



ISSN: 2564-7229

e-ISSN: 2630-5941

Cilt: 3, Sayı: 2, Aralık 2019

Osmanlı Modernleşmesi/Merkezileşmesi Ve Kriz: Mardin Çevresinde Aşiretler Zamanı
İbrahim Özçoşar

Bankaların Lobicilik Faaliyetleri Ve Medyaya Yansımaları
İpek Sucu

Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nın Mimari Açından Bir Durum Değerlendirmesi
Rojat Aksoy Işık

Dunbulı Beyliği Tarihi Ve Tarih Kronikleri[XIII-XVIII. YY.]
Veysel Başçı

Modernleşme Sürecinde 'İran Milliyetçiliği' Yanlısı Tebrizli Bir Aydın:
Ahmed Kesrevî - Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi Ve Eserleri
Mehmet Akif Koç

Bâbürnâme'de Şehir Tarihçiliği: Herat Örneği
Mesut Avcı

Geçmişî Kutsamak: Geç Antikçağ'da Hıristiyan Tarih Yazımı
Umur Var

Kadim
Akademi **SBD**
Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 3, Sayı: 2, Aralık 2019

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

Editör | Editör In Chief

Dr. Muhammet Cevat ACAR

Editör Kurulu | Board of Editorial

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Oktay BOZAN

Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT

Dr. Deniz İŞIKER BEDİR (Kitap İnceleme Editörü)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abd al-Fattah El-Awaissi | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ | Harran Üniversitesi, Prof. Dr. Abdulwahab K. MOUSA

| Zaho Üniversitesi, Irak, Prof. Dr. Abdülhalim AYDIN | Fırat Üniversitesi,

Prof. Dr. Ahmet CİHAN | İstanbul Medeniyet Üniversitesi,

Prof. Dr. Ali Rıza ABAY | Yalova Üniversitesi, Prof. Dr. Atabey KILIÇ

| Erciyes Üniversitesi, Prof. Dr. Bedri GENCER | Yıldız Teknik Üniversitesi,

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY | Atatürk Üniversitesi, Prof. Dr. Kadir CANATAN

| İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Prof. Dr. Ömer AYTAÇ | Fırat Üniversitesi,

Prof. Dr. Turan KARATAŞ | Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi,

Doç. Dr. Celalettin YANIK | Bandırma 17 Eylül Üniversitesi,

Doç. Dr. Dirk KRAUSMÜLLER | Avusturya, Doç. Dr. Gökhan TUNCEL

| İnönü Üniversitesi, Doç. Dr. Hazem Burhan MOSTAFA | Salahaddin Üniversitesi, Irak,

Doç. Dr. Hazem Said MONTASIR | El-Ezher Üniversitesi, Mısır,

Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR | Harran Üniversitesi, Doç. Dr. İbrahim KESKİN

| Uludağ Üniversitesi, Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN | Bingöl Üniversitesi,

Doç. Dr. Masoumeh DAEİ | Tabriz Payame Noor Üniversitesi, İran,

Doç. Dr. Nazım KARTAL | Sinop Üniversitesi, Doç. Dr. Reşat AÇIKGÖZ

| Selçuk Üniversitesi, Doç. Dr. Serkan ÜNSAL | Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,

Doç. Dr. Turan AÇIK | Aksaray Üniversitesi, Doç. Dr. Yılmaz DEMİRHAN

| Dicle Üniversitesi, Dr. Abuzer KALYON | Gazi Üniversitesi,

Dr. Ekrem AKMAN | Mardin Artuklu Üniversitesi,

Dr. Hatem ETE | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,

Dr. Nesim SÖNMEZ | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Dr. Yunus KAPLAN

| Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Dr. Ziya POLAT | Mardin Artuklu Üniversitesi,

Dr. Erhan ÇAPRAZ | Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi.

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905052218502, e-mail: kadimakademisbd@gmail.com

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

Kadim Akademi SBD

Sosyal Bilimler Dergisi | Journal of Social Sciences

Cilt: 3, Sayı: 2, Aralık 2019

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

Editör | Editör In Chief

Dr. Muhammet Cevat ACAR

Editör Kurulu | Board of Editorial

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Doç. Dr. Oktay BOZAN

Dr. Öğr. Üyesi Hıdır APAK

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT

Dr. Deniz İŞIKER BEDİR (Kitap İnceleme Editörü)

Sayı Hakemleri | Reviewers

Prof. Dr. Nilay ÇORAĞAN

Doç. Dr. Adnan OKTAY

Doç. Dr. Feridun BİLGİN

Doç. Dr. Oktay BOZAN

Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ

Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Doç. Dr. Ziya POLAT

Dr. Ahmet KAYAOĞLU

Dr. Emrullah YAKUT

Dr. Fasih DİNÇ

Dr. Hakan YAMAN

Dr. Mehmet Rezan EKİNCİ

Dr. Serpil KOÇ KONUKSEVER

Dr. Shahab VALİ

Dr. Necmettin ACAR

Dr. Zekai ERDAL

Yönetim Yeri | Head Office

Kadim Akademi Derneği

13 Mart Mahallesi, Mehtap Caddesi,

Aksoy Su Apartmanı, Zemin Kat, Artuklu-MARDİN

İletişim | Contact

Tlf: +90 482 212 22 12, Gsm: +905052218502, e-mail: kadimakademisbd@gmail.com

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makalesi

- İBRAHİM ÖZCOŞAR** Osmanlı Modernleşmesi/Merkezileşmesi ve Kriz: Mardin Çevresinde Aşiretler Zamanı(1-23)
- İPEK SUCU** Bankaların Lobicilik Faaliyetleri ve Medyaya Yansımaları (24-39)
- ROJAT AKSOY IŞIK** Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nın Mimari Açından Bir Durum Değerlendirmesi (40-62)
- VEYSEL BAŞÇI** Dunbulî Beyliği Tarihi ve Tarih Kronikleri[XIII-XVIII. YY.] (63-104)
- MEHMET AKİF KOÇ** Modernleşme Sürecinde 'İran Milliyetçiliği' Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî – Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri (105-145)
- MESUT AVCI** Bâbürnâme'de Şehir Tarihçiliği: Herat Örneği (146-168)
- UMUT VAR** Geçmiş Kutsamak: Geç AntikÇağ'da Hıristiyan Tarih Yazımı (169-178)

Kitap İncelemesi

- PEYRUZE GÜNEŞ** Hayat Üçgeninde Psikoloji, Mitoloji ve Teoloji (179-182)
- MURAT BİNGÖL** Toplumsal Emegın Tahakkümü: Avrupa (183-185)
- ZEHRA ÖNEN** Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Popüler Dindarlık (186-189)
- NİGAR TOPRAK** İnsanın Kişilik Yapılanmasına Karşı Sûfi Bakış Açısı (190-192)

GÜNEŞ, Peyruze (2019), “Hayat Üçgeninde Psikoloji, Mitoloji ve Teoloji ”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 179-182.

İnceleme Geliş Tarihi: 26.11.2019 / İnceleme Kabul Tarihi: 17.12.2019

HAYAT ÜÇGENİNDE PSİKOLOJİ, MİTOLOJİ VE TEOLOJİ

PSYCHOLOGY, MYTHOLOGY AND THEOLOGY IN LIFE TRIANGLE

Peyruze GÜNEŞ *

İnsanı anlamayı ve insana anlam katmayı merkez edinen temel taşlardan bir tanesi mittir. Mitler; anlam arayışları ve soruları arasında sıkışan insanın benliğine, kâinata ve yaşama dair ilk yapısal açıklamalarını yorumlamak amacıyla yarattığı hikâyelerdir. Bu hikâyeler, ilk zamandan beri insanlığın anlamlandırmak amacıyla sorduğu “neden” ve “nasıl” sorularına cevap verip dallarını modern zamana kadar uzandırmışlardır. Bir anlam ve inanç formu olarak karşımıza çıkan mitsel hikâyeler, bu özellikleri hasebiyle dinle ortak bir paydada buluşmaktadır. Göcen, bu çalışmasında din psikolojisinin amaç ve metotlarıyla mitlere bakıldığında; insanın yapısı, yaşantısı ve belki de yaşayacakları hakkında büyük resme nasıl bakılacağına dair zengin bir içerik sunmaya çalışmaktadır.

Göcen’in söz konusu eserinin, emek ve gayret isteyen bir literatür araştırma ve incelemesinin semeresi olduğu her bir sayfasında fark edilmektedir. Söz konusu eser sistematik bir şekilde ‘S(öz)ün Başı ve Teşekkür’ ile başlayıp dört ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. İlk bölümde, kitabın konusuna, amacına, metoduna, karşılaşılan güçlükler ve sınırlılıklara, peşinde olacağı sorulara değinmekte; ikinci bölümünde mitlerin ne olduğu, yapısı, türleri kaynağı gibi bilhassa mitlerin ne’liği ve niteliği üzerinden teferruatlarıyla durarak “mit ve din”, “mit ve psikoloji” ilişkileri bağlamında izah etmektedir. Üçüncü bölümünde “mit, psikoloji ve din” ilişkisini öne çıkaran modern psikologların

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi Yüksek Lisans öğrencisi,
peyruzee@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-5211-8033>

görüşlerine yer vermekte; son bölümde ise kitabın asıl yazılış amacı olan “din psikolojisi ve mit” ilişkileri üzerine psikolojinin metotlarıyla ve yaşadığımız kültür hasebiyle de İslam dinini baz alarak temel seviyede alanını sınırlandırıp ele almıştır.

Göcen’in bu çalışmasına dair konu başlıklarının oldukça mücerret ve geniş kavramlardan oluşuyor olması ilk bakışta kitaba dair beklentileri arttırmaktadır. Çalışmanın konu başlıklarında herhangi bir çerçeve çizilmeden ‘psikoloji, mitoloji ve din’ olarak ele alınması, okuyucu açısından da kitabın içeriğiyle alakalı bir muğlaklığa sebebiyet vermektedir. Ayrıca din ve mitoloji kavramlarının yan yana kullanılıyor olması, din ve mit bağlamında spesifik tartışmaların inceleneyeceğine dair bir kanı da oluşturmaktadır. Yazar, kendisinin çizdiği çerçeve olan ‘din psikolojisi bağlamında mitler’ üçlemesinin dışına çıkıp diğer disiplinlerden de fazlaca tanımlamalarda bulunmuştur.

Yazar, popüler kullanımındaki ön düşüncelerin olumsuzluğundan soyutlanmak ve okurlara farklı bir bakış kazandırmak adına metin boyunca *mit* terimini kullanmayı tercih etmiştir. Lakin çalışma başlığının *mit* değil de *mitoloji* kavramını içeriyor olması yazarı kendisiyle çelişkiye götürmektedir. Kanaatimizce çalışma başlığının da çalışmanın içeriğine ve amacına uygun bir şekilde sınırlandırılmış olması, okuyucunun neyle karşılaşacağına dair bir ön fikir oluşturmaya yardımcı olacaktır. Misalen ‘Din Psikolojisi ve Mit’, ‘Din Psikolojisi Kökenine Doğru Mit’, ‘Din Psikolojisi Bağlamında Mitler’ bu fikir verici başlıklardan bazılarıdır.

Göcen’in, çalışmasına bir öz değerlendirmeyle başlaması; çalışmanın konusu, amacı, metodu, sınırlılıkları ve güçlükleri hakkında okuyucuyu kitaba hazırlaması, okuyucunun merakını celbetmesi ve teşvik etmesi açısından ilk bölümü yeterince faydalı ve verimli kılmaktadır.

Göcen, mitin ne olduğu ve hayatın neresinde olduğuna ilişkin birçok soruyu; antropoloji, arkeoloji, etnoloji gibi disiplinlerin yorumlarını ve tartışmalarını kapsamlı bir şekilde derleyip sunmaktadır. Özgün düşünce ve amaçlarla kaleme alınmış bu çalışma, maalesef ikinci bölümle birlikte bir mitoloji tarihinin bilimsel seyrine dönüşmektedir. Farklı alanlardaki kuramcılarının ve teorisyenlerin birçok yorumuna yer vermek, çalışmayı hem amacından saptırmakta hem de teferruatlara takılıp kitabın hacmini artırmaktadır. Bununla birlikte, yakın anlamlara gelebilecek tanımları farklı disiplinlerin terminolojisiyle tekrar tekrar okumak okuyucuyu bir an önce asıl mevzuya - amaca- geçme noktasında sabırsızlandırabilmektedir.

Göcen, mitler hakkında bir perspektif çizdikten sonra, “dinin mi mittin neşet ettiği yoksa mitin mi dinden neşet ettiği; din mi mitin tahrif olmuş hali yoksa tam tersi mi?” sorularıyla başlayıp mit ve din ilişkisine geçmektedir. Yazarın burada amacı; bu ilişkinin varlığını ya da yokluğunu tartışmak değildir. Her ikisinin de kendi doğal yapılarının büyük bir alana hâkim olmasından detayların derinliğine dalmadan işlevlerine odaklanarak ele almaktır. “İnsanoğlu neye inandığı, nasıl ve neden dine inandığı, onu inanmaya yönelten dini inançların arkasındaki psikolojik güçlerin neler olduğu?” gibi soruların

cevaplanmasında din kadar mitin de bize söyleyecekleri olacağından mitler de bu meyanda incelenmiştir (s.90).

Yazarın da ifadesiyle, mit de din gibi insanı psikolojik ve sosyolojik yönleriyle kuşatıp hayata anlam katma ve insanı varlık krizinden çıkarma amacıyla buluştuklarını ve aşkınlık penceresine yakın olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca mit ve dinin ortak paydada buluşuyor olmaları birbirlerini aynileştirmemektedir. Göcen'in benzetmesiyle bir eldeki parmakların durumu gibidir. Fonksiyonel açıdan benzerliklerinden din ve mit aynıdır demek isabetli olmayacaktır, ama daima ilişki halinde olacaklardır (s.86).

İlerleyen safhalarda, psikoloji tarihinde mitleri birer psikolojik veri kaynağı olarak kullanan, kuramlarını ya da tespitlerini desteklemek için mitleri delil olarak öne süren modern psikolojinin öncü isimlerinden Wundt, Freud, Jung ve Fromm gibi psikoloji tarihi açısından büyük teorisyenlere yer verilmektedir. Burada amaç psikologların kuramlarının bütünlüğü bozulmadan daha çok psikolojik, dini ve mitolojik bağlamındaki görüşlerini derinlemesine ele almaktır. Örnek verecek olursak, bu bağlamda kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde Freud'un altı başlıkta ele alınan ve mitle bağlantılandığı bilinçaltı ve bastırılmış düşüncelerin kanıtı *Elektra- Oedipus-Prometheus* tanımlarına, rüya yaklaşımı ve yorumlama metoduna, psikanalizin temelini oluşturan geçmişe dönüş ilkesine, babalar oğullar hikâyesine değinen *Totem ve Tabu'ya*, *Bir Yanılsamanın Geleceği'*nde insanlığın geleceğine dair düşüncelerine ve en sonunda bir kahraman miti ve peygamber tasavvuruna atıfta bulunduğu: *Musa ve Tektanrıcılık* eserine yer vermiştir (s.133).

Geçmişin, geleneğin bağları ve büyüü; zihnin tam uyanışıyla paramparça olmuştur. Bu sebeple de geleceğe dair kurgular, insanın rasyonalite tarafından boğulan üreticiliğinin, kendini yaşatabilmek adına bulduğu bir yönelimdir. Böylece, modern insanlar tarafından da mitlerin üretildiğini ve bu bağlamda sinemaya ve bilim kurguya "modern mitoloji" denilebileceğini göstermektedir. Göcen'in, din psikolojisi bakış açısıyla ele alınmamış mitleri; geçmişin atıkları olmaktan çıkartıp insanı anlamının eksik parçaları olarak konu edinmesi ve modern hayattaki tezahürlerini incelemeye çalışması bu çalışmaya ayrıca özgünlük katmaktadır. Örneğin, "günümüzde insanların arenalar ve tapınaklarda toplanır gibi stadyumlarda toplanması, sanatçı ve spor fanatıklığı ile makul görülmeyen aşırılığa kaçan davranışlar ve yaşantılar ortaya koymaları mitik yaşantıdan izler olarak görülmektedir" (s.35).

Ayrıca bu çalışmada Göcen, mitlerin modern hayattaki yansımaları hakkında ele aldığı diğer bazı konu başlıklarını zikredecek olursak: "Tanrı tasavvuru, ibadet ve mit ilişkisi, mitlerin su yüzüne çıktığı günlük pratikler, problemler karşısında ortaya çıkan manevi halk inanışları, şifa bulmada kişilere atfedilen metafizik özellikler ve şamanlar, yaşam koçları, hikâyelerle iyileşme, kıyamet olgusu ve eskatoloji mitleri" gibi başlıkları sıralayabiliriz (s. 243)

Çalışmada ele alınan konular, meseleyi anlama ve anlaşılma amacı gütmekle beraber, ilgili tüm soruları tam olarak cevaplayabilme gibi bir iddia

taşınamaktadır. Bu çalışmada öncelenen amaç, meseleye yeni başlangıçlar kazandırmak, alanda farkındalıklar sağlayabilmek ve yeni çalışmalara ilham olabilme düzeyine erişebilmektir. Nitekim bu kitap din psikoloji bağlamında mitlere meraklı olanlar ve bu sahada araştırma yapmak isteyenler için asgari düzeyde de olsa bunu sağlamıştır.

Hulasa, Göcen'in bu özgün eseri, müstakil birer çalışma olabilecek başlıklara yer vermesi, mit ve din psikolojisi bağlamında bu denli kapsamlı ele alınmış bir eserin olmaması, bundan sonra yapılacak çalışmalara öncülük etmesi açısından kanaatimizce literatürde temel kaynak olma özelliği taşımaktadır. Din psikolojisi alanında hem büyük bir boşluğu doldurmakta hem de verdiği çalışma alanlarıyla yeni ve büyük bir boşluk oluşturmaktadır. Sade, zevkli ve akıcı üslubuyla okuyucuda farklı bakış açısı kazandırmakta; kitabın yer yer mitsel hikâyelerle ve görsellerle zenginleştirilmiş olması da kitaba ayrıca renk katmaktadır. Bu meyanda yapılan eleştirilerin bir tenkit değil, katkı olmasını temenni etmekteyiz.

BİNGÖL, Murat (2019), “Toplumsal Emeğin Tahakkümü: Avrupa ”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 183-185.
İnceleme Geliş Tarihi: 17.12.2019 / İnceleme Kabul Tarihi: 17.12.2019

TOPLUMSAL EMEĞİN TAHAKKÜMÜ: AVRUPA

SOCIETY OF SOCIAL LABOR: EUROPE

Murat BİNGÖL *

“Avrupa ve Tarihsiz Halklar”

Eric R. Wolf, İstanbul 2019, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 736 sayfa

İnsan dünyasının karmaşık yapıları üzerine yoğunlaşmakta olan sosyal bilimler, araştırılacak şeyleri(özneleri) araştırılan disiplinin kuramsal çerçevesine dayanarak ele almaya çalışmaktadır. Eric R. Wolf, “eğer ki insanlık tarihinin birbiri ile ilişkisi varsa neden sosyal disiplinler ısrarla oluşturulan bağlantıları birbirinden ayırma çabası içerisine girmektedir?” sorusunu masaya yatırarak, Avrupa ve Tarihsiz Halklar adlı eseri aracılığıyla konunun mahiyetini tartışmaktadır. Sorunun temel kaynağının ulusal projelerin ideolojik, ekonomik ve kültürel ayrıcalığı oluşturmak olduğu düşüncesini öne süren yazar, toplumlar arası bağlantıların uzun süreli bir geçmişe sahip olduğunu açıklamaktadır. Avrupalıların tarihsel bağlamda “benmerkezci” tutumu ve diğerlerini reddedici yaklaşımlarını eleştiri yağmuruna tutan yazar, gruplar arası bağlantıları M.S. 1400 yılları ötesine götürerek, Avrupalıların modern varlığının farklı toplumların bağlantıları sonucunda meydana geldiğini açıklamaktadır.

Eric Wolf, Antropoloji disiplinin kuramsal çerçevesinin yanı sıra coğrafya, siyaset ve ekonomi[iktisat] gibi disiplinlerden yararlanarak “Avrupa ve Tarihsiz Halklar” adlı eseri kaleme almış ve üç bölüm üzerinden analizini gerçekleştirmiştir. Avrupa tarihinin sömürgeci yapısını “ulus”, “kimlik”, “yurttaş” ve “sınır” gibi ulusal değerlerin yanı sıra, kitabın da üç bölümünü oluşturan üretim bağlantıları, zenginlik

* Mardin Artuklu Üniversitesi Antropoloji Bölümü, Lisans Öğrencisi, bngmurat@outlook.com

arayışı ve kapitalizmin çıkış noktasından başlayarak Avrupa tarihini analiz etmiştir. Avrupa'nın yayılma sürecini; akraba düzenli, haraççı ve kapitalist olarak üç farklı üretim anlayışı üzerinden yayılmaya başladığını ifade eden yazar, ötekiler diye tabir edilen "tarihsiz halkların" nasıl ortadan kaldırıldığını açıklamaktadır.

İnsanların üretim yoluyla doğayı değiştirdiğini vurgulayan yazar, Avrupa tarihinin toplumsal emeğin dönüşümü sonucu ortaya çıktığını ifade etmiştir. Avrupalıların seyyahlar aracılığıyla tarihsiz halklarla kurduğu bağlantılar, kürk ticareti ve köle ticareti ile zenginlik arayışları sürmüştür. Sanayi devrimi sonrası teknolojik araçların gelişimi hammaddelerin üretimine neden olmuştur. Sınır tanımazlıkla toplanılan ürünlerin fabrikalarda dönüştürülüp tüketime sunulması, diğerleri ile ticari bağların oluşmasına neden olmuştur. Sanayilerde üretilecek kürk gibi hammaddeleri dönüştürecek bireylere ihtiyaç duyulması, tarihsiz halklardan olan kölelerin transfer edilmesine neden olmuştur. Bu neticeyle doğan yeni bir emekçi kitlesi tıpkı ürettikleri metallerin dönüşümü gibi zihinsel bir dönüşüm yaşayarak köklerinden kopmuşlardır.

Avrupalıların sermaye arayışı neticesiyle tarihsiz halklar ile kurduğu bağlantılar emeğin dönüşümüne neden olmuştur. Yeni bir üretim anlayışı ortaya koyan Avrupalılar, tarihsiz halkları marjinalleştirmişlerdir. Yazarın toplumsal emeğin önce doğayı sonrasında ise üretim ilişkilerini değiştirdiği savını ortaya koyması, akıllarda şu soruyu oluşturmaktadır: Eğer toplumsal emek önce üretimi ve sonrasında toplumsal ilişkileri değiştirip dönüştürüyorsa neden Avrupalılar yerine tarihsiz halklar "artı değer" arayışına girmemişlerdir? Tıpkı, "Tüfek Mikrop ve Çeliğin" yazarı olan Jared Diamond'a, bir yerlinin "Avrupalıların neden kargosu var da bizim yok?" sorusunu sorarak, Avrupalıların nasıl böyle bir güce sahip olduğunu sorgulamıştır (Diamond, 2018, s. 3). Yazar üretim tarzı üzerinden eleştirdiği Avrupalıların, artı değer girişimini anlamlandırmaya çalışırken tarihsiz halkların neden böyle bir girişimde bulunmadıklarını vurgulamamıştır. Kitabın yazılış mahiyeti, tarihsel olarak ayrıcalıklı yapıya sahip olan Avrupa'nın, tarihsiz halklar ile kurduğu bağlantılar sonucu ortaya çıkan yeni üretim ilişkileri ve toplumsal emeğin dönüşüm süreci tartışılmaktadır.

Son tahlilde Avrupalıların tarihsiz halklar ile ilişkileri ekonomik arayışın neticesiyle başlamıştır. Toplumsal emek aracılığıyla insanların tarihi yıkıp yeniden inşa ettiğini vurgulayan yazar, Avrupalıların yerli halklardan bağımsız bir tarihinin olmadığını açıklamıştır. Avrupalıların kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik ayrıcalık kurduğu tarihsiz halklar ile hiç ilişkisi yokmuş gibi bir çizgi belirlemesi, yazarı konunun mahiyeti gün yüzüne çıkarması adına 1400'lü dönemlerde başlayan üretim bağlantılarına sürüklemiştir. Toplumlar arası bağlantılar üretim anlayışını dönüşüme uğratarak, gruplar arası farklılıklar yaratmıştır. Emek önce üreticisi tarafından dönüştürülen nesneyi, ardından da sahibesi olan öznesini değişim sürecine sürüklemiştir. Değişim ve dönüşüm süreci, grupları eski dünyalarından arındırıp yeni bir dünya ile karşı karşıya bırakmıştır. Yenedünya insanlara sosyal, siyasal ve ekonomik ayrıcalıklar sunarak, eski bağlantılarının kopmasına neden olmuştur. Kısacası yazar, toplumsal emek seferberliğinin önemli konuma sahip olduğunu ve bu neticeyle de ayrıcalıklı pozisyona sahip olan toplumlar ve tarihleri inkâr edilen toplumları ortak bir kaderde buluşturduğunu ifade etmiştir. *Avrupa ve Tarihsiz Halklar* eseri, günümüzde ulusal projelerin ideolojik, ekonomik ve kültürel ayrıcalıkları ortaya koyarak diğerlerinden bağımsız tarih anlayışı ortaya koymasının nedenini anlamamıza aracılık sağlamıştır.

Kaynakça

Diamond, Jared, (2018). *Tüfek, Mikrop ve Çelik*, 1. Baskı, (çev.) Ülker İnce, İstanbul: Pegasus Yayınları.

ÖNEN, Zehra (2019), “Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Popüler Dindarlık”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 186-189.

İnceleme Geliş Tarihi: 28.11.2019 / İnceleme Kabul Tarihi: 17.12.2019

ZİYARET FENOMENİ ÇERÇEVESİNDE POPÜLER DİNDARLIK

POPULER RELIGION IN THE FRAMEWORK OF VISITING PHENOMENIA

Zehra ÖNEN *

“Popüler Dindarlık”

Ali Ayten ve Ali Köse, İstanbul, 2018, Timaş Yayınları, 2. Baskı, ss.240

İnsanoğlunun doğaüstü varlıkların mevcudiyetine olan inancı ibtidai toplumlardan medeni toplumlara kadar var olagelmıştır. Bu inancın kaynağı kutsala yönelme, sığınma, çaresizlik olabileceği gibi farklı birçok etken de olabilir. Sonuç olarak bu inanç kişilere veya objelere dahası mekânlara kutsallık atfetme olarak tebarüz etmiştir. Toplumumuzda da yaygın olarak bulunan kişilere ve mekânlara kutsallık atfetmenin en somutlaşmış hali türbelerdir. Modernleşme ile birlikte pozitivizmin hakim paradigma haline gelmesi sonucunda dinin kaçınılmaz olarak gerileyeceği ve eğitim seviyesi yükseldikçe insanların dinle daha az ilgilenecekleri bunun sonucunda da metafiziksel düşünce ve inançların yok olacağı düşünülmüştür; ancak beklentilerin hilafına doğaüstü güçlere olan inançta düşüş görülmemektedir. (s. 25). İnsanların türbe ziyareti ve bu ziyaretler çerçevesinde ortaya çıkan ritüelleri yerine getirme davranış sıklığında bir azalma olmamış; aksine toplumun önemli bir kesiminde yaygınlaşmıştır (s. 10). Popüler dindarlık denilen bu inançlar kurumsal olmayan ritüel ve pratiklerdir. Bu inançlar halk tarafından gündelik hayat içerisinde üretilmektedir. Bununla birlikte farklı kültür ve inançlardan beslenmesi yönüyle senkretik bir özellik taşımaktadır.

* Mardin Artuklu Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi

İletişim: zehraonen47@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4735-0967>

Türkiye'de popüler dindarlık mevzusu her dönem gündemi meşgul etmektedir. Konuyla ilgili din psikolojisi ve popüler dindarlık bağlamında yeterli araştırma ve çalışmalar yapılmış değildir. İşte bu noktada Prof. Dr. Ali Köse ve Prof. Dr. Ali Ayten'in Popüler Dindarlık adlı kitabı önem arz etmektedir. Söz konusu eser Türkiye genelinde yedi bölge, yirmi üç ilden seçilen otuz türbede gözlem, anket ve mülakat teknikleri kullanılarak yapılmış olup 3003 kişiyi kapsayan bir çalışmadır. Hala Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmalarına devam etmekte olan Ayten ve Köse tarafından araştırmanın amacının 'türbeye kim gidiyor, ne yapıyor, niçin yapıyor, nasıl yapıyor' sorularına cevap aramak ve ziyaretçilerin psikolojilerini, beklenti ve dileklerini belirlemeye çalışmak olduğu belirtiliyor. Hedeflerinin insanları yargılamak, batıl inanç ve hurafeleri ortaya çıkarmak olmadığını; asıl amaçlarının bu ritüelleri gerçekleştiren kişilerin ziyaret motivasyonlarını, beklentilerini ve anlam dünyalarını anlamaya çalışmak olduğunu belirtmektedirler (s.8-10). Kitap genel olarak gözlemlerden yararlanılarak oluşturulmuş ve otuz türbede tanık olunan olaylar tek tek sarıh bir şekilde anlatılmıştır. Yer yer gözlem yapılan mekânların ve çeşitli ritüellerde bulunan kişilerin fotoğrafları çekilip kitabın ilgili bölümlerine yerleştirilmiştir. Fotoğrafların yer alıyor oluşu hem iddiaları kanıtlamak yönünden hem de okuyucunun birincil kaynaktan verileri görmesi açısından kitaba olumlu katkıda bulunmuştur. Kitap genel olarak yalın bir anlatımla kaleme alınmış, uzmanlık gerektirecek kadar detay verilmemiştir.

Söz konusu eser sistematik olarak bölümlere ayrılmamış olmakla birlikte giriş, beş ana başlık ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci bölümde türbe ziyaretlerinin tarihsel ve kültürel arka planı tartışılmıştır. Türbelerin en temel özelliğinin insanları kutsalla ilişkilendiren, onlara manevi duygular yaşatan, çeşitli problemlere çare bulan ve şifa veren yerler olduğu belirtilmiştir (s. 14). Popüler dini anlayışın eski kültürlerden, çok tanrılı inançlardan ve hayal gücünden unsurlar taşıdığını, yine Türklerdeki bazı inanışların Helen kültürü kalıntıları olduğunu, bunun en önemli göstergesinin de İstanbul'da bulunan Hıristiyan azizlerinin mezarlarında gerçekleştirilen ritüellerle Müslümanlara ait türbelerdeki ritüellerin birbiriyle benzeşmesi olduğu belirtilmiştir (s. 15). Hıristiyanlıkta ayazma ismi verilen kutsal su ve türbelerde bulunan çeşme sularının benzer işlevler göstermesiyle iddialarını temellendirmişlerdir. Bunun yanı sıra velilerin olağanüstü güçlere sahip oldukları inancının İslam öncesi eski Türk inançlarına, Şamanist döneme kadar gittiğini ve velilere atfedilen hastaları iyileştirme, felaketleri önleme gibi kerametlerin Şamanlara da atfedilen özellikler olduğu tespit edilmiştir. Türbelerin isminin genelde ata ve dede olması eski Türk inançlarından olan atalar kültü bağlamında ilginçtir. Ayten ve Köse'ye göre de ölen atalara minnet duyma, onlara kurban sunma velilerin ve savaş kahramanlarının mezarlarının türbeleştirilmesine katkıda bulunmuştur (s. 18).

İkinci bölümde yazarlar türbe olgusunun teorik altyapısından ve bir yerin türbe olarak kabul edilebilmesi için gerekli olan kriterlerden bahsederek giriş yapmaktadırlar. Aynı kısımda kutsallaştırılan her şeyin referansını dinden almadığını; eşyaya, mekana bazen bir vazoya dahi kutsallık atfedilebileceği belirtmektedirler. Bu bölümde bilimsel olarak bir karşılığı olmadığı halde Avrupalıların %52'sinin astrolojiyi bilim olarak kabul etmesi ve hatta ilişki kuracakları insanlar için kişilik analizi çıkarmadan görüşmüyor olmalarının psikolojik alt yapısı şöyle temellendirilmektedir: "İnsanoğlu gerçeğin belirsiz olduğu hallerde bir yere tutunmak ister. Bu amaçla da

kendince bir gerçeklik yaratır. Belirsizlikten kurtulma ve kesin bir şeye inanma arzusu taşır. Metafizik alana ait manevi inançlar işte bu noktada devreye girer” (s. 24).

Modern kültür de dâhil olmak üzere inançların binlerce yıldır her kültürde kendilerine yer bulmalarının psiko-sosyal ihtiyaçları tatmin etmesinden kaynaklı olduğunu öne süren Ayten ve Köse bunun pragmatist bir yaklaşım olduğunu ve tüm inançlar için geçerli olduğunu belirtmişlerdir (s. 25). Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilmektedir: İnançların her kültürde binlerce yıl var olmasının sebebi yalnızca psiko-sosyal ihtiyaçları tatmin midir? Bu bağlamda verilecek ikna edici bir cevap inançların arka planında yatan sebepleri tespitle birlikte din psikolojisi alanına da katkı ve veri oluşturması bakımından önemlidir. Yine bu bölümde yazarlar resmi din ve popüler din arasında bir ayırım yapmakta ve popüler dinin popüler kültür gibi halk üretimi olduğunu belirtmektedirler. Diyanet İşleri ve İlahiyat Fakülteleri'nin türbe ritüellerinin batıl olduğunu söylemelerine rağmen halk kitlelerinin resmi din söylemlerine pek yanaşmadığını dile getirmektedirler. Kitabın ilgili bölümlerinde yer yer bu durumla ilgili açıklamalar yapılmış olsa da, halkın kutsal neden kitabi dinin teşvik ettiği yerlerde değil de bu tarz mekânlarda aradığının cevabı tam olarak verilmemektedir.

Kitabın sistematik açıdan eksiklikleri henüz birinci bölümde hissedilmektedir. Yirminci sayfadan itibaren kitabın büyük bir bölümünde tekrarlar göze çarpmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi genel olarak türbelerde yaşanan olaylar gözlemler sonucu hikâye havasında anlatılmıştır ve kitabın birçok bölümünde aynı menkıbeler birebir kopya edilmiştir. Aynı hikayeleri defaatle okumak okuyucuda hep aynı şeyi okuyormuş hissi oluşturabilir. Zira türbe ziyaretlerinin motivasyonları anlatılırken aynı zamanda türbelerle ilgili efsane ve menkıbelere yer verilmiş olmasına rağmen ilerleyen bölümlerde aynı şeylerin yeniden yazılması yalnızca detaylandırılmış tekrar olmaktadır.

İkinci bölümün ortalarından itibaren türbe ziyaretlerinin psiko-sosyal nedenlerine değinilmeye başlanmaktadır. İlk olarak anketler ve mülakatlarda kişilerin türbede yatan şahsı Allah ile aralarına aracı kıldıkları, isteyeceklerini onlar vasıtasıyla Allah'tan istedikleri belirtilmiştir. Bu durum, günlük hayatta kullandığımız sözü geçen birinin yerimize rica etmesi durumuna benzetilebilir. Diğer bir neden olarak modern hayatın getirdiği hızlı yaşam ve maddi tatmin sonucunda manevi boşluk hisseden insanların varoluşsal güvenlerini tatmin için kutsal mekân arayışına girdikleri belirtilmiştir (s. 45). Yine Ayten ve Köseye göre hastalıklara çare arama, ailevi geçimsizlikleri giderme ve başarı dileğinde bulunma, insanları türbelere çeken önemli motivasyonlar olarak görülmektedir. Türbe ziyaretlerine neden olan bir diğer motivasyonun ise ziyaretler esnasındaki manevi atmosfer sayesinde insanların dindarlaştıklarını hissetmeleri, daha iyi bir insan ve iyi bir mümin olmak için söz vermeleri olduğunu bunun sonucunda ziyaretlerin hayatı dini bir perspektifle anlamlandırmayı sağladığını iddia etmişlerdir. Yazarların, ziyaretçilerin türbede manevi bir ortamda olma hissi yaşayarak huzur buldukları, kaygı ve umutsuzluk duygularından sıyrıldıkları, günahkârlık duygularının hafiflediği şeklindeki tespitleri türbelerin psikolojik etkilerine delalet etmeleri bakımından değerlidir (s. 57).

Yazarların yaptığı araştırmalar sonucunda türbelerde ritüelleri gerçekleştiren insanların nasıl psikolojiye sahip oldukları, onları oraya götüren etken sebebin ne olduğu yönündeki tespitlerinin güzel ve yerinde tespitler olduğunu söylemek gerekir. Psikolojik açıdan tahliller yapılmış, yaşanmış olaylarla motivasyonlar örneklendirilmiştir ancak verilerin sonucuna okuyucunun ulaşması istenmiş gibi bir hava vardır zira varılan sonuçlar derli toplu bir şekilde okuyucuya sunulmamaktadır.. Okurken ritüeli gerçekleştiren kişinin ne maksatla bunu yaptığını anlamamız mümkün, buna ek olarak teorik temel yazarlar tarafından sistemlice ve bir bütün halinde ortaya konmamıştır. Kitabın eleştiriye en açık yönü de bu olmaktadır. Söz gelimi kişiyi popüler dindarlık ritüellerini yapmaya sevk eden saiklerin nizamlı bir şekilde sosyal, bilişsel ve psikolojik etkiler başlıkları altında düzenlenmesi bütünlük açısından elzemdir.

Üçüncü bölümde Batıda “Kutsallaştırılan Ziyaretgahlar” başlığı altında Hıristiyan Batı kültüründeki türbe algıları işlenmiştir. Bölüm psiko-sosyolojik tahlillerden ziyade batıdaki türbelere dair menkıbe ve mitlerden oluşmaktadır. Oradaki insanların da bizler gibi hastalıklara çare bulmak, çocuk istemek ve iyi bir gelecek dilemek gibi amaçlarla gittiği belirtilmiştir. Araştırmadaki örneklem içinde olmadığı halde Batıdaki çalışmalardan alıntılar yapılarak oradaki ritüeller anlatılmış, fotoğraflarla da desteklenmiş ve yer yer bizdeki türbelerle karşılaştırılmıştır.

Dördüncü bölüm “Öncesi ve Sonrasıyla Türbe Ziyaretleri: Nedenler ve Sonuçlar” başlığıyla başlamaktadır. Ziyaret motivasyonları alt başlığı altında yine türbelerde gözlenen olaylar tekrara düşülerek anlatılmıştır. Araştırmanın asıl amacı olan psiko-sosyal tahliller ve motivasyonlardan ziyade ritüellere fazlaca önem verilmiş ve her defasında yapılan ritüeller ile türbeler hakkındaki efsaneler, menkıbeler yazılmıştır. Beşinci ve son bölüm olan yaklaşık yüz sayfalık kısım “Türbelerde Yapılan Gözlem Örnekleri” başlığı altında önceki bölümlerin detaylandırılmış birebir tekrarıdır.

Sonuç olarak “Popüler Dindarlık” eseri masa başı bir çalışma olmayıp geniş bir örneklem üzerinden sahadan veri toplamak suretiyle yazılmıştır. Bu konuyla ilgili özellikle din psikolojisi özelinde müstakil çalışmalar yetersiz olup söz konusu eser bundan sonra yapılacak olan çalışmalara kaynaklık ve öncülük edebilecek mahiyettedir.

TOPRAK, Nigar (2019), “İnsanın Kişilik Yapılanmasına Karşı Sûfi Bakış Açısı”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 190-192.
İnceleme Geliş Tarihi: 26.11.2019 / İnceleme Kabul Tarihi: 17.12.2019

İNSANIN KİŞİLİK YAPILANMASINA KARŞI SÛFİ BAKIŞ AÇISI

SUFI PERSPECTIVE AGAINST PERSONALITY STRUCTURE

Nigar TOPRAK *

“Sûfi Kişilik Psikolojisi; Melâmîler Örneği”

İbrahim Gürses, Ankara, 2019, Hece Yayınları, 160 sayfa

Modern hayatın bize dayattığı yaşam, insanın fıtratına aykırı davranış geliştirmesine ve bu davranışların zamanla kişiliğe dönüşmesine sebep olmaktadır. ‘Ben’ in çok fazla ön plana çıkmasıyla oluşan davranış bozukluğu, tehlikeli bir boyut kazanarak kişinin çevresine ve kendisine zarar veren eylemlere sebep olmaktadır. Bu tarz kişilik bozukluklarının daha oluşmadan engellenmesi veya henüz başlardayken farkına varılması önüne geçilemeyecek psikolojik rahatsızlıkların giderilmesi açısından önemli olduğu söylenebilir.

Din, dindarlık ve kişilik üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen İbrahim Gürses, bu eserinde kişilik bozuklukları ve bunların oluşmasına engel olacak tasavvufi bir takım önlemlerden ve tedbirlerden bahsetmektedir. Yazar eserinde Melamilik örneğinden yola çıkarak sûfilerdeki kişilik psikolojisini ele almıştır. Akıcı ve anlaşılır bir üsluba sahip olan eser, aydınlatıcı tanımlar ve açıklayıcı örnekleriyle kitabı herkesin okuyabileceği bir seviyede tutmuştur. Yazarın Melâmilik’in Türkiye’de yaşayan öncülerinden olan Ali Ulvi Saykal’la yaptığı görüşme, okuyucuya canlı bir tablo sunmaktadır.

Eserin giriş bölümünde çağımız problemlerinden bahseden yazar, bunların insanda ne gibi olumsuz etkileri olduğundan söz etmiştir. Kendi tecrübelerinden yola

* Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YL Öğrencisi, nigartoprak@gmail.com

çıkarak örnekler vermiş ve kibir, gurur, böbürlenme şehvet ve şöhret arayışı gibi nefsi hastalıkların kaynağının pozitif bilimlerdeki tanrı tanımazlık olduğunu dile getirmiştir. Özellikle Darwinizm, Marksizm, Freudizm ve Neopsikanalizm gibi akımların kurucularının dinle ilgilendiği ama din karşıtı oldukları yönünde tespitlerde bulunmuştur. Bu tanrı tanımazlık insanın nefsini şımartmasına ve kendini ilahlaştırmasına sebep olan hastalıklı bir yaklaşımdır. Oysa yazarın da dediği gibi “yaratılmış olma duygusu insanın kendinin acziyetini görmesini sağlayan ruhsal bir hazinedir (s.15). “Bu hastalıklar sadece kişilik bozuklukları değil dindarlıkta da hastalıklı haller oluşturuyor” diyen yazar bu durumla mücadelede artık unutulmaya yüz tutmuş, tasavvuf terbiyesi almış Melamilere değinmektedir.

Birinci bölümde ilk olarak tasavvuf ve sûfi tanımlarını yapan yazar daha sonra Melâmet ve Melâmetiyye kavramlarını açıklamış ve Melâmetiyye'nin tarihsel sürecinden bahsetmiştir. Bu yönüyle yazar ilk defa bu kavramları duyan okuyucu için dahi gayet aydınlık bir yol çizmiştir. Muhakkak bu kavramlar ve bu oluşumların bakış açıları onların misyonlarını anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Yazara göre, bir kişilik bozulmasından bahsediyorsak bunun insan psikolojisindeki güçler olan kalp, akıl ve nefis üzerinde etkili olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü birçok Müslüman psikoloğa göre insan kişiliği bu üç temel üzerine bina edilmiştir. Tasavvuf kültüründe de bu üç kavram üzerinde sıkça durulmuş ve özellikle nefsi terbiye ve nefis mertebelerine yönelik çokça yöntem, bakış açısı ve literatür ortaya çıkmıştır. Gürses kalp, akıl ve nefis kavramlarını psikolojideki karşılıkları ve Kur'an ayetlerindeki örneklerle açıklamıştır. Özellikle bazı psikologların nefse bakış açıları eleştirilmiş ve İslami literatüre göre bir tartışma ortaya konmuştur.

Genel kişilik özellikleriyle insanı ele alan yazar, daha sonra sufi ve Melâmi kişilik psikolojisinden bahseder ve sağlam kişilik yapısının oluşmasının zor olduğunu, bu sebeple davranışlar konusunda alınacak kararların daha radikal ve sert olması gerektiği tezini savunur. Öyle ki nefsinin hakir görmek, övgüyle yergiyi bir tutmak, kınanmaya çalışmak, kusurlarını göstermek ama iyilikleri gizlemek bu davranışların başta gelenleridir.

İkinci bölüm çağdaş bazı kişilik yapılarıyla Melâmi kişilik yapısının karşılaştırılması başlığını taşır. Burada kişilik bozukluklarından en temel olan narsistlik, nevrotiklik ve bu ikisiyle bağlantılı şöhret arayışı, kibir ve gurur gibi kavramları olabildiğince örneklendirerek anlatılmıştır. Anlatımda özellikle bilimselliği ve güncelliği ön planda tutan yazar geniş açılı tanımlamalarıyla muhatabının konuyu tamamen anladığından emin olmak isteyen bir yol izlemiştir. Yazar hayattan öyle kareler sunmuştur ki kendinizde veya çevrenizde muhakkak bunların yaşandığını fark ettirir. Akabinde Melâmi terbiyesinden söz eder ve bu kişilik bozukluklarına karşı savunma mekanizmasını anlatır. Bu terbiyede şeyh ve talebesi arasındaki münasebetten örnekler vererek, şüphesiz ve sorgusuz tabi olmanın ne denli önemli olduğu üzerinde durur. Buradan muhataba geçen duygu şeyh ve mürit arasındaki ilişkinin farklı ve özel boyutta olduğudur. Şeyh kişideki hastalıkları bilir ve buna göre bir tedavi yolu seçer. İkinci bölümün başında kişilik bozukluklarını geniş bir şekilde tanımlayan yazar, Melâmi kişilik psikolojisini anlatırken kişilik bozukluklarını bir kez daha açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Ancak bu durum okuyucu açısından metnin kendini tekrar etmesi olarak belirmekte ve yazının akıcılığını bozmaktadır.

Teorik bilginin yanında tecrübi bilgilere de yer veren yazar bu yolla tezini güçlendirmiştir. Bu bağlamda eserin son söz bölümü Ali Ulvi Saykal ile yapılan görüşmeyi konu almaktadır. Melami önderlerinden Muhammed Nur'ul Arabî'nin halifesinden şeyhlik icazeti almış, Hamdi beyin oğlu Ali Ulvi Saykal ile yapılan mülakat bir Melâmî'nin nasıl olması gerektiğini yaşamından örneklerle anlatmaktadır. Bursa'da yaşayan Ali Ulvi Saykal (Ali Baba, Ali Dede) geçimini terzilikle sağlayan bir Melâmî; yazarın deyimiyle "Vahdet-i Vücut öğretisine bağlı bir âşık"tır. Bu bölüm modern dönemde yaşayan bir sûfinin 'ben' algısını yansıtmaktadır.

Çağımızdaki insanın kişilik psikolojisi ve bozukluklarını konu alan bu eser, ilk planda psikoloji ve din psikolojisi alanında çalışan araştırmacılara hitap etmektedir. Ancak eserin anlaşılır ve akıcı bir dile sahip olması muhtemel okuyucu kitlesini genişletmektedir. Böylece eser, çağımız insanını ve modern toplumu anlama hususunda yol gösterici bir rol üstlenmektedir.

ÖZCOŞAR, İbrahim (2019), “Osmanlı Modernleşmesi/Merkezileşmesi ve Kriz: Mardin Çevresinde Aşiretler Zamanı”, *Kadim Akademi SBD*, C. 3, S. 2, s. 1-23.

Makale Geliş Tarihi: 26.09.2019 / Makale Kabul Tarihi: 17.12.2019

OSMANLI MODERNLEŞMESİ / MERKEZİLEŞMESİ VE KRİZ: MARDİN VE ÇEVRESİNDE AŞİRETLER ZAMANI

***OTTOMAN MODERNIZATION / CENTRALIZATION AND CRISIS : THE
TIME OF THE CROWNS IN MARDIN AND THE ENVIRONMENT***

İbrahim ÖZCOŞAR *

ÖZ: Osmanlı modernleşmesinin taşraya en önemli yansıması merkezîyetçiliktir. Merkezileşmenin Osmanlı'nın doğu vilayetlerinde uygulanmaya başlaması, Osmanlı idari yapılanması içinde bir ara form olarak varlıklarını devam ettiren “Kürt emirliklerinin” sonu olmuştur. Kürt emirliklerine son verilmesiyle merkezin hâkimiyetini tesis edeceğini düşünen Osmanlı Devleti, tam tersi bir gerçekle karşı karşıya kalmıştır. Yüzyıllardır emirlikler aracılığıyla idare edilen aşiretler, emirliklerin ortadan kaldırılmasının ardından merkezi idarenin de tesis edilememesiyle oluşan boşlukta bölgedeki dengeleri bozacak bir hareketlilik içine girmişlerdir. “Aşiretler Zamanı” olarak isimlendirilen bu dönem, Arap ve Kürt aşiretlerin hem kendi aralarında hem devletle hem de devletin temsilcisi olarak gördükleri sosyal sınıflarla (şehirli ve eşraf gibi) çatıştıkları bir kriz dönemidir. Osmanlı Devleti, bu kriz dönemini aşmak için modernleşme/merkezileşme politikalarının müessesem şekli olarak Tanzimat Fermanı'nı bölgede uygulamaya çalışmış; yeni idari birimler, yeni idare mekanizmaları ve merkezden atanan yöneticiler ile düzeni tesis etme girişimlerinde bulunmuştur.

ABSTRACT: The most important effect of Ottoman modernisation on the countryside was centralism. When it began to be implemented in the Eastern provinces the “Kurdish Emirates”, which until then had continued to exist as a intermediaries, were abolished. As the emirates ended the Ottoman state, which had thought that it could establish centralist government, was faced with the opposite result. When the emirates were abolished and the central administration could not be established, the tribes, which had for centuries been governed through the emirates, took advantage of this vacuum and began to move, thereby destroying the balance in the region. This period, which is called the “time of the tribes”, was a period of crisis since the Kurdish and Arab tribes clashed with each other, with the state and with the social groups that they regarded as representatives of the state (townspeople and craftsmen).

* Prof.Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Tarih Bölümü. ibrahimozcosar@artuklu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0776-4129>

Ancak 19. yüzyıl boyunca aralıksız devam eden bu girişimlerin düzeni sağlamada ve Osmanlı merkezîyetçiliğini tesis etmede başarılı olduklarını söylemek mümkün değildir. Yüzyılın sonlarında Tanzimatçı yaklaşım ve çözümlerden vazgeçmek zorunda kalan Osmanlı Devleti, geleneksel yapıyla modern merkezîyetçiliği uzlaştıran politikalar üretmeye başlamıştır. Makalede, bu kriz döneminin aktörleri olarak aşiretler, devlet ve diğer sosyal sınıfların rolleri ve 19. yüzyılın ikinci yarısında bu aktörler ve rollerindeki değişimler coğrafi olarak Mardin ve çevresiyle sınırlandırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Modernleşme/Merkezileşme, Emirlik, Aşiret, Eşraf.

In order to overcome this crisis the Ottoman state attempted to apply in the region in a more concrete manner its policies of modernisation and centralisation as they had been outlined in the Tanzimat decree. Through new administrative units, new administrative practices and administrators appointed by the centre it sought to create a new order. But it cannot be said that these initiatives, which continued without break throughout the nineteenth century, succeeded in establishing Ottoman centralism. At the end of the century the Ottoman state was forced to abandon the Tanzimat approach and solutions and began to produce policies that combined the traditional structure with modern centralism. This article focuses on the tribes, which were the principal actors in this period of crisis, and on the changing roles that these actors played in Mardin and its environs.

Key Words: Mardin, Modernisation/Centralization, Emirate, Tribe, Notables

GİRİŞ

Klasik Osmanlı idari yapılanması teorik olarak, merkez ve taşra organlarının Divân-ı Hümâyûn tarafından merkezden yönetildiği bir yönetim anlayışına göre düzenlenmişti. Eyalet ve sancaklardaki idarî, malî ve adlî mekanizmalar bütünü ile merkezdeki Divân-ı Hümâyûn'un direktifleri doğrultusunda hareket etmek zorundaydılar. Buna göre sancak ve kazalar merkezden tayin edilen yöneticiler tarafından idare edilmekteydiler. Sancakta yürütmenin sorumlusu sancak beyi ile yargının sorumlusu kadının taşrada bir nevi kuvvetler ayrılığı şeklinde merkezi otoriteyi temsilleri söz konusuydu. Osmanlı arşivi teferruat sayılabilecek konularda bile merkezin taşraya müdahale ettiğini gösteren örnekler sunmaktadır. Bununla birlikte taşrada, bu teorik tasavvurdan ziyade kendine has bir gerçeklik hâkimdir. Taşranın sosyo-ekonomik sınıfları, mutlak merkeziyetçi teorinin aksine kendilerine iktidar alanları oluşturmaya yönelik girişimlerde bulunmuşlar ve genellikle bunda başarılı da olmuşlardır. Aslında Osmanlı Devleti, iktidarını yerel güçlerle paylaştığı uygulamalarla bu durumu kabullenmiştir. Osmanlı iktidarının Mardin'deki uygulamaları bu kabullenmenin örnekleriyle doludur.

Mardin'de Osmanlı iktidarının modernlik öncesi nasıl ve hangi sosyo-politik ağlar üzerinden işlediğine dair veriler çok katmanlı bir ilişki ağına işaret etmektedir. Padişah, merkez ordusu ve bürokrasisinin taşradaki temsili varlığının yerel iktidar gruplarına açtığı pratik iktidar alanları bu katmanlar içinde yerel iktidar gruplarından söz etmeyi mümkün kılar. Kuşkusuz yerel iktidar grupları homojen bir sosyo-politik yapıya dayanmıyordu. Şehirde her daim varlığını /iktidarını bir şekilde devam ettirebilme yetenek ve kıvraklığına sahip şehirli aileler bu gruplar içinde ön plana çıkmaktaydı. Bunların karşısında taşranın da taşrası sayılabilecek kırsalda ise göçebe veya yarı-göçebe olmaları sebebiyle sistemini asker ve vergi toplamak üzerine kuran Osmanlı Devleti'yle sık sık karşı karşıya gelen bir merkezkaç kuvveti olarak aşiretler ön plana çıkmaktaydı.

Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başlarında, Safevi kuvvetlerini temizleyip kendi idaresine almasının ardından bölgeyi Diyarbakır Eyaleti olarak kendi idari sistemine dâhil etmiş ve eyalet sistemine eklediği 4 farklı yönetim şekli uygulamıştır. Klasik sancak sisteminin yanında hükümet, yurtluk-ocaklık (Özcoşar, 2017:19) ve mir-î aşiret (Ayn-ı Ali, 1280:35; Ünal, 2006: 284) uygulanan diğer sistemler olmuştur. Mardin bu tasnifte, etrafındaki geniş coğrafyada hükümet, yurtluk-ocaklık ve mir-î aşiret sistemleri uygulanan bir sancak olarak Osmanlı eyalet sistemine eklenmiştir.

Bu yönetim şekilleri uzun süre inişli çıkışlı bir seyir halinde de olsa yerel güçlerin özellikle de aşiretlerin bölgedeki etkilerini devam ettirdikleri bir alan oluşturmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı yönetiminde oldukça köklü değişikliklere gidilerek, merkeziyetçilik politikalarına ağırlık verilmesine rağmen Mardin'in politik tarihi, yerel iktidar gruplarının kendilerine iktidar alanı oluşturma mücadelelerinden ibaret olmaya devam etmiştir.

Osmanlı Modernleşmesi/Merkezileşme

Osmanlı modernleşmesini doğrudan merkezileşme ile eş tutmak ancak belli bağlamlar çerçevesinde değerlendirildiğinde indirgemeci bir yaklaşım olmaktan kurtulabilir. Modernleşme gibi hayatın farklı alanlarında sofistike süreçleri gerektiren bir dönüşümün kendi bağlamında merkezileşme ile eş tutulabilmesi ancak Osmanlı modernleşmesinin özelliklerine atf yapılarak açıklanabilir. Osmanlı modernleşmesinin, yönetimden halka doğru bir seyir izlemesiyle modernleşmenin ilk etkilediği alan devlet yapılanması olmuştur. Modernleşmeyi, “tarihsel olarak geleneğe dayalı toplumsal ve siyasal değer ve ilkelerin yerine modern ölçütlerin geçiş süreci” (Çetin,2004:12) olarak değerlendirdiğimizde Osmanlı modernleşme sürecinin ilk aşamasının, idari yapılanmada geleneğin yerini modern olma iddiasındaki kurumların alması olduğu söylenebilir. Osmanlı modernleşmesi klasik modernleşme kuramlarında yer alan geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş şeklindeki tanımdan farklı olarak, sosyal sınıfların başlarda hiçbir etkisinin olmadığı sonraki dönemlerde ise çok zayıf bir etkiye sahip olduğu bir türdür. Avrupa modernleşmesinin temeli sosyal sınıflarca atılırken, Osmanlı’da modernleşme devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle Osmanlı modernleşmesi, öykündüğü batı modernleşmesinin aksine yukarıdan aşağıya bir seyir izlemiş ve modern halk, modern ekonomi, modern eğitimden önce modern/merkezi devlet ön plana çıkmıştır.

“Osmanlı modernleşmesi ne zaman başladı?” sorusu yaklaşım ve araştırma alanına göre farklı şekillerde cevaplanabilse de, 19. yüzyılın bir modernleşme yüzyılı olduğu aşikârdır. Bu yüzyıl, Osmanlı Devleti’nin bir yandan dış baskılar diğer yandan imparatorluğu çöküşten kurtarma dürtüsüyle yoğun bir güçlü-modern devlete dönüşme çabasına sahne olmuştur. Bu çabaların eksenini merkezileşme oluşturmuştur. Osmanlı modernleşmesini, devleti modernleştirme hedefinin belirginliği ve devleti modernleştirmenin merkezîyetçilik anlayışıyla ilişkisi dikkate alındığında, merkezileşme ile eş anlamlı tutmak yanlış olmayacaktır (Özcoşar, 2017: 12-13).

Modernleşmenin özellikle imparatorluğun doğusuna ilk yansımaları neredeyse sadece merkezileşme hedefine yönelik yapılan düzenlemelerden ibaretti. 19. yüzyılın başlarından itibaren, doğu eyaletlerine güçlü valiler atanarak gerçekleştirilmeye çalışılan merkezi hâkimiyet, yüzyılın sonuna kadar bu amaca yönelik farklı yöntemlerin kullanıldığı, inişli-çıkışlı bir yapı sergilemiştir. Merkezileşmeyi sağlamaya yönelik olarak; Osmanlı öncesinde de mevcut olan, Osmanlı hâkimiyetinin ardında kısmî değişiklikler ile devam ettirilen ve yerel güçlerin varlıklarını bir şekilde devam ettirmelerine imkân tanıyan sistemin son kalıntıları da ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bunun ardından modernleşmenin gereği olarak görülen kurumlar oluşturulmaya ve bu kurumlara merkezi temsil iddiasında bürokratlar-memurlar atanarak merkezi yönetim tesis edilmeye çalışılmıştır. II. Abdulhamid’in saltanatına kadar uygulanan bu politikalar bölgede modernleşmenin bir yandan merkezileşme ama en az onun kadar “kriz” ile de eş anlamlı kullanılmasını sağlayacak gelişmelere yol açmıştır.

Tarihi Arka Plan: Mardin ve Çevresinde Osmanlı Hâkimiyeti

Mardin ve çevresinde Osmanlı hâkimiyeti, oldukça baskıcı bir Safevi iktidarı karşısında bölgedeki Kürt emir(lik)lerinin ittifakları sonrasında gerçekleşti. Kürtlerin Osmanlı’ya bölgedeki desteği o kadar güçlüydü ki, Safevilerin bazıları, Yavuz Sultan

Selim'in İran seferinin Kürt emirlerinin çağrısı üzerine gerçekleştiğine inanmaktaydılar (Bidlisi, 2001: 261). Bununla birlikte Yavuz Sultan Selim'in, Şah İsmail'e karşı kazandığı zaferden sonra bölgeyi doğrudan Osmanlı hâkimiyetine almak hususunda istekli olduğuna dair bir veriye sahip değiliz. Aksine Çaldıran Savaşı sonrası Sultan'ın izlediği strateji bölgenin kendi halinde bırakıldığına dair önemli izler taşımaktadır. Bölgedeki Safevi varlığını kendileri için en büyük tehlike olarak gören emirliklerin, bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesine dair ısrarları ve bu yönde izledikleri strateji Osmanlı hâkimiyetinin en baskın sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çaldıran Savaşı'nda Safevilerin bölge valisi Ustaclu Muhammed Han'ın ölmesi üzerine Safevilerin bölgedeki yönetim merkezi olan Diyarbekir'de halkın, çevredeki emirlerin de desteğini alarak Safevi askerlerini kovarak Osmanlı Devleti'ne tabi olduklarının ilan etmesi bu sürecin en önemli dönüm noktasını oluşturmuştur (bkz: Özcoşar, 2015: 127-144). Uzun süre Safevi kuşatmasında kalan Diyarbekir'e Osmanlı yardımı ancak İdris-i Bidlisi ve Kürt emirlerinin ısrarlı davetleri sonrasında gelmiştir. Bıyıklı Mehmed Paşa'nın bölgeye vali olarak atanması sonrasında Diyarbekir kuşatmasına son veren Safevilerin bölgede tutunmaya çalıştıkları yer Mardin olmuştur. Mardin ve çevresinde Safevilerle yapılan mücadele bölgenin kaderini belirlemiştir. Osmanlı ordusu ile emirlik ordularının Mardin önlerine gelmesi üzerine, Safevi valisi Karahan, şehri terk etmiş ve herhangi bir çatışma yaşanmadan Mardin ele geçirilmiştir. Mardin'in alınmasının ardından harekâta devam edilerek bölgedeki Alevi Türkmen ve Safevi bakiyelerinin tamamen temizleneceği beklentisi içinde olan Kürt mirlerinin bu beklentisi Osmanlı komutanları arasında sorun yaşanmasıyla bir süreliğine de olsa sekteye uğramıştır. Bıyıklı Mehmed Paşa ile onu desteklemek için gönderilen Sivas ve Amasya Beylerbeyi Şadi Paşa arasında yaşanan sorun, Hasankeyf miri Halil Eyyubi ve İdris-i Bidlisi'nin arabuluculuk çabalarına rağmen çözülememiş ve Şadi Paşa 50.000 kişilik kuvvetiyle bölgeden ayrılmıştır (bkz: Bidlisi, 2001: 272). Bıyıklı Mehmed Paşa'nın elindeki çok az kuvvetle, Kürtlerden oluşan ordunun da Mardin'i boşaltıp, Diyarbekir'e dönmesi üzerine Karahan'ın Mardin'i tekrar ele geçirmesi bölgede ciddi bir tedirginliğe yol açmıştır (Hoca Sâdeddin, 1280: 312). Diyarbekir'de Osmanlı paşası ile Kürt emirleri arasında bundan sonra ne yapılacağı konusunda yaşanan fikir ayrılıkları Kürtlerin bu tedirginliğini göstermektedir. Bıyıklı Mehmed Paşa'nın Mardin ve çevresinde Safevi hâkimiyetine tamamen son verme konusunda isteksiz tavrı karşısında İdris-i Bidlisi ve Kürt emirleri, bir an önce Safevi kuvvetleri ve Alevi Türkmenlere saldırılması taraftarıdır. Bir yandan bu ısrar, ama muhtemelen bu ısrardan çok daha etkili olarak Mardin'in Safevilerin eline geçmesi karşısında Sultan Selim'in suçlu olarak gördüğü Şadi Paşa'yı cezalandırması, Osmanlı ordusunu tekrar harekete geçirmiştir. Bir dizi gelişmenin ardından taraflar arasında Koçhisar¹ yakınlarındaki Dede Kargın sahrasında yapılan savaş, bölgede Safeviler ve Alevi Türkmenlerin gücünün nerdeyse tamamen kırılmasıyla sonuçlanmış ve Osmanlı hâkimiyeti ancak bundan sonra tam anlamıyla yerleşmiştir.

Osmanlı'nın bölgeye hâkim olmasının ardından uyguladığı yönetim anlayışı, bölgeyi yönetmeyi kendi kadim hakları olarak gören yerel güçlere de alan açan bir yaklaşım çerçevesinde gelişti. Literatürde yurtluk-ocaklık ve hükümet sistemi olarak adlandırılan bu yönetim şekli, tarafların oldukça pragmatist siyasi yaklaşımları üzerine kurulmuştu ve 16. yüzyılda tarafların gücü/güçsüzlüğü çerçevesinde oldukça kırılğan bir yapıya sahipti. 17. yüzyıla ait veriler, bölgedeki yerel güçlerin varlıkları devam

¹ Mardin'in şimdiki Kızıltepe İlçesi.

etmesine rağmen, 16. yüzyıla kıyasla bu varlığın zayıfladığını göstermektedir. 18. yüzyılda emirliklerdeki iç çekişmeler, ama daha çok Osmanlı-İran savaş yoğunluğunun azalması, Kürt emirliklerinin zayıflamasına sebep oldu. İran savaşlarında Kürt emirliklerine duyulan ihtiyacın azalması Osmanlı'nın yerel güçlerin imtiyazlarına son verip, emirlikleri merkezi yönetime dâhil etmesiyle sonuçlandı. 19. yüzyıla gelinceye kadar emirliklerin önemli bir kısmı ortadan kaldırılmış olmasına rağmen, Baban Emirliği, Soran Emirliği, Bahdınan Emirliği, Hakkâri Emirliği ve merkezi Cizre olan Bohtan Emirliği yüzyılın başlarında Osmanlı idari sistemi içinde imtiyazlı yapılarını halen sürdüren emirliklerdi (Celil, 1992:51). Bununla birlikte, III.Selim ve II.Mahmud dönemindeki merkezileşme sürecinde otoritelerini büyük ölçüde kaybetmişlerdi. Tanzimat sürecinde Bohtan emiri Bedirhan Bey ile merkezi idarenin karşı karşıya gelmesi sonrasında yaşananlar, Kürt emirlikleri döneminin sona ermesiyle sonuçlandı.

Yeni Eyalet Yeni İdari Yapı

Bedirhan Bey isyanı sonrasında Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılması, bölgedeki dengeleri değiştirdi. Aşiretlerin devlete bağlılıklarında bir nevi aracılık üstlenerek hem doğal liderlik hem de merkezi otoritenin temsilcisi rolleriyle önemli bir denge unsuru olan emirliklere son verilmesi, aşiretlerin bağımsız/başiboş hareket etme eğilimini artırdı. Emirlikler ortadan kalkmış olmasına rağmen merkezi otoritenin tesis edilememiş olması, aşiretlerin bölge hâkimiyeti için hem kendi aralarında hem de merkezi otoriteyle yeni çatışmalar içine girmelerine sebep oldu. Bölgesel anomi olarak değerlendirilebilecek bu dönem için kullanılabilecek en uygun ifade Epözdemir'in ifadesiyle, "aşiretler zamanı" (Epözdemir, 2005: 123) dir.

Osmanlı Devleti, meydana gelen kargaşanın önüne geçmek ve bir an önce merkezileşme hedefine ulaşmak için bölgede Tanzimat sistemini uygulamaya yönelik bazı düzenlemeler yaptı. Aslında Bedirhan Bey isyanı devam ederken, 1845 yılında, bölgedeki en önemli eyaletlerden biri olan Diyarbakir Eyaleti, resmen Tanzimat sistemine dâhil edilmişti (Yılmazçelik, 1995:212). Ancak Mardin, 1842'den 1848'e kadar Musul eyaletine bağlı olduğundan (Sanâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 1, Sene 1263; Def'a 2, Sene 1264; Def'a 3, Sene 1265) Tanzimat uygulamalarının dışında kalmıştı. Bu süre içinde, "usûl-i tanzimattan müstağni" (MŞS, 217: 5 Mart 1847 tarihli kayıt) olan Mardin, Bedirhan Bey isyanının hemen ardından bölgede yapılan düzenlemeler ile Tanzimat sistemine dâhil edildi. Bu süreçte en önemli değişiklik, Anadolu Ordusu Müşiri Osman Paşa'nın merkezi hâkimiyetin (belgelerin ifadesiyle asayiş ve kontrolün) sağlanması için yaptığı teklifin kabul edilmesiyle yapıldı. Osman Paşa'ya göre Diyarbakir eyaleti, Van, Muş ve Hakkâri sancakları ile Cizre, Bohtan ve Mardin kazaları birleştirilip, "dirâyetli ve vukflu" bir zat vali olarak tayin edilirse merkezi hâkimiyeti sağlamak mümkün olacaktı (Alagöz, 2003: 125- 126). Osman Paşa'nın teklifi, Babiâli'de görüşülerek uygun bulundu ve "Kürdistan" adıyla yeni bir eyalet kuruldu. Böylece, Osmanlı'nın bölgeye hâkim olduğu ilk yıllardan itibaren kullandığı coğrafi bir tabir olan "Kürdistan", Osmanlı idari taksimatında ilk kez resmen eyalet ismi olarak kullanılmış oldu. Kürdistan, coğrafi bir tabir olarak sık kullanılmakla birlikte tarihin hiçbir döneminde sınırları belli, homojen etnik yapıya sahip bağımsız bir siyasi yapılanmanın adı olmamıştır (Nikitin, 1991: 56). Kürdistan idari bir kavram olarak ilk kez, Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer zamanında,

12. yüzyılda, Hamedan'ın kuzeydoğusunda başkenti Bahar olan, Azerbaycan ve Loristan arasındaki bölgedeki eyaletin ismi olarak kullanılmıştır (Bois, 2004: 11). Ortaçağ İslam coğrafyacılarının kaynaklarında sık sık bahsedilmesine rağmen sınırları konusunda birlik yoktur. Genellikle, Kürtlerin yoğun olduğu birbirine yakın bölgeler için Kürdistan tabiri kullanılmıştır (Bkz: Gül, 2004: 87- 97).

Kürdistan eyaletinin teşkili ve Padişah Abdulmecid'e Meclis-i Vâlâ tarafından "Kürdistan Fatihî" unvanı verilmesi (Çadırcı, 1997: 194), Bedirhan Bey isyanının bastırılmasının, Osmanlı Devleti tarafından bölgenin yeniden fethi kadar önemli algılandığını göstermektedir. Eyaletin kurulmasıyla birlikte, Osman Paşa'nın üzerinde durduğu vasıfları hâiz olduğu düşünülen Musul valisi Esad Paşa vali olarak tayin edildi.

Bu yeni eyalet Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyıldan itibaren yerel emirlikler ile ittifak halinde bölgeyi yönetme anlayışının, en azından teorik anlamda, sona ermesi bölgenin tüm yönleriyle İstanbul'dan yönetilmesi anlamı taşıdığından özel bir ihtimam gösterilerek yeni düzenlemelere gidilmiştir. Ancak aşağıda da görüleceği üzere emirliklere son verilmiş olması, yerel güçlerin, özellikle de aşiretlerin gücünün tamamen kırıldığı anlamına gelmiyordu.

Sosyo-Politik Bir Güç Olarak Mardin Aşiretleri

Mardin'in Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından yapılan ilk tahrirlerde, "Cemaat-i Ekrad" başlığı altında bölgedeki aşiretlerin de tahriri yapılmıştır. Bu tahrirlere göre 16. yüzyılda Mardin'deki konar-göçerler şunlardır: Milli, Bizeki, Şeyh Bizuni ve Batlu aşiretlerinin yanında Hindilü, Bölük, Çekeni, Gülabi, Çölek, Mehmed Kurs, Karakeçili, Kulu Behramki, Kadiyan, Melikan, Halan, Cemaleddinlü, Sarilü, Beydanlü, Lek ve Tabanlü cemaatleri. Yerleşik olanlar; Sürgüciyan, Millili-Akkeçilü, Millili-Karakeçilü, Mişki (Meşkîni), Dinayyî, Şah Nasibi (Nusaybin'de), Zoli (sonradan Milli aşiretine dâhil edilmiştir), Duraçlu, Behramki, Brazi (Savur'da) aşiretleri. 16. yüzyıldan itibaren Mardin sancağında aşiretler yoğun bir şekilde yerleşik hayata geçmişlerdir. Bu aşiretlerden bazıları zaman içinde isim değiştirmiş, bazıları bölgeyi terk etmiş, bir kısmı ise başka bir aşirete katılmıştır (Erpolat, 2006: 448- 466).

1747 tarihli avarız defterinde ise Mardin'deki aşiretlerin sayısı otuz üç olarak gösterilmiştir: Milli, Mirsinan, Mihli, Kavus, Tavusi, Piran-ı Zencir, Karadara, Rışmil, Kabalı, Mişkî, Birnek, Cevzat, Hindülü, Telerman, Karacahisar, İbrahimiye, Bilâli, Kalemtra, Şeyhan-ı Zencir, Kültülü, Selah, Tekük, Şığlevan, Telfeyyaz, Makbele, Kiki, Ömeriyan, Şarkıyan, Kalenderan, Araban, Bayraklı, Büyükhan, Behdire (Aydın-Emiroğlu vd., 2001: 171).

19. yüzyıl mesarifat defterlerinde adları geçen aşiretler ise şunlardır: Aşiret-i Kikiyan, Aşiret-i Sürgüciyan, Aşiret-i Ömeriyan, Aşiret-i Milli, Aşiret-i Dekkori, Aşiret-i Suherkan (?), Aşiret-i Berifan, Aşiret-i Kalenderan, Aşiret-i Korok, Aşiret-i Mirsinan,

Aşiret-i Bundi, Aşiret-i Daşıyan, Aşiret-i Denadi, Aşiret-i Divavi, Aşiret-i Tayy (MŞS, 217: 14 Şubat 1847 tarihli kayıt).

Yukarıda ismi zikredilen aşiretler Mardin ve çevresindeki aşiretlerden oluşmaktadır. Bu aşiretler gerek şehir merkezinde gerekse çevresinde faaliyet gösteren ve hâkimiyet mücadelelerinde etkin olan aşiretlerdir. Ancak bunlarla birlikte faaliyet alanları Mardin ve çevresiyle sınırlı olmayan ve daha geniş bir alanda faaliyet gösteren Tayy, Şammar ve Aneze gibi aşiretler de çalışmamız içinde zikredilmesi gereken aşiretlerdir. Bu sebeple aşiretleri, "Mardin aşiretleri ve Çöl aşiretleri" şeklinde iki ayrı tasnife tabi tutabiliriz.

Mardin Aşiretleri

Milli (Milan) Aşireti

Milli aşiretinin nüfuz ettiği alan, güneyde Rakka eyaletinden, Kuzeyde Erzurum'a, batıda Bozok sancağından, doğuda bugünkü İran sınırlarında kalan Urmiye şehrine kadar geniş bir alanı içine almaktadır. Aşiret olarak isimlendirilmesine rağmen, aslında bir aşiretler konfederasyonudur. Bu konfederasyonun temelini yedi aşiret, Ziya Gökalp'ın ifadesiyle yedi mühür sahipleri, oluşturmaktaydı. Aslı Milan denen yedi aşiret şunlardı: Hecigan, Sinikan, Köran-Goran, Cımikan, Hıdrekan, Cebikan, Kumbinakşan. Akkoyunlular devrine kadar Milli aşiretinin idaresi, bu yedi aşiret arasında dönüşümlü olarak el değiştirmekteydi.

Bu asli aşiretler dışında 19. yüzyılda Milli konfederasyonuna bağlı birçok tabi aşiret bulunmaktadır. Tabi aşiretlerin bir kısmı Kürt aşiretlerdir; Mendan, Seyyidan, Bergühan, Alreşan, Kejan, Nasıran, Dodkan, Cemaldinan, İzolan, Çuvan, Şeyhan, Metinan gibi. Türkan aşireti ise Karakeçililere tabi iken 1860'lardan sonra Milli aşiretine bağlanmıştır. Karakeçililerin kökenine dair, aslen Türk olup sonradan Kürtleştikleri, Türk aşiretleri ile Kürt aşiretlerinin bir karışımı olduğu veya sadece Kürt aşireti olduklarına dair farklı iddialar vardır. Şerkiyan ve Dinnan aşiretleri ise Kürt olmakla birlikte, Yezidi'dirler. Konfederasyona tabi Avdan ve Hadidi aşiretleri ise Arap'tırlar. Milli konfederasyonuna bağlı bir diğer aşiret olan Mehel aşireti ise Zaza'dır (Gökalp, 1992: 32- 33).

Akkoyunlulardan 1520 yılına kadar konfederasyonun riyaseti Hıdrekan ailesinin elinde kalmıştır. Bu riyaseti kabul etmeyen diğer aileler birbiriyle sürtüşmeye başlamış ve aşirette bir iç bölünme yaşanmıştır. Bu mücadele sonunda ikiye ayrılan Milli aşiretinin bir kısmı Mardin yöresine, diğer bir kısmı ise Viranşehir yöresine yerleşmişlerdir. Mardin'de kalanlara "Milli-i Kebir" (Büyük Mil), Viranşehir'e yerleşenlere ise "Milli-i Sağır" (Küçük Mil) denmiştir. 1520 tarihinden itibaren Milli topluluğunu oluşturan aşiretler arasından cömertliği ve kahramanlığı ile öne çıkan Gazi Bey, her iki parçanın da ittifakıyla her iki Mil topluluğunun reisi olarak kabul edilmiştir. Gazi Bey'den sonra kaynaklarda adı zikredilmeyen, fakat Gazioğlu olarak bilinen oğlu, aşiretin idaresini elinde tutmuştur. Kendisine tabi yedi aşiretle beraber o dönemlerde göçebe olarak yaşayan bu bey, kışın Mardin ve Viranşehir arasında, yazın ise Urmiye civarında konaklamaktadır. Yazlık olarak kullandıkları bölgenin İran sınırı olması sebebiyle sık sık İran taarruzuyla karşılaşan Milliler, 1710 yılından itibaren İran sınırlarını yazlık olarak kullanmayı bırakırlar (Bozkurt, 2003: 148).

Mardin'in 16. yüzyılda yapılan ilk tahririnde Milli aşiretine bağlı 54 köy ismi geçmektedir: Ağres, Araban, Ayn-ı Burud, Babeyn (?), Batavul, Bervi (Biruy), Beykan, Biblişi, Buhur, Bulağı, Curbınık, Çerlük (Çırık), Devkân, Diduvan, Donuz Viranı, Gergeri, Hacı (Cak), Hasan, Hacı Bey, Hafızan, Harmanî, Harab Babat, Haracı, Hestan, Heykan, Hub, Kaim, Asma, Kapu Kışlağı, Karun, Kasr-ı Mazruk, Kersisvan, Kırac, Koruk, Kurban Ağa, Mafer, Mağara-i Diğer, Mağara-i Saruyan, Maskân (?), Baksân, Melkiş, Merc, Mısır, Milan ve Kasr-ı Marzuk, Öküz Halil, Remiki, Setâre, Seyhan, Şeyh Zolî-i Bâlâ, Şeyh Barsum, Şeyh Zolî, Şikeftiyan-ı Ulya, Tarm, Tayy Ribat, Tildin, Yaban Haşri, Yermehu, Zelâlî (Erpolat, 2006: 457- 458).

İran sınırlarından vazgeçen Millilerin, 18. yüzyılın başlarından itibaren hem Mardin şehir merkezinde hem de Mardin çevresinde hâkimiyetleri belirginleşmeye başlar. 1704 yılında 1 yıl, 1708'de ise 2 yıl Mardin idareciliğini Millizâde Mustafa Bey yapar (Abdusselam Efendi 2007: 82). 1707'de iskân siyasetinin bir sonucu olarak Millilerin yerleşik hayata geçmeleri için, Mardin ve çevresinde eskiden beri oturdukları köylere tekrar yerleştirilirler (Orhonlu, 1987: 110). Birkaç yıl sonra Mardin merkezde yaşanan çatışmalar ve muhtemelen kırsalda aşiretin giriştiği faaliyetler, Osmanlı hükümetinin, Millilerin Rakka'ya yerleştirilmesi kararını almasına sebep olur. 1711-1740 arasında Millilerin Rakka'ya yerleştirilmesi çabaları, mukataa sisteminin uygulamaya sokulması ile başarısız oldu. Havas-ı Hümayun topraklarını denetleyen bölgenin bu nüfuzlu aşireti, 18. yüzyılda malikâne sahibi olarak Mardin'de gücünü daha da pekiştirdi. Diyarbakır yöneticileri, Millilerin Diyarbakır'a kadar uzanan bölgede malikâne sahibi olmasını engelleyemediler. Millilere, seyyidlere tanınan türden vergi bağışıklığı, öşür ve rüsum gelirlerini toplama hakkı tanımak ya da onlarla askeri mücadeleye girmek zorunda kaldılar (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 176).

18. yüzyılda bölgede güçlenen Milli aşireti, 19. yüzyılın başında artık Diyarbakır eyalet valiliğini bile alabilecek nüfuza sahip olmuştur. 1819'da Diyarbakır valiliğine Milli aşiretinden Behram Paşa atanmış ve bu atama bölgedeki yerel güç unsurları arasındaki çatışmayı alevlendirmiştir. Bedirhan Bey isyanına kadar bölgede önemli bir güç olarak varlıklarını sürdüren Milli aşireti, bu isyan sonrasında etkinliğini kaybetmiştir. Bu durum muhtemelen isyan sırasında Bedirhan Bey'e kısmen de olsa yardım etmelerinden kaynaklanmaktaydı.

1847'de Milli aşiretinin bir kısmı Mardin çevresindeki harap köylerde iskân edilmeye çalışılmıştır. Bu iskânları cazip kılmak için, "5 yıl aşar-i şer'iyeye ve vergü ve ve tekâlîf-i sâireden" muaf tutulacakları ilan edilmiştir. Yarı göçebelikten yerleşikliğe geçmeleri sağlanmaya çalışılan aşiretin ileri gelenleri köy muhtarı olarak atanmışlardır (BOA, İrade-i Meclis-i Vâlâ: 2410 numaralı belge).

1860'larda aşiret tekrar toparlanmaya başlamıştır. Bu tarihlerde Milli aşiretinin de sebep olduğu karışıklıklar sonrasında, İstanbul'dan gelen bir emirle asayiş sağlamak amacıyla nahiyeler oluşturulmuştur. Oluşturulan nahiyelerden biri de Milli nahiyesidir (BOA, MKT. UM 445: 9). Aşirete tabi köylerden oluşan bu nahiyeye aşiret reisleri müdür olarak tayin edilmiştir (MŞS, 197: 3 Haziran 1862 tarihli kayıt). Ancak aşiretin tam olarak toparlanarak bölgede eski gücüne tekrar ulaşması Milli İbrahim Bey'in 1863'te aşiretin reisliğini elde etmesiyle oldu. İbrahim Bey, bölge aşiretlerine yönelik yağma hareketlerini artıran ve birçok aşireti vergiye bağlayan Şammar aşiretine karşı giriştiği mücadelede aşiretlerin kendi yanında yer almasını sağladı. Bu

dönemde birçok aşiret Milli konfederasyonuna bağlandı (Kıran, 2003: 158; Bruinessen, 2004: 96; vd.).

Milli aşiretinin, bölgedeki etkinliği Milli İbrahim Bey'in II. Abdulhamid döneminde padişah ile yakınlığı ve Hamidiye Alaylarının kuruluşunda önemli rol oynaması sebebiyle yüzyılın sonlarında daha da artacaktır.

Kiki Aşireti

Kiki aşiretinin bölgeye gelişiyile ilgili bilgiler rivayetlere dayanmaktadır. Van taraflarından göç ederek Mardin'e geldikleri söylenmektedir. Tarih belirtilmeden anlatılan bu rivayetlere göre, Van'dan Mardin'in güneyine (çöl tarafına) geldiklerinde Kemalan aşireti reisi Derbas Ağa ile 101 kişinin öldüğü bir çatışmaya girmişler ve bu çatışmadan sonra Mardin'in güneyine yerleşmişlerdi. Bir başka rivayette Kikiler, Van'dan göç ettiklerinde bir kısmı hayvanlarının yorulması sebebiyle Mardin'den öteye gidememiş geri kalanlar Diyarbakir taraflarına gitmişlerdir. Bu sebeple Mardin'de kalanlara öküzü yorulmuş manasında "Gawesti" adı verilmişti. Rivayetin devamında Kemalan aşireti ile çatışmaları sırasında Mardin yöneticisi Hacı Süleyman Ağa'nın aracı olduğu ve bu dönemde aşiretin Helecanlar ve Çerkanlar olarak ikiye ayrıldığı anlatılmaktadır. Kemalan aşireti ile barış görüşmeleri sürerken Zerkan suyunun batısına geçenler Kikiler Helecanlar olarak isimlendirilirken, Zerkan suyunun doğusunda kalanlar ise Çerkanlar olarak isimlendirilmiştir (Gökalp, 1992: 55).

Bu rivayetlerde adı geçen Hacı Süleyman Ağa, 1767'de 3 yıl 1773'te 1,5 yıl Mardin'de yöneticilik yapmış kişi olmalıdır. Ancak 1688'de Mardin yöneticisi olarak Kiki Ahmet Ağa'nın atanmış olması, Kikilerin Mardin'e gelişlerinin bu tarihlerden çok daha önce olduğunu göstermektedir (Abdusselam Efendi, 2007: 82).

Milli aşireti gibi Kiki aşireti de bölgedeki bazı aşiretlerin tabi olması sonucunda bir konfederasyon haline dönüşmüştür. Kiki Helecan; Ömeran, Temirkan, Hesankan, Derbasyan, Hacıyan, Sarmehanan kabilerinde oluşurken Kiki Çerkanlar ise; Necaran, İbrahim, Zerkan, İsmailan, Şekiran, Remakan, Murikan ve Azizan kabilelerinden oluşmaktadır (Gökalp, 1992: 57)².

Kiki aşireti Mardin'in hem şehir merkezinde hem de güney kesiminde kırsalda (*ovada-çöl tarafında*) etkili olmuştur. Şehir merkezindeki hâkimiyetleri eşraf-ı hanedandan arasında yer almalarını sağlayacak kadar etkili olmuştur. 1688'de Kiki Ahmet Ağa ve 1693'te Kiki Osman Ağa'nın Mardin hâkimliği yapmaları şehir üzerindeki etkilerini göstermektedir. 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın ilk yarısında Kiki aşiretinin şehir merkeziyle ilişkileri daha çok Mardin idarecilerine oluşan aşiret ittifaklarında görülmektedir. 1808'de Mardin yöneticisi Hacı Hüseyin Ağa'nın öldürdüğü aşiret reisleri arasında Kiki Ağası Ahmed Molla Ali de vardır. 1825'te Mardin voyvodası Davud Ağa'ya karşı kurulan aşiretler ittifakında Kikiler de yer almıştır. 1826'da çöl tarafından gelen Arap aşiretlerin Kiki köylerini yağmalaması aşireti bir hayli zayıflatmış görünmektedir. 1847'de Kiki Çerkan aşireti reisi Eyüb bin Mehmed'in, "hilaf-ı şehriyari hal ve hareketinden" dolayı Mardin'de hapsedilmiş

² Ömeran aşireti aşağıda bahsedeceğimiz Ömeryan aşireti değildir. Aynı isimle bugünde bir kısmı Kızıltepe'nin Elbeyli/Tilşîrêz köyünde bir kısmı ise Suriye'de yaşayan aşirettir. (Bkz: Demir, 2008: 81.)

olması bu dönemde Mardin idarecileri ile ilişkilerinin iyi olmadığını göstermektedir. Eyüb bin Mehmed Sürgücü aşiret reisleri Devri bin Timur ve Mustafa Ağa'nın kefillikleri ve kaymakama muhalefet etmeyeceğine dair teminat vermelerinden sonra serbest bırakılmıştır (MŞS, 184: 2 Şubat 1847 tarihli kayıt).

1858'de ise Kiki aşireti Tayy ve Şammar aşireti ile bölgedeki diğer aşiretlere karşı ittifak içine girmiştir. Bu ittifaka rağmen, aşirete bağlı köyler Arap aşiretlerinin yağmalamalarından kurtulamamıştır. 1860 ise bölgede asayiş sağlamaya çalışan merkezi otorite Milli aşireti reisiyle birlikte Kiki aşireti reislerinin tutuklanmalarını talep etmiş, bu talep sonrasında iki aşiret reisinin herhangi bir karışıklık çıkmadan "Diyarbakir'e celb" edildikleri merkeze bildirilmiştir (Ertaş, 2007: 518; vd.).

1863'te İbrahim Bey'in Milli aşireti reisi olmasıyla birlikte bölgedeki güç dengeleri de değişmeye başlayınca, Kiki aşireti Şammarlar ile ittifakı sona erdirmiştir. Milliler ile ittifak kuran Kikiler, Şammarlar yerine Milli aşiretine vergi vermeye başlamıştır (Bruinessen, 2004: 290).

Ömeryan Aşireti

Abdusselam Efendi; Cizre, Nusaybin ve Ömerli (Ömerkan)'de yaşayan Ömeryan aşiretinin aslen Mardin'li olduğunu, Mardin dışındaki yerlere ise Mardin'li yöneticiler tarafından sürgün edilmeleri sonrasında yerleştiklerini belirtir. 18. yüzyılın başlarında Milli aşiretinin Rakka'ya sürgünü sırasında aşirete bağlı olarak gösterilen Ömeryan aşiretinin de aynı yere sürgününe karar verilmiştir (Halaçoğlu, 1997: 114). Ancak bu sürgünlerin fiili anlamda gerçekleşmediği veya aşiretlerin uzun süreli sürgün bölgelerinde tutunamayıp eski yerleşim yerlerine tekrar geri döndükleri anlaşılmaktadır (Orhonlu, 1987: 94- 95).

Ömeryan aşireti aynı kökten olmayan fakat zamanla birleştiklerine inanılan iki koldan oluşmaktadır: Etmankan ve Mahmudkan (Bruinessen, 2004: 83).

19. yüzyıl öncesinde Mardin şehir merkezi ve çevresinde pek etkili olmasalar da, 19. yüzyılın başlarında şehir hâkimiyeti için mücadele eden gruplar arasında etkin bir rol oynamaya başlamışlardı. Mardin'in doğusundaki, "Mazerti Köyü"³ merkez olmak üzere çevredeki birçok köye sahip olan aşiret, 19. yüzyılın ilk yarısında etkinliğini Mardin yakınlarındaki Benabil Köyüne kadar genişletmiştir. Şehir hâkimiyeti mücadelelerine katılmaları genellikle Daşi aşiretini desteklemek şeklinde olmuştur. Daşilerin zor durumda kaldıkları ve diğer aşiretler tarafından sıkıştırıldıkları dönemlerde Ömeryan aşiretinden yardım istemeleri sonucu şehir hâkimiyeti çatışmalarına katılmışlardır. Sürgücülerle olan düşmanlıkları sebebiyle zaman zaman Milli aşiretiyle de ittifak kurmuşlardır.

19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin şehir merkezi ve çevresinde aşiretlerin faaliyetlerinde Ömeryanlara rastlanmamaktadır. Bu durum, Ömerkan'ın bir kaza olarak teşkilatlandırılmasının (Sanâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 7, Sene 1269'dan Def'a 33, Sene 1295 tarihleri arasındaki tüm salnâmeler; MŞS, 235: 9 Ekim 1858 tarihli kayıt; MŞS, 235: 20 Şubat 1859 tarihli kayıt; MŞS, 235: 19 Haziran 1859

³ Mardin'in şimdiki Ömerli İlçesi.

tarihli kayıt; MŞS, 235: 30 Ağusto- 8 Eylül 1859 tarihli kayıt) ardından Ömeryan aşiretinin kendi yaşam alanları içinde idari bir sınıra sahip olmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

Sürgücü Aşireti

Osmanlının bölgeye hâkim olmasının ardından yaptığı ilk tahrirlerde, yerleşik aşiretlerden biri olarak Sürgücü aşiretinin adı geçmektedir (Göyünç, 1991: 79). Sürgücü aşireti 20 köyden oluşmaktaydı. 16. yüzyılda tahrirlerde adları geçen Sürgücü köyleri şunlardır: Zavgana, Şatlı, Barman, Şor, Eydo (Ando), Berdiç, Melik, Abin, Kızıl Mescid, Şafistan, Bağistan, Tizyan, Ayan, Oruç Bey, Deyr-i Duk, Pare, Bafeva, Harab Reş, Ahmed, Mağaradelen (Erpolat, 2006: 461).

Sürgücü aşiretinin şehir merkeziyle ilişkileri, ticari sebeplerle muhtemelen çok eskilere dayanıyordu. Ancak Osmanlı döneminde Mardin şehir hâkimiyeti mücadelesine dâhil olmaları 18. yüzyılın sonlarındadır. 1795'te Millizâde Necib Bey'in Mardin'e ikinci kez idareci olarak atanmasıyla Sürgücülerin bir kısmı Necib Beyi desteklemiş, bir kısmı ise bu atamaya karşı çıkarak Tüfenkçibaşı Abdurrahim'i desteklemişlerdir. 19. yüzyılın ilk yarısında Mardin'de yaşanan hâkimiyet mücadelelerine sık sık müdahil olan Sürgücüler genellikle Daşı ve Ömeryan karşıtı bir politika izlemişlerdir. Mardin'de Daşilerin etkinliğinin arttığı her dönemde, Sürgücüler şehre müdahale etmiş ve yıkıcı bir şekilde saldırmışlardır. Daşilere olan düşmanlıkları, Sürgücülerini, Daşilere şehir yönetiminde yer veren yöneticilerle de karşı karşıya getirmiştir. Daşilere karşı, Mişkin, Behremki, Denbeli ve Afes aşiretleri ittifaklar kurmuşlardı. 1818'de Sürgücülerin müttefikleriyle şehre yaptıkları saldırılara, eyalet merkezinden gönderilen askeri kuvvetlerle karşılık verilmiş ve başta Tizyan olmak üzere Sürgücü köylerine baskınlar yapılmıştır. Ancak merkezden gelen kuvvetler de Sürgücülerle baş edememiştir. 1835'ten sonra Sürgücülerin şehre yönelik baskınları sona ermişse de etkinlikleri devam etmektedir.

1847'de aşiretin eski ağası Şemdin Ağa ile aşiretin yeni ağası Derviş bin Timur arasında Mardin mahkemesine yansıyan iltizam davasında Kürdistan Valisi Esad Paşa'nın aşiret reisliğine müdahale ettiği anlaşılmaktadır (MŞS, 184: 19 Ocak 1847 tarihli kayıt). 1852'deki idari teşkilatlanmada Sürgücü de bir kaza olarak teşkilatlandırılmıştır (Sanâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 7, Sene 1269'dan Def'a 33, Sene 1295 tarihleri arasındaki tüm salnâmeler; MŞS, 235: 9 Ekim 1858 tarihli kayıt; MŞS, 235: 24 Şubat 1859 tarihli kayıt; MŞS, 235: 1 Haziran 1859 tarihli kayıt; MŞS, 235: 1 Eylül 1859 tarihli kayıt; MŞS, 235: 23 Aralık 1860 tarihli kayıt).

Mişkin/Meşkin Aşireti

19. yüzyılda Mardin ve çevresindeki hâkimiyet mücadelesinde çok etkin olan Mişkin aşireti, 16. yüzyıldaki kaynaklarda bölgede yerleşik düzene geçmiş aşiretler arasında sayılmaktadır. Tahrir defterlerinde bu aşirete bağlı 14 köy sayılmaktadır. Bu köyler; Pirmil, Satılmış, Kebas-Kepaş, Bir Kepaş, Celali, Deyr-i Abdi, Kasr-ı Rebia, Mutavven (?), Zizni, Habarmin (?), Mahlebiyye, Mağara namı diğer Kesme, Avini, Palos'tur. Yerleşik düzene geçmiş olan aşiretler arasında gösterilmesine rağmen, Mardin'in Bâb-ı Cedid Mahallesi kışlak olarak kullanıyor olmaları, bunlarda kısmi bir göçerliğin devam ettiğini göstermektedir. Aşiretin 1518'de Mardin merkezdeki

nüfusu 30 hane olarak kaydedilmiştir. 1518'den sonraki tahrir kayıtları ve şer'iyе sicillerinde 17. yüzyılın sonlarına kadar şehir merkezinde oturduklarına dair bir kayıt bulunmaması bu dönemde yaşanan sorunlar sebebiyle şehir merkezinden çıkarıldıklarını akla getirmektedir (Bkz: Solak, 2006; Göyünç, 1991: 79; vd.).

17. yüzyılın sonlarında Mişkinlerin şehir merkezine tekrar yerleştikleri görülmektedir. 1689'da Mardin'de Mişkin pazarı adıyla bir pazarın varlığı şehir çevresinde yaşayan Mişkinlerin pazarladıkları ürünler aracılığıyla şehre tekrar giriş yaptıklarını göstermektedir (MŞS, 248: 30 Kasım 1689 tarihli kayıt). Aynı tarihlerde Mardin'e yoğun bir şekilde yerleştikleri, oturdukları mahallenin aşiretlerinin adıyla anılmasından anlaşılmaktadır (MŞS, 248: 2 Aralık 1689 tarihli kayıt).

18. yüzyılın ilk yarısında şehir yönetiminde etkili olmaya başlayan Mişkinler⁴ 19. yüzyılın başlarında şehrin hâkimiyeti için Daşiler ile mücadeleye girişmişlerdi. Bu mücadelede zaman zaman Daşilerin düşmanı Sürgücülerle de ittifak kumuşlardı. Şehre atanan yöneticilerin bazıları, asayişî sağlamak için iki aşirete de şehir yönetiminde yer verip uzlaşmalarını sağlamaya veya her iki aşireti de etkisiz hale getirmeye çalışmışlardı.

19. yüzyılın ikinci yarısının başlarında şehirdeki en önemli huzursuzluk kaynağı yine Daşilerle Mişkinler arasında yaşanan mücadele olmuştur (Ertaş, 2007: 515). Bu dönemde merkezileşme çalışmaları ile şehirdeki etkinlikleri tamamen kaybolmasa da, önemli ölçüde azalmıştır.

Daşi Aşireti

Abdusselam Efendi, şehir merkezindeki etkinliklerinden olsa gerek, Daşiler hakkında diğer aşiretlerden daha fazla bilgi vermektedir. Buna göre:

Daşiler aslen Ömeri ovasından, kıtlıktan dolayı Mardin'e gelen Kürtlerdir. Şehre ilk geldiklerinde harabe evlerde ve mağaralarda yaşıyorlardı. Son derece fakir olan bu insanlar geçimini sağlamak için türlü işlerle uğraşıyorlardı; Odunculuk, dilencilik, hırsızlık... Birkaç boydan oluşan bu aşiretin sayısı Yunus Bin Matta (Hz.Yunus a.s.) kavminin sayısı kadardı (200.000). Daşi aşiretinin en ünlü boyları Haruni ve Kısikidir. Nerelisin? diye sorulduğunda; 'Botan Kürtlerinden' diye cevap verirlerdi. Zamanla şehrin birçok yerinde iş bulmaya başladılar.

Onların arasında birçok cesur, güçlü, kuvvetli, mert insanlar vardı. Çarşıda bekçilik yapan birçok aşiret mensubu vardı. Becerilerini göstererek, idarecilerin katında yer almaya başladılar. Şehrin idari işleri onlara danışılarak yapılmaya başlandı. Ardından şehrin birçok ileri gelenini öldürerek yerlerine geçmeye başladılar. Öyle ki, idarecilere yakın olan bir tek onlardı. Tıpkı Abbasi devletindeki Türkler gibi güçlenmişlerdi. Bu nedenle halk onlardan korkuyordu. Artık her işin iyi veya kötü bir şekilde sonuçlandırılması bunların elindeydi.

⁴ Mişkin beyi Halil bey Mardin Alaybeyi olarak geçmektedir (MŞS, 252: 5 Mayıs 1748 tarihli belge).

Bu aşiretin en önde geleni Tüfekçibaşı, daha sonraki Odabaşı, en geride kalanı ise Hasbaşı, bunun dışındaki makamlar onlar için musibet sayılırdı. Bunlardan birisi makamından olmaktansa ölmeyi hatta öldürülmeyi yeğlerdi. Şimdi ise bunlar Kürtlerin eline geçmişlerdi. Balıkçı ağına takılmış balık gibi, kurdun ağzındaki kuzu gibi veya doktorun elindeki hasta gibidirler. Kürtler bu Daşi aşiretlerinden istediklerini görevden alıyor ya da yeni bir görev veriyor, canının istediği insana zulmediyor, dinine- dünyasına karışıyor, hatta isterse öldürüyor. Canı istiyorsa izzet ve ikramda bulunuyor (2007: 92).

18. yüzyıla kadar Mardin ve çevresinde rastlamadığımız Daşiler, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Mardin şehir merkezinde ve merkeze yakın köylerde en etkili aşiretlerden biri haline gelmişlerdir. Reşmil (Yeşilli), Mansuriye (Yalım) ve Kabala köylerine de (MŞS, 253: 28 Mayıs 1837 tarihli kayıt; MŞS, 236: s.31'deki tarihsiz kayıt) hâkim olan Daşilerin şehir merkezinde rakipleri Mişkinler şehir çevresinde ise Sürgücüler olmuştur.

Yüzyılın ikinci yarısında bölgede asayişli sağlamak amacıyla oluşturulan askeri birliklerde (MŞS, 236: 27 Mart 1860 tarihli kayıt) ve şehir idaresinde görevler alarak etkinliklerini devam ettirseler de merkezileşme çabaları sonucu yüzyılın ilk yarısındaki güçlerini kaybetmişlerdir.

Çöl Aşiretleri

Şammar Aşireti

Şammarların kökenleri hakkında, Kuzey Arabistanlı veya Yemenli oldukları şeklinde farklı rivayetler vardır. Kökenleri hakkındaki rivayetlerin ortak noktası, diğer Arap aşiretleri gibi kadim bir aşiret olmadığıdır (Guillaume, 1995: 407; Marufoğlu, 1998: 127). Temel geçim kaynakları olan hayvancılık sebebiyle göçebe yaşamışlar, yerleşik hayata geçmemişlerdir. Kışlak olarak Demirkapı, Unyat ve Sincar'ı yazlık olarak ise Sincar dağı ile Cebel-i Abdulaziz arasını kullandıkları belirtilse de (Gökalp, 1992: 83) etki alanları buralarla sınırlı kalmamıştır. 19. yüzyılda Siverek, Diyarbakir, Mardin, Cizre, Musul, Kerkük ve Bağdat'a kadar uzanan bir coğrafyada etkili olmuşlardır (BOA, MKT. UM 546:6).

1640'larda Suriye çölüne giren Şammar aşireti (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 164), bölgedeki en büyük asayiş problemlerinden biri olmuştur. 20 yıl sonra gelen Aneze aşireti Şammarları yerinden edince bölgede hareketlilik başlamıştır. Suriye'de Osmanlı'ya bağlı Fadl ve Mevali isimli aşiretleri zayıflatan Şammar ve Aneze aşiretleri, bir yandan yerleşik bazı aşiretleri yerlerinden etmişler ve diğer yandan da bölgenin ticaret yollarını kendi denetimleri altına almışlardı. Bunların bölgede yarattığı kargaşanın önüne geçmek için 17. yüzyılda bir nevi uç yerleşmesi şeklinde Türkmen aşiretleri yerleştirilmeye çalışılmışsa da başarılı olunamamıştır (Orhonlu, 1987: 34; vd.).

19. yüzyılın ilk yarısında Diyarbakir Valisi Mehmed Reşid Paşa'nın faaliyetleriyle biraz zayıflasalar da (bkz: Layard, 2000) yüzyılın ikinci yarısında tekrar güçlenerek faaliyetlerine devam etmişlerdir. Tanzimat'ın uygulanmasıyla birlikte, aşiretleri merkezi otoriteye bağlamak için izlenen uzlaşma siyaseti çerçevesinde

Şammar Şeyhi Ferhan'a paşa unvanı verilmesine rağmen aşiret kontrol altına alınamamıştır (Ertaş, 2007: 530).

19. yüzyılın ikinci yarısında bir yandan ezeli düşmanları Anezeler ile çatışırken diğer yandan Mardin çevresinde asayiş bozacak faaliyetlere girişmekte ve bölge aşiretlerini de haraca (huve) bağlamaktadır. Bölgede elde ettikleri güç, merkezi otorite ile araları açılan aşiretlerin Şammarlara sığınıp, vergiyi devlet yerine bu aşirete verebilecekleri bir dereceye ulaşabiliyordu. 1850'lerde Tayy, Milli, Kiki, Dekori gibi aşiretler Şammarlara sığınmış ve İstanbul hükümeti yerine bu aşirete vergi vermeyi yeğlemişlerdi (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 256).

Bölgedeki talan ve yağma hareketleri 1870'te bölge aşiretleri hakkında merkeze bilgi veren Mithat Paşa'nın onlar için *kabail-i vahşiye* tabirini kullanmasına sebep olacak derecededir (Marufoğlu, 1998: 127). Ziya Gökalp'ın ise, "Şammar aşireti çölde sakin ve zürra olan aşiretlerin adeta çekirgesi gibidir", şeklinde tanımladığı (Gökalp, 1992: 63) Şammarların bölgede kargaşa yaratan faaliyetleri, tüm çabalara rağmen yüzyılın sonuna kadar engellenememiştir (BOA, MKT. MHKM. 609: 32).

Aneze Aşireti

Anayurtları Yemame olan Aneze aşireti, İslamiyet'in ortaya çıkışından yaklaşık yüzyıl önce (bazı rivayetler göre İslamiyet'ten sonra) göç ederek Fırat kıyılarına, Küfe ve çevresine yerleştiler. 17. yüzyılda Şammar aşiretiyle birlikte Suriye çöllere indiler. Şamarlar ile mücadele ederek, Suriye çöllere hâkim oldular. 19. yüzyıl başlarında Vehhabiler ile işbirliği yaptılar (Özaydın, 1991: 196).

1815'te Vehhabi baskısıyla Beni Said aşireti ile birleşerek, Suriye çölünü istila edip, köyleri ve ekili araziye tahrip ettiler. 1837 yılında Tayy aşiretiyle birlikte Mardin-Bağdat arasında yerleşik aşiretleri yerlerinden oynatarak bir kargaşaya sebep oldular (Orhonlu, 1987: 113). 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Bağdat tarafında sorunlara sebep olmuşlardır. Bağdat valisi Ali Paşa, Şammarlara karşı yardım istemiş bunun üzerine yardıma gelen Anezeler, Şammar isyanını bastırmışlarsa da bu kez kendileri sorun oluşturmaya başlamışlardı. Aynı dönemlerde Halep de Aneze baskısı altındadır (Mehmet Hurşid Paşa, 1997: 229). Aneze aşiretinin saldırıları dolayısıyla Halep bölgesinde yerlerini terk eden birçok ahali Adana, Maraş, Antep, Rakka, Şam ve Trablusşam taraflarına kaçmak zorunda kalmışlardı. Bu bölgelerde Osmanlı Devleti'ni en fazla uğraştıran Arap aşiretidir. Aşiretin şeyhleri ile zaman zaman anlaşmalar imzalanmış olsa da Anezelere baş eğdirmek oldukça güç olmuştur. Her yıl düzenledikleri ve büyük tahribat yapan yağma akınları bölgedeki Kürt aşiretlerini Şammar aşireti ile ittifak yapmaya itmıştır (Ertaş, 2007: 521).

Tayy Aşireti

Yemen kökenli bir aşirettir (Brau, 1995: 69). 6. yüzyıldan itibaren Mardin ve Diyarbekir bölgelerine gelen Arap aşiretleri arasındadır (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 70). Hem hayvancılık dışında zayıf da olsa tarımla uğraşmaları hem de merkezi otorite ile ilişkileri bakımından Şammar ve Aneze aşiretlerinden farklılık gösterirler. Abdusselam Efendi aşiretle ilgili şu bilgileri verir:

Büyüklüğü yoktur. Üç-dört yüz çadırdan ibarettir. Lakin bilahare Bekare, Ganame, Cehis, Herb, Es-Sade,, şarabi ve Cubur aşiretlerinin bir kuşağı bunlarla birleştiklerinden mevcutları tahminen üç bin çadıra ulaşır. Bunlar Nusaybin civarında ve Çaça (Çağçağ) suyu üzerinde bulunurlar. Göçerler, harekât ve oturma yerleşme itibariyle Şammar'dan farkları yoktur. Yalnız bunlar oldukça ekin ekerler, hükümete vergi aşar vs. verirler. (Abdusselam Efendi, 2007: 276).

Aneze ve Şammar aşiretlerinden farklı olarak, sadece Mardin ve çevresinde asayiş problemlerine sebep olmamışlar, nadiren de olsa şehir merkezindeki hâkimiyet mücadelesinde taraf olmuşlardır (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 178).

19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'deki Milli, Dekori ve Mirsinan kabilelerini taciz etmeleri, bazı uygunsuz davranışlarda bulunmaları ve aşiretlerden "hüve" adında vergi talep etmeleri üzerine bir kargaşaya sebep olmuşlardır. Şammar ve Kiki aşireti ile ittifak kurarak bölgede asayiş bozacak faaliyetler içine girmişlerdir (Ertaş, 2007: 521). Aşiretin önemli bir kısmı Diyarbakir Valisi Kurt İsmail Paşa döneminde Çağçağ vadisinde yerleşik hayata geçmeye ikna edilmiştir (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 266).

1847-1868 Arasında Merkezileşme Çabaları ve Asayiş Problemleri

1847'de Mardin'de Tanzimat'ın uygulanmasıyla birlikte, merkezi otoritenin gücünü etkin kılma çalışmalarına hız verilmiştir. Bu çalışmaların dayandığı iki temel eksen asker ve vergi toplanmasıydı. Asker ve vergi toplama, merkezi otoritenin bölgede kendi gücünü dayandırdığı iki temel ölçüttü. Maliyenin merkezi denetime bağlanması, yerel meclisler kurularak kadı yerine idari görevlilerin başkanlığında görev yapması ve bu meclislere gayrimüslimlerin de katılması, yerel idarenin ayan ve eşraf etkisinden kurtarılarak merkeze daha fazla bağlanması, merkezileşmek adına Tanzimat'la birlikte getirilen yeniliklerdi (Aydın- Emiroğlu vd., 2001: 204).

Ancak Mardin'de bu yeniliklerin uygulanmasının önünde yüzyılların birikimiyle oluşmuş engeller mevcuttu. Vergi sorununun çözülmesi için Tanzimat'ın getirdiği en önemli yenilik iltizam sisteminin kaldırılması idi. Ancak yeni vergilendirme sisteminin oluşturulamaması, mal varlıklarının tespitiyle ilgili sayımların tamamlanamaması, kadro ve altyapı yetersizliği gibi sebepler iltizamın kaldırılamamasına sebep oldu. İltizamın kaldırılamayışı sadece mali alanlarda sorun oluşturmuyordu. Aynı zamanda Mardin gibi yerel güçlerin mültezimlikleri ellerinde tuttukları bölgelerde, merkezi otoritenin etkinliğini de sınırılıyordu. 1847'de Tayy aşireti şeyhleri hala Mardin kaymakamlarıyla vergi gelirlerinden kaynaklanan alacak-verecek sorunlarını halletmek için uğraşıyorlardı (MŞS, 217: 2 Ocak 1847 tarihli kayıt). 1860'da Şeyhan Nahiyesi'nin iltizam gelirleri, aynı zamanda aşiret reisi olan mültezimler arasında mücadeleye sebep olmuştu (MŞS, 236: 9 Nisan 1860 tarihli kayıt). Tanzimat sistemi uygulanıyor olmasına rağmen, Mardin'de vergi toplama halen yerel güçlerin denetimindeydi. Kaymakamlarla birlikte mal başkâtibi gibi mali işlerden

sorumlu memurlar atanırken, şehir dışından birilerinin tercih ediliyor olması da bu durumu değiştirememiştir (MŞS, 235: 1 Ocak 1860 tarihli kayıt).

Askere alma işlemlerinde de başarı elde edilememiştir. Bölgede merkezi otoritenin tesisi için ön şart asayişin teminiydi. Bunun için bölgede merkezi otoriteyi temsil edecek bir askeri güce ihtiyaç vardı. Ancak redif birlikleri teşkilatlandırılırken, bölgedeki yerel güçlerden faydalanmak zorunda kalınmıştı. Mardin kaymakamı, Cizre Piyade yüzbaşılığı görevini Daşi aşiretinden Hacı Timur Bey bin Fettah Bey'e vermişti (MŞS, 236: 27 Mart 1860 tarihli kayıt). Bu durum aşiretlerin bölgedeki etkinliğiyle birlikte devletle ve birbirleriyle çatışmalarını da arttırmıştı.

Osmanlı Devleti, aşiretlerin oldukça etkin oldukları ve kendi iradesini yok saydıkları bu dönemde iki aşamalı bir müdahale yöntemi uygulamıştır. Bu yöntemin ilk aşaması, "üslûb-ı hekîmâne" olarak isimlendirilen, aşiret reislerine yöneticilikler veya aşirete vergi alanında muafiyetler vermek gibi uzlaşmaya yönelik girişimlerdir. Bu yöntemin işe yaramadığı durumlarda son çare olarak, "terbiye-i şedide" denilen askeri yöntemle başvurulmuştur (Ertaş, 2007: 535).

Bu dönemde Aneze ve Şammar gibi aşiretlerin bölgeyi tekrar etkilemeye başlamaları askeri alanda bazı tedbirler almaya zorlamıştır. Urfa'dan Cizre'ye kadar uzanan ve *çöl ağzı* adı verilen bölge, Aneze ile Şammar gibi aşiretlerin sürekli tehdidi altındaydı. Bölgedeki aşiret güçlerine dayanan redif birlikleriyle bu tehdidin önlenmesi mümkün görünmüyordu. Ancak bu göçebe aşiretlerin, devamlı surette silâh altında tutulan muvazzaf birliklerle engellenmesi pek mümkün değildi. Her şeyden önce bölgeye mevsimlik akınlar yapan bu aşiretler için devamlı surette asker bulundurmamak çok masraflı oluyordu. Bu sorun, bölgede, aşiretlerin bölgeye akın ettikleri mevsimlerde geçici askeri birlikler oluşturularak çözülmeye çalışılmıştır. Bu amaçla, *Çöl Muhafızlığı* teşkilatı kurulmuştu. Bu teşkilatın amacı, Mardin ve havalisini korumak ve bölgedeki idareciler arasındaki koordinasyonu sağlayarak çöl kısmını sürekli bir şekilde kontrol altında tutmaktır. Mardin ve çevresinde, Anadolu Ordusu'na bağlı olarak görev yapan çöl muhafızlığı, 1850'li yıllarda beş yüz-altı yüz kadar "Süvari-i Neferât-ı Muvazzafa" ile iki alay "Süvari-i Asâkir-i Avniyye'den" oluşmaktaydı. Çöl muhafızlığının ana birlikleri bölgedeki muvazzaf askerlerden oluşmaktaydı. Çöl muhafızlığına bağlı muvazzaf askerler 1858 yılında Siverek'e yerleştirilmiş ve Arap aşiretlerin bölgeye akın ettikleri yaz aylarında buradan gönderilmişti. Anadolu Ordusu Hümâyûn'u maiyetinde bulunan Asâkir-i Avniyye, aslında doğrudan çöl muhafızlığına bağlı değildi. Bu birlik, bölgedeki yerleşim sahalarını yağmalayan aşiretlere karşı çöl muhafızlığına destek olmak üzere istihdam edilmekteydi. Çöl muhafızlığı dışında göçebe aşiretlerin saldırılarına karşı yöre halkından ve bölgedeki yerli aşiret mensuplarından oluşturulan "nefer-i âmm" askerleri ile bölge korunuyordu. Herhangi bir olay vukuunda, en yakın bölgelerden toparlanan nefir-i âmm askeri toplanarak olay yerine sevk ediliyordu. Askeri kuvvetlerin yeterli olmadığı durumlarda, Diyarbakır'daki Asâkir-i Nizâmiye'den bölgeye asker gönderiliyordu (Ertaş, 2007: 527).

1849'da bölgede Aneze ve Şammar aşiretlerinin yağma ve talan hareketlerine girişmesi üzerine Babîali, Anadolu, Arabistan ve Irak ordularının komutanları ile Bağdat, Şam, Halep, Musul, Kürdistan ve Harput valilerinden sorunun çözülmesi için görüş istiyordu. Yetkililer sorunun askeri müdahale ve önlemlerle çözülebileceği

konusunda hemfikirdiler. Ancak teklif edilen önlemler, hem zaman hem de mali açıdan uygulanabilir değildi. Bölgede kale ve tabyalar inşa ederek, buralara asker, top ve cephaneye konulması çözüm olarak önerilen ancak gerçekleştirilmeyecek tekliflerdi. Bundan dolayı hükümet, daha pratik ve kolay bir yolu seçerek, bölgede 1500 kadar başıbozuk askerin görevlendirilmesini kararlaştırdı. Bu başıbozuk askerler de genellikle Aneze ve Şammar'a düşman olan, Tayy, Ömeryan ve Kiki aşiretlerinden toplandı. Ayrıca asayişin sağlanabilmesi için aşiretlerin muteber şeyhlerine taltifatlarda bulunularak, onların aracılığıyla problemlerin ortadan kaldırılması yollarına da başvuruldu. Hükümetin başıbozuk askerleri hem 1500 gibi asayiş için yeterli olmayacak bir sayıyla sınırlaması hem de görev sürelerini aşiretlerin bölgeye akın ettikleri dönemlere göre yedi ayla sınırlı tutması bu önlemin uzun vadede yetersiz kalmasına sebep oldu. Kısa bir süre için Aneze aşiretinin bölgede etkinliği azaldıysa da, 1850 yılında mali sıkıntı gerekçe gösterilerek başıbozuk askerinin sayısında ve görev sürelerinde daha fazla sınırlamaya gidilmesi alınan önlemlerin etkisini daha da azalttı.

Alınan askeri önlemlere rağmen çöl tarafından bölgeye akın eden Arap aşiretlerin sebep olduğu asayiş problemleri devam etmiştir. 1853'te Çöl Muhafızı Hacı Süleyman Ağa ile Arap ve Kürt aşiretleri arasındaki mücadele bölgede asayişin bozulmasına sebep olmuştu (BOA, MKT. NZD. 105: 31). Kırım Savaşı sebebiyle devletin aşiretlerin ıslahı çalışmalarına ara vermek zorunda kalması bu dönemde kargaşayı arttıran önemli sebeplerdendir.

1858 yılında Tayy aşiretinin, bölgedeki Milli, Dekori ve Mirsinan aşiretlerini taciz etmesi ve bazı uygunsuz davranışlarda bulunması sebebiyle aşiretler arasında uzun süre devam edecek olan büyük bir mücadele başlamıştı. Devlete karşı mali yükümlülüklerini yerine getirmeyen Tayy aşireti, bölgedeki kabilelerden "hüve" adında para talep ederek ortamı gerginleştirmişti. Ayrıca, Tayy şeyhi Şeyh Ali ile Şammar şeyhi Şeyh Hicr ittifak kurarak devlete karşı diğer aşiretleri tahrik etmişlerdi. Bu arada bölgede çatışan Kürt aşiretlerinin, birbirlerine karşı Arap aşiretleriyle ittifak kurmaları veya çatıştıkları aşiretlere karşı kışkırtmalarına da rastlanmaktadır. Kürt aşiretlerin kendi aralarında çatışmalardan faydalanan Şammar aşireti, Mardin çevresinde çok sayıda kabileyi Habur tarafına sürmüştü. Bir yıl sonra Aneze aşireti, yerli aşiretlerin tüm önlemlerine rağmen bölgeyi istila etmiş, Kiki, Dekori ve Mili aşiretlerine saldırarak köylerini yağmalamıştır. Aşiretlerin sebep olduğu bu sorunların, askeri önlemler yerine aşiretler ile görüşülerek çözülmesi yoluna gidilmiştir (Ertaş, 2007: 525).

1860 yılı başlarında Urfa-Siverek tarafını yağmalayan Aneze Aşireti'nden bir grup, daha sonraki aylarda ise sekiz yüz kadar atlı ile Mardin'in çöl tarafında bulunan aşiretlere saldırarak soygun yapmıştı. Aynı yıl içinde, Mardin havalisindeki çok sayıda köy ve nahiyeye baskın yaparak bölgeyi tarumar etmişti. Mardin çölünde bulunan köylüler bu yüzden yerlerini terk ederek daha güvenli bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardı (Ertaş, 2007: 535). Bu yıl Kürdistan valisince, merkeze gönderilen bir yazıda, "Kürdistan eyaletinin nazik kıtası olan Mardin sancağındaki" asayişsizliğin önlenmesi için Diyarbakir'de bulunan nizamiye askerinden iki bölüğün bölgeye gönderildiği ve asayişin sağlandığı bildiriliyordu (BOA, MKT. UM. 438: 25). Ancak 1861'de Şammar aşiretinin Siverek, Diyarbakir, Mardin, Cizre, Musul, Kerkük ve Bağdat havalisinde giriştikleri "emval ve eşya ve hayvanatı gasb ve katl-i nüfus"

hareketleri Kürdistan valisinin bildirdiği gibi asayişin sağlanamadığını göstermektedir. Bu olaylar karşısında Bağdat valisi, Diyarbekir ve Harput eyaletlerinde bulunan muvazzaf askerlerin bölgeye gönderilmesini talep etmiştir (BOA, MKT. UM. 546: 6). 1862'de Asakir-i Redif Piyade Altıncı Alayı'nın Dördüncü Taburu İkinci Bölüğü yüzbaşısı bölgede eşkiya arama faaliyetlerinde bulunmuştur (MŞS, 197: 24 Ekim 1862 tarihli kayıt).

Arap aşiretlerine kıyasla, merkezi otoriteye daha bağlı olan Kürt aşiretleri de asayişsizliğin arttığı bu dönemde hem kendi aralarında hem de devlet güçleri ile çatışmaya girişmişlerdir. Bu aşiretler kargaşa ortamından faydalanarak vergi vermiyorlar, yerel idarecilere isyan ediyorlar, rakip gördükleri aşiretlere saldırıyorlardı. Özellikle Kiki aşiretinin iki kolu olan Helecan ve Çerkanlar ile Milli aşiretleri arasındaki çatışmalar bu dönemlerde daha da artıyordu.

Mardin'in çevresinde aşiretlerin sebep olduğu asayişsizlik, Mardin şehir merkezini de etkilemiştir. Tanzimat öncesindeki kadar olmasa da, Mardin merkezde halen aşiretler, eşraf ve merkezden atanan yöneticiler arasında mücadeleler yaşanmaktaydı. 1856'da Daşi ve Mişkin aşiretleri arasında şehir hâkimiyeti için çatışmalar yaşanıyordu. İki aşiret arasında yıllardır devam eden şehir hâkimiyeti mücadelesi uygun ortam oluşunca tekrar başlamış görünmektedir. Kaymakamın şehirde hâkimiyet kuramaması ve Mardin'de merkezi otoriteyi temsilen yeterli asker bulunmayışı iki aşiretin şehirde hâkimiyet mücadelesine girişmesine yol açmıştır. Çok sayıda kişinin hayatını kaybettiği bu mücadelede Daşiler, Mişkinleri şehirden uzaklaştırmayı başarmışlardır.

Şehir merkezindeki bu karışıklıkların benzeri, kazalarda da yaşanmış; Hacı Behram kazası ümerasından Mir Mehmed ve adamları yol kesmek, hırsızlık ve gasp gibi uygunsuz hareketlerde bulunmuşlardı. Yöneticileri bir hayli uğraştıran bu asayiş sorunu, Mir Mehmed'in yakalanıp Edirne'ye sürgün edilmesiyle çözümlenmiştir (Ertaş, 2007: 515; vd.).

Sonuç

16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine giren Mardin, teoride klasik Osmanlı idari sistemi içinde sancak veya kaza olarak örgütlenmesine rağmen hemen her dönem, Osmanlı öncesi oluşmuş ve Osmanlı döneminde de etkinliğini devam ettirmek isteyen yerel güçlerin etkin olduğu bir şehir olmuştur. Bu güçler içinde en baskın olanı aşiretlerdir. Önemli bir kısmı yarı göçebe olan aşiretlerin Osmanlı hâkimiyetinde *iskân politikaları* çerçevesinde yerleşik hayata geçirilmeye çalışılması devlet-aşiret ilişkilerinin ana eksenini oluşturmuş olmasına rağmen bu politika biricik ilişki düzlemi değildi. Devletin aşiretleri yönetme politikasında bölgesel alternatifler mevcuttu. Kürt emirliklerin varlıklarını devam ettirdikleri bölgelerde alternatif, bu işi emirliklere havale etmekte. Bölgedeki aşiretlerin 19. yüzyıla kadar idare edilme tarzındaki en önemli faktör de emirliklerdi.

Tanzimatla birlikte bölgede girişilen merkezîyetçi politikalar sonrasında emirliklerin ortadan kalkmasıyla, aşiretler arası denge unsurlarının bozulmasının yanında devletin de aşiretler üzerinde doğrudan otorite kurma girişimleri çatışma

ortamına sebep olmuştur. Devlet-aşiret, aşiret-aşiret denklemindeki bu çatışmalar, Mardin’de Tanzimat’la birlikte yoğunlaşan merkezileşme sürecinin istenilen derecede gerçekleştirilemediğini göstermektedir. Devletin bu çatışmalara “asayiş” çerçevesinde yaklaşımı ve “üslûb-ı hekîmâne” ile başlayıp genellikle “terbiye-i şedide” ile sonuçlanan çözüm yollarından da sonuç alınamamıştır.

19. yüzyılın son çeyreğinde, II. Abdulhamid’in saltanatıyla birlikte Tanzimat’tan beri izlenen politikalar şekil ve içerik bakımından farklılaşmaya başladı. Devletin uluslararası alanda yaşadığı zorlukların yanında iç politikada, uluslararası politikanın temsilcisi gibi davranan yeni bir aktörün, gayrimüslimlerin etkin olmaya başlaması bu politika değişikliğindeki en önemli faktör olarak görülmektedir. Hem merkez hem taşradaki aşiretler bu ortak muhalefet karşısında bir uzlaşma içine girmek zorunda kaldı. Devlet bu yeni aktöre karşı daha güçlü olmayı isterken, özellikle Kürt aşiretleri de emirlik dönemlerini yeniden canlandırmak istiyordu. Bu isteklerin ortaya çıkardığı yeni sistemin adı “Hamidiye Alayları” oldu.

KAYNAKÇA

Mardin Şer'ıye Sicilleri (MŞS)

184, 197, 217, 235, 236, 248, 252, 253 numaralı Mardin Şer'ıye Sicilleri.

Osmanlı Devlet Salnameleri

Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Def'a 1, Sene 1263; Def'a 2, Sene 1264; Def'a 3, Sene 1265; Def'a 7, Sene 1269; Def'a 33, Sene 1295 tarihleri arasındaki tüm salnameler.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

İrade-i Meclis-i Vala (İ. MVL), 2410; Mühimme Kalemi Evrakı (MKT. MHM.) 609/32; Nezaret ve Devair Evrakı (MKT. NZD.) 105/31; Umûm Vilayet Evrakı (MKT. UM.) 445/9; 438/25; 546/6.

Kitaplar-Makaleler

Abdusselam Efendi (2007), *Mardin Tarihi*, (çev: Hüseyin Güneş), İstanbul: İmak Ofset Yay.

Alagöz Mehmet (2003); *Old Habits Die Hard, A Reaction to the Application of Tanzimat Edict: Bedirhan Bey's Revolt*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Aydın, Suavi vd. (2001), *Mardin Aşiret Cemaat Devlet Tarih*, İstanbul Vakfı Yayınları.

Ayn-ı Ali Efendi. (1280). *Kavânîn-i âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmin-i Defter-i Dîvân*. İstanbul.

Bois, Thomas (2004), *Kürtler ve Yurtları: Kürdistan*, Kürtler ve Kürdistan içinde, İstanbul: Doz Yayınları.

Bozkurt, İbrahim (2003), *Tarih Boyunca Aşiretçilik ve Şanlıurfa Aşiretler Tarihi*, Birecik-Şanlıurfa: İmaj Yayıncılık.

Brau, H.H. (1997), *Tayy*, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi İçinde, (C. 12/I), Eskişehir.

Bruinessen, Martin Van (2004), *Ağa Şeyh Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Celil,Celilê (1992), *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*, (çev. Mehmet Demir), Ankara: Özge Yayınları.

Çadırcı, Musa (1997), *Tanzimat Döneminde Anadolu Ketlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çetin, Halis (2003- 2004 Kasım, Aralık, Ocak), "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 7, S. 25.

Demir, Mehmet Bedi (2008), *...Ve Kızıltepe*, Mardin: Mardin Life Yayınları.

Epiözdemir, Şakir (2005), *1514 Amasya Anlaşması, Kürt-Osmanlı İttifakı ve Mevlana İdris-i Bitlisi*, İstanbul: Perî Yayları.

Erpolat, M.Salih (2006), "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı'ndaki Aşiretler", *I.Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri 2006*, Mardin Valiliği, İstanbul: 448- 466.

Ertaş, M. Yaşar (2007), "Tanzimat Döneminde Mardin ve Çevresinde Devlet Aşiret İlişkileri", *Makalelerle Mardin*, C.I Tarih-Coğrafya içinde, İstanbul: Mardin Valiliği İl Özel İdaresi Yay.

Gökalp, Ziya (1992), *Kürt Aşiretleri hakkında Sosyolojik Tetkikler*, (hzl. Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Göyünç, Nejat (1991), *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Guillaume, A. (1997), *Şemmer, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi İçinde*, (C. 11), Eskişehir.

Gül, Muammer (2004), "Tarihi ve Coğrafi Bakış Açısından Kürdistan kavramının Ortadoğu'daki Yeri (Ortaçağlardan Osmanlı Hakimiyetine Kadar)", *Birinci Ortadoğu Semineri (Kavramlar, Kaynaklar ve Metodoloji)*, 29-31 Mayıs 2003, Fırat Üniversitesi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Halaçoğlu, Yusuf (1997), *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.

Hoca Sâdeddin (1280), *Tâcû't-Tevârîh*, C. II, İstanbul.

İdrîs-i Bidlîsî (2001), *Selim Şah-nâme*, (hzl. Hicabi Kırlangıç), , Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kıran, Eyüp (2003), *Kürt Milan Aşiret Konfederasyonu*, İstanbul: Elma Yayınları.

Layard, Austen Henry (2000), *Ninova ve Kalıntıları*, (Çev. Zafer Avşar), İstanbul: Avesta Yayınevi.

Marufoğlu, Sinan (1998), *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, İstanbul: Eren Yayınları.

Mehmed Hurşid Paşa (1997), *Seyâhatnâme-i Hudûd*, (Çev. Alâattin Eser), İstanbul: Simurg yayınları.

Nikitin, Bazil (1991), *Kürtler*, (Çev. H. Demirhan- C.Süreyya), İstanbul: Deng yayınları.

Orhonlu, Cengiz (1987), *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Özaydın, Abdülkerim (1991), *Aneze*, Diyanet İslam Ansiklopedisi İçinde, (C. 3), İstanbul.

Özcoşar, İbrahim (2015, Bahar), "Şehir ve Eşraf: Osmanlı Diyarbekir'inde Eşraf", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, S.53: 127-144.

Özcoşar, İbrahim (2017), *Sultan ve Mir: Osmanlı-Kürt İlişkilerine Giriş*, (Ed: İbrahim Özcoşar- Shahab Vali), *Osmanlı Devleti ve Kürtler İçinde* (s. 9- 37), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Solak, İbrahim (2006), "Mardin Kazası Köyleri ve Nüfus Yapısı", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Mardin Valiliği, İstanbul: İmak Ofset: 413- 424.

Ünal, M.A. (2006). "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'da Tımar Tevcihleri - Mîr-i Aşiret ve Cebelü Tımarları." *I. Uluslar arası Mardin Tarihi Sempozyumu*. İstanbul.281-299.

Yılmaçelik, İbrahim (1995), *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları.

SUCU, İpek (2019), “Bankaların Lobicilik Faaliyetleri ve Medyaya Yansımaları”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 24-39.

Makale Geliş Tarihi: 25.06.2019 / Makale Kabul Tarihi: 6.11.2019

BANKALARIN LOBİCİLİK FAALİYETLERİ VE MEDYAYA YANSIMALARI

REFLECTIONS OF LOBBYING ACTIVITIES OF BANKS AND MEDIA

İpek SUCU *

ÖZ: Lobicilik faaliyetleri genel kapsamı ile karar verme mekanizmalarını etkileyen, baskı grupları oluşturan veya yardımda bulunan faaliyetlerdir. Bankalar lobicilik faaliyetleri ile bu kapsamda, verilen ya da verilmesi istenen bir karara karşı baskı grupları oluşturmak için ya da zor durumda kalan bankalara yardım amacıyla işlevlerini sürdürmektedir. Bankalar lobicilik uygulamalarında “kriz lobisi”, faiz ve kur lobisi”nden etkilenmekte ve bu lobi uygulamalarına göre gerekli durumlarda müdahale etmektedir. Bu çalışmada bankalar lobisinin nasıl uygulandığı, hangi etmenlerin etkisinde kaldığı ve Türkiye’de bankalar lobisinin gelişmiş ülkelere göre nasıl bir durumda olduğu medyaya nasıl yansıdığı ele alınacak ve tartışılacaktır.

ABSTRACT: Lobbying activities affecting the general scope of the decision-making mechanisms, forming pressure groups or activities with assistance. Banks with lobbying activities in this context, or to give the desired pressure groups against the decision to create a difficult situation or to help the remaining banks continues to function. Banks lobbying practices “crisis lobby”, “interest and exchange lobby” from the affected and intervene when necessary according to the practices of this lobby is. In this study, how well the banks lobby, which is influenced by factors that banks in Turkey and how to lobby those in developed countries is reflected in a situation to be addressed and discussed how the media.

Anahtar Kelimeler: Bankalar Lobisi, Kriz Lobisi, Faiz Lobisi, Kur Lobisi, Medya.

Key Words: Banks Lobby, Lobby Crisis, Interest Lobby, Lobby Exchange, Media.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Reklam Tasarımı ve İletişim Bölümü.
isucu@gelisim.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6298-7918>

GİRİŞ

Lobicilik, hükümet yetkililerin kararlarını etkilemeye yönelik olarak bir grubun veya bireyin çoğunlukla iletişim ve temaslar kurma amacıyla yaptığı girişimlerdir. Bu girişim yönetim birimindeki herhangi birinin veya grubun karar verme sürecini etkilemek suretiyle de olabilir. Daha pratik hayata yönelik bir tanıma göre ise, lobicilik karar verme gücünü sizden daha fazla elinde tutan birini istediğiniz yönde harekete geçmeye ikna etmektir.

Lobicilik faaliyetleri genel olarak bir siyasal iktidara, bir düşünce biçimine, bir karara karşı duran bir grup oluşturarak isteklerini dile getirme biçimde görülmektedir. Lobicilik sadece bir baskı grubu olarak ortaya çıkmamıştır. Lobicilik aynı zamanda bilgilendirme işlevine de sahip olan bir yardımlaşma ve dayanışma sistemidir. Bu açıdan lobicilik faaliyetleri bulunduğu teşebbüsler ile bireyin ya da kurumun gelişmesine, değişmesine ve kalkınmasına yardımcı olmaktadır.

Günümüzde sıkça gündemde olan lobicilik faaliyetlerinden biri “Bankalar Lobisi”dir. Bankalar kriz gibi ekonomiyi, siyaseti, finans dünyasını oldukça etkileyen etmenlerden ve de faiz ve kur politikalarındaki değişimlerden oldukça etkilenmektedirler. Bankalar Basel kararlarının alınmasında, kredi kartları ve çek kanun tasarısı gibi düzenlemelerde de bu değişimleri göz önüne almak zorundadırlar. Piyasada oluşabilecek tüm güncel durumlar karşısında bankalar da harekete geçmektedirler. Ancak bankaların bu kadar güncel ataklı olmaları her zaman müşterilerin istediği şekilde olmayabilmektedir. Bu tür durumlarda da müşteriler isteklerini ifade edebilmek için baskı grupları oluşturmaktadırlar. Bankaların müşteriler karşısında zor durumda kaldığı ya da bankalar ekonomik kriz gibi nedenlerden dolayı iflas edebilecek noktalara geldiği zamanlarda bankalar lobisi devreye girmektedir. Bankalar lobisi; müşteriler ve bankalar, bankalar ve piyasalar arasında ortak bir anlaşmaya varılabilmesi için bankaların çıkarlarını koruyabilecek şekilde hükümetin de desteğiyle bankalara maddi ve manevi olarak destekte bulunmaktadırlar.

Bu çalışmada, lobicilik kavramının ne anlama geldiği kavramsal olarak incelendikten sonra, Türkiye’de bankacılık sektöründe lobiciliğin durumu örnekler üzerinden araştırılmış ve Türkiye’de bankacılık alanında faiz ve kur lobisinin nasıl oluştuğu bu bağlamda etkilerinin neler olduğunun incelenerek bu konu üzerinde literatüre katkı yapmaktır amaçlanmıştır.

1. Kavramsal Olarak Lobicilik

Lobicilik, “ikna ve inandırma teknikleri uygulayarak, karar verme mekanizmaları üzerinde baskı oluşturma ve politik kararları bir grubun veya bir ülkenin lehine-aleyhine çevirebilme becerisi” olarak tanımlanmaktadır (Kazancı, 2001: 10). Lobiciliğin ortaya çıkışı 1870’lerin ABD Başkanı Ulysses S. Grant Beyaz Saray’da geçirdiği işgününün stresinden, hemen yakındaki Willard otelinin lobisinde puro ve konyak ile uzaklaşmaya çalışmasıyla başlamıştır. Bu arada kendisine dertlerini anlatmak için etrafında dönenlere “lobiciler” adını takmıştır. Lobicilik ve tanıtım birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı kavramdır. İletişim ise lobicilik ve tanıtımı kapsayabilen ve ötesine geçen daha genel bir kavram olarak bilinmektedir. Lobicilik siyasal karar alma mekanizmalarını önemli oranda etkilemektedir. Lobiciliğin bilgilendirme ve sempati ilişkileri gibi bazı dolaylı araçları da bulunmaktadır. Tanıtım

daha çok somut hedeflere yönelik bir faaliyet olarak görülmektedir. Tanıtımın yöntemleri, mesajları, bütçesi, eylem planları kapsamlı bir iletişim stratejisinin temel direğidir. İletişim 21. yüzyılın en önemli uluslararası ilişkiler boyutudur. İletişim bilgilendirme, lobicilik, tanıtım, medya, bilgi teknolojileri, reklam, pazarlama, markalaşma, kültür, edebiyat, müzik, sinema, turizm, insanlar arası ilişkiler gibi bir çok kavramı içerisinde barındırmaktadır. Bu yönden çok yönlüdür. Lobicilik daha çok halkla ilişkiler ana başlığı altında ele alınan bir konudur, son yıllarda Türkiye’de adı sıkça duyulmaya başlanmıştır. Lobi ve lobicilik bazen siyaset hayatının içinde, uluslararası platformlarda, bazen de iş dünyasında, şirketlerarası, markalararası büyük yarışta kısaca birçok yerde ortaya çıkmaktadır. Lobicilik bugün bir meslek durumuna gelmiştir (Kadaloglu, 1994: 30).

Lobiciliğin ana vatanı Avrupa ve Amerika’dır. Lobicilik faaliyetleri ilk kez 1946 yılında Amerika’da “Federal Regulation of Lobbying Act” ile yasal bir çerçeve içine alınmış, federal hükümetler lobicilik faaliyetlerini, modern devlet sisteminin ve hükümet anlayışının önemli vazgeçilmez bir unsuru olduğunu kabul etmişlerdir. Lobicilik faaliyetlerinde bulunan kişiler Adalet Bakanlığı’na kayıtlı olarak çalışmalarını sürdürmüşler, bakanlığa her dört ayda bir düzenli raporlarla bilgi vermişlerdir.

1976 yılında Whashington Post gazetesi tarafından lobicilik konusunda yapılan bir araştırmada yasalardaki bazı boşlukları ortaya çıkarmıştır. Bu araştırmaya göre kayıtlı 2000 civarında lobici olmasına karşılık devlet dairelerinde 10.000 civarında kişinin faaliyette bulunduğunu saptamıştır. 1991’de yürürlüğe giren yeni bir kanunla bu işle uğraşan insanlara ve yaptıkları işlere bazı kısıtlamalar getirmiştir. Bunlardan en önemlisi; özellikle daha önce hükümette çalışıp, bu işi seçen kişilere getirilen; işten ayrıldıktan sonra bir yıl süreyle profesyonel olarak bu işi yapmayacaklarıdır (Lobicilik ve Pazarlama, 2018).

Bazı lobiler birer sivil toplum kuruluşu olarak çevre, kadın hakları, eğitim, tüketici hakları gibi belli bir alanda var olmaktadır. Bazıları toplumda sürmekte olan polemiklere odaklıdır. Örneğin silah taşıma hürriyeti, dinsel eğitim taraftar veya karşıtları. Bazıları belli ortak özelliklere sahip seçmen gruplarını temsil etmektedir: bir eyaletin, bölgenin, meslek grubunun veya etnik grubun lobileri. Bir diğer grup da ekonomik çıkarların ön planda olduğu kurumlardır: petrol, otomotiv, savunma sanayi, tarım... Sivil toplum kuruluşu olarak örgütlenenler dışında, bir de hizmet sektörüne ait ticari işletmeler vardır. Bunlar lobi şirketleridir yani müşterileri ne isterse, o yönde kongre ve hükümeti etkilemeye çalışmaktadırlar.

1.2. Türkiye’de Lobiciliğin Genel Durumu

Türkiye’de lobicilik yakın zamana kadar halkla ilişkiler kapsamında görülmeyen, ahlaki ve kanuni olmayan bir faaliyet olmuştur. Fakat tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de lobi faaliyetleri gittikçe kabul görmeye başlamıştır (Lobicilik ve Pazarlama, 2018). AB’de Türk lobileri kilit etken olarak hüküm sürmektedir ancak Türkiye gibi AB dışındaki ülkelerin gerçek anlamda lobi gücüne sahip olması hayli güç olmaktadır. Türkiye’de lobicilik konusunda çok ayrıntılı bir sistem bulunmamaktadır. Türkiye’nin lobicilik anlayışında resmi ve özel düzeyde bir politikası olmamaktadır. Türkiye özellikle Amerika’da lobiciliğin gerekliliğini ve önemini uzun yıllar fark edememiştir. 1980 sonrasında Türkiye’de lobicilik faaliyetlerine hız verilmiştir (Arı, 2008:15). Türkiye Amerika’da lobicilik çalışmalarını Türk-Amerikan dernekleri ve lobi

şirketleri aracılığıyla yürütmektedir. Türkiye'nin lobi faaliyetleri için kullandığı aracı kurumlar yetersiz kalmaktadır. Fakat Türkiye gibi lobi faaliyetlerinde aracı kurumları kullananın diğer ülkelerin de başarılı olduklarını söylemek zordur.

Türkiye TOBB'un Eurochambres, DİSK, Türk-İş ve Hak-İş'in Avrupa Sendikalar Konfederasyonu, TÜBİTAK öncülüğündeki Turbo'nun Iglo, TÜGİAD'ın Yes for Europe, İTKİB ve TGSD gibi birçok sektör kuruluşunun Avrupa düzeyindeki muadil örgütleri dahilindeki üyelikleri büyük kazanç sağlamaktadır. Ayrıca TEMA, KAGİDER ve AÇEV gibi derneklerin Avrupa girişimlerinden ve AGEE, JCI, Rotary, Lions gibi birçok uluslararası ağda Türkiye'den Avrupa'ya çok olumlu etki dalgaları yayılmaktadır. Ayrıca Türk sivil toplum kurumları, siyasal partiler, meslek örgütleri ve akademik kurumlar AB düzeyindeki muadil örgüt yapılarında ne kadar mevcut ve etkin olurlarsa, Türkiye'nin doğrudan ve dolaylı lobi kanalları o kadar etkili olacaktır (Lobicilik Nedir, Ne Değildir?, 2018). Avrupa Birliği (AB) kurumlarında her anlamda Türk sesinin duyurulabilmesi için lobicilik faaliyetlerinin artırılması ve güçlendirilmesi gerekmektedir. AB nezdinde şu anda lobicilik yapan elliden fazla kurumda, altmış binden fazla kişi çalışmaktadır. Brüksel'de Türk lobiciliği ise giderek güçlenme eğilimindedir.

Gerek Brüksel, gerekse ABD'de lobiciliğin önemi Türkler arasında da kavranmaya başlanmıştır. Türkler Türk şirketlerine veya AB içinde Türkiye'de yatırım yapmak isteyen yabancı şirketlere hizmet vermektedir. Ancak, yatırımların gerçekleşmesi için Türk şirketlerinin buradaki kurum ve kuruluşlar nezdinde kendilerini anlatabilmeleri gereklidir. Yatırımların başlıca aracı olan bankalar, bankalar lobiciliğini ortaya çıkarmıştır. Bu da birtakım kurallara bağlıdır. Bir mevzuatla sıkıntı varsa, o zaman o kurumla ilişkinin olması zorundadır.

Son yıllarda, özellikle iletişim teknolojilerinde yaşanan büyük gelişmeler nedeniyle küreselleşen dünyamızda, uluslararası sermayelerin nüfuzu ve dolaşım çizgisi karar verenler üzerinde etkili olurken, ulusal ve yerel kuruluşların isteklerinin daha az dikkate alınmasına dolayısıyla ikincil duruma itilmesine neden olmaktadır. Durumun ciddiyetini gören ve yönetim üzerinde aktif duruma geçmek isteyen milli ölçekli kuruluşlar, çıkış noktası ararlarken halkla ilişkiler ve onun uygulaması olarak lobicilik ile karşılaşmakta; bunları gerektiği gibi uyguladıkları takdirde de olumlu sonuçlara ulaşabileceklerini görmektedirler. Ahlaki kuralları çiğnemedi, tamamen sosyolojik ve psikolojik bilgiler ışığında bilimsel temele dayanan halkla ilişkiler uygulaması olan lobicilik, günümüz şartlarında yönetimi etkilemek ve istenilen doğrultudaki kararların aldırılmasında hemen her türden kuruluşun kullanmış olduğu bir yöntem olarak gelişmekte, bundan sonra daha da gelişeceğini göstermektedir (Canöz, 2016).

2. Bankalarda Lobicilik

Bankacılığın doğuşu altı bin yıl öncesine kadar dayanmaktadır. Banka, İtalyanca'da "masa, tezgâh" anlamına gelen "banco" kelimesinden meydana gelmiştir. İtalya'da para değişimi ve borç alıp verme gibi işlemlerin bankerler tarafından masa üzerinde yapılmasından dolayı banco kelimesi banka terimini ifade etmiştir. Paranın değişim aracı olarak kullanılmaya başlaması ile para alıp borç veren, bir para cinsini başka bir para cinsine çeviren bankerler ortaya çıkmıştır. Bunlar müşterilerinden mevduat da kabul edip, bunları yüksek faizlerle başkalarına kredi olarak vermekteydiler (Parasız, 2000:5). Türkiye'de bireysel ve modern bankacılık 1960'lı

yıllarda temel oluşturmuş, 1980'li yıllarda uygulanmaya başlanmıştır. 1960-1980 arası yıllarda Türkiye planlı döneme girmiş ve beş yıllık kalkınma planlarına ve yıllık programlara uygun olarak bankacılık sistemi yürütülmüştür. Bu dönemde uzman bankalara, kalkınma ve yatırım bankalarına önem verilmeye başlanmış, ticari bankaların kurulmasına sınırlama getirilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu dönemde şirket şeklinde kurumların kurulması hız kazanmış ve böylelikle şirket bankacılığı da gelişmeye başlamıştır. Bu sırada bölgesel bankaların çoğu kapanmış, çok sayıda küçük banka yerine az sayıda çok şubeli büyük banka kurulmaya ağırlık verilmiştir (Parasız, 2000: 111). 1980 yılı sonrası dünya finans sistemi ile bütünleşme sonucu olarak bankacılık sektöründe de dışa açılma yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır (Sayılğan, 1999: 85).

Türkiye’de lobiciliğin gelişiminde ve süre gitmesinde bankalar son derece önemli rol oynamıştır. Bankalar politik olarak çok güçlüdürler; etkili lobicilik faaliyetleri yürütmektedirler, kendilerini huzur içinde bırakmaları için hükümet üzerinde baskı kurmaktadır (Kapitalizmin krizi, 2017). Bir grubun baskı grubu olarak nitelenebilmesi için iki koşul bulunmaktadır. Birincisi, grup üyelerinin ortak çıkarları olan bir topluluk oluşturmaları gerekliliğidir. İkincisi de, grubun siyasal sisteme yönelik istekleri olmalıdır. ABD’de politikacıları en çok, bankacılık alanında faaliyet gösteren şirketlerin finanse ettiği belirlenmiştir. Ülkede lobicilik faaliyetlerine 1989’dan bu yana en çok parayı, Amerikan telefon ve telgraf şirketi AT&T şirketi yatırmıştır. ABD’nin en büyük sabit telefon ve en büyük ikinci cep telefon operatörü olan şirket, son 20 yılda lobicilik faaliyetleri için 45 milyon dolar harcamış ve en çok bağış da rakip firma olan BellSouth’u satın aldığı 2006 yılında yapmıştır. Fransa’da yayımlanan La Tribune gazetesinin internet sayfasında yer alan listede AT&T’yi, son 20 yılda lobiciliğe 36,7 milyon dolar ayıran Goldman Sachs izlemiştir. Bankacılık devi Goldman Sachs’ın bağışları özellikle son yıllarda artış kaydederken, şirketin bağışlarından en çok Demokrat Parti adayları yararlanmıştır. Listenin üçüncü sırasında Citigroup yer almıştır. Bir başka ABD’li bankacılık şirketi olan Citigroup, 1989 yılından bu yana politikacılara 27 milyon dolar bağış yapmıştır. Şirket, bağış yaparken Demokrat ya da Cumhuriyetçi Parti ayrımı gözetmemiştir. Merkezi New York’ta bulunan banka, 2008 seçimlerinde politikacılara yaklaşık 5 milyon dolar bağışlamıştır. ABD’nin en büyük bankalarından Morgan bankacılık grubu ise son 20 yılda politikacılara 19,8 milyon dolar harcamıştır. Şirket, geçen yıl Senato’daki Demokrat Parti lideri Harry Reid’a 3 milyon dolar bağış yapmıştır (Dev Şirketler Siyasete Ne Kadar Para Harcıyor?, 2018). Bu durum bankaların lobicilik faaliyetlerinde son derece etkin olduğunu göstermektedir. Bankalar lobicilik faaliyetlerinde, “kriz lobisi”, “faiz ve kur lobisi”nden etkilemekte ve bu lobilerde etkin rol oynamaktadır.

3. Bankalar Lobisinde Kriz Lobisinin Etkileri

Yaşanan 2008 küresel krizinde dışarıda para kaybeden ve içeride yanlış yatırımlarla şirketlerini kötü yöneten “kriz lobisi” ekonomi yönetiminde IMF’yi etkin kılarak hükümeti pasifleştirerek zararlarını devlete finanse ettirmeye çalışmıştır. Bunun için küresel krizin Türkiye’ye etkileri olduğundan çok daha fazla gösterilmektedir. Bu durum Türkiye’de var olan “kriz lobisi” gerçeğine dikkat çekmektedir. Türkiye’de kriz lobisi 15 Eylül 2008’den itibaren faaliyet göstermeye başlamıştır. Bunların büyük bir kısmı yurtdışında bankalarda para kaybetmiş iş adamlarıdır. Kriz lobicileri her zaman vardır ama dönem dönem öne çıkmaktadırlar.

İç veya dış şoklar oluştuğunda ortaya çıkmakta ve devletten para istemektedirler. Daha önceden izlenen “düşük kur-yüksek faiz” politikası neticesinde büyük para kazanmış, dış borçla her yüz metrede bir alışveriş merkezi, rezidans yapan, ihracata konu olmayan mal ve hizmet üretimine yatırım yapan ve kaynak dağılımının yanlış oluşmasına neden olan işadamları kriz lobisinden dışarıda bıraktığı paraları hükümetten bankalar yardımıyla istemişlerdir. Bu nedenle de hükümete IMF ile hemen anlaş baskısı yapmışlardır.

Kriz lobisi ile medya arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Gündemin belirlenmesinde medya önemli bir araçtır. Medya, gündem konusunu açıkça ve inanılabilir bir şekilde vermek zorundadır (Williams, 1982: 226-231). Gündem oluşturma, bütün bireyler için aynı kapsamda ve aynı şekilde gerçekleşmeyebilir (Lang, 1954: 544-560). Haber medyalarının kapsamı genellikle gerçekte olan olaylarla çok iyi bağdaşmayabilir (Funkhouser, 1973: 62-75). Baskı ya da özel çıkar grupları bir konuyu medyanın gündemine getirebilmektedirler (Westly, 1946: 43-47). Medya, izleyicinin ilgisini çekebilmek ve dikkatini sürekli olarak canlı tutabilmek için; gerçek olanla hayal ürünü veya sanal olanı birbirine karıştırabilmekte ve yarı gerçek kurgular yapabilmektedir (Alemdar, 1994: 27). Medya, bir kesiminde Türk ekonomisini ağır bir kriz vakası olarak, olduğundan kötü göstermeye çalışmıştır. Bu oyun lobiye de pahalıya mal olabilmekte, böyle devam edildiğinde yurtdışında kaybettiklerinden fazlasını yurtiçinde kaybetmelerin sebep olabilmektedir. Aslına bakıldığında Türkiye’de bankalar, aracı kurumlar, fonlar batmamış, mevduat kayması bile olmamıştır. Hükümet kriz yönetiminde gayet başarılı olmuştur. 2002-2010 yılları arasında kamuda mali disiplini sağlanmış, devlet borçlarını ödemiştir. Bütçe açığını gelirin 1.7’sine indirmiş, kamunun borç yükünün ulusal gelire oranını da yüzde 96’dan 37’ye indirmiştir. Hem kamu maliyesinde hem de bankacılık sisteminde sorun çıkmamıştır. Devlet Merkez Bankası’nı bağımsızlaştırarak para politikası kontrolünün politikacılardan uzaklaştırılmasını ve dış politik baskılardan Merkez Bankası’nı korumaya çalışmıştır (Lippi, 1999:1). Özelleştirmede hedef aşılmıştır. Daha önce IMF’den alınan paralar Türkiye’de bankaların içini boşaltanlara ödenmiştir. Şimdi de IMF’den gelen kaynağı onlara aktarıldığında, parayı yurtdışına götürür ve kendi şirketlerine kredi olarak vermektedirler.

Lehman Brothers yatırım bankasının batmasıyla başlayan süreçte yurt dışında para kaybeden pek çok grup Türkiye’de hemen bir kriz lobisi oluşturmuşlar ve paraları Türkiye’de batmış gibi bir karmaşa yaratmışlardır. Yaşanan dünya krizinin merkezini Türkiye’ye taşımışlardır. Türkiye’de gelişmiş ülkelerdeki gibi batan bir banka, finansal kuruluş, fon ya da ödenemeyen devlet garantili bir senet olmamasına rağmen, yaratılan bu olumsuz hava herkesi etkilemiştir. Zaten cumhurbaşkanlığı seçim süreci, genel seçimler ve kapatma davası gibi siyasal gerginliklerle bir türlü tam istikrara kavuşamayan ve dünyanın en yüksek faizini vererek gergin bir ortamda ilerleyen Türkiye ekonomisinde, tüketiciler yaratılan bu korku senaryosuyla tüketimlerini iyice kısımlıdır. Herkes kriz beklentisine girmiştir. Bu durumu fırsat bilen bazı işadamları da harekete geçerek hükümetten para isteyip işçileri çıkartma kozunu oynamata başlamışlardır (Wassertom, 2008).

Türkiye’de de Akbank birçok çalışanını işten çıkartmıştır. Bu durum çalışanların ve müşterilerin bu bankaya olan güvenlerini azaltmıştır. Kriz lobisi bir yerde kendisinin yarattığı cari açığı artık kendisi kapatmak zorunda kalmaktadır. Bu nedenle

de ürettiklerinden fazla harcayamamaktadırlar. Türk parasının aşırı değerlenmesinin hızı yavaşlayınca cari açık azalmaya başlamıştır. İthalat maliyetleri arttığı için bundan sonra pek çok ara malı tekrar yerli üretimden elde edilmek zorunda kalınacak, kapanan tesislerin tekrar hizmete girmesi kolaylaşacak ve istihdama olumlu katkı sağlanacaktır. Ayrıca ham petrol ve emtia fiyatlarının düşmesi de cari açığın daralmasına yardımcı olacaktır (Krizin fırsata dönüştürülmesi olarak adlandırılır). IMF'den elde edilecek kaynakları lobiye vermektense talebi artırıcı önlemler alınursa ve beraberinde Kobi'lere destek olmak amacıyla kullanırsak lobilerin körüklediği bu krizde çok daha fazla derin yaralar almaktan kurtulunabilecektir.

Kriz aşımı için yerli bankaların yurtdışı şubelerinden Türkiye'ye verilen kredilere back to back kredi adı verilmektedir. Türkiye'de oturan bir kişi Türkiye'deki bir bankaya döviz mevduatı yatırmakta ve karşılığında bu banka yurtdışındaki şubesinden ona döviz kredisi açmaktadır. Bu back to back kredi olarak adlandırılmaktadır. Kendi parasını kendi şirketine borç olarak vermenin tek yolu bu değildir. Bir başka yol daha vardır. Bir kısım işadamı da şirketlerinin içini boşaltıp yurtdışında tuttukları paralarını, yurtdışındaki yabancı bir finans kuruluşu aracılığıyla kendi şirketlerine doğrudan kredi olarak yönlendirmektedir. Böylece bu işadamları, şirketlerini dış borçlu olarak gösterip hem paralarını döviz olarak yurtdışında tutmakta hem de öz kaynak kullanmak yerine kendi paralarını dış borç gibi kullanıp vergi matrahlarını küçültmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Türkiye'nin çok dış borcu bulunmaktadır.

Türkiye, bu borçları çevirememeye korkusuyla kriz lobisi yapanların kamuoyunu yanlış bilgilendirdikleri, dış borçlarının bir kısmının kendi paraları olduğu Merkez Bankası Başkanının da verdiği rakamlarla ortaya çıkmıştır. 2001 krizi de dahil olmak üzere, 1995 yılından beri Türk bankalarının, her yıl borçlarını yüzde 100 oranında çevirdiklerini ve krizin bir dünya krizi olması nedeniyle ihtiyatlı olmakta fayda olduğunu belirtmişlerdir. Fakat şu gerçeği gözden kaçırmamak gereklidir. Lehman Brothers'ın batışından sonra TEB ve Garanti Bankası yeni dış kredi bularak Türk bankalarının dış kredi bulmaya devam ettiğini göstermişlerdir. Bu durumda, yabancı derecelendirme kuruluşlarının ve bazı yabancı bankaların, Türkiye'nin dış kaynak ihtiyacı ve borç çevirme varsayımı hakkında yaptıkları olumsuz değerlendirmelerin kasıtlı olduğu ihtimali güçlendirmiştir. Kriz lobisi önlem talebi olarak sürekli hükümeti önlem almaya çağırmıştır. Hükümet zaten 2001 yılından beri uygulanan bir istikrar programı olduğu için bütçe açığını kapatmış, devlet borçlarının ulusal gelire oranını yüzde 38'e düşürmüştür. Böylece bankacılık sistemini güçlü hale getirmiştir (Uygur, 2001:10).

Yaşanan dünya mali krizinde, Amerika ve Avrupa'da olduğu gibi bugün Türkiye'de batan banka veya batan yatırım fonu bulunmamaktadır. Hükümet, kamu ekonomisinde aldığı bütün bu önlemlere ilave olarak, Lehman Brothers'ın batışıyla küresel piyasalardaki ortaya çıkan sıkışmalar karşısında varlık barışı, faizsiz kredi, hisse senetlerinde stopaj indirimi, vergi borçlarında vade uzatımı gibi tedbirleri de almıştır. Ayrıca Merkez Bankası, para piyasalarına yönelik güven verici ve genişletici önlemlerle piyasadaki parasal sıkışmaları rahatlatmıştır. Kriz lobisi Türkiye'de olmayan bu krizi çok sert hissetmiştir. Çünkü yurtdışında bankalarda batan fonlarda önemli miktarda para kaybetmiştir (Rota Haber,2010).

3.1. Basel III Kararlarının Bankalarda Lobicilik Faaliyetlerine Etkileri

Basel 3 kararları finansal kriz riskini azaltmayı amaçlamaktadır. Basel Bankacılık Denetim Komitesi, İsviçre'nin Basel Kentinde yerleşik Uluslararası Ödemeler Bankası bünyesinde faaliyet gösteren, gelişmiş ülkelerin merkez bankaları ve bankacılık denetim otoritelerinden yetkililerin katılımıyla oluşturulan ve bankacılık konusunda istişari mahiyetli olarak uluslararası standartları yayımlayan komitedir. Dünyanın yüzleştiği en büyük finansal krizlerden birisi olan son dönem gelişmeleri beraberinde, dışarıdan bakıldığında son derece detaylı ve karmaşık gözükten finansal düzenlemelerin yetersizliği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Krizin ortaya çıkardığı eksiklikleri gidermek amacıyla yakın zamanda Basel III olarak adlandırılan düzenleme değişiklikleri gündeme gelmiştir. Basel III olarak adlandırılan düzenleme değişiklikleriyle ulaşılmak istenen hedefler şu şekilde özetlenebilir;

- * Kaynağı ne olursa olsun finansal ve ekonomik şoklara karşı bankacılık sisteminin dayanıklılığının artırılması,
- * Kurumsal yönetim ve risk yönetimi uygulamalarının geliştirilmesi,
- * Bankaların şeffaflığının ve kamuya bilgi verme özelliklerinin artırılması,
- * Mikro bazda yapılan düzenlemelerle bireysel olarak bankaların dayanıklılığının artırılması,
- * Makro bazda düzenlemelerle finansal sistemin şoklara karşı direncinin artırılması.

Bu amaçların gerçekleştirilmesi için ;

- * Hâlihazırda kullanılan asgari sermayenin nicelik olarak artırılması, niteliğinde değişiklikler yapılması ve mevcut uygulamaya ilaveten risk bazlı olmayan, diğer bir ifadeyle muhasebesel bazlı bir asgari sermaye gerekliliği standardının getirilmesi,
- * Tutulması gereken sermaye ihtiyacının ekonominin çevrim dönemlerine (cyclical) göre artırılabilmesi ya da azaltılabilmesi,
- * Asgari likidite oranlarına yönelik düzenlemeler yapılması,
- * Alım-satım hesaplarına (Trading Book) ilişkin sermaye yeterliliği hesaplamalarında değişiklik yapılması,
- * Karşı taraf kredi riskinin (Counterparty Credit Risk) hesaplanmasına ilişkin değişiklik yapılması yönünde çalışmalar yapılmıştır.

Bahsi geçen çalışmalar kısaca Basel III olarak isimlendirilmektedir. Esasında söz konusu revizyonlar etkileri itibarıyla ciddi finansal sonuçlara yol açsa da sermaye yeterliliği hesaplama felsefesinde önemli sapmalar meydana gelmemektedir. 2008 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde konut piyasalarındaki dalgalanmalar sonucunda ortaya çıkan ve bütün dünyaya yayılan finansal kriz, birçok bankanın yetersiz kalitede ya da tutarda sermaye ve likidite ile faaliyetlerini yürüttüğünü ortaya koymuştur (BDDK, 2018).

Küresel finansal kriz döneminde bankaların açıkladığı zararlar 2 trilyon USD'ye yaklaşırken IMF toplam zarar rakamının 2,3 trilyon USD'ye ulaşmasını beklemektedir. Bilindiği üzere bankalar olası en düşük öz kaynak tutarı ile faaliyet göstererek en yüksek öz kaynak karlılık oranlarını elde etmeye çalışmaktadırlar. Ancak çok düşük ya da yetersiz sermaye ve likidite oranları ile faaliyet göstermek bankaları kredi temerrütlerinden ve diğer yatırımlardan kaynaklanan olası zararlar karşısında iflasa kadar gidebilecek bir sürece sokmaktadır. Bütün bu hesaplamalar sonucunda sermaye ve likiditeye ilişkin standartların yükseltilmesinin faydalı olacağına herkes hemfikirdir. Avrupa bankacılık sektörü bir bütün olarak ele alındığında, Basel III

olarak adlandırılan yeni sermaye ve likidite gereksinimlerini karşılamak için 1,5 trilyon USD'ye ihtiyaç olduğu düşünülmekte olup Amerikan Bankacılık sistemi için de durum pek farklı değildir. Ancak burada kritik soru bankalara ilave yük getirecek bu uygulamaların ne zaman ve ne şekilde yürürlüğe girmesi gerektiğidir (BDDK,2018).

Bir süreden beri bankacılık sektöründe lobcilik faaliyetlerini yürüten Uluslararası Finans Enstitüsü (IIF) ve çeşitli gelişmiş ülkelerin Banka Birlikleri getirilen şartların oldukça ağır olduğunu, zaten zayıf olan ekonomik toparlanmaya ağır bir darbe vuracağını ve şartların hafifletilmesi gerektiğini bir süreden beri gündeme getirmişlerdir.

2010 Haziran ayında Basel Komitesi'nin konuyla ilgili küresel düzenleme arayışları zora girmiştir. Fazlasıyla sert bulunan düzenlemeler karşısında, neredeyse bütün ülkelerin bankacılık otoriteleri istisnalar ve özel muamele yaklaşımları istemeye başlamıştır. Ortak bir karar çıkması nerdeyse imkansızlaşmıştır. Dünya'daki toparlanmanın beklenenden daha yavaş olacağını sinyallerinin de ortaya çıkmasıyla birlikte Basel Komitesi ister istemez yeni kurallarda bazı sıkılaştırmalara gitmek zorunda kalmıştır. Çekirdek sermaye tanımında ipotek hizmetleri gelirleri, ertelenmiş vergiler ve iştirak paylarının oranının yüzde 10'dan yüzde 15'e çıkarılması, 30 günlük likidite ile ilgili varsayımların gevşetilmesi ve minimum basit sermaye oranının yüzde 3 olarak belirlenmesi bu sıkılaştırmaların başlıcaları olmuştur. Nitekim bunun sonucunda neredeyse bütün büyük bankaların sermaye yeterlilik oranları önerilen eski kurallara göre yüzde 1.5 civarında düzelme göstermiştir (Basel 3 kararları, 2017).

4. Bankalar Lobisinde Faiz ve Kur Lobisinin Etkileri

Bankalarda faiz kapsamına genel olarak mevduat faizi ve kredi faizi (ev, taşıt, konut, tüketim, kobi...) girmektedir. Merkez Bankası yıllardır yüksek faiz-düşük kur politikasıyla enflasyon hedefini tutturmaya çalışmaktadır. Enflasyon beklentileri de enflasyon sürecinin önemli bir unsurudur. Beklentilere göre endeksleme nominal şokları artırmaktadır (Domaç, 2003:7). Türkiye'de bankalar 2000'li yıllarla beraber yüksek faizle devlete finansman sağlayan kurumlar haline gelmişlerdir. Böylelikle bankalar uzun süre kolay ve güvenli yüksek faiz gelirleri sağlamışlardır (Demir, 2000:61,62). Kamu kesimi borçlanma gereksiniminin yüksek olması nedeniyle kamu kesimi bankacılık sektöründen kaynak edinebilmek için yüksek faiz politikaları yürütmüştür (Çolak ve Altan, 2002:49). Ancak işlerin Merkez Bankası'nın düşündüğü gibi gelişmediği enflasyon rakamlarına bakıldığında görülebilmektedir. Çünkü Türkiye'de enflasyon gıda fiyatlarının arzında meydana gelen sıkışmalara göre değişmektedir. Böyle bir ortamda Merkez Bankası faizleri yüksek tutarak enflasyonu düşürememektedir. Aynı şekilde enflasyonun gerilemesinde yüksek faizler de sanılanın aksine yeterli olmamaktadır. O halde küresel düzeyde faizler düşük seyrederken, Türkiye'nin de faizleri indirmesi gerekmektedir. Kamu otoritesinin üretim ve istihdamı artırma kaygılarıyla Merkez Bankası'na yapacağı politik baskılar, para politikasının zamanla tutarsız olmasına neden olacaktır (Altıntaş, 2000: 59). Fiyat istikrarı hedefinin, kalkınma, gelir dağılımı, işsizlik gibi hedeflerin önüne geçmesinin temel nedeni, finansal kesimin iktisat politikaları üzerindeki etkinliğinin artmasıdır. Finans çevrelerinin kazancı finansal varlıkların getirilerinin enflasyon karşısında erimesi tehlikesiyle karşı karşıyadır. Finans çevreleri düşük enflasyon konusunda çok baskıcıdırlar. İşsizlik oranındaki azalma, kamu açıklarındaki artma ve büyüme

hızındaki artışın enflasyonu artıracacağı düşünülerek uygulanan daraltıcı politikalar uygulatılmasında ve faiz oranlarının yükseltilmesinde çok etkin rol oynamaktadırlar (Eroğlu, 2002: 36). Merkez Bankası, kriz döneminde faizleri bir miktar indirmiş ancak hâlâ Türkiye’de faiz oranları çok yüksek kalmıştır (Müderrişoğlu, 2015). Bunun nedeninin de, yüksek faizlerden para kazanmayı alışkanlık haline getiren faiz lobisinin yoğun faaliyetleri olduğunu ileri sürebilir. Bu dönemde yüksek faiz lobisi devreye girmiş ve faizler indirildiği takdirde Türkiye’ye sıcak para akışının devam edeceğini ve Türk parasının yine değerleneceğini ileri sürmeye başlamıştır. Ancak bu durum bir tutarsızlıktır. Faizlerin gerilemesine rağmen sıcak para gelmeye devam edecekse, yüksek faizle para kullanmanın bir anlamı kalmamaktadır. Bu nedenle de daha sonradan indirilen faizler enflasyonun dengelenmesinde yararlı olmuştur.

Türkiye’de kur lobicileri aslında kendi verimsizliklerinin faturasını topluma ödeterek kâr sağlamaya çalışan bir kesim olmuştur. Döviz kurunda yükselişe neden olan koşullar ise çok farklı olmuştur: talep baskısı nedeniyle ekonomi çok ısınmıştı ve kurda yükselişe neden olan alımlar, bankacılık kesiminden gelmiştir. Bankalar döviz talebinin artacağı ve kurların yükseleceği beklentisiyle olabildiğince fazla döviz pozisyonu tutmaya çalışmışlardır. Döviz kurunu enflasyon çıpası olarak kullanmak üzere Türk Lirası’nın değerlenmesi yönündeki politika, 4 Şubat 1988 sonrasında devreye girmiş, bankalar açık pozisyon yapmaya teşvik edilmiştir. Amaç, oluşan sorunları çözmek değil, güçlü bir siyasi irade gelinceye kadar durumu idare etmektir. O tarihten sonra reel kesim üzerinde oluşan enerji birikimi 1994 ve 2001’de olduğu gibi, ciddi tahribatlar yaratmıştır (www.radikal.com.tr). Merkez Bankası’nın kurala bağlı para politikası uygulamalarının beklenmedik şekilde bir enflasyon yaratmayacağından dolayı, zaman tutarsızlığı ortadan kalkmaktadır (Eijffinger ve Schaling, 1996: 5).

Amerika’da ise Amerikan Merkez Bankası faizleri düşük tutukça, elinde parası olanlar, gelişmekte olan ülkelerin varlıklarına yatırım yapmaktadırlar. Böylece Amerikan dolarının değeri gerilemekte, gelişmekte olan ülkelerin paraları ise değerlenmektedir. Amerikan Merkez Bankası, düşük faiz politikasıyla örtülü devalüasyon yapmaktadır. Kısacası dolara dünyada rekabet gücü kazandırıp Amerika’nın ihracatını artırmaya çalışmaktadır.

2003’ten 2011’e kadar Türk parası zengin ülkelerin para birimleri karşısında yüzde 35 değerlenmiştir. Türkiye hariç, parası değerlenen ülkelerin tümü, sıcak para girişine karşı 2009’un başlarından itibaren önlem almaya başlamıştır. Ancak Türkiye’nin Merkez Bankası önlem almak için geç kalmıştır.

Finansal serbestleşme ve finansal yenilikler ile riskler dağıtılabilecektir (Chang ve Grabel, 2005:193-195). Bu açıdan Faiz indirimleri konusunda tartışmaya açık farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Faiz düşüşünü eleştirenler aynı zamanda Merkez Bankası Başkanı Durmuş Yılmaz’ı şeffaf olmamak hatta piyasayı kandırmakla itham etmiştir. Durmuş Yılmaz’ın “Diğer ülkelerin faiz artırımı sürecine gireceğini düşünüyorum” ve “Faiz indirimi cari açığı yükseltir” açıklamalarıyla piyasayı yanlış yönlendirdiğini ileri süren ekonomist ve bankacılar, faiz kararını siyasi olarak nitelendirip, bankanın riskli bir deney yaptığını ileri sürmüşlerdir. Finans kesiminden yükselen eleştirilere rağmen reel sektörü temsil eden ihracatçı ve sanayicilerin Merkez Bankası’nın faiz indirimine desteği sürmektedir.

Wall Street Journal gazetesi'nde yayımlanan "Türkiye, faiz indirimiyle şaşırttı" başlıklı haberde, indirim haberinin liranın ve borsanın düşmesine neden olduğuna dikkat çekilmiştir. Ekonomistler, politika yapıcılarının, düşük enflasyon ortamından yararlandıklarını ancak piyasada bazılarının giderek daha komplike hale gelen bir politika karışımını istemede zorlandıkları uyarısını yapmışlardır.

Bu çerçevede Royal Bank of Scotland Grubu'nun yükselen piyasalar ekonomisti Tim Ash de Türkiye Merkez Bankası, "güvenli" yaklaşım faizleri değiştirmeyip yeni veriler gelinceye dek sabretmek iken neden faizleri indirmeye mecbur kalmalarına anlam verememiştir. İngiliz Financial Times (FT) gazetesi de faiz indirimi "Türkiye sürpriz bir adım attı" yorumuyla değerlendirmiştir. Gazete, bankanın spekülâtif sermaye girişini engellemek amacıyla faiz oranlarını kesmeye yönelik öngörülmedik bir politika izlediğini belirtmiştir. Zorlu Holding Başkanı Ahmet Nazif Zorlu ise "Reel sektör için iyi bir haber oldu. ABD'de, Avrupa'da faizler düşüyor. Bugüne kadar çoktan yapılması lazımdı. Uzun süredir sıcak para geliyor bundan sonra para yatırıma gelecek demektir." şeklinde yorum yapmıştır. TÜSİAD YİK Başkanı Erkut Yücaoğlu'na göre, bu durumun üç olumlu, bir olumsuz etkisi bulunmaktadır. İhracata olumlu ivme kazandıracak, sıcak paranın çıkması gerçekleşebilecek ve bu kararların enflasyonda olumsuz bir etki yapmamış olması iyi bir haber olarak görülmektedir. Olumsuz taraf olarak da yabancı sermayenin girişini engelleyebilecektir. Bugün ile seçim arasındaki dönemde yavaşlama olabileceği yönündedir. TİM Başkanı Mehmet Büyükeksi'ye göre ise, Faiz yüzde 5 seviyesine gelmelidir. Büyükeksi'ye göre, Merkez Bankası çok doğru bir karar almıştır. Enflasyon ve faizin paralel olması gereklidir. Reel faiz ne kadar çok olursa sıcak para o kadar fazla gelmektedir (Faiz Düştü Lobi Küstü, 2017).

Kurlardaki düşüş "faiz lobisi"nin kontrolündeki sıcak para gelişine dayalı ekonomik modellemenin sonucudur. Faiz lobisi artık kontrol edilemeyen hırslarının büyük bir ihtirasa dönüşmüş ve ekonomik sistemin "faiz ve rant" kazancı üzerine kurulmaya başlamıştır. Merkez Bankası da bu faiz lobisinin etkisi altındadır. Önce Merkez Bankasının bu lobiden kurtulması gerekmektedir. Hem hükümetin, hem de ekonominin önünün açılması için artık kontrol edilemeyen bir ihtiras mekanizması haline gelen bu lobinin önünün kesilmesi gerekmektedir. Bankacılık sektöründe büyüyen rakamların ve uluslararası finans piyasasından Türkiye'ye girerek yüksek faiz alanlar, Türk insanının emeğini, tarımdaki, üretimdeki, hizmetlerdeki gelirlerini kullanmaktadırlar. Merkez Bankası faiz lobisinin baskısından kurtulabilirse Türkiye'nin de önü açılacaktır. Türkiye'nin faiz politikasını yeniden belirlemesi gerekmektedir. Yurtdışından para girişini kesmeyecek, ancak faiz lobisinin hırsını törpüleyecek, üretimin önünü açacak bir faiz politikası gereklidir.

4.1.1. Kredi Kartlarında Banka Lobiciliğinin Etkileri

Kredi kartlarının gelişimi incelendiğinde, dünyadaki ilk kredi kartının 1894'te ABD'de Hot Credit Letter şirketi tarafından kullanıma sunulduğu görülmüştür. 1930-1940 yılları arasında ABD'de Sears, Macy's ve Goldwater's gibi büyük mağazalar ve pek çok kuruluş müşterilerine kredi kartları dağıtmaya başlamıştır (Borrowsky, 1994:54). 1950'li yıllarda Diners Club, American Express ve Carte Blanche isimli işletmeler borçlandırma esasına dayalı ilk modern kredi kartlarını piyasaya sunmuşlardır. Daha sonra 1960'dan itibaren Bank of America'nın piyasaya çıkardığı ve VISA ismini alan kredi kartı ABD'de piyasaya hâkim olmuştur (Borrowsky, 1994:60).

Kredi kartı müşterilerin yanında para taşımaya gerek bırakmamakta ve belli bir limite kadar tüm ihtiyaçları bu yolla karşılayabilmeye olanak tanımaktadır (Çımat ve Değirmenci, 2003: 25-40). Kredi kartlarında üye iş yerleri ile alışverişte taksitle ödeme ve para puan olarak ödül imkânı sağlaması kredi kartlarını müşteriler için cazip hale getirmiştir (Yılmaz, 1999: 21).

Türkiye’de 70 milyon nüfuslu ülkede kredi kartlarının sayısı 43 milyonu aşmıştır. Bebekler ve çocuklar çıkartıldığında, herkese ortalama iki kart düşmektedir. Tüketici kuruluşlarına göre kredi kartı mağdurlarının gerçek sayısı 10 milyonu bulmaktadır. Tüketicilere kredi kartıyla 36 aya kadar vadelerle alışveriş imkanı sağlayan kredi kartları bir kredi çeşididir. Kredi kartı sorununu içinden çıkılmaz hale getiren en büyük etken; yüksek kredi kartı faizidir. Bankaların “kredi kartı bir kredi türü değildir” şeklindeki açıklamaları, aslına bakıldığında toplumu yanıltmak amaçlıdır. Hayatın vazgeçilemez bir parçası haline gelen kartlar, artık faydalarından çok zararları ile öne çıkmaktadır.

Geçmiş yıllarda uygulanan aşırı faizler sebebiyle insanlar borçlarından dolayı intiharlara varan serüvenler yaşamıştır. Bu olumsuzluklara rağmen hükümetler, kart edinme noktasında ağır şartlar öne sürememiştir. Neticede mağdur bir kitle oluşmuştur. Kredi kartlarında, yıllık aidat ve yüksek faiz, bankalarla tüketiciler arasında uzlaşmazlığa neden olmaktadır. Eğer banka ve kredi kartları faizleri, kredi kartı mağdurları yaratıyorsa, bunu çözecek olan siyasi iktidardır. Ancak siyasi iktidar da çoğunlukla bankalardan yana taraf olmaktadır bu sebeple de sorun çözülememektedir. Medya da bu güne kadar hep bankalardan yana olmuştur. Örneğin iktidar partisinin kredi kartları konusundaki yaklaşımlarını duyurmuştur. Medyanın bu konuda tüketici yanında bir lobi oluşturması gerekirken, bu güne kadar bankalar yanında lobi oluşturmuştur. Çünkü kârı gazete satışından değil, banka reklamlarından elde etmektedir. Tüketici de kendi sorununa birkaç dernek dışında yeterince sahip çıkmamaktadır.

Ödeme sıkıntısı çeken bütün borçlular yasa kapsamına alınması, kredi kartı aidatları hukuka aykırı olması ve alınmasının durdurulması, Merkez Bankası üç aylık periyotlarla kredi kartı faiz oranlarını Türkiye gerçeklerine uygun bir parametreye bağlanması, yeni düzenlemede kredi kartı kullanımını ücretlerinin her yıl ÜFE’ye göre artacak olması kart mağdurlarını değil bankacıları sevindirecektir.

Bankalar, ciddi bir alacağından feragat etmektedir. Bankalar tahsil etmesi zor alacakları için hükümetle ortak adım atmıştır. Ancak bu durum vatandaş için de avantajlı bir durumdur. Artık bankalar, üç yıl yerine her yıl kart ücreti alabilecektir. Böyle bir uygulamanın da önü açılmış olmuştur. Döviz geliri olmayan firmaların da belli limitler çerçevesinde Türkiye’deki bankalardan kredi kullanmasına imkan sağlanmaktadır. Yapılan bu düzenleme ile döviz tasarrufları yurtiçindeki bankalarda kalması sağlanacaktır. Atılan bu adımlar bankacılık lobisinin bir zaferi olarak görülmektedir.

Kredi kartları ile ilgili yeni düzenleme, geç atılmış bir adım olsa dahi olumludur. Ancak sorunun bir daha yaşanmaması için kalıcı bir çözüm olmaktan son derece uzaktır. Önümüzdeki 3-4 yıl içerisinde yeniden böyle bir düzenlemeye ihtiyaç duyulacaktır. Bunun önüne geçilmesi gereken en önemli düzenleme kredi kartı

faizlerinin bugünkü noktadan tüketici kredisi faiz oranlarına yakın bir rakama indirilmesidir. Bankalar, bireysel ürünler içerisinde önemli bir yeri olan ve yüksek kârlılığı bünyesinde barındıran kredi kartları ile ilgili olarak hem faizlerinin yüksekliği hem de harcama yapıldıkça üye işyerlerinden komisyon almaları sebebiyle kredi kartlarından zaten büyük oranlarda kâr sağlamaktadır.

Son düzenleme ile bir de kullanıcıdan kart ücreti alınması, tamamen bankaların yararı gözetilerek hazırlanmış bir düzenleme izlenimi vermektedir. Düzenleme, kredi kartlarına işlemiş olan yüksek temerrüt faizini de anapara olarak kabul edilmektedir. Hükümet, vergi borçları için yeniden yapılandırmada “vergi anapara borcunu faizlerinden arındırarak yıllık yüzde 3 faizle 24 eşit taksitte ödeme kolaylığı” sağlamıştır. Aynı uygulama tüketiciler için de geçerli olmalıdır. Kredi kartı faiziyle bireysel kredi faiz oranları arasında paralellik olmalıdır. Sorunun çözümü, kredi kartı faizini objektif kriterlere bağlamaktır. Bu kriter mevduat faizi veya Merkez Bankası kısa vadeli borçlanma faizi baz alınarak isteğe bağlı olmaktan çıkarılmalıdır. Aksi halde “kredi kartı sorunu” her iki-üç yılda bir tekrar etmektedir (Tüketiciler Derneği, 2017).

Kredi kartı bir ödeme aracıdır. Ancak ülke şartlarında “gelir unsuru” gibi kullanılmaktadır. Bu yanlış kullanımı bankalar reklamlarla körüklemektedir. Kredi kartı reklamları sınırlandırılmalıdır. “Alışveriş yapınca hiç ödeme yapılmayacak, üstüne puan, para kazanılacak” sanısı uyandıran yanıltıcı reklamlarla tüketiciler aldatılmamalıdır. Hükümet, bankaların icraya düşmüş alacaklarını temizlemek ve aldıkları kredi kartı aidatlarını yasal hale getirmek amacıyla bankacılık lobisinin kontrolünde hazırlanan yasa tüketicilerin beklentilerini karşılamamıştır. Tüketicilerin beledikleri yasa amacından sapmış ve finans sektörünü bankacıları koruma ve tahsilat işlemlerini kolaylaştırma yasa tasarısı olarak değerlendirilmiştir. Hiçbir tüketici hakem heyetine ya da mahkemeye başvurup aidatı iptal ettirememesi bankaların yasa olma durumundadır. Kart borçlusunu olan ve asgari ödeme miktarını ödemeye çalışan tüketicilerin de kapsama alınması gerekmektedir. Ayrıca, kredi kart aidatlarının yüksek yargı kararlarının yasallaştırılması da uygun değildir. Evine haciz gelmemesi için tüm elindeki her şeylerini satmak zorunda kalan tüketiciler düzenlemeye alınmamıştır. Bu düzenleme bankaların alacaklarını alma operasyonu olarak görülmektedir. Borçlarının asgari ödenmesi gereken bölümü yatırılan, her an icra takibi başlatılacak yüz binlerce kart borçlusunu bulunmaktadır.

4.2. Çek Kanun Tasarısında Banka Lobiciliğinin Etkileri

TBBM Genel kurulu’nda, yeniden düzenlenen “Çek Kanunu Tasarısı”nda çek vasıtasıyla yapılan ekonomik faaliyetlerin büyüklüğü, ödenmeyen veya ödenemeyen çek adet ve tutarının, genel işlemlere göre düşüklüğü şaşırtıcıdır. “Çeke güvenilirlik” adı altında düzenlenen tasarının, hâkim ve güçlü bir lobinin varlığını göstermektedir. Hiç şüphesiz; bu güçlü ve etkin lobiye, bankalar, bir türlü önlenemeyen tefeciler, yasal izin adı altında faaliyet gösteren factoring şirketleri oluşturmuştur. Bu sebeple; yeni düzenleme, çeke güven sağlamaktan ziyade, finans ve bankacılık kesiminin gücünü artırmak ve hâkimiyetini devam ettirmek için düzenlendiği kanaatini doğurmuştur. Şöyle ki:

1- Ödenmeyen çeklere getirilen bu teminat; holdingler, bankalar, tefeciler ve factoring şirketlerinin çek dışında bir ödeme aracını kabul etmedikleri için, çek kullanımını yaygın hale getirmiştir.

2- Bankalar, çek yapraklarını yüksek ücretle sattıkları için, çek kullanımının yaygınlaşmasından büyük paralar kazanmaktadır.

3- Factoring şirketleri ve tefeciler, ödenmeyen çekler sebebiyle, hapis cezasını kullanarak, borçlu ile ağır şartlar karşılığında anlaşmaktadırlar (Akıncı, 2009).

Çek konusu bir güven konusudur. Piyasada güven ve istikrar büyük ölçüde çekler yoluyla sağlanmaktadır. Eğer çekin güvenilirliği ortadan kalkarsa; bu da, ekonomik faaliyet bakımından beraberinde çok ciddi sıkıntılar, sorunlar getirecektir. Piyasanın durması gibi sıkıntıları getirecektir. Çek kanunu, toplumsal talep haline gelmiştir. Bu olaya, kimin, nasıl baktığı önemli değildir. Önemli olan; bu kanunun, beraberinde adaleti getirip, getirmediğidir. Şöyle ki: Bilinmeyen ve görünmeyen bir el; lobi oluşturarak ve devleti de kullanarak, medenî Batı ülkelerinin hiçbirinde olmayan bir şekilde gayet adaletsiz bir çek kanununu yürürlüğe koydurmuş ve kişiler arasında cereyan eden bir hukuku, devleti de işin içine katarak devlet hukuku haline getirmesini başarmıştır. Çek Yasası'nın düzenlenmesi çalışmaları sebebiyle bu konu, tekrar tartışılır hale gelmiştir. Bankacılık ve finans kesimi temsilcilerinin, çeklerdeki hapis cezasının korunması hususunda etkin lobi oluşturmuşlardır. Zîra; yürürlükteki çek kanunu, gayet tartışmalı bir kanundur. Türkiye'de beraberinde adâleti getirmeyen yasalar da mevcuttur ve bu yüzden de, Avrupa hukuk normlarına uymayan olaylar yaşanmaktadır. Avrupa ülkelerinde borcundan dolayı hiç kimse, hapse girmemektedir. Bu bakımdan; yeni düzenlenecek Çek Yasası'nda, adâletin sağlanması hedef alınmalıdır. Çekler, para sahipleri tarafından acımasız bir silâh olarak kullanılmaktadır. Hükümetlerin uyguladıkları yanlış iktisadî politikalar, meydana gelen ekonomik krizler, vatandaşların ve ticaret erbabının zora düşmesine sebep olmaktadır. Örnek olarak hükümetlerin, vatandaşlara olan borçlarını zamanında ödememeleri, yalnız alacaklıyı zora sokmamakta zincirleme bir etkiyle, bütün piyasayı zora sokmaktadır. Türkiye 1980'lerden beri uygulanan yanlış ekonomi ve para politikaları sebebiyle daimâ, krizlere maruz kalmış ve reel ekonomide, hiçbir zaman istikrar sağlanamamıştır. Türkiye, finans ve bankacılık kesimiyle, Türkiye'nin ekonomisini istek ve çıkarları doğrultusunda yönlendirmesini başaran ve idareleri baskı altında tutabilen 15-20 holdinge bağımlı hale getirilmiştir.

KAYNAKLAR

AKINCI, H. (2009). Çek Kanunu.

<https://www.fatihhaber.com/fatihhaber/cekkanunu.htm> [Erişim Tarihi: 01.06.2017].

ALEMDAR, K. ve ERDOĞAN, İ. (1994). *Popüler Kültür ve İletişim*. Ankara: Ümit Yayıncılık.

ALTINTAŞ, H. (2000). *Merkez Bankasının Bağımsızlığı ve Fiyat İstikrarının Sağlanması Hedefi: T.C. Merkez Bankası Uygulaması*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, SBE, Malatya.

- ARI, T. (2008). *Amerika'da Siyasal Yapı Lobiler ve Dış Politika*. Bursa: MKM Yayınları.
- BELLİ, T. Basel 3 Kararları Finansal Kriz Riskini Azaltmayı Amaçlıyor. [Erişim Adresi]: www.dunya.com/basel | [Erişim Tarihi: 01.06.2017].
- BOROWSKY, M. (1994). *A New Base for Bank Marketing*. USA: Banker Journal.
- CANÖZ, K. Halkla İlişkiler Uygulaması Olarak Lobicilik. [Erişim Adresi]: www.ilknokta.com [Erişim Tarihi: 29.06.2016].
- CHANG H., GRABEL, I. (2005). *Kalkınma Yeniden*. çev. Emre Özçelik, Ankara: İmge Kitabevi.
- CİVELEK, U. Kur Lobiciliği. [Erişim Adresi]: www.radikal.com.tr [Erişim Tarihi: 12.05.2011]
- ÇİMAT, A., DEĞİRMENCİ, M.A. (2003). Türkiye'de Banka Ve Kredi Kartları Uygulamalarının Değerlendirilmesi. *Mali Çözüm Dergisi*, (7).
- ÇOLAK, Ö.F., ALTAN, Ş. (2002). Toplam Etkinlik Ölçümü: Türkiye'deki Özel ve Kamu Bankaları İçin Bir Uygulama. *İktisat, İşletme ve Finans Dergisi*, 17(196), 49.
- DEMİR, O. (2000). 2000 Yılı Sonunda Yaşanan Finansal Kriz ve Uygulanan İstikrar Programı Üzerine Düşünceler. *İktisat, İşletme ve Finans Dergisi*, (172), 61,62.
- DOMAÇ, İ.(2003), Explaining and Forecasting Inflation in Turkey, Working Paper, *The Central Bank of Turkey*.
- EIJFFINGER. C. W. ve J. De HAAN (1996). The Political Economy of Central Bank Independence, *International Finance Section, Special Papers in International Economics*, Princeton, 19.
- EROĞLU, N. (2002). *Finansal Küreselleşme: Devletin Düzenleyici Rolü Üzerinde Etkileri*", *Küreselleşme: İktisadi Yönelimler ve Sosyopolitik Karşıtlıklar*. İstanbul: Om Yayınevi.
- ERTEM, C. Kriz Lobisi Servetine Servet Kattı. [Erişim Adresi]: www.takvim.com.tr [Erişim Tarihi: 13.05.2016].
- FUNKHOUSER G.R. (1973). The Issues of Suxties, *Public Opinion Quarterly*, (37), 36-38.
- PARASIZ, İ. (2000). *Para Banka ve Finansal Piyasalar*. Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları.
- KAZANCI, M. (2001). *Halkla İlişkiler, Kurumsal ve Uygulamaya İlişkin Sorunlar*. Ankara: Savaş Yayınları.
- KODALOĞLU, A. (1994). *A.B.D.'de Lobi ve Lobicilik*.
- LANG, K. (1954). *The Unique Perspective of Television*. Urbana: Illinois University Press.
- LİPPİ, F. (1999). Central Bank Independence, Targets, and Credibility: Motivation and Overview, *Central Bank Independence, Targets and Credibility Political and Economic Aspects of Delegation Arrangments for Monetary Policy*, Massachusetts, 1-20.

- MÜDERRİSOĞLU, O. İran-İsrail Aradı Banka Savaşı. [Erişim Adresi]: www.sabah.com.tr/gundem [Erişim Tarihi: 04.05.2015].
- Rota Haber. 2010. Kriz Lobisi Önlem Aldı mı? [Erişim Adresi]: www.porttakal.com-haber [Erişim Tarihi:15.07.2016].
- SAYILGAN, Ş. (1999). Türk Bankacılık Sektörünün Sorunları ve Çözüm Önerileri. *Finans Dünyası*, (117), 85.
- Tüketiciler Derneği, Kredi kartı "Aidat Soygunu" Sürüyor. [Erişim Adresi]: www.haberlink.com/haber [Erişim Tarihi: 11.09.2017].
- UYGUR, E. (2001). 2000 Kasım ve 2001 Şubat Krizleri Üzerine Değerlendirmeler. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, (227), 10.
- WASSERSTOM, E, (2008), "On the Financial Crisis: It's Not Just Weak Oversight" The New York Times.
- WESTLY, H. (1946), Whats Makes It Change?, *Journal of Communication*, (26), 2.
- WILLIAMS, W. The Impact of Campaigning Agendas on Perceptions of Issues in 1980 Campaigning, *Journalizm Quarterly*, 60.
- YAŞAR, S. Yüksek Faiz Lobisi Devrede. [Erişim Adresi]: www.sabah.com.tr/gundem [Erişim Tarihi:26.08.2018].
- YILMAZ, E. (2000). *Kredi Kartlarında Ortak Kart Uygulaması*. İstanbul: Türkmen Kitabevi.
- www.aktifhaber.com, Faiz Düştü Lobi Küstü. [Erişim Tarihi: 05.08.2017].
- www.alomaliye.com, Çek Kanunu Tasarısı. [Erişim Tarihi:11.07.2015].
- www.bddk.org.tr [Erişim Tarihi:20.08.2018].
- www.frmtr.com/halkla-iliskiler-turizim-ve-insan-kaynaklari, Lobicilik ve Pazarlama. [Erişim Tarihi: 17.05.2018].
- www.habervitrini.com, Dev Şirketler Siyasete Ne Kadar Para Harcıyor? [Erişim Tarihi: 06.09.2018].
- <http://www.answers.com/topic/lobbying> [Erişim Tarihi: 06.09.2018].
- www.sendika.org, Kapitalizmin krizi üzerine Alex Callinicos ile Söyleşi [Erişim Tarihi: 14.08.2017].
- www.siviltoplumakademisi.org.tr, Lobicilik Nedir, Ne Değildir? [Erişim Tarihi: 07.09.2018].

AKSOY IŞIK, Rojat (2019), “Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nın Mimari Açından Bir Durum Değerlendirmesi”, *Kadim Akademi SBD*, C. 3, S. 2, s. 40-62.

Makale Geliş Tarihi: 01.09.2019 / Makale Kabul Tarihi: 30.10.2019

MOR KURYAKOS (DERA QİRA) MANASTIRI'NIN MİMARİ AÇIDAN BİR DURUM DEĞERLENDİRMESİ

ARCHITECTURAL PURPOSE OF MOR KURYAKOS (DERA QİRA) MONASTERY A CASE EVALUATION

Rojat AKSOY IŞIK *
Tahsin KORKUT **

ÖZ: Çalışmamızda, Süryaniler için kutsal olarak kabul edilen tarihi Tur Abdin Bölgesi sınırları içinde yer alan ve günümüzde Batman İli, Beşiri İlçesi Ayrancı (Deraqira) Köyü'nde bulunan Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı incelenmiştir. Süryani cemaati tarafından kullanılmış olan Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nı, literatüre kazandırma amacıyla; yapı, mimari ve sanat tarihi disiplini içerisinde ele alınmış ve günümüzdeki durumu, rölye planları ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Günümüzde kullanılmayan yapının bulunduğu durumun analitik çözümlemesi yapılmıştır. Bununla beraber manastır ile ilgili literatür çalışması da yapıldığından yapı ile ilgili bilgiler de verilmiştir. Yapının içinde bulunduğu günümüzdeki mevcut durum açıklanmaya çalışılmıştır. Yapının zamanla doğal ve çevresel kaynaklardan dolayı tahribata uğraması, yapının daha erken tahrip olmasına ve yıkılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle bu tür çalışmalarla yapıların güncel verilerle sunulup bilinmesi ve gerekli tedbirler alınması da oldukça önem arz eden konular arasında yer almaktadır.

ABSTRACT: In this study, the Mor Kuryakos (Dera Qira) Monastery, which is located in Ayrancı (Deraqira) Village of Beşiri District of Batman Province, is examined. The monastery of Mor Kuryakos (Dera Qira), which was used by the Assyrian community, was introduced to the literature. Building, architecture and art history are studied within the discipline and the current situation is tried to be put forward with survey plans. Analytical analysis of the situation where the unused structure exists today has been made. However, since the literature on the monastery is also done, information about the structure is given. The present situation of the building is tried to be explained. The destruction of the building over time due to natural and environmental resources causes the building to be destroyed and destroyed earlier. For this reason, presenting the structures with current data and taking necessary measures with such studies are also among the important issues.

Anahtar Kelimeler: Mor Kuryakos, Dera Qira, Manastır, Süryani, Mimari.

Key Words: Mor Kuryakos, Dera Qira, Monastery, Syriac, Architecture.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mimarlık Bölümü. rojataksoy@artuklu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8192-9476>

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü. tahsinkorkut@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2888-662X>

1. GİRİŞ

Tur Abdin olarak bilinen tarihi bölge ve Mardin İli, Midyat İlçesi ve çevresindeki alanı kapsayan bölgede erken dönemlerden itibaren Hristiyanlık yayılmaya başlamış, 4-5. yüzyıldan itibaren bölgede kültürel doku Hristiyan dini temelli olarak belirginleşmiş ve inşa edilen bu yapılar, özgün bir yapı geleneğiyle günümüze önemli birer kültürel emanet olarak gelmiştir.

Bu çalışmamızda Tur Abdin Bölgesi'nin uç kısmında yer alan ve günümüz Batman İli'nin Beşiri İlçesi'ndeki Ayrancı Köyü'nde bulunan ve Mor Kuryakos (Dera Qira¹) Manastırı'nın, mevcut halinin bir mimari analizi yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın amacı ise yapının mevcut halini literatüre kazandırmaktır. Çünkü yapı ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar sınırlı sayıda olup yapının ciddi bir araştırmaya ihtiyacı vardır. Bu amaç doğrultusunda yapının mevcut halinin çizimleri yapılmış, yapı ile ilgili önceden yapılan kaynaklar ve bilgiler toplanmış ve yapı, fotoğraflarla belgelenmiştir. Güncellenen bilgiler ışığında hazırlanan çalışmanın, yapının gelecekte de varlığını koruyabilmesi için yapılacak onarım ve koruma çalışmalarında kullanılmak üzere kaynak bilgi olarak katkı sunabileceği düşünülmektedir.²

Bu bağlamda çalışma, giriş bölümü ile beraber altı ana başlık altında toplanmıştır. Birinci bölüm giriş bölümü olup çalışmanın amacı ve kapsamını içermektedir. İkinci bölüm, yapının bulunduğu alan, Batman, Beşiri ve Ayrancı Köyü'nün yeri ve konumu ile ilgili kısa bilgiler içermektedir. Üçüncü bölümde, Mor Kuryakos Manastırı'nın yeri ve konumu adlı başlık altında olup yapının nerede olduğu ile ilgili bilgiler verilmiştir. Dördüncü bölüm, yapının tarihçesi bölümüdür. Bu bölüm ise, yapı ile ilgili kaynaklardaki bilgiler ve yapının fiziki durumunda görülen bilgileri içermektedir. Beşinci bölümde ise; yapının mevcut halinin mimari analiz verileri olan rölöve çizimleri³ ve fotoğrafları mevcuttur. Değerlendirme ve Sonuç bölümünde ise yapının mevcut hali ve korunması ile ilgili bilgiler vardır.

2.BATMAN İLİ, BEŞİRİ İLÇESİ VE AYRANCI KÖYÜ'NÜN COĞRAFI KONUMU

Batman, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunup Kuzeyde Muş, Batıda Diyarbakır, Doğuda Bitlis ve Siirt, Güneyde ise Mardin ile komşudur. Kuzey ve kuzeydoğusu yüksek sarp ve dağlıktır, güneyi de dağlık ve engebelidir. Toplamda beş ilçesi bulunmaktadır. Bunlar: Sason, Kozluk, Beşiri, Hasankeyf ve Gercüş'tür.

Batman, 1957 yılında ilçe statüsü kazanmış olup, 1990 yılında il statüsüne almıştır. Batman, petrolü sayesinde gelişim gösteren illerinden biridir. Bundan dolayı

¹ “Dera Qira”; Kürtçe isim olup Manastır Yörede bu isimle bilinmektedir. Tarihçe kısmında bu konu daha detaylı anlatılmıştır. Mor Kuryakos ismi bölgede (örneğin; Mardin'de) birkaç yapıya daha verildiğinden Dera Qira isminin de kullanılması gerekli görülmüştür.

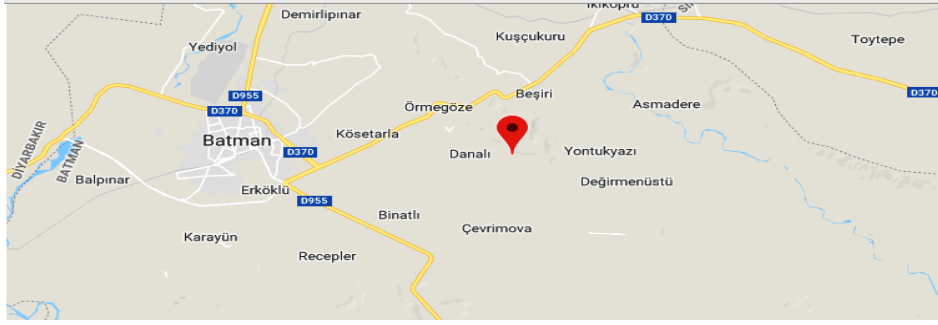
² Yapının rölöve, restitüsyon ve Restorasyon Projesi 2017 yılında Diyarbakır Rölöve ve Anıtlar Bölge Müdürlüğü tarafından ihale usulü ile Özkentaş firmasına verilmiş olup, projeler Diyarbakır Bölge Koruma Kurulu ve Diyarbakır Rölöve ve Anıtlar Bölge Müdürlüğü tarafından da onaylanmıştır. Ama günümüzde halen uygulamaya geçilmemiştir.

son yıllarda büyümüş olup nüfusu 2017 yılında 585.252'dir (<http://www.nufusune.com/35500-batman-besiri-ayranci-koy-nufusu>).

1899 yılında ilçe olan Beşiri, günümüzde Batman İline bağlıdır. Kozluk, Batman Merkez İlçesi ile Hasankeyf İlçesi'ne sınırları bulunmaktadır. İlçesinin alanı 889 km²'dir. İl merkezine 16 km uzaklıktadır. Ayrancı Köyü, Batman İli Beşiri İlçe merkezine 18 km uzaklıktadır. Nüfusu; 2017 tarihinde 334'tür. Köyün, Dera Qira (Zercel-Beşiri), Zarcal, Der Qira, ve Deyrakira olarak anıldığı da görülmektedir. "Kira" Dağı'nın orda olması isimlendirmelerde etkili olmuştur(<http://batmankulturenvanteri.org>).

3.MOR KURYAKOS (DERA QİRA) MANASTIRI'NIN YERİ VE KONUMU

Mor Kuryakos manastırı, Batman'ın Beşiri İlçesi'ne bağlı Ayrancı köyünde 3 nolu parselde bulunmaktadır (Şekil 1, 2). Bu anıt Dicle'nin 15 km kuzeyinde Batman ve Rıdvan nehirleri arasında bulunmaktadır (Bell, 1982:135).



Şekil 1 - Ayrancı Köyünün konumu (<http://www.nufusune.com/35500-batman-besiri-ayranci-koy-nufusu>)



Şekil 2 - Manastırın Google Earth'te görünümü

4. MOR KURYAKOS (DERA QİRA) MANASTIRININ TARİHÇESİ

Manastır, Mor Kuryakos isminin yanında, Dera Qira olarak da anılmaktadır. Araştırma yapılırken bu isimlerinin yanında bazı internet sitelerinde⁴ Markiya-kos, Deyrakira, Mor Kiryakus, Dere qere gibi isimlerinde kullanıldığı görülmektedir. İngilizce kaynaklarda (Bell, 1982:135) Cyriacus, Quriaqos, Deir el Qira, Dırakira olarak geçmektedir. Ayrancı Köyü'nün Kürtçe adı olarak da Deraqira, Deyrakira⁵ ya da Zercıl geçmektedir. Manastıra Deraqira adının söylenmesinin nedeni birçok sebebe bağlanmıştır. Kimisi yapıda kullanılan bazalt taşının siyah olmasına, kimi yapıyı kullanan kişilerin haykırışına, kimi yakınında bulunan Kıra Dağı'na kimisi de yapıda kullanılan taşların siyah bazalttan olmasına bağlamıştır (Şimşek, 2008:440).

Süryani cemaatinin kullandığı yapıyla ilgili en büyük soru işaretlerinden birisi de yapının inşa tarihidir. Bu tarih ile ilgili kesin bilgiler olmamakla birlikte bazı kaynaklarda çok erken dönemlere tarihlenmektedir. Ayrıca manastırın bölgedeki diğer yapılara olan benzerliğinden 5-7 yüzyılda inşa edilebileceği ifadeleri de vardır (Uysal ve Yurt 2014:270). Bu ifadeleri artırmak mümkündür.

Manastırın bazı dönemsel yapılanmaları yapıdaki kitabelerden anlaşılmaktadır. Bu kitabeler taştan yapılmıştır. Günümüzde yapının giriş portalinde iki, revaklı bölümünde iki, 3.avluya⁶ açılan kapıda bir⁷, kilisenin kapısının solunda okunamayan bir ve ikinci avluda kuzey cephesindeki odanın pencerenin üstünde de okunamayan bir kitabe olmak üzere yedi tane kitabe rastlanılmaktadır.

Giriş Portalindeki Kitabeler

Manastırın giriş portalinde iki taş kitabe bulunmakla birlikte kapının üst tarafında da bir kitabenin olabileceği boşluktan anlaşılmaktadır. Bu kitabelerin etrafında bezemeler vardır. İki kitabe birbirine demir bir çubukla bağlanmıştır. Yazılar, "Gerşuni" diye adlandırılan Süryanice harflerle yazılıp Arapça okunan tarzdadır.⁸



Resim 1 - Giriş nortalı kitabeleri

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=iDr1-iWWdyk>, <https://dogruhaber.com.tr/mobil/Haber.php?id=169215>

⁵ Tapu kadastro müdürlüğü kayıtlarında geçmektedir.

⁶ Tanımlamalar (revaklı bölüm, 3. Avlu vs.) mimari çizimlere ve teknik isimlere göre yapılmıştır.

⁷ İzlerinden dört tane de olabileceğiyle birlikte bunlardan sadece sol üst köşedeki kitabe de birkaç harfin kaldığı görülmektedir.

⁸ Çalışmadaki tüm kitabelerin Süryanice yazılışını ve Türkçe'ye çevirisini Mardin Kırklar Kilisesinden Piskopos Gabriel Akyüz yapmıştır. Gabriel Akyüz'e teşekkürlerimi sunarım.

Giriş Portali Sağ Kitabe:

مع صلواته الكريمة
 اتمم وتمامه الكريمة
 مع صلواته الكريمة
 مع صلواته الكريمة
 الكريمة في سنة 1909 م

Resim 2 - Giriş Portali sağ kitabe

Anlamı: "Manastır'ın reisi olan Turabdin-Bate'li Rahip Cebrail döneminde, bu merdivenler inşa edilmiştir. O dönemde Patrik Abdallah bulunmaktaydı. 1909 Miladı yılında."



مع صلواته الكريمة
 الكريمة في سنة 2220
 الكريمة في سنة 2220
 الكريمة في سنة 2220
 الكريمة في سنة 2220

Resim 3 - Giriş Portali sol kitabe

Anlamı: "Bu binanın inşasında Rahip Yusuf, bu yazıtı yazan Rahip Gevergis ve Rahip Tuma gayret göstermişlerdir. 2220 Yunan yılında (Miladı: 1909)".

Bu kitabeden kapının 1909 yılında onarımının yapıldığı anlaşılmalı birlikte o dönemde manastırdaki yetkili kişinin Cebrail olduğu yazılmaktadır. Sol taraftaki kitabe de ise, rahiplerin kim olduğu yazılmaktadır.

İkinci Avluda Revaklı Bölümdeki Kitabeler

Resim 4 - Revaklı bölüm kitabeleri

Revaklı bölümdeki kitabeler de taştan yapılmıştır. Sağ ve solunda üçgen ve yıldız şekilleri görülmekle beraber diğer taraflarındaki bezemeler taştaki bozulmalardan dolayı anlaşılammaktadır. Bu kitabelerde de "gerşuni" yazım stili kullanılmıştır.

Revaklı Bölümde Sağ Kitabe:

Anlamı: *Efendimiz Patrik 2.Yakup ve onun hizmetçisi Rahip Davud, tapınılan Rab'in inayetiyle, manastırın revakların inşasına ilgi göstermişlerdir. 2166 Yunan yılı (1855 Miladı).*

ܘܡܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ

Revaklı Bölümde Sol Kitabe:

Anlamı: *Bu binanın inşasıyla Beşiriye ehalisi/halkı gayret etmiştir. İbrahim M. Melek, Sefere, Reşşo ve Melke. Bunlar; binanın ustalarıdır.1856 Miladı yılında.*

ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ

Revaklı bölümdeki kitabelerde geçen "inşa" kelimesinin yapım ya da onarım olduğu kesin bir yargıyla söylenememektedir.

Kuzey Cephesindeki Odanın Penceresinin Üstündeki Kitabe

45



Resim 5 - Odanın kapısının üstündeki

ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ

Anlamı: *Ekim ayı....yıl....*

Üçüncü avluya geçiş (doğu cephesi) kitabeler:

Revaklı bölümden üçüncü avluya geçiş kapısının üstünde sağ üst taraftaki (muhtemelen burada daha fazla kitabe bulunmakta ama dökülmeden ve erimeden dolayı bir kitabe olarak görülmektedir.) kitabede bazı yazılar görülmekte ama bozulmadan dolayı tam olarak okunamamaktadır.



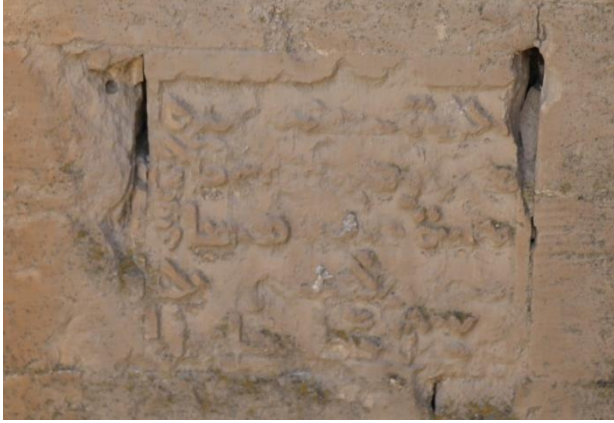
Resim 6 - Üçüncü avluya geçişin üstündeki kitabe

1- ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
2- ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
3- ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ
5- ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ

Anlamı: Meryem ana Kilisesi, "Mor İğnatyos döneminde Bate Köyünden peder riyasetinde.

Resim 6'da da görüldüğü gibi taşlar eridiğinden dolayı kitabe tam olarak okunamamıştır.

Kilise Kapısının Sol Duvarındaki Kitabe



Resim 7 - Üçüncü avludaki kitabe

1- احدى معصاه احد
 2- معذوب مع ملاحه ا جان
 3- حيامة حنة ف امل
 4- مراب ركه حك
 5- 1897 عنة
 6- حها حافة حها

Anlamı: Murad kızı Hısne kendi malından Matay döneminde yüz lira vermiştir. Benim için dua edin. 1807 yılında Rab onu bereketli kılsın.

Kitabelerde birtakım tarihler yazılmaktadır. Ama bu tarihlerin manastırın yapımına dair tarihler olduğunu söylemek çok zordur, bunun yanında bunların daha çok onarım tarihleri olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Buldukları alanlarda yapılan onarımları işaret etmektedirler. Daha önce de belirtildiği gibi yapılan kaynak araştırmalarında da yapının tarihi ile ilgili kesin bilgiler mevcut değildir.

5. MOR KURYAKOS (DERA QİRA) MANASTIRI'NIN MİMARİ ANALİZİ

Mekân Analizi

Alınan verilere göre günümüzde yapı, doğu-batı doğrultusunda yaklaşık olarak 76x39 m ölçülerinde dikdörtgen planlı ve yaklaşık olarak 2800 m² alana oturmaktadır. Günümüzde manastırın bazı bölümleri civardaki köylüler tarafından kümes ve ahır olarak kullanılmaktadır. Yapıda şu anda mevcut mekânlar dışında bazı mimari detaylardan (kemer ayak izi, tonoz izleri vb.) daha çok mekânı olduğunu görebilmekteyiz. Ayrıca yapıda birçok yerde toprak dolgu ve yıkıntılar da mevcuttur.

Manastıra bakıldığında genel anlamda dikdörtgen şeklindedir. Ama mekânların duvarları dikdörtgendeki paralelliği göstermemektedir. Genel itibariyle görüldüğü kadar iki büyük ve bir küçük avlu olmak üzere üç avludan oluşmaktadır. Avlular kendi içinde daha çok kareye yakınlık göstermektedir.

Yapıya giriş, yapının güney cephesinde bulunan süslemeli portal ile sağlanmaktadır. Birinci avlu, giriş portalinin açıldığı ve bu portalin sağ ve solunda iki mekânında olduğu bölümdür. Bu avlunun sağında (doğu cephesi) ikinci avluya açılan kısımlar, solunda (batı cephesi) ahır olarak kullanıldığı düşünülen fil ayaklı örtü sistemi çapraz olan bölüm bulunmaktadır. Mevcut yapıda birinci avlunun sağında (doğu cephesi) bulunan ikinci avlunun üç tarafında revaklar bulunmaktadır. Yapının güney, doğu ve batı cephesinde bulunan bu revaklarda bozulmalar görülse de ayakta dururlar. Kuzey cephesinde iki ayağın izlerine rastlanılmaktadır (Bkz. Resim 8).



Resim 8 - Kemer ayağı izleri

İkinci ve manastırın revaklı diyebileceğimiz avlusunun sağ tarafında (doğu cephesi) üçüncü avluya açılan süslemeli bir kapı bulunmaktadır. Ayrıca bu kapının sağında başka bir geçiş alanı da vardır. Doğu cephesinde köşede kilise olarak adlandırabileceğimiz tavanı sekizgen kasnaklı kubbe olan mekân bulunmaktadır. Bu revaklı bölüme açılan ve yapının güney cephesinde yedi adet oda bulunmaktadır. Bu odalardan biri kiliseye giriş kapısının açıldığı bölüme açılmaktadır.

Üçüncü avlu etrafında genelde yıkıntılar mevcuttur. Müze tarafından istiflenmiş taşlar, kümesler bu avlu içinde bulunmaktadır.

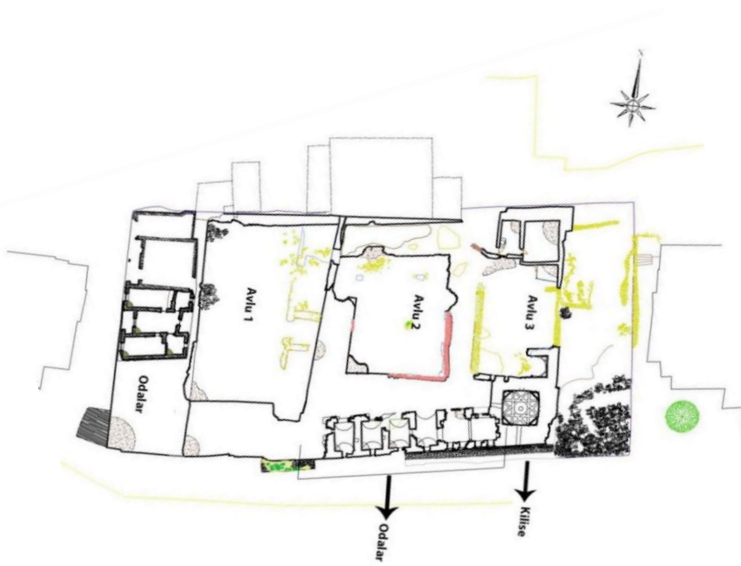
Giriş portalini, yapının güney cephesinde bulunmaktadır. Güney cephenin duvarında giriş portalinin sağında çoğunluğu giriş katın altında kalan üstü kemerli (yay uzunluğu yaklaşık 1,2 metre) bir bölüm de bulunmaktadır.

PLANLAR

Yapılan gerekli ölçümlerle (taramalar, krokiler, ölçüler, yerinde tespitler, fotoğraflar) yapının rölöve çizimleri için zemin kat ve birinci kat adıyla iki planla anlatılmaktadır. Zemin kat için yapıya giriş portalinden geçiş yüksekliği baz alınmıştır. Yapının mevcut halinde Zemin kat planlarında açık ve kapalı alanlarda girilebilen toplamda 22 mekân bulunmaktadır Bunların içinde avlular kilise, odalar, ahır ve kümes olarak adlandırılanlar vardır. Birinci kat planında da mevcutta kilise, odalar ve muhdes yapılar (ahır birimi üstünde beton ve kerpiçten yapılan eklenti odalar) aşağıda plan çiziminde bu mekânlar gösterilmiştir. (Şekil 3. Zemin Kat Planı).



Şekil 3 -



Şekil 4 - Birinci Kat Planı

Zemin Kat- Avlu 1



Resim 9 - Avlu 1

Birinci avlu olarak adlandırılan ve giriş Portalinin açıldığı avludur. Sağ tarafında ahır, sol tarafında ikinci avluya geçiş, portalin ve sağındaki kemerli alanın ve yıkıntıların çevrelediği bölümdür. Mevcut yapıda döşemesi toprak olarak görülmektedir (Bkz. Resim 9).

Revaklı Bölüm

Bu bölüm ikinci avluda bulunmaktadır. Örtü sistemi çapraz tonoz olup, sivri kemerler kullanılmıştır. Kemer ayaklarında kesme kalker taşı kullanılmıştır. Tonozlarda ise moloz bazalt kullanılmış olup sıvanmıştır. Batı cephesindeki kemerlerin üstünde iki tane kitabe (bkz. Resim 4) bir de ağzında başak bulunan bir kuş motifi (Bkz. Resim 10) bulunmaktadır. Üçüncü avluya iki geçiş yeri vardır. Bunlardan bir tanesinden süslemeli bir kapıyla geçilmektedir. Kuzey cephesinde girilemeyen ama kalıntıları mevcut olan tonozlu mekânlar bulunmaktadır.



Resim 10 - Revaktaki kuş motifi

Kemerlerde yer yer yıkılmalar, çürümeler, bitkilenmeler, yosunlaşmalar, tuzlanmalar vardır. Tonozların üstü topraktır (Bkz. Resim 11).



Resim 11 - Güney-Batı Revaklı Bölüm görünümü

Avlu 2

Revaklı bölümün olduğu avludur. Üç cephesinde revakların olduğu diğer cephede girilemeyen toprakla dolmuş alanın olduğu avludur. Ayrıca bu avluda bir tane su kuyusu da bulunmaktadır. Kilisenin ve odaların açıldığı avludur. Mevcut yapıda döşemesi toprak olarak görülmektedir (Bkz. Resim 12).



Resim 12 - Avlu 2 görünümü

Yapının en muazzam bölümüdür. Yüksekliği yaklaşık olarak 11 metredir. Örtü sistemi sekizgen kubbeden oluşmuş geçiş alanları tromplarla kapatılmıştır. Kapının sağ tarafında bir kitabe de bulunmaktadır. Yapıda genellikle kesme taş kullanılmış kubbenin fener kısmının dış tarafında moloz kullanılmıştır. Kare formlu bir mekândan oluşmaktadır. Kuzey, güney ve doğu cephesindeki duvarlarda üç, kapının açıldığı batı cephesindeki duvarda ise iki niş bulunmaktadır. Doğu cephesindeki duvarda bulunan iki nişin üstünde istiridye modeli vardır bu nişlerin içi boyanmış sağ ve solunda süslemeli başlıklar ve sütunlar mevcuttur. Buraya açılan dört pencere bulunmakta günümüzde bir penceresi taşla doldurulmuştur. Taşlarda kırılmalar, dökülmeler, kararmalar, tuzlanmalar, çatlaklar vb. bozulmalar mevcuttur (Bkz. Resim 13).



Resim 13 - Kilisenin tavanı sekizgen kubbe

Güney Cephesi Avlu 2'ye açılan Odalar

Yapının güney cephesinde ikinci avlunun revaklı bölümüne açılan giriş kapılarının yanında penceresi bulunan odalardır. Bu mekânlar, mazgal tipli pencereler, duvarlarında nişleri olan benzer yapılardır. Üst örtü sistemi beşik tonozdur. Hem tonozunda hem de duvarlarında moloz taş kullanılmıştır. Duvarlardaki sıvalarda dökülmeler çok miktardadır. Duvarlarda kararmalar, dökülmeler, yıkılmalar mevcuttur. Döşemeleri topraktır (Bkz. Resim 14).



Resim 14- Odanın dışından görüntü

Giriş Portalı Geçiş

Yapının güney cephesinde giriş portalinin açıldığı alandır. Güney duvarında giriş portalı, kuzeyde birinci avluya, doğu ve batısında odaların olduğu geçiş alanıdır. Üst örtü sistemi beşik tonozdur. Alanın eni boyunca odayı ikiye bölen kemer silmesi vardır. Duvarlarında moloz taş kullanılmış üstü sıvanmıştır. Tonozda da sıva görülmektedir. Duvarlarında kararmalar, sararmalar, yıkılmalar, çatlamlar mevcuttur. Tonozda sararmalar, sıva dökülmeleri, çatlaklar bulunmaktadır (Bkz. Resim 15).



Resim 15 - Giriş portalı geçiş içinden görüntüsü

Giriş Portalının Sağ ve Solundaki Odalar

Yapının güney cephesinde giriş portalinin açıldığı alana açılmaktadırlar. Odalara giriş kapısının duvarında giriş antresine açılan iki niş ve bir pencere bulunmaktadır. Sağ taraftaki odanın sağ duvarında bir niş, dış cepheye açılan duvarda döşeme kotundan başlayan ocağı anımsatan üstünde pencere olan uzun bir niş, kapının karşısındaki duvarda ise bir niş bulunmaktadır. Ayrıca odanın eni boyunca odayı ikiye bölen kemer silmesi vardır. Örtü sistemi beşik tonozdur. Duvarlar moloz taş üzerine sıvalıdır. Tonozda sıva görülmektedir. Duvarlarında kararmalar, rutubet ve nemden dolayı sararmalar, yıkılmalar, çatlamlar mevcuttur. Tonozda da sararmalar, sıva dökülmeleri, çatlaklar bulunmaktadır (Bkz. Resim 16).



Resim 16 – Odanın içinden görüntü

Ahır

Birinci avluya açılan bu alana üç kapıdan girilmektedir. İçinde toplamda beş büyük ayak (fil ayağı) bulunan örtü sisteminin çapraz tonoz olduğu bir yapıdır. Bu ayakların destek olduğu 12 çapraz tonozu vardır. Kapıların etraflarında ve ayakların destek bölümünde kesme, diğer alanlarda da moloz taşlar kullanılmıştır. Bunların arasında özgün harç kullanılmıştır (Bkz. Resim 17).



Resim 17 - Ahırdan görüntü

Birinci Kat- Büyük Oda (Misafir Odası)

Yapının mevcut halinde kiliseden sonra gelen en özel odasıdır. Birçok nişi bulunmaktadır. Çan kulesine çıkılan basamaklar bu odadan görülmekte, ayrıca kiliseye açılan kapının bulunduğu antreyi bu odada bulunan pencereden de görebilmekteyiz. Odanın eninde odayı ortadan ayıran kemer izleri de vardır. Odanın güneyde bulunan duvarında dört tane pencere (bu pencerelerin üstünde daha küçük boyutta pencereler de bulunmakta) doğu cephesinde diğer birime giden bir kapı, niş, doğu cephesinde üç niş (ortadaki niş yerden yukarı doğru devam etmekte ocak görünümündedir) kuzey cephesinde küçük ve büyük birer niş ve kilisenin girişini gören açıklık bulunmaktadır. Odanın üstü tamamıyla yıkılmıştır. Duvarlarda pencere ve nişlerde kesme taş, diğer taraflarda moloz taş kullanılmıştır. Sıvalar çoğunlukla dökülmüş olsa da sıvalı bölümleri hala bulunmaktadır. Döşeme toprak görülmektedir. Taşlarda ciddi anlamda dökülme, bozulma, yosunlaşma, tuzlanma, duvarlarda sararmalar, kırılmalar, dökülmeler mevcuttur (Bkz. Resim 18).



Resim 18 - Büyük odadan görüntü

Bu odalarda da yıkılmalar çok fazla olmuştur. Genelde güney cephesine açılan bir pencereleri bulunmakta içlerinde nişleri bulunmaktadır. Üst örtü sistemleri beşik tonoz görülmektedir. Duvarlarda kesme ve moloz tonozda moloz taş kullanılmıştır. Kısmen sıvaya rastlanmıştır. Tonozların üstü topraktır. Tonozlarda yer yer kırılmalar taşlarda düşmeler mevcuttur. Duvarda ve tonozda kararmalar, sararmalar, çürümeler, tuzlanmalar vb. bozulmalar görülmüştür (Bkz. Resim 19).



Resim 19 – Güney Cephesi Odalarının dışından Görüntü

Çan Kulesi

Çan kulesinin kalan duvarları, kilise diye adlandırılan bölümün üstündedir. Şu anda sadece iki duvarı mevcuttur. Bu duvarlarda yıkık durumdadır. Duvarlarda kesme, moloz taş ve özgün harç bulunmaktadır (Bkz. Resim 20).



Resim 20 – Çan Kulesinden Görünüm

Günümüzde yapının en nitelikli cephesidir. Giriş portalinin bulunduğu ve eklenti yapıların en az olduğu cephe. Sağında müze tarafından istiflenen taşlar bulunmaktadır. Cephenin en yüksek duvarında büyük Odanın pencereleri bulunmakta bunların üstü sivri dilim kemerlidir. Kapı ve Pencerelerde kesme taşlar, diğer bölümlerde moloz ve kesme taşlar kullanılmıştır. Duvarda derz boşalmaları, malzeme kaybı, taş düşmeleri, bitkilenme, taşlarda bozulmalar, çürümeler, tuzlanmalar, kararmalar mevcuttur. Cephenin sol tarafında kerpiçten yapılmış muhdes bir yapı bulunmaktadır. (Bkz. Şekil 5, Resim 21).



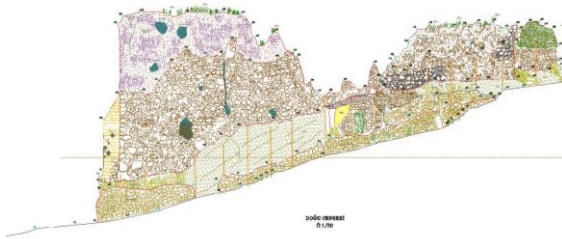
Şekil 5 – Güney Cephesi Çizimi



Resim 21 – Güney Cephesinden Görünüm

Doğu cephesi

Cephede muhdesler ve yıkıntılar yoğunluktadır. Cephesinin genelinde moloz taşlar kullanılmıştır. Duvarda derz boşalmaları, malzeme kaybı, taş düşmeleri, bitkilenmeler, taşlarda bozulmalar, çürümeler, tuzlanmalar, kararmalar mevcuttur (Bkz. Şekil 6, Resim 22).



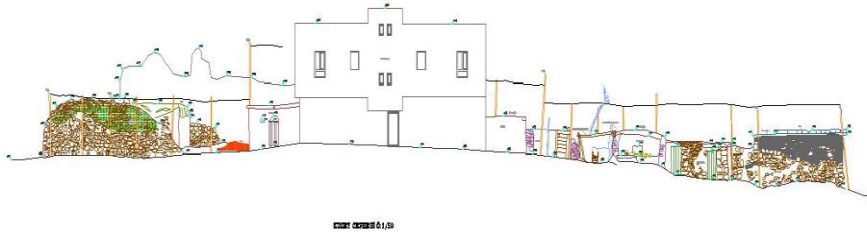
Şekil 6 –Doğu Cephesi Çizimi



Resim 22 – Doğu Cephesi Görünümü

Kuzey cephesi

Bu cephenin sağ ve sol duvarları haricinde diğer alanlarının hepsinde tavuk kümesleri mevcuttur. Bundan dolayı yıkıntıların nasıl ve ne durumda olduğu görülmemektedir. Olan duvarlarında moloz taşlar kullanılmıştır. Duvarda derz boşalmaları, malzeme kaybı, taş düşmeleri, bitkilenmeler, taşlarda bozulmalar, çürümeler, tuzlanmalar, kararmalar mevcuttur (Bkz. Şekil 7, Resim 23).



Şekil 7 – Kuzey Cephesi Çizimi



Resim 23 – Kuzey Cephesi Görünümü

Batı cephesi

Bu cephenin alt tarafında ahır bulunmakta bundan dolayı yıkıntıların nasıl ve ne durumda olduğu görülmemektedir. Duvarların alt tarafında moloz taşlar görülmekte üst kısımda eklenti (muhdes) yapılar bulunmaktadır. Bu yapılarda taşlarda ve sıvada dökülmeler mevcuttur (Bkz. Şekil 8, Resim 24).



Şekil 8 – Batı Cephesi Çizimi



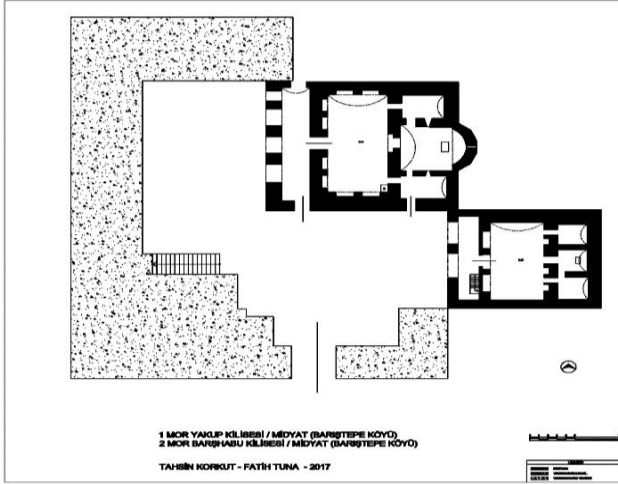
Resim 24 – Batı Cephesinden Görünüm

6.DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

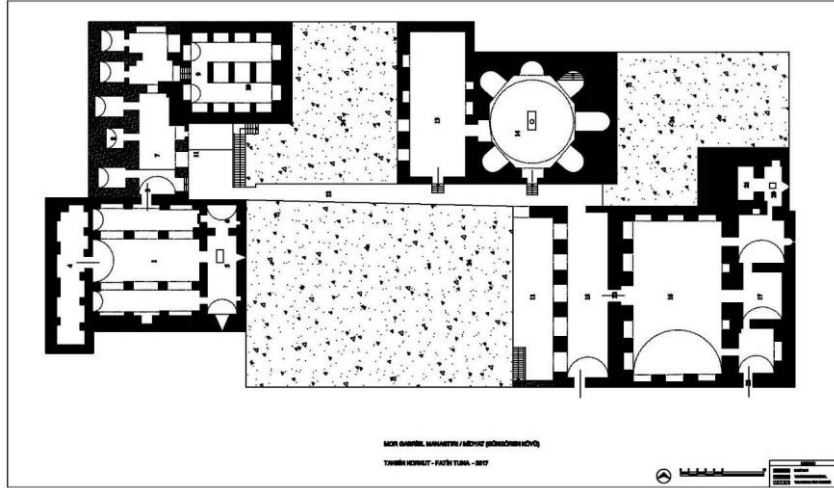
Tur Abdin Bölgesi, Hristiyanlık inancının erken dönemlerden itibaren yayılmaya başladığı bir coğrafyadır. Bölge, bu nedenle Hristiyan dini çerçevesinde gelişen önemli manastır ve kiliselere ev sahipliği yapmıştır. Süryani dini mimarisine ait bu yapılar bize bölgenin dini mimarisi hakkında fikir vermektedir. Tur Abdin Bölgesi, bünyesinde barındırdığı söz konusu Hristiyan dini mimarisine ait bu örnekler ile geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaya devam etmektedir (Keser, 2002: 5-10).

Manastırlar, genellikle dağlık ve ulaşılması güç olan yerlerde inşa edilmişlerdir. Bu yönleriyle savaş dönemlerinde diğer mimari yapılara göre daha az hasar görmüşlerdir. Tur Abdin Bölgesi'ndeki manastırlar için de bu genelleme geçerlidir. Bölgede ağırlıklı olarak Ortodoks Süryani Cemaat tarafından erken dönemlerden itibaren yapılan manastırlar günümüze kadar sağlam gelebilmişlerdir (Elyığit, 2019: 284). Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için mevcut yapılarla somut fikirler elde edilebilmek sağlanabilmektedir.

Bölgede bir kilise veya tapınak etrafında gelişen manastır geleneği, zamanla gelişerek kompleks yapılar haline dönüşmüştür. Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nda karşılaştığımız; ek mekânlardan oluşan ve revaklı avlulu plan tipi örnekleri ile Tur Abdin Bölgesi'ndeki Mardin İli, Midyat İlçesi sınırları içinde yer alan, Mercimekli Köyü'ndeki Mor Loozor Manastırı, Barıştepe Köyü'ndeki Mor Yakup Manastırı, Yayvantepe Köyü'ndeki Mor Gabriel Manastırı, Anıtlı Köyü'ndeki Meryem Ana ve Sergios-Bakhos Manastırı gibi daha birçok yapı ile karşılaşılabilmek mümkündür. Bölgede bulunan Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı gibi büyük ölçekli manastırlarda yapılar genelde kare veya dikdörtgen bir avlu etrafında gelişirken; Mor Kuryakos Manastırı, bu genelleme dışında kalmaktadır. (Bkz. Şekil 9; Resim 25, 26). Ancak revak düzenlemesi açısından 8. yy'a tarihlenen Mor Loozor Manastırı ile gözle görülür bir benzerlik olduğu anlaşılmaktadır (Demir, 2013: 30-32).



Şekil 9 – Mor Yakup Manastırı, röleve planı (Korkut, 2019)



Şekil 10 – Mor Gabriel Manastırı, röleve planı (Korkut, 2019)



Resim 25 – Mor Loozor Manastırı, avludan genel görünüm.



Resim 26– Mor Yakup Manastırı, kuşbakışı, genel görünüm.

Kullanılan malzemeler -Yapım Tekniği

Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nda, sarı/beyazımsı kalker taşı ile moloz bazalt taşlar kullanılmıştır. Duvarlardaki yapım sistemine bakıldığında, duvarların dışında kesme taşlar olup, içleri moloz taşlarla doldurulmuştur. Moloz taşlar, özgün harçla bağlanmıştır. Dış cephe duvarları ve revaklardaki kemer duvarları hariç diğer duvarlar sıvanmıştır. Duvarlarda ve tavanlarda sıva izleri bulunmaktadır. Tur Abdin Bölgesi'nde yoğun olarak bulunan kalker taşından dolayı bölgede birçok taş ocağı kurulmuştur. Kalker, dayanıklılığından dolayı; Mardin İli, Artuklu İlçesi'ndeki Deyrulzaferan, Mardin İli, Midyat İlçesi, Mercimekli (Hespınas/Hepsınas) Köyü'ndeki Mor Loozor, Yayvantepe Köyü'ndeki Mor Gabriel ve Anıtlı Köyü'ndeki Meryem Ana Manastırı gibi pek çok manastırda kullanılmıştır (Bkz. Resim 27).



Resim 27– Mor Gabriel Manastırı, kuşbakışı, genel görünüm.



Resim 28 –Sol fotoğrafta Kemer ayağında dışta kesme taş içlerinde moloz taş görünümü, sağ fotoğrafta beşik tonoz görünümü.

Yapıda özgün harç kullanılmış, bu harca benzer bir harçla da sıva yapılmıştır. Tonozlarda da moloz taş, kemerlerde her ikisi de kullanılmıştır. Bütün yapımda harç kullanılmıştır. Örtü sistemi olarak, muhdes yapılar hariç görülen bütün mekânlarda tonoz sistemleri uygulanmış bu tonozlar kimi yerde çapraz kimi yerde beşik tonoz olmuştur (Bkz. Resim 28). Sivri yarım daire ve dilimli (yonca motifi) kemerlerle birlikte kubbe sistemi (kilise bölümünde) de kullanılmıştır. Özellikle beşik tonozun bölge dini mimarisinde sevilerek kullanıldığını söylemek mümkündür. Tur Abdin Bölgesi, manastır ve kiliselerinde kubbeden ziyade yapılarda tonoz kullanımının tercih edildiği görülmektedir. Mor Kuryakos (Dera Qira) Manastırı'nın kilise üst örtüsünde karşılaştığımız sekizgen kubbe bölgede ender görülen örnekler arasında yer almaktadır. Kaburgalı Sekizgen kubbe örneğine ayrıca Mardin Artuklu ilçesindeki Deyrulzaferan manastırında günümüzde patrik odası olarak bilinen yerde rastlamak mümkündür (Uysal ve Yurt, 2014: 270). Kubbeler arasındaki fark ise; çalışmaya konu olan manastırın kubbesinin tepesinde aydınlık için bulunan tepe penceresidir (Bkz: Resim 13).

Yapıdaki Bozulmalar

Yapıdaki bozulmaları genel olarak ifade edecek olursak; yapıda bazı yerlerde yıkıntılar mevcuttur. Duvarlarda çiçeklenme, bitkilenme, tuzlanma ve bozulmalar görülmektedir. Taşlarda yosunlanmalar, çatlamlar, renk değişimleri ayrıca derzlerde de boşalmalar, bozulmalar, derzde kullanılan malzemedeki sökülmeler, dökülmeler, renk değişimleri gözlenmiştir. Sıvalı olan alanlarda sıvada da renk değişimi, sararmalar, kararmalar, çatlamlar (kimi yerde strüktüel çatlaklar) mevcuttur. Zeminde çökmeler mevcuttur. Zeminde çoğu alanlarda duvar yıkıntıları ve toprakla dolmuştur.

Mevcut Fiziki Durumun Değerlendirilmesi

Yapının bazı bölümleri ayakta olmasına rağmen bazı bölümleri de yıkık haldedir. Güney cephesinin sağ tarafında kilisenin yanında yıkıntıların moloz taşları istiflenmiştir. Batı, kuzey ve doğu cephesinde çok olmakla beraber tüm cephelerde tamamıyla sonradan yapılmış muhdes yapılar (betonarme, kerpiç, tuğla, biriket

yapılar) bulunmaktadır. Günümüzde bu yapılar çoğunlukla hayvan barınakları olarak kullanılmaktadır.

Gerek giriş portali olsun gerekse de kilisenin kubbesi olsun ciddi anlamda bozulmayla karşı karşıya ve tamamıyla yok olabilme aşamasındadırlar. Bu doğrultuda çalışmalara devam edilmelidir. Fotoğraflardan da anlaşıldığı gibi yapının genelinde hayvan gübresi, çöplük ve toprak bulunduğundan bazı mekânlara girilememektedir.

Köylülerin evlerinin pis su giderlerini manastırın bulunduğu alanlara bırakmalarının ciddi hasarlara neden olduğu gözlemlenmektedir. Hayvanların (keçi, koyun, tavuk, inek v.s.) hala manastırda bulunması yapı için tehlike arz etmektedir. Taşlar bu sudan ve hayvan pisliğinden dolayı ciddi tahribatlar almaktadır.

Sonuç olarak, şunları ifade edebiliriz;

Mor Kuryakos (Dera Qira) manastırının inşa tarihi ile ilgili bilgiler güncel kaynaklarda 5. ve 7. Yüzyıl olarak geçse de kesin bilgi bulunmamaktadır. Yapı içinde ve giriş portalındaki kitabelerin onarım kitabeleri olduğunu (bu kitabelerde tarihler: 1807, 1855, 1856, 1909 olarak geçmektedir) söylemek mümkündür.

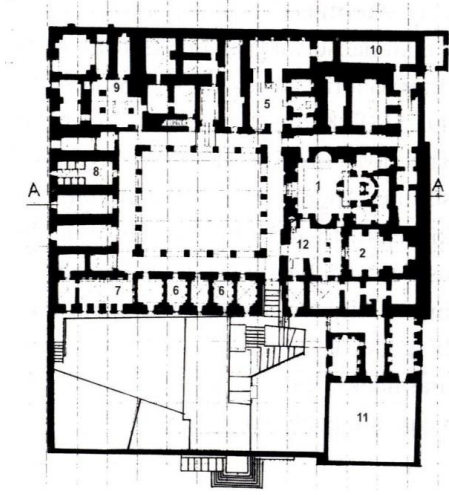
Yapının mevcut hali, üç avlu etrafında sıralanmış birimlerden meydana gelmiş kompleks bir yapı topluluğu plan şemasına sahiptir (avlular ve etrafındaki yapılar zamanla yapılan eklemelerle oluşmuştur). Yapı iki kattan oluşmuş olup, bu kattaki birimler kilise, keşiş odaları (öğrenci odaları), giriş odaları, ahır, büyük oda ve diğer odalar. Bu odaların hangi işlevlerle kullanıldığını kesin olarak söylemek doğru olmayacaktır. Yapıda temizlik ve kazı çalışmalarının tam olarak bitirilmesinden sonra bu birimlerin işlevlerini benzer yapılara bakarak söylemek mümkün olacaktır. O yüzden yapı birimleri tanımlanırken planlarda isimlendirmeler genel kullanılmıştır (odalar gibi).

Çalışma konusu olan Mor Kuryakos manastırı da diğer manastırlarda (Deyrulzefaran, mor gabriel v.b) olduğu gibi yüksek duvarlarla çevrilmiştir. Bu manastırlarda tek girişli bir avlunun etrafında dizilmiş odalar (keşiş hücreleri, papaz odaları v.b) ve manastırların ihtiyacı olan diğer birimler (kilise, toplantı odaları, misafir odası ve mezarlık) bulunmaktadır. Ayrıca bölgedeki diğer Süryani manastırları gibi bu manastırda da ihtiyaçlar sonucu eklemeler yapılarak günümüzdeki son halini almıştır. Günümüzdeki plan şeması bu eklemeler sonucu ortaya çıkmıştır (Şekil 11).

Yapının duvarlarında ve tavanlarında bazalt ve kesme sarı kalker ve moloz taş kullanılmış olup genelde harçla sıvanmıştır. Bu malzemeler bölgede birçok manastırda da kullanılmıştır. Üst örtü sistemi olarak genelde beşik ve çapraz tonoz kullanılmış olup bu bölgedeki birçok yapının (Deyrulzefaran, Mor Gabriel, Mor Yakup v.b) ortak özelliğidir. Yapının kilise birimindeki üst örtü olan kaburgalı sekizgen kubbe karşılaşılan diğer manastırlardan sadece

Deyrulzefaran'da bulunmaktadır. Yapıdaki süslemeler/bezemeler genellikle giriş ve pencere açıklıklarında, nişlerde, tromplarda, kitabelerin etrafında bulunmaktadır. Bunlar bitkisel ve geometrik motifler, hayvan figürleri, kilisede nişlerin üstünde istiridye motifi gibi birçok

süsleme mevcuttur. Taş işçiliği geleneği olan bu motiflere bölgedeki diğer yapılarda da sık sık rastlamak mümkündür.



Şekil 11 – Deyrulzaferan Manastırı, zemin kat planı (Keser, 2002)

Yapıyla ilgili birçok şey söylenebilir ancak; yapı ile ilgili yetersiz kaynak olması, yapının bilinmesinin önüne geçmektedir. Bölgede çalışmaya konu olan Mor Kuryakos (Dera Qira) manastırı gibi Turabdin bölgesinde birçok manastır/kilise bulunmakta ve bunlar aynı kaderi paylaşmaktadırlar. Anadolu'da birçok yapı ile aynı kaderi paylaşmakta olan bu yapı da, yıllarca doğal ve doğal olmayan tahribatlara maruz kalmıştır. O yüzden yapı ile ilgili daha çok araştırma yapılmalı ve ister yeni bir işlev (yapıya müdahalenin en az olacağı) kazandırılarak isterse de eski işlevi kazandırılarak korunmaya alınmalıdır. Tarihi değerlerimizi koruma adına tarihi yapılarımız ile ilgili bu tarz çalışmalar yapıлып yapıların bilinmesine olanak sağlanmalıdır. Bu yapı ve bunun gibi birçok yapı ile ilgili akademik çalışmaların yapılması kültürel değerlerimiz açısından büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Akyüz, G. (1998). Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi.
- Bell, G.(1982), The Churches and Monasteries of the Tur'abdin, London: The Pindar Press.
- Demir, Z. (2015). Turabdin'de Bir Süryani Mihallemi Köyü Hapsus.
- Elyiğit, U. (2019). Tur Abdin Hristiyan Dini Mimarisinde Manastır Geleneği, Atlas International Refereed journal On Social Sciences, Vol, 5, s. 283.
- Keser, E. (2002). Tur Abdin Süryani Ortodoks Dini Mimarisi, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Korkut, T.-Karaca, Y. (2019), 2017 Yılı Mardin ve Batman İllerinde(Turabdin Bölgesi) Hıristiyan Mimarisi Konusunda Yüzey Araştırması: 36. Araştırma Sonuçları Toplantısı, s.422.

Korkut, T. (2019). Turabdin Bölgesi Hristiyan Dini Mimarisinde Midyat, Atlas International Refereed journal On Social Sciences, Vol, 5, s. 323-349.

Şimşek, M. (2008). Batman Mor Kuryakos Manastırı'nın Dünü ve Bugünü, Batman: I. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültür Sempozyumu.

Tuncel, M. (2008). Türkiye'de Yeni Şehirler: Batman Örneği, I. Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu (Editörler: Salim Cöhce ve Adnan Çevik), Batman, s. 238-258.

Uysal, T. ve Yurt, S. (2014), Batman İli, Mor Kuryakos Manastırı, 22. Müze Kurtarma Kazıları Sempozyumu (14-17 Kasım 2013-Adana). Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 269-272.

Uysal, T. ve Yurt, S. (2016). Batman Ğli, Mor Kuryakos Manastırı, 24. Müze Kurtarma Kazıları Sempozyumu ve I. Uluslararası Müzecilik Çalıştayı (23-25 Mart 2015-Şanlıurfa). Ankara: Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 509-518.

<https://parselorgu.tkgm.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 12.04.2017).

<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/15cd70dbbe47db56?projector=1> (Erişim Tarihi: 07.05.2017).

<http://www.netkayit.com/turkiye-haritasi.php?uydudan=BATMAN-BESIRI-KOYLER-AYRANCI-KOYU> (Erişim Tarihi: 20.06.2018).

<http://www.nufusune.com/35500-batman-besiri-ayranCI-koy-nufusu>

BAŞÇI, Veysel (2019), “Dunbulî Beyliği Tarihi ve Tarih Kronikleri[XIII-XVIII. YY.]”,
Kadim Akademi SBD, C. 3, S. 2, s. 63-104.

Makale Geliş Tarihi: 12.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 9.12.2019

DUNBULÎ BEYLİĞİ TARİHİ VE TARİHİ KRONİKLERİ

[XIII-XVIII. YY.]

DUNBULÎ HISTORY AND HISTORICAL CHRONICLES [XIII-XVIII. YY.]

Veysel BAŞÇI *

ÖZ: Dunbulîler, XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar, Şam, Musul, Cebel Sincar, Cizre, Hakkâri, Van ve aynı hat üzerindeki günümüz İran coğrafyasının batısında yer alan Hoy, Çors, Selmas, Urumiye, Tebriz ve dahi Nahcivan, Gence ve Şeki'ye kadar uzanan bölgelerde varlık göstermiş, tarihin farklı evrelerinde ise pek çok kola ayrılarak gerek inanç gerekse etnik anlamda farklı kimlikler edinmiş son derece komplike bir Kürt kabilesidir. Bu kabilenin Eyyubiler döneminden başlamak suretiyle söz konusu bölgelerde çeşitli iktidarları olmuştur. Akkoyunlular döneminde bir süre Hakkâri Emirliğini de elinde bulunduran Dunbulîler, Safeviler döneminde Hoy merkezli tesis ettikleri beyliği 1799 yılına kadar ayakta tutmayı başarmışlardır. Gâh bağımsız gâh muhtariyete dayalı sistem esaslı yönetilen bu beylik, yeri gelmiş kendi adına sikke kestirmiş, yeri gelmiş Tebriz kale surlarının onarımı dâhil olmak üzere adı geçen bölgelerde büyük imaretler inşa ettirmiştir. Dunbulî Beyliği ile ilgili çeşitli tarihi kaynaklarda bilgiler olsa da beyliğin tarihine odaklanmış birçoğu hala el yazması olarak duran Farsça eser ve kronikler de mevcuttur.

ABSTRACT: Dunbulis lived in Damascus, Mosul, Jabel Sincar, Cizre, Hakkâri, Van and some other places in the same lines as in Khoy, Chors, Salmas, Urumiye, Tabriz, also Nahcivan, Gence and Saki from 13th. century until the end of 18th. century. It is an extremely complicated Kurdish tribe that has acquired different identities both in faith and ethnically by dividing into many branches in different stages of history. This tribe had various powers in these regions starting from the Ayyubids period. The Dunbuli, who also held the Hakkâri Emirate for a while during the reign of Akkoyunlu State, managed to keep the principality until 1799, which they centered in Khoy during the Safavids. This principality, which was sometimes independent sometimes autonomous, has taken coins in its name and has built large imarets in the mentioned regions including the restoration of the fortified walls of Tabriz. Although there are various historical sources about the Dunbuli Principality, there are also a lot of Persian works and chronicles, which still focus on the history of the principality.

* Dr. Araştırmacı-Yazar, *Veyselbasci77@gmail.com*

 <https://orcid.org/0000-0003-1525-0355>

Bu makalede beyliğin tarihçesinin yanı sıra, matbu ve el yazması olarak iki kategoriye ayırdığımız beylik tarihine odaklanmış kronik ve eserlerin tanıtılması amaçlanmıştır. Söz konusu kroniklerden özellikle el yazması olanlar, beyliğin yerel tarih yazıcılığını da gözler önüne serdiğinden, makalede söz konusu yazma kroniklerin başlıca özellikleri de sıralanmıştır ayrıca bu eserler tarih yazıcılığı kapsamında değerlendirilmiş olup, bunlardan bazılarının görsel varakları da paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Dunbuli, Beylik, İnan, Kürt, Kronik

In this article, it is aimed to introduce chronicles and artifacts focused on the history of principalities, which are divided into two categories as printed and manuscript, as well as the history of the principality. Since the chronicles, especially the manuscripts, reveal the local historiography of the principality, the main features of the mentioned chronicles are also listed in the article and these works have been evaluated within the scope of historiography and the visual leaflets of some of them have been shared.

Key Words: History, Dunbuli, Principality, Iran, Kurdish, Chronic

GİRİŞ

در گلشن وجود به هر جا که بلبل است

مدحت سرای خوان کریمان دنبلی است

“Varlık bahçesinde ne kadar bülbül
varsa, kerem sahibi Dunbulî hanlarının
methiyesini şakıtmaktadır.”

Nahçıvanlı Kadın Şair, Hayran

Her ne kadar İranlılar, Sasaniler döneminde de bir tarih yazıcılığı vardı, “Karnâme-i Erdeşir-Papekân/Babekân” ile “Şehristânha-i İran” adlı İslam öncesi döneme ait kimi eserler de bu tarih yazıcılığına bir örnektir deseler de Bertold Spuler, Arap ordularının fethine kadar, İran’da güçlü bir tarih yazıcılığının olmadığını, ancak Arap ordularının galibiyeti sonrası, İran’da tarih yazıcılığının güçlü bir gelenek halini alarak parlak bir devreye girdiğini söyler (Spuler, 1388: 14).¹ Söz konusu dönemden sonra İslamlaşan İran topraklarında hâkimiyet sağlamış pek çok devlet ve hanedanlık; tarih yazımının gelişmesine katkı sunmuştur. Özellikle hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerel-bölgesel yahut şehir tarihi yazımının temelleri atılmıştır. Zamanla bir gelenek halini alan şehir yahut yerel-bölgesel tarih yazımının gelişimine irili ufaklı birçok beylik ve emirlik de ciddi katkı sunmuştur ve bu disiplini, bir gelenek haline getirerek yönetimleri altındaki şehir ve bölgelerin tarihini yaz(dır)mak suretiyle bilginin, sonraki nesillere aktarılmasını sağlamışlardır. Mezkûr yüzyılda özellikle ilim merkezi olan Horasan bölgesinde kaleme alınmış yerel-bölgesel tarih anlatımına odaklı eserler dikkate şayandır (Kanavat v. dğr., 1389: 11). Tarih-i Buhara, Tarih-nâme-i Herat, Tarih-i Sistan, Tarih-i Beyhakî yahut İbni Belhî’nin Farsnâme’si bu kategoride değerlendirilebilecek eserlerin başında gelir. İslamlaşan İran’daki genel tarih yazıcılığı geleneğine paralel olarak gelişen yerel tarih yazıcılığı yahut şehir tarihi yazıcılığı (Şehrnâmeler), yüzyıllarca devam etmiş, Nasıreddin Şah-ı Kaçar’ın (1848-1896) iktidarının sonlarına kadar görkemli yükselişini sürdürerek devam etmiştir. Kaçarlar devrinde İran şehirlerinin birçoğunda şehir tarihleri kaleme alınmış, bu hususta şehir valilerine saraydan genelgeler dahi gönderilmiştir (Halîlî, 1384: 24). Kuşkusuz, şehir tarihlerinin yahut bölgesel tarih yazıcılığının ortaya çıkışı, farklı saik ve sebeplere dayanır. Bu disiplinin; bölgelerin gelişimi, merkezi hükümetlerle olan münasebet sınırlarının irdelenmesi, aidiyet taassubunun dışı vurumu, gelişim beklentisi gibi bir takım ana hedefleri olduğunu söylemek mümkündür ancak bilgi aktarımının devamlılığını sağladığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu kapsamda İran’ın batı bölgesi kabul edilen Azerbaycan’da Safevi, Cevanşir, Avşar ve Kaçarlarla birlikte ilk beş büyük hanedan içerisinde anılan ve XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar

¹ İslam öncesi dönem İran tarih yazıcılığı hakkında bkz. Ahmed Tafazzulî, *Tarih-i Edebiyat-ı İran Piş-ez-İslam*, haz. Jale Amuzgâr, (Tahran: İntişarat-ı Sûhen, 1378), 260-261

özellikle Hoy, Sökmenâbâd, Selmas, Urumiye, Tebriz, Van ve Hakkâri gibi bölgelerde varlık göstermiş, müntesip ve birleşenlerinin İran'ın pek çok bölgesine dağıldığı ve devlet kademelerinde özel mevkilere getirildiği Dunbulî/Denâbile Beyliğinin de bir tarih yazıcılığı geleneğine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Emin Riyahî'ye göre; beyliğin en parlak dönemi kabul edilen Ahmed Han-ı Dunbulî (1763-1786) döneminden sonra ahfadından pek çok kişi övünç duyduğu beylik tarihini yazmaya başlamıştır (Riyahî, 1378: 107). Yazılan bu tarihlerde, etnik köken, inanç ve kimliksel aidiyetlere dair önemli bilgiler olduğu gibi beylikteki emirlerin, merkezi hükümetlerle geliştirdikleri siyasete dair de önemli ayrıntılar mevcuttur. Osmanlı Devlet erkanı ile yazışmalar da yapmış kimi Dunbulî Beylerinin uluslararası destek gördüğünü gözler önüne seren tarihi bu kroniklerde örneğin Ahmed Han-ı Dunbulî'nin Rus yayılmacılığına karşı Fransa ve Osmanlı devletleri tarafından İran tahtına oturtulmak istendiğine dair son derece önemli bilgi ve belgeler de yer almaktadır. Sözü edilen bu tarihi kroniklerin bir kısmı tabedilmiştir, ancak önemli bir kısmı ise henüz el yazması olarak başta İran olmak üzere Hindistan ve Ermenistan gibi ülkelerin kütüphanelerinde mevcuttur.

Tarih boyunca Yezidilikten Sünniliğe, Sünnilikten Şiilik veya benzer heteredoks inançlara evirilen ve zaman içerisinde de bir kısmı Azerileşen, bir kısmı da buldukları coğrafyaya göre kimlik kazanan, Osmanlı-İran-Rus üçgenindeki jeopolitik kavşakta yüzlerce yıl iktidar olabilmeyi başarmış Dunbulî Beyliği ile ilgili Türkiye'de bugüne kadar bağımsız bir çalışma yapılmamıştır. Kürt (Zaza) tarihi alanındaki kimi araştırmacılar; beylik ile bilgileri derlemişlerse de beyliğin birincil el kaynakları üzerinde hala çalışılmış değildir. Türkiye'de bu sahadaki bilgiler genel olarak; Şerefnâme, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Cihannûma ile belli başlı Osmanlı kaynaklarındaki söz konusu beylik yahut bu beyliğin aşiretleri ile ilgili verilmiş bilgilerle sınırlıdır ya da salt "Dımuli" isminden yola çıkarak "Zaza" tarihine indirgenmiş çalışmalardır.² Oysa dil-diyalektik, din-etnisite yahut başkaca aidiyetlerin ortaya konması, tartışılması, çözümlenmesi için söz konusu beyliğin birincil el tarihi kaynak ve kroniklerinin incelenmesi zaruridir. Çünkü her ne kadar İran sınırları içerisinde neşvünema bulmuşsa da söz konusu beyliğin tarihi, ülkemiz ve bölgemizi de ilgilendiren ayrıntılarla doludur. Mezkûr eserlerin incelenmesiyle, beyliğin her türlü sosyo-kültürel ve dini aidiyeti, politik duruşu, Osmanlı-İran ve Ruslarla olan münasebetleri, çeşitli Kürt güçlerle geliştirdikleri ittifaklar yahut ilişkiler ya da başka farklı özellikleri hakkında daha doğru ve daha doyurucu değerlendirmeler yapmak pekâlâ mümkündür.

Bu amaçla; mezkûr beylikle ilgili çalışmak isteyen araştırmacılara kolaylık olması açısından, bu makalede üç aşamalı bir yöntem izlenmiştir. İlk beyliğin Kaçarlar dönemine kadar sarkan kısa bir derleme tarihçesi sunulmuş ardından Kaçar dönemi tarih yazıcılığı içerisinde şekillenmiş olan Dunbulî Beyliği tarih yazıcılığı incelenmiş ve

² Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Ercan Çağlayan, "16. Yüzyılda Süveydi ve Hoy Zaza/Dumbeli Emirlikleri", *Osmanlı Devleti ve Kürtler*, ed. İbrahim Özcoşar - Shahab Vali, (İstanbul: Kitapyayinevi, 2017), 65-70. Ercan Çağlayan, *Zazalar, Tarih, Kültür, Kimlik*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016) Malmisanj, *Kırd, Kırmanc, Dımuli veya Zaza Kürtleri*, (İstanbul: Deng Yayınları, 1996). Roşan Lezgîn, *Toplumsal Kürt Gruplarından Zazalar*, (Diyarbakır: Roşna Yayınevi 2016). Alanoğlu, Murat. "Zazalar". *Diyanet İslam Ansiklopedisi. Ek 2*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016). 696-698.

son olarak da beyliğin tarihine dair kaleme alınmış kronikler tanıtılmıştır. Bu kapsamda, ekseriyeti 1800'lü yılların ilk ve orta diliminde yazılmış olup, hala el yazması olarak duran Riyazü'l Cenne, Tarih-i Dunbulî, Tezkiretü'l Denâbile, Tarih-i Denâbile, Tarih-i Keşşaf, Tarih-i Kürd, Riyazü'l Cenne ve Bahrü'l Ülum-i Zünûzî, Risale-i Mutemmin el-Etbâ gibi yazma eserlerle birlikte, Tarih-i Kaşan, Me'âsarü'l Kûbera fit-Tarihü's-Sâmerrâ, Asârü'l-Şiâ el-İmamiye, Tarih-i Meşahir-i Kürd, Tarih-i Hoy-ı Riyahî, Tarih-i Hoy-ı Akasî, Tarih ve Coğrafya-i Dârüssaltana-i Tebriz, Tecrübetü'l Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr, Danişmendân-ı Azerbaycan, Nigaristan-ı Dâra gibi matbu eserler ve içerikleri hakkında da bilgiler verilmiştir. Dunbulîlerle ilgili geniş bilgiler içeren ancak araştırmacıların rahatlıkla ulaşabildiğini düşündüğümüz, keza Türkçe çevirileri de mevcut olan; Zeki Beg'in Kürtler ve Kürdistan Tarihi, Şerefnâme, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Kitab-ı Cihannümâ yahut benzer Osmanlı kaynakları, aynı şekilde serhat illeri tarihindeki Dunbulîlerle ilgili kısımlar ya da bu illerin salname ve mühimme defterleri ise bu çalışmada değerlendirme kapsamı dışında bırakılmıştır.

1. Dunbulîlerin Etnik Ve Dini Kökenine Dair

Dunbul veya Arapçadaki nispet eki alarak Dunbul'a mensup anlamına gelen Dunbul+î kelimeleri yahut bu kelimenin çoğulu olarak kullanılan "Denâbile" kelimesi pek çok kaynakta farklı verilmiştir. Çeşitli kaynaklarda bu kelime; Dunbuli, Dunbeli, Dımili, Dımilli, Dımbılı, Dınbılı, Dınbilî, Dunbeli, Dumbeli, Dünbeli, Dünbelli, Dümbülü, Dümbüllü, Dümbili, Donboli ve Denabile şeklinde kullanılmıştır. Mecdûddin el-Firûzabâdî, el-Kamûsü'l Muhîd adlı eserinde Dunbul kelimesinin kunfuz (قُنْفُذ) vezninde okunduğunu, çoğulunun da Denâbile olduğunu belirtmiştir (Akasî, 1350: 145).³ Dehhuda'da bu kelimenin Diyarbakır civarında kendisinden başka herhangi bir dağla birleşmeyen tek parça kayalık bir dağ ismi olduğu, Azerbaycan ve Kaşan'daki Zerrabîlerin de buradan geldiği yazılıdır (Dehhuda, 1382: Dunbul Maddesi). Tarih-i Kaşan adlı eserde Dunbul dağı ile ilgili Tarih-i Adab-ı Mülûk'a dayandırılarak şu bilgiler verilmiştir: "Dunbul, Hoy'da vaki bir yerdir, Dunbul dağı ise, Diyarbakır dağlarından bir dağdır. Burası yolu olmayan, tek parça kayalık bir dağdır ve kendisinden başka bir dağla da birleşmez. Etrafındaki vadiler bol ağaçlıdır, vadilerin bittiği yerde ise yüksek sıra dağlar mevcuttur. Akarsuları nehirle birleşir. Sincaran (سنجران) dağı ve kalesi de bu nehrin kenarında yer alır, bugüne kadar ne bir sultan ne de bir padişah o dağı ele geçirememiş, Dunbulî taifesine baş eğdirememiştir" (Zarrabî, 1379: 321). Dunbul dağı ile ilgili Nikitine de Lerch'e dayanarak bu dağın Fırat nehrinde bir dağ olduğunu, oraya sadece kayıklarla çıkılabildiğini, Türklerin aynı dağa "Karacahisar" dediğini ve bu dağında Palu'nun kuzeyinde yer aldığını söylemiştir (Nikitine, 1929: 109).

Arap kaynaklarından; Mes'udi, İbn Fazlullah el-Ömerî, İbn Hacer el-Askalânî aynı şekilde Mecdûddin el-Firûzabâdî; Dunbulî isminin Musul civarında yaşayan bir Kürt aşiret ismi olduğunu belirtmişlerdir. İbnü'l-Ezrak, Tarihü'l-Farîkî ed-Devlet'ül-Mervaniye adlı eserinde Diyarbakır ve Meyafarkin'deki Kürt kabilelerini sayarken Dunbulî kabilesinin de adını anmıştır (Alanoğlu, 2016: 696). Ayrıca aynı eserde Abdurrahman b. Ebi el-Verd Dunbulî'den Dustikiye-Mervaniye emirlerinden birisi

³ Bu makalede standart olması açısından söz konusu kelimeyi vezni ile vermiş el-Kamûs'taki şekliyle yani Dunbul/Dunbulî (دُنْبُلِي / دُنْبُلِي) şeklinde kullanacağız ve yine kelimenin çoğulu için de DİA ve el-Kamûs'taki kullanımı ile aynı olan Denâbile (دِنَابِلَه) kelimesini temel alacağız.

olarak söz edilmiştir. Mes‘udi buna ek olarak kendi döneminde bir kısım Dunbulînin, Şam diyarına yerleştiğini belirtmiştir. Mesalikü’l Ebsar adlı eserde ise Dunbulîlerin Musul’un doğusunda yerleşik oldukları özellikle Meklûb ve el-Muhtar dağlarını mesken edindikleri yazılıdır. Dunbulîlerden bazılarının ise Şam’da meskûn olduğu Futuhat-ı Mekkiye’de geçer. Bu eserde Melik Tahir Ebu Musa Dunbulî’den ve İbn-i Arabî’nin öğrencilerinden Şeyh Süleyman Dunbulî’den bahsedilmiştir (Tevfik, 2007: 94-96). Ömer Rıza Kihâlê’de Mecm‘el Kebâil el-Arab adlı eserinde Dunbulîleri Şam kökenli Arap kabilesi olarak nitelemiştir (Abdi, 1396: 10).

İran tarih kaynaklarında ise Dunbulîlerin Yezidi kökenli bir Kürt aşireti yahut farklı Kürt kabilelerinden oluşan bir Kürt aşiret konfederasyonu olduğu kayıtlıdır. Bu hususta tarihçiler arasında ayrıntı sayılabilecek farklılıklar olsa da bir fikir birliği olduğu görülmektedir (Nadir Mirza, 1373: 149). V. I. Savina; “Nam-i Akvâm Der Coğrafiya-i İran” adlı eserinde Dunbulîleri küçük bir Türk kabilesi olarak vermiştir (Abdi, 1396: 10). Sevina ile aynı dönemde yaşamış İranlı Seyyah Zeynelabidin Şirvanî ise Dunbulîleri Kürt Taifeleri arasında göstermiştir (Şirvanî, 1385: 459). İştihardî’nin Tezkire-i Denâbile adlı eserinde; “aşiret ve kabileleri kellâ Ekrad-ı Kurmançtır” denilmektedir (Abdi, 1396: 9). Dunbulîlerin soy kütüğüne dair; ilk ataları olarak Abbasi Halifesi Harun Reşid’in Veziri Musa b. Yahya Bermekî’nin İsa adındaki oğlu gösterilir (Terbiyet, 1391: 136). Bazı tarihçiler Ebu Hanife Dineveri’nin de “Ensab’ül Ekrad” adlı eserinde Dunbulîleri, Bermekilerden Emir İsa’ya dayandırdığını belirtmişlerdir (Cevahirkelam, 1307: 4/ 205, Ruhani, 1382: 3/ 87, Zeki Beg, 2018: 712).⁴ Beyliğe ait tarihi kroniklerde Dunbulîlerin soy kütüğü her bir emirin hayat hikayesi de dahil olmak üzere ayrıntılarıyla verilmiş ve Dunbulîlerin soyu İslam öncesi İran şahlarından Enuşirvan’a kadar dayandırılmış ve aşağıdaki şekilde bir şecerename verilmiştir: “Eb’ül Muzaffer Cafer Şems’ül-Mülûk b. Emir İsa el-Selahaddin b. Yahya el-Kürd b. Emir Cafer-i Sâni b. Emir Süleyman b. Emir Şeyh Ahmed Beg b. Emir Musa-i Melik Tahir b. Emir İsa-i Melik b. Emir Musa b. Emir Yahya -Harun Reşid’in Veziri- b. Kubad b. Bermek b. Erdevan b. Bermek b. Enuşirvan-ı Adil” (Zerrabî, 1379: 327). Söz konusu kroniklerin hemen hemen tamamında benzer şecereyi görmek mümkündür ve kroniklere dayanan kimi tezkireciler ve tarihçilerde eserlerinde buna yer vermişlerdir.⁵ Örneğin M. Han-ı Terbiyet, Abdürrezak Beg-i Dunbulî’ye nispet edilen Tarih-i Dunbulî⁶ adlı yazma nüshadan alıntı yaparak Dunbulîlerin ilk ataları ile aşiretin Sökmenabad’a⁷ gelişi hakkında şu bilgileri paylaşmıştır:

“Dunbulîlerin tarihi ve nesebi ile ilgili olarak tarih kitaplarında yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla bu hanedanın soyu Yahya Bermekî’ye dayanır. Yahya Bermekî’nin Fazl, Musa, Cafer ve

⁴ Cevahirkelam, Dunbulî kroniklerine dayanarak böyle bir iddia ortaya atmış ve diğer tarihçilerde ondan almıştır. Ancak Ensabü’l Ekrad adlı eser kayıp bir eser olduğundan bu bilginin doğruluğu teyide muhtaçtır.

⁵ Bu şecere veya nesebnameyle ilgili “Beyliğin Tarih Yazıcılığının Genel Özellikleri” adlı bölümün 6. Maddesinde değerlendirme yapılmıştır.

⁶ Aşağıda bu eserden genişçe söz edilecektir.

⁷ Sökmenâbad/Sekmenabâd yahut Seklanabâd nahiyesi İran’ın Hoy ilinin 45 kilometre kuzeybatısında, Siyah Çeşme yolu üzerinde (Makü-Hoy arasında) yer almaktadır. Sökmenova diye de geçer ve bu ovada irili ufaklı 40 köy vardır. Merkez Nahiyeye ise Zurâbad’tır. Önemli köyleri şunlardır: Kİlvans, Şûvik, Ali Şeyh, Kürdik-bâla, Zivê ve Açıy. Nahiyenin içinden “Akçıy” adında, sınır köyleri, Damdana ve Melhemli’den gelen bir çay geçer. Yöre halkı, tarım ve hayvancılıkla uğraşır. Nahiyenin nüfusu, 1923 sayımına göre; 9610’dur (Rezmâra, 1331: 4/ 273).

Muhammed adında dört oğlu vardı. Bunlardan Musa bin Yahya'nın, lakabı Musa-i Sâni olan İsa Bey adındaki oğlu 50 yıl kadar Şam⁸ bölgesini yönettikten sonra Dunbul Kalesi ile Sökmenabad nahiyesine gelerek o bölgede neşvünema buldu. Günden güne bölgedeki Dunbulî Kürtlerinin sayısı arttı ve otuz bin haneyi geçtiler ki bunların tamamı da İsa Bey'i emir olarak benimsemişti ve kendisine biat etmişlerdi.⁹ Onun ardından çocukları aşiretin ve bölgenin yönetiminde bulundu. Kotor, Ovacık, Nahçıvan ve Şarur¹⁰ gibi bölgeler onların hâkimiyeti altına girdi" (Terbiyet, 1391: 136).

Evliya Çelebi'de yukarıdaki benzer aktarımları teyit eder nitelikte Dunbulîlerin, Harun Reşid zamanında Hoy, Salmas ve civar bölgeleri imar etmeleri için söz konusu bölgeye getirilip iskân edildiklerini yazmıştır. Çelebi ayrıca Dunbulîlerin Van eyaleti ile İran'da Hoy, Salmas, Çors¹¹ ve Urumiye dolaylarında meskûn olduklarını, Urumiye gölünün güneyinde kendi isimlerinde Dunbulî şehri, kalesi, hükümeti, pazarı ve hanları bulunduğundan söz ederek Dunbulîlerin bir Terekeme boyu olduğunu belirtir (Evliya Çelebi, 1999: 177).¹² Dunbulî tarihi kroniklerinde ise bu aşiretin Cebel-i

⁸ Musul, Cezire ve etraf bölgeleri de kapsayan geniş anlamı ile Vilayet-i Şam veya Bilâdüşşâm bölgesi kastedilir.

⁹ Dunbulî tarihi kroniklerinde ortak olarak yer alan bilgilerinden birisi de bir aşiret konfederasyonu olan Dunbulîlerin birçok oymaktan oluştuğunu varsayan bilgidir. Buna göre Dunbulî oymaklarından bazıları şunlardır: Emir Yahya'nın torunları Yahya Dunbulîler, Ebü'l Muzaffer Ca'fer Şemsü'l-Mülûk'un torunları Şemsikîler, Emir İsa'nın torunları İsabeyliler, Emir Feridun ve Emir Eyübhanî'nin torunları Beyzadeler bunlardan bazılarıdır (Dunbulî, [yz.] 1850: 96b, Zerrabî, 1379: 329, Cevahirkelam, 1307: 4/205, Zeki Beg, 2018: 712-714). Farklı oymak ve ailelerden oluşan Dunbulîler arasında tarihin farklı evrelerinde niza ve kavgalar oluşmuş ve bu oymakların zamanla birbirlerinden ayrıldıklarına muteber tarih kaynaklarında yer verilmiştir. Ayrıca Dunbulî aşiretleri arasında zaman içerisinde dil, kültür ve mezhepsel kimlik ve farklılıklar da ortaya çıkmıştır. Örneğin Şemsikîler bugün hala Van ve Ağrı bölgesinde sakin olup Kurmancî diyalektiğini konuşan Sünnî Kürt iken; aşiretin Hoy tarafında kalanları ise zamanla Şiileşmiş ve İranlı Seyyah Zeynelabidin Şirvanî'nin de dediği gibi, aslen Kürt olmalarına rağmen zamanla Azerice konuşmaya başlamış ve Kızılbaş aşiretlerden sayılmışlardır (Şirvanî, 1385: 286). Nikitine'nin incelemiş olduğu kronikte; "Dunbulî kabileleri Kurmanc Kürtleri olup aslı menşeleri Fars-ı Acem diyarıdır" şeklinde bir ibare mevcuttur (Nikitine, 1929: 116). Günümüzde Hoy'un merkezi ile Azerbaycan Cumhuriyetinde kalan Dunbulîler Azerice konuşmuş ve civar bölgelerdeki Dunbulîler arasında halen Kürtçenin Kurmancî diyalektiğini konuşurlar. Özellikle Nadir Şah döneminde Horasan'a sürgün edilen Dunbulîlerin bir kısmı o bölgede hala Kurmancî konuşur. Gıyas Beg-i Dunbulî'nin (ö.1704) soyundan gelen Kaşan'daki Dunbulîler ise köken itibarı ile Kürt olduklarını söylese de Farslaşmıştır (Zarrabî, 1379: 325). Ayrıca Dunbulîlerin Azerbaycan, Nahçıvan ve Ermenistan sınırları içinde kalan bakiyelerinden bir kısmı Kurmancî diyalektiğini konuşur, bunların bazıları hala Yezidi kimliğine de sahiptir.

¹⁰ Şarûr veya Şerur, Nahçıvan ile Dağlık Karabağ arasında yer alan bir sınır şehridir. Delegez, Zangûzur, Şuşan, Laçin, Kêlbecar gibi şehir ve nahiyelere komşudur. Adı geçen şehirlerin kadim sakinleri Kürtlerdir (Bukşpan, 2018: 29).

¹¹ Hoy ilinin kuzeyinde Kotor nehrinin batısında yer alan Kara Ziyadin nahiyesinde yer alır. Günümüz itibarı ile ahalisi Şii olup Azerice konuşur (Rezmâra, 1331 / 5: 163).

¹² Bazı araştırmacılar Evliya Çelebi'nin Dunbulîleri "Ekrad-ı Zaza" olarak nitelendirdiğini varsaymıştır. Bkz. "16. Yüzyılda Süveydi ve Hoy Zaza/Dumbeli Emirlikleri" *Osmanlı Devleti ve Kürtler*, (ed. İbrahim Özcoşar-Shahab Vali), İstanbul: Kitapyayinevi, s. 66; Çağlayan, söz konusu bu çalışmada, "vech-i tesmiyesi lisan-ı Ekrad-ı Zaza'da Şuhöy derler, anın çün kal'a-yı Şuhöy dediler" ifadesini, Evliya Çelebi'nin Dunbulîler ve Hoy kalesi hakkında kullandığını belirterek maalesef bariz bir tarih ve coğrafya hatasına düşmüştür. Zira Çelebi bu ifadeyi Hoy ve Dunbulîler için değil Akre ve İmadiyede bulunan kaleler için kullanmıştır. Karşılaştırmak için bkz: Evliya Çelebi, 1999: 289.

Sincar'dan Hoy'a geldiği yazılıdır (Riyahî, 1378: 3/ 109). Benzer bilgileri Bidlisi'de vermiştir. Aşiretin köken itibari ile Şam ve Cezire bölgesinden Hoy'a geldiklerini, din itibari ile de Yezidi olduklarını o da aktarmıştır:

“Dunbulî beylerinin soyu Şam Araplarından İsa adında bir adama ulaşır. Diğer bir rivayete göre bu adam Ceziretü'l Ömeriye¹³ halkından olup, Azerbaycan yöresine göç etmiş, dönemin sultanları kendisine Hoy'un Sökmenabad nahiyasını ocaklık-yurtluk olarak vermişler ve o da bir süre oraya yerleşmiştir. Günden güne aşiret ve kabileleri etrafında toplayarak büyük bir topluluk meydana getirmiştir. Dunbulî beyleri ve aşiretleri, başlangıçta namakbul Yezidilik dinine mensup idiler. Sonraları İsa Bey olarak bilinen yöneticileri ve bazı aşiretler, bu bidatten vazgeçip Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine döndüler. Ancak hala ifsad edici inancında ısrar eden bazıları vardır. Sahih bir rivayete göre ise Dunbulî aşiretleri Bohtan bölgesinden gelmişlerdir ve Kürtler arasında onlara Dunbulî-i Boht[i] denir” (Bidlisi, 1377: 310).

Bidlisi'nin Dunbulîlerin Ceziretü'l Ömeriye bölgesinden geldiğini teyit eden bir bilgi de Dunbulî mensubu, Muhaddis Kevammeddin Ebu Hasan Ali b. Ebubekir b. Süleyman b. İbrahim b. Hasan-ı Dunbulî'nin hayat hikayesinde de belirtildiği üzere Dunbulîlerin, Ceziretü'l Ömeriye'ye bağlı “Me'lesâya/معلسايا”¹⁴ nahiyesinde meskûn oldukları bilgisidir (Tevfik, 2007: 94 ve 96). Lescot'un, XV. yüzyıldan önce Cezire'nin birçok emiri Yezidi idi tespiti de aynı bilgi ile örtüşmektedir (Lescot, 1975: 111). Lescot'un Ceziretü'l Ömeriye ve Buhtan bölgesinden farklı bölgelere göç etmiş Yezidi aşiretler haritasında, Dunbulîlerin Hoy civarına göç ettikleri de açık bir şekilde görülmektedir (bkz. resim 1). Beylik kroniklerinden Tezkire-yi Denâbile'de de Emir İsa Dunbulî, Eyyübilerin evlad ve afhadından birisi olarak gösterilmiştir (Abdi, 1396: 10).

Yukarıda Bidlisi'nin “Dunbulîler arasında hala Yezidi olanlar vardır sözünden” XVI. yüzyıl sonu itibari ile Yezidilik inancında olan aşiret bileşenlerinin olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Osmanlı tarihçilerinden Joseph Von Hammer'da Kâtip Çelebi'nin Cihannüma adlı eserine dayanarak yazdığı Kürt kabileleri arasında Dunbulî kabilesini de zikreder ve söz konusu kabilenin Van Eyaleti'nde meskûn Yezidi bir kabile olduğunu belirtir (Çağlayan, 2016: 67). Beyliğin el yazması kroniklerinden Tarih-i Keşşaf ve Tarihi Denâbeliler de de Dunbulîlerin Yezidi veya Ezdaniyet inancına mensubiyeti olabildiğince ön planda tutulmuştur. 1800'lü yılların ortalarında ve Kaçar dönemi tarih yazıcılığı çerçevesinde kaleme alınmış bu eserlerde Dunbulîler arasında Yezidilikle birlikte heteredoks inançların da yaygın olduğu, bu inanç grupları arasında bir tür geçişkenlik ve benzerlikler olduğu belirtilmiştir. Özellikle Yaresan ve marjinal bir sufilik olan Nimetullahiye/Nuralişihi inancının Yezidilik inancıyla ortak paydalarına vurgu yapılmıştır. “Nimetullahi/Nuralişihi tarikatı ile Yezdani/Yezidi tarikatlar arasında ihtilaf söz konusu değildir. Bir grup zikir ayinlerini Farsça yaparken diğeri Arapça yapıyor. Birisi; Yezdandan başka ilah yoktur derken diğeri lailaheillah söylüyor” (Serdeşti, 1386: 116-117) diyerek, Ezidi Dunbulîlerin heterodoks gruplarla inanç ilişkilerine değinilmiştir. Nitekim İran'daki Kaçar Hanedanlığıyla ilgili bir çok roman kaleme almış Britanyalı diplomat-yazar James Justinian Morier (1780-1849)

¹³ Ceziretü İbn Ömer'de denir. Bugünkü Cizre ve civarıdır.

¹⁴ Mu'cemü'l Buldân'da geçtiği üzere Musul civarında, Ceziretü'l Ömeriye ile Duhok arasında kalan bir beldedir (Dihhuda, 1382: Me'lesâya Maddesi).

İran'ı gezerken elde ettiği kişisel gözlemlerine dayanarak; çok sayıda Yezidi ailenin Yaresanların merkezi Kirmanşah'a [yahut Şeytan-perestlerin şehri olarak anılan Kirmanşah'ın Serpol-e Zâhab] şehrine taşındıklarından ve ısrarla orada kalmak istediklerinden bahseder ki bu da Yezidi ve diğer heterodoks grupların iç içe geçişinin tarihsel seyrini göstermesi açısından önemli bir anekdottur (Omarkhali, 2014: 24-25). Nikitine ise Dunbulîlerin Yezidi kimliği bahsinde şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Kürtler arasında ne kadar Yezidi düşünceye sahip kişi, kabile veya emir var ise bunların tamamı Emir İsa Dunbulî'nin ahfadındandır" (Nikitine, 1929: 115). Riyahî de Tarih-i Hoy adlı eserinde bu aşiretinin geçmişte Yezidi olduğunu belirtirken; Yezidilikteki Melek-i Tavus'un bir sembolü olan beyaz horozun bugün bile Hoy'da kutsal kabul edildiğini, bu inancında Dunbulîlerden miras kaldığını belirtmiştir (Riyahî, 1378: 109). Ayrıca Beyliğin önemli merkezlerinden olan Hoy'da kestirdikleri sikkelerden birinin üzerine işlenmiş olan Yezidiliğin başat imgesi Melek-i Tavus kabartması da Dunbulîlerin geçmişteki Yezidi kimliklerine dair değerlendirmeleri doğrular niteliktedir (bkz. resim 2). Son olarak XIX. yüzyılın başlarında Sincar'da Cemil Ağa adındaki Yezidi pirinde bulunan ve Yezidi pir ailelerini listelemiş olan tarihi bir nesebname "Pir Musa Dunbulî İcaze Vesikasıdır" diye bir ifade geçmektedir (bkz. resim 3) ki bu da Dunbulîlerin Yezidi Pirlük hiyerarşisi içerisinde bir dönem yer aldıklarını göstermektedir (Lescot, 1975: 111).

2. XIII. Yüzyıldan Safeviler Dönemine Kadar Dunbulîler

Yukarıdaki parafardan da anlaşılacağı üzere mevcut tarihi kaynaklar, Dunbulîlerin XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde söz konusu bölgeye geldiklerini göstermektedir. Ebul Fida tarihinde de belirtildiği gibi Dunbulîlerin Hoy ve civarına gelmeden önce Eyyubiler ordusunun bir birleşeni olduğu, Şam, Cezire ve Hakkâri gibi bölgelerde Eyyübilerle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Şam Eyyübileri devrinde yönetim sınıfından olan Emir Seyfettin Dunbulî'nin Moğollara karşı direndiğini gösteren tarihi bilgiler mevcuttur (Tevfik, 2007: 95). Ayrıca Ebül Fida tarihinde bu aşiretin, ilk olarak 1210 yılında Şam dolaylarından Eyyubiler ordusuyla birlikte Hakkâri ve Hoy civarına geldiği, Eyyubi Sultanlarının Hoy ve Kara Ziyaddin bölgesi arasında kalan Sökmenabad'ı ocaklık-yurtluk olarak bu aşiretin büyüklerinden İsa Dunbulî'ye tevdi ettikleri açıkça belirtilmiştir (Nadir Mirza, 1373: 170). Bu bilgi özellikle Ahlat Eyyübileri döneminde başta Van gölü havzası olmak üzere civar bölgenin, istikrarlı bir özellik kazanması, çevredeki bazı Kürt topluluklarının da bu bölgeye gelişine ortam hazırlamıştır (Demir, 2019: 105) bilgisi ile de örtüşmektedir. Tüm bu bilgiler ışığında; Ahlat ve el-Cezire Eyyübileri hükümdarı Melikü'l Eşref Muzafferüddin'in (ö.1237) Harezmi hükümdarı Celaleddin Mengüberdi'nin (ö.1231) bölgedeki hakimiyetini geriletmesiyle Dunbulîlerin bölgeye geldiğini bunun da 1218 yılından önce olduğunu tahmin etmek mümkündür. Lakin Dunbulîlerin Akkoyunlular devrine kadar geçen süre içerisindeki tarihleri konusunda, beylik kroniklerinin paylaştığı bilgiler dışında diğer muteber tarihi kaynaklarda pek fazla bilgi yoktur. Bu hususta M. Emin Zeki Beg, Baba Merduh Ruhanî, Nikitine, Abdülaziz Cevahirkelam, Terbiyet, Nadir Mirza gibi kimi araştırmacılar, Ebu Hanife Dineveri'nin "Ensab-ı Ekrad", Sadreddin Rebiî b. Qazi Fuşenci'nin "Kurdnâme/Kerednâme" ve müellifi meçhul "Tarih-i Selatin-e Kurd/Kerd" gibi eserlere dayanarak birtakım bilgiler paylaşmışlardır (Zeki Beg, 2018: 712-713, Ruhanî, 1382: 3/ 88-89, Nikitine, 1929: 113-

117, Cevahirkelam, 1307: 4/ 205-209).¹⁵ Onların paylaştığı bu bilgiler de, beyliğin el yazması kroniklerinden Tarih-i Kaşan, Tarih-i Keşşaf, Tarih-i Denâbile, Tezkire-i Denâbile, Risale-i Mütemmen'ül Etbâ ve Ümerayı Denâbile gibi eserlerden alınmıştır. Mezkûr araştırmacılar, söz konusu eserleri kaynak göstererek benzer bilgileri derlemişlerdir ancak bu bilgileri muteber tarih kaynakları ile karşılaştırarak sonuçlandırmamışlardır. Dolayısıyla kroniklerde verilmiş bilgilerin söz konusu kaynak eserler ile karşılaştırılması ve teyidi zaruridir. Ancak söz konusu bu kroniklerde dördüncü kuşaktan Safevilerin egemenliğine girene kadar geçen süre içerisinde beyliğin emirliğini üstlenmiş isimlerin kronolojik sıralaması ile hayatlarından kesitler görmek mümkündür. Bu kroniklerde; Dunbulîlerin ilk olarak 1200'lü yıllarda Şam diyarından söz konusu bölgeye geldiği, Hakkâri bölgesinde kimi kaleleri (Bay kalesi) ele geçirerek burada çeşitli imaretler yaptıkları -ki bu bilgi muteber tarihi kaynaklarında teyit ettiği bir bilgidir- belirtilmiş ardından her bir beyin siyasi tarihi ayrı ayrı anlatılmıştır.¹⁶ Örneğin, XIII. Yüzyılda Moğol işgali sırasında Dunbulî aşiretlerinin Moğollarla olan ilişkilerine değinilmiştir. Tarihi Kaşan'da belirtildiği üzere; Emir İbrahim Dunbulî (ö.1320) Tebriz'de ikamet ederek Cengiz Han'ın oğullarından Gazân Han (ö.1304) ile iyi ilişkiler geliştirmiş, bu sayede memleketini Moğolların muhtemel tahriplerinden kurtarmıştır¹⁷ ancak onun yerine geçen oğlu Emir Cemşid Dunbulî (ö.1341) ise Moğollarla çarpışmayı seçmiş ve bu çarpışmaların birinde hayatını kaybetmiştir (Zerrabî, 1379: 336-337). İlhanlı Sultanı Olcaytu Han'ın (ö.1316) devrini derk eden Emir Behlül Dunbulî (ö.1359) ise kendi zamanında Türk kabileleri ile savaflara son vermiştir. Bidlisî'nin Şerefname'de "Akkoyunlu Türkmenleri ile Dunbulîler beraber ele geçirmişlerdir" (Bidlisî, 1377: 311) dediği Hakkâri'nin Bay kalesinde ölmüş ve aynı yere gömülmüştür. Timur'un (ö.1405) Azerbaycan ve Anadolu seferlerinde ise Dunbulîlerden pek çok oymak Ermenistan'a, özellikle de Karabağ bölgesinin güneyine ya da farkı bölgelere göçertilmiştir. Nitekim Tarih-i Kaşan'da aynı zaman aralığına ilişkin Tarih-i Zafernâme, Tarih-i İhşidîye ve Tarih-i Elfi'ye dayanılarak verilmiş bilgiler mevcuttur. Buna göre; Beyliğin emirlerinden, Türkler tarafından kendisine "Han" lakabı verilmiş Emir Mahmud b. Şah Mansur-ı Kürd'ün

¹⁵ Dineveri'nin Ensabu'l Ekrad ile Sadreddin Rebiî b. Qazi Fuşenci'nin Kurdnâme/Kerednâme adlı eserleri hakkında XIX. yüzyılın başındaki tarihçilerin veya oryantalistlerin birtakım alıntılarını dışında elimizde pek bir bilgi mevcut değildir. Örneğin; Dineveri'nin Ensabu'l Ekrad adlı eseri ile ilgili olarak Rus Oryantalist Romaskevich, yaptığı araştırmalar sonucunda Saint Petersburg Asya Müzesinde "Risaletü'l Ensab-ı Ekrad" isimli bir eser gördüğünü söyler ancak ayrıntı paylaşmaz. Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsünden bir kopyası alınıp Tahran "Merkez-i Ferhengi-ye Horasan'a" getirilmiş -3p-21r tr. h.k.1233, D-277, kayıt nr. 104- olan 36 varaklı Ensabu'l Ekrad adlı risalenin ise Kürtlerin soyağacı ile ilgili olmadığı da bazı araştırmacılar tarafından değerlendirilmiştir (Abdi, 1396: 21-22). Fuşenci'nin manzum eseri hakkında ise bk. Melikü's-Şüera Bahar (ts.), "Sadreddin Fuşenci" *Mecelle-i Armağan*, 1/25-40. Tarih-i Selatin-i Kurd adlı eser ise Hafız Ebrû'nun Tarih-i Selatin-i Kered adlı eseri ile benzer isme sahip olduğundan aynı kaynak olma ihtimali yüksektir.

¹⁶ Beyliğin emirleri hususunda kronolojik olarak verilen tarihler arasında farklılıklar da göze çarpmaktadır. Nitekim bu tarih farklılıkları, Nikitine, Cevahirkelam, Baba Merduh, Nadir Mirza, Terbiyet ve Zeki Beg gibi kimi tarihçi ve tezkirecilerin de eserlerine yansımıştır. Örneğin İbrahim Beg-i Dunbulî'nin ölüm tarihini karşılaştırmak için bk. Nikitine, 1929: 114, verilen tarih h. 690, Zeki Beg, 2018:713, verilen tarih h. 692, Zerrabî, 1379: 337, verilen tarih h. 720.

¹⁷ Hasankeyf Tarihi'nde Gazan Han ile münasebeti olan, Nevruz bayramında Tebriz'e giderek Gazan Han'a hediyeler sunmuş Emir Ebâbekr Dunbulî adında birinden söz edilmektedir. Bu kişinin Emir İbrahim Dunbulî ile aynı kişi olma ihtimali vardır. Bkz. el-Hasan b. İbrahim el-Münşi el-Hisni, *Târikh Hışn Kaifâ*, 92, (haz. Yusuf Baluken), İstanbul: Nübihar, 2019

(ö.1420)¹⁸ Timurlarla sürekli savaştığı yazılıdır. Karakoyunlu İskender Mirza (ö.1438) döneminde Beyliğin başında olan Emir Sultan Han-ı Dunbuli'nin (ö.1455) ise Ermen topraklarının bir kısmını ele geçirdi belirtilmiştir (Zerrabî, 1379: 340-342). "Akkoyunluların Kürdistan'daki hakimiyetleri, bütün XV. yüzyıl içinde devam etmiştir. 1478'den 1490 yılına kadar hükümdarlık eden Uzun Hasan'ın oğlu Sultan Yakup'un (ö.1490) ölümünden sonra Akkoyunluların dağılması üzerine Kürtler, Şeyh Cüneyd ve Uzun Hasan'ın torunu I. Şah İsmail tarafından Türkmenlerin yardımıyla yeniden itaat altına alınuncaya kadar muvakkat bir zaman için istiklallerini almışlardır" diyen (Hinz, 1992: 39) Hinz'in bu çıkarımı, Dunbulilerin, Safevi Devletinin kuruluşu sürecinde, Akkoyunlu Devletinin sınırları içinde bağımsız ve/veya yarı bağımsız yapılar şeklinde idare edildiklerini gösterir. Nitekim Bidlisî de söz konusu zaman aralığına ilişkin beyliğin sergüzeştî ile ilgili olarak şu bilgileri paylaşmıştır:

"Akkoyunlu Türkmenleri zamanında İsa Bey-i Dunbuli'nin çocuklarından Şeyh Ahmed Bey isminde birisi yüksek rütbelere ulaştı. Akkoyunlular kendisine Bay hükümeti ile istila ettikleri Hakkâri vilayetinin bir kısmını verdiler.¹⁹ Böylece Bay kalesi Dunbuli aşiretinin yönetimine geçmiş oldu. Şeyh Ahmed'in ardından vasiyeti üzerine yerine oğlu Şeyh [Emir] Behlül geçti..." (Bidlisî, 1377: 311).

Bidlisî'nin değindiği söz konusu dönemde; Uzun Hasan kendi egemenliği için bir tehdit olarak gördüğü Hakkâri Kürt Beyliğini ortadan kaldırmak için Kürtler arasındaki iç çelişkileri kullanarak Tercilî, Mahmudî ve Dunbuli aşiretleri ile Hakkâri Kürt Emiri İzzedin Şer'in üzerine yürümüş ve egemenliğine son vermiştir. İzzedin Şer'in elinden alınan Hakkâri Beyliği Türkmenlerin kontrolüne geçmiş, düzen ve asayiş işleri ise Dunbulilere bırakılmıştır. Akkoyunlularla müttefik olan Dunbuliler, uzun bir süre Hakkâri'yi Akkoyunlular adına yönetmiştir (Aydeniz, 2012: 95-96). Ancak bir süre sonra Hakkâri'nin yönetimini Esedüddin Zerrinçeng'e kaptıran Dunbuliler, Hakkâri yöresinden yönünü "tekrar" Hoy'a çevirmek zorunda kalmıştır (Akasî, 1350: 145-146). Bu hususta Sabri Paşa'nın da şu çıkarımı ayrıca dikkate şayandır:

"Kadim Yezidi olan Dunbuli aşiretinin Akkoyunlular devrinde mühim rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Takriben H. 1000 tarihlerinde yazılmış gayr-ı matbu Van Tarihi, Akkoyunluların, Van ve Hakkari'deki nüfuzlarını bu aşiret sayesinde istinad ettiklerini

¹⁸ Zeki Beg'e göre de Sultan Yıldırım Beyazıt (ö.1403) nezdinde özel ve saygın bir yere sahip (Zeki Beg, 2018: 713) olan Emir Mahmud daha sonraki yıllarda Dunbuli aşiretleri ile yollarını ayırmış ve Mahmudîler olarak bağımsız hareket etmiştir. Bugünkü Hoşab kazası ile Hoşab kalesini inşa ettiren de Emir Mahmud'tur. Tarih-i Kaşan'da Mahmudî şehrinin inşası ve civarı ile ilgili bilgilerde mevcuttur. Bu bölümde Timur'un bir türlü şehri ele geçiremediğinden, sağlam kale surlarından, Van gölünden de bahsedilmiştir (Zerrabî, 1379: 341). Şerefname ve daha farklı kaynaklarda Mahmudîlerin hicri altıncı asrın ortalarına kadar "Yezidi" yani Halti oldukları, Hasan Beg namında bir zatın delaletiyle İslamlaştıkları, yazar (Sabri Paşa, 2015: 66). Önceleri tek bir aşiret iken sonradan ayrışan Mahmudî ile Dunbuli Kürtleri arasında yaylak ve kışlakların paylaşılması hususunda bir düşmanlık başlamıştır. Her bir kabile diğerine karşı merkezi yönetimlerin desteğini alma siyaseti gütmüş, merkezi yönetimlerde onların bu ihtilafından çıkarı doğrulusunda yararlanmışlardır (Akasî, 1350: 135).

¹⁹ Mezkûr dönemde Dunbuli Beyliği'nin başında olan Şeyh Ahmed veya Mir Ahmed Dunbuli (ö.1472) Hafız Şirazi'nin şiirlerine Kürtçe tahmisler yazan ilim dostu bir beydir (Nikitine, 1929: 115).

söylüyor. Fil-hakika Dunbulîler Akkoyunlu Türklerine çok yardım etmişlerdir” (Sabri Paşa, 2015: 67).

3. Safeviler Ve Dunbulîler

Cevahirkelam, Zeki Beg ve Baba Merduh gibi tarihçiler; “Dunbulîlerle Safevilerin ilk münasebeti Şeyh Haydar Safevi döneminde olmuştur ve o dönemde beyliğin yönetiminde bulunan, Emir Behlül Dunbulî (ö.1475) Şeyh Haydar’a bağlılığını ilan ederek²⁰ onunla beraber Dağıstan ve Kafkaslarda ki seferlere katılmış, Sultan Halil Akkoyunlu ile yapılan savaşta da hayatını kaybetmiştir” (Cevahirkelam, 1307: 4/207, Zeki Beg, 2018: 713, Ruhanî, 1382: 3/89) deseler de bu hususta pek bir ayrıntı paylaşmazlar. Bidlisî de Şerefname’de Emir Behlül’ün sadece adını anar (Bidlisî: 1377: 312) ancak o da ayrıntı paylaşmaz. Fakat Dunbulîlerin Safevilerin kuruluş sürecindeki rolüne, aynı şekilde Şah İsmail dönemindeki beylik yapılarına ilişkin beyliğe ait tarihi kroniklerde teyide muhtaç olsa da oldukça önemli ayrıntılar mevcuttur. Buna göre; Emir Kılıç lakaplı Emir Behlül b. Emir Ahmed-i Dunbulî, Uzun Hasan’ın (ö.1478) Ebu Said Gürkan (ö.1469) ile yaptığı savaşta gösterdiği üstün başarılarından ötürü Uzun Hasan’ın kız kardeşi Alem Şah Hatun ile evlendirilir ve bu evlilikten Emir Şahverdi Dunbulî nam-ı diğer Rüstem Han-ı Dunbulî (ö.1492) dünyaya gelir. Ve o günden sonra Dunbulîler arasında, Alem Şah Begüm’ün çocuklarına “Begzâdeler” lakabı da verilir. Uzun Hasan’ın diğer kız kardeşi Hatice Begüm ise Şeyh Cüneyd’in eşi ve Şeyh Haydar’ın annesidir ve çocuğunu Amid’de dünyaya getirmiştir. Dolayısıyla Şeyh Haydar Safevi ile Emir Şahverdi Dunbulî, teyze çocukları sayılırlar ve ikisi de Uzun Hasan’ın yeğenidirler (Zerrabî, 1379: 345). Ayrıca kroniklerdeki benzer ifadelerden bu akrabalık ilişkilerinin bir sonraki kuşakta da devam ettiği görülüyor (Dunbulî, [yz.] 1850: 138a,140a). Ancak bu kroniklere göre Şeyh Haydar’la birlikte savaşlara katılmış olan Dunbulî Emiri, Emir Behlül değil oğlu Emir Şahverdi Han-ı Dunbulî’dir ve bu Emir, Mir-i Miran lakabı ile Şeyh Haydar’ın askeri birliklerinin başındayken kendisiyle birlikte Derbent mevkiinde (1488 yılında) boğularak can vermiştir (Zerrabî, 1379: 346). Şah İsmail’in (ö.1524) çağdaşı olan Dunbulî Emiri ise, teyzesinin oğullarından aynı zamanda Çaldıran savaşına iştirak etmiş, sonrasında da Şah Tahmasb’a (ö.1576) nice hizmetleri olmuş Emir Süleyman veya Selman Han-ı Dunbulî (ö.1577)’dir. Diğer bir adı Emir Behruz Han olan ve “Selman Halife” lakabı ile anılan Salman Han-ı Dunbulî, uzun süre çeşitli unvanlar ile beyliği idare etmiş ve Şah Tahmas döneminde de derk etmiştir. Ruhanî’ye göre Selman Halife-i Dunbulî, Şah Tahmasb’ın Kanuni Sultan Süleyman’la Azerbaycan’daki savaşında iki bin atlı birliği ile Osmanlılara karşı savaşmış, bu büyük yardım sayesinde Safevi ordusu Osmanlı ordusunu durdurabilmiştir. Bu yardımın karşılığında da Erdebil ve Gilan eyaletlerinin yönetimi bir süre Selman Han-ı Dunbulî’ye tevdi edilmiştir (Ruhanî, 1382: 3/90). Bidlisî’ye göre ise; Dunbulî-Safevi münasebetleri Şah Tahmasb Safevi’nin Hacı Bey-i Dunbulî’ye tevdi ettiği görevlerle birlikte başlamış, böylelikle beyliğin İran ve bölge tarihindeki yeri

²⁰ Konu ile ilgili mezkûr tarihçilerin verdiği bilgilerden bu bağlılığın mezhepsel mi yoksa siyasi mi olduğu pek anlaşılıyor. Süreç içerisinde beyliğin veya beyliğe bağlı aşiretlerin tam olarak ne zaman Şiiliğe geçtiği bilinmemektedir. Kimi tarihçiler, beyliğin tedricen Şii olduğunu, II. Şah İsmail Safevi (ö.1577) dönemine kadar Ezidi ve Ehli Sünnet olmak üzere iki inanç üzerinde kaldıklarını, I. Şah Abbas (ö.1629) döneminde ise beyliğin Emiri, Selman Han-ı Dunbulî’nin (ö.1577) öncülüğünde Şiiliğe ragbet ettiklerini yazmıştır (Mir Caferi, Hadiyan, 1388: 3). Ayrıca Emin Riyahî’nin tespitine göre; Abdürezzak Dunbulî’nin Tecrûbet’ül Ehrar ve Tesliyet’ül Ebrar adlı eserinde beylikteki atalarını sayarken Emir Selman Han-ı Dunbulî’den (ö.1577) öteye gitmemesi, beyliğin Selman Han-ı Dunbulî’den sonra Şiiliği seçtiğini gösteren güçlü delillerden birisidir (Riyahî, 1378: 113).

daha fazla belirginleşmiştir (Bidlisî,1377: 311). Buna göre; Şah Tahmasb'ın sarayında yetişmiş Hacı Bey uzun süre Şah Tahmasb'a sadakatle bağlı kalmıştır, ancak idari olarak bağlılığın söz konusu olduğu bu dönemde Dunbulîlerin Şia mezhebini benimsediklerine dair net bilgiler mevcut değildir. Şah Tahmasb'a sadakatini çeşitli vesilelerle ispat etmiş Hacı Bey-i Dunbulî'ye, Hoy kazasının yönetimi, Sökmenabâd ile birleştirilerek eyalet olarak verilmiştir. Bu tarihten sonra beyliğin merkezi Hoy olmuştur. Van sınır bölgeleri de aynı şekilde onun kontrolüne bırakılmıştır. Şah tarafından kendisine "Sultan" lakabı tevcih edilen Hacı Bey, beyliğin sınırlarını genişletirken bir taraftan da aralarında kadim düşmanlık bulunan Mahmudî aşireti ile sorunlar yaşamaya başlamıştır. Osmanlıların desteğini alan Mahmudî beyleri 1545 yılında Hoy'a saldırarak Hacı Bey'i ve Dunbulî'lerden birçok kişiyi kılıçtan geçirmiştir (Bidlisî, 1377: 312).²¹ Bidlisî'nin bildirdiğine göre Hacı Bey'in ölümünden sonra Dunbulîler kâh Kızılbaş Safevilerin kâh Rumilerin (Osmanlıların) safına geçmiştir (Bidlisî, 1377: 312-313). Kanuni Sultan Süleyman'ın Nahçıvan Seferi²² sırasında Kızılbaş Safeviler Ardahan'da, Dunbulîlerden dört yüz gözde savaşçıyı katledip, saraydaki özel muhafızlardan²³ da yirmi otuz kadarını infaz ettiklerinde, Dunbulîler de saf değiştirerek Sultan Süleyman'a sığınmıştır. Sultan Süleyman, Kotur Deresi ile Bargiri Nahiyelerini sancak olarak Dunbulîlerden Muhammed oğlu Mansur Bey'e vermiş, böylelikle Dunbulî aşiretlerinin Kızılbaşlara karşı tek sancak altında toplanması amaçlanmıştır. Mansur Bey ölünce Beyliğin yönetimine oğlu Veli Bey geçmiştir. Veli Bey, Kotur Deresi ile Abaka Nahiyelerini 1597 yılına kadar Osmanlı'nın himayesinde yönetmiş, kardeşi Kılıç Bey ise Nahçıvan Seferi sırasında kendisine sancak olarak tevcih edilen Uçuk Nahiyesinden sorumlu olmuştur (Bidlisî, 1377: 313-314).

Hacı Bey'in öldüğü sırada iki aylık olan erkek çocuğuna Kürt geleneklerine göre ölen babasının adı verilmiştir. Şah Tahmasb, babasız kalan bu erkek çocuğunu kendi sarayına götürmüş, yetiştirdikten kısa bir süre sonra, genç sayılabilecek bir yaşta da onu babasının yerine atadığını ilan etmiştir. Sultan Beyazıt ile yaşanan kargaşalı dönemde ise adı geçen II. Hacı Bey-i Dunbulî Abaka Nahiyesine emir tayin edilmiş böylelikle yaklaşık yirmi yıl bu bölgeyi Safeviler adına yönetmiştir (Bidlisî, 1377: 314). Bu süre zarfında Dunbulîler, Safevi sarayında daha fazla nüfuz sahibi olmaya da başlamıştır. Dunbulîlerden pek çok isim, bu cümleden; Sultan Ali Bey-i Dunbulî Safevi sarayında üst düzey askeri makamlara getirilmiş, II. Hacı Bey'in ölümünden sonra da Safevi Şahı Sultan Muhammed Hüdabende (ö.1579) tarafından Beyliğe emir olarak

²¹ Bahsi geçen savaşta, Hacı Bey ve Dunbulî askerleri Dunbulî kalesine sığınmışlardır. Hacı Bey'in eşi Mahmudî Beyi Mir Hasan'ın kız kardeşidir. Hacı Bey'in söz konusu eşi kale kapısını ağabeyi Mir Hasan ve askerlerine açmış böylelikle Dunbulîler yenilmiştir. Bk. Kaz-i Ahmed-i Kumî. *Hülâsatü't-Tarih*, haz. İhsan İşrakî, (Tahran: İntişarat-ı Danişgâh-ı Tehran,1359) 2/336. Ayrıca Peçevî Tarihinde "Dunbulî Hacı Han'ın Öldürülmesi ve Hoy Kuvvetlerinin Bozguna Uğraması" başlığı ile bu savaşın ayrıntıları verilmiştir. Bk. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 1/270-271.

²² Bu sefer sırasında Matrakçı Nasuh'ta Kanuni ile birlikte. Sökmenova ve Hoy şehrini resmeden bir de minyatür çizmiştir (bkz. resim 4).

²³ Safevi Devletinin askeri ve mülki terminolojisinde kor[ici] denen birlikler, "koricibaşı" adında yüce divanda temsil edilen üst makama bağlı özel muhafızlar ordusudur. Ordudaki yüzbaşılar ve eyalet askerleri de bu koricibaşlarına bağlıdır. Kullarağası, Eşikağası, Tüfenkçiağası vb. makamlardan oluşan yüce divanda daimî üyeliği olan Koricibaşları, Divan-ı Âli Veziri tarafından atanır, sarayda alınan önemli kararlar onların da teyidinde sunulurdu. Bununla ilgili olarak bk. *Tezkeretü'l Mülük, Sazmân-i İdari Hükümet-i Safevi*, haz. Muhammed Debirsiyakî, (Tahran: Emir Kebir, 1378), 7. Dolayısıyla yukarıdaki bilgiden Dunbulî Beyliği mensuplarının söz konusu dönemde saraydaki özel askeri ve mülki makamlara getirilmiş olduklarını gösterir.

atanmıştır (Mir Caferi-Hadiyan, 1388: 5). Ayrıca Abaka Nahiyesinin yarısı Süleymansaray Nahiyesi ile birleştirip Sultan Ali Bey'e tevcih edilmiştir. Sultan Ali Bey'in emirliği döneminde Dunbulî Beyliği siyasi kargaşalardan ötürü harap olmuş, iktisaden çökmüştür. Büyük bir iktisadi sıkıntı çeken Dunbulî Beyi Sultan Ali Bey, Nahçıvan'a bağlı Şarur ve Alakis'ten aldığı vergilerle Beyliği idare etmeye çalışmıştır. Bu sıkıntılı dönemde hayatını kaybeden Sultan Ali Bey, arkasında Nazar Bey, Kılıç Bey ve Hüseyin Bey adında üç erkek çocuk bırakmıştır. Sultan Ali Bey'in ölümünden sonra Sultan Muhammed Hüdabende, Beyliğin yönetimini oğlu Nazar Bey'e tevcih etmiştir. Erivan Osmanlılar tarafından ele geçirilip Vezir Sinan Paşa söz konusu bölgeye muhafız olarak tayin edilince Nazar Bey-i Dunbulî, öteden beri Çukursad'da ikamet eden Rumlu, Albavut, Çemişgezek ve Sa'dlu oymaklarından olan bazı Kızılbaş komutanlarla birlikte Çağaloğlu Sinan Paşa'nın aracılığıyla Erzurum'da Ferhat Paşa'ya itaatini bildirmiştir. Böylelikle Çaldıran, Süleymansaray ve Sökmenabad bölgeleri eski usul gereğince Osmanlılar tarafından tekrar Nazar Bey-i Dunbulî ve kardeşi Kılıç Bey'e tevdi edilmiştir. Ancak Sökmenabad kazası daha önce Mahmudî Beyi Mansur Bey'e verildiğinden bu durum iki Kürt kabilesi arasında yeniden husumete neden olmuştur. İki kabile arasında yaşanan çarpışmada Nazar Bey ve kardeşi Hüseyin Bey'de dahil olmak üzere Dunbulî aşiretinden seksen savaşçı öldürülmüştür. Bunun üzerine taraflar Ferhat Paşa'dan olayın soruşturulmasını istemiş, tarafları Erzurum'a davet eden Ferhat Paşa Mahmudilerden Sökmenabad'ı Dunbulî Emirlerinden Hacı Bey'e bırakmalarına hükmederek, Kılıç Bey'e de Çaldıran Nahiyesini sancak olarak tevcih etmiştir (Bidlisi, 1377: 314-315).

I. Şah Abbas-ı Safevi (ö.1629) dönemine gelindiğinde ise Dunbulî Beyliği daha fazla bir önem kazanmıştır zira ülkenin batı topraklarını Osmanlılara kaptırması olan Safeviler, bu bölgeleri geri alabilmek için yerel beyliklerin ittifakına ihtiyaç duymuştur. Nitekim Tebriz ve Azerbaycan'ın geri alınmasında Dunbulîlerin önemli de bir rolü olmuştur (Nadir Mirza, 1373: 207). Bu dönemin en önemli Dunbulî Bey'i Emir Cemşid Sultan Dunbulî'dir (ö.1631). Şah Abbas'la beraber Belh ve Horasan seferlerine katılmış, döndükten sonra da Merend Beylerbeyi olarak görev yapmıştır. Ayrıca içerdeki isyanları özellikle Azerbaycan bölgesindeki isyanları bastırmakla görevlendirilmiştir ve kendisine Gazi Beg-i Kürd denmiştir (Türkmen, 1350: 2/ 643). Erivan kuşatması sonrası Cemşid Bey ve Kılıç Bey gibi Dunbulî beylerine yönetmeleri için münasip başka bölgeler de tevdi edilmiştir (Türkmen, 1350: 2/657). Cemşid Bey'in ardından dönemin en önemli Dunbulî Beyi Selman Sultan nam-ı diğer Selman Subaşi Dunbulî'dir (ö.1630). Sınır bölgelerinde yaşanan Osmanlı saldırılarına karşı koyarak merkez hükümet tarafından "Han" lakabı ile ödüllendirilmiş, sınır bölgelerinin güvenliğinden sorumlu "Bey" ilan edilmiştir (Türkmen, 1350: 2/902). Ayrıca 1603 yılında Tebriz'in Osmanlılardan alınmasında da önemli bir rol ifa etmiştir.²⁴ Bu hizmeti karşılığında Çors ve Salmas şehri kendisine verilmiştir. Kısa bir süre sonra da kendisine bağlı 500 süvarisiyle Osmanlı hakimiyetindeki Erciş'e saldırarak

²⁴ Abdürrezzak Beg-i Dunbulî'nin yazdığına göre; Selman Han-ı Dunbulî, Beyliğin başına geçmeden önce Şah Abbas'la beraber Tebriz'i Osmanlılardan geri almak için orduda hazır bulunmuştur. Şah Abbas'ın Osmanlı askerlerinin durumundan haber almak isteğini öğrenince de gece yarısı gizli Osmanlı karargahına girmiş ve Serasker Defterdarını esir alarak karargâhtan çıkartarak, Şah Abbas'ın huzuruna getirmiştir. Şah Abbas, Serasker Defterdarından aldığı önemli askeri bilgilerle sonraki gün Tebriz'e girebilmiştir. Tebriz'in geri alınmasından sonra da bu hizmet karşılığında Selman Han-ı Subaşi'na -ki bu kelimenin aslı Subaşi değil Savaşbaşı'dır- Hoy ve havalisi tevdi edilmiştir (Dunbulî, 1349: 56).

Muhammed Paşa'yı esir almış, Kızılbaş ordusuna teslim etmiştir (Türkmen, 1350: 2/783). Riyahî'ye göre; aynı tarihlerde Osmanlı saldırıları nedeniyle harabeye dönmüş Hoy'un yerine bu beyliğin merkezi Çors ve Salmas şehirlerine taşınmıştır (Riyahî, 1378: 123). Selman Han-ı Dunbulî'nin adı Şah Abbas'ın Kızılbaş Beyleri arasında; "Çors ve Selmas hâkimi, Dunbulî'den Subaşı Selman Han" diye geçer. Keza aynı yerde; "Bergişat hâkimi, Dunbulî'den Maksud Sultan"ın ismi de yer alır (Tarih-i Kızılbaşan, 2016:113). Selman Han-ı Subaşı, Şah Abbas'a sadakatle bağlı kalmıştır. Öyle ki 1616 yılında beylikte Şah Abbas'a karşı isyan başlatarak Karnıyarık kalesini ele geçiren Gazi Beg-i Kürd'un çocukları olan Dunbulîlere dahi acımamış, Tebriz Beylerbeyi Pir Budak Han'la birlikte amcazadelerinin isyanını kılıç zoruyla bastırmaya çalışmıştır (Riyahî, 1378: 123).

I. Şah Abbas dönemi Dunbulîler ile Safevi Devleti ilişkileri açısından bir dönüm noktasıdır. Zira Beyliğin yönetiminde olan Selman Han-ı Subaşı'nın Şiiliği benimsemesi ve yönetimi altındaki aşiretlere Safevilerin resmi mezhebini dayatması, Beyliğin Hoy civarı ile Selmas ve Çors civarındaki aşiretleri arasında belli birtakım ihtilaflar yaşanmasına sebep olmuştur. Selman Han-ı Subaşı'nın yirmi yıllık uzun iktidarı döneminin ilk yıllarında Dunbulîlerin az bir kısmı Şiiliği kabul etmişken sonraki yıllarda Yezdekan Nahiyesi ile Karasenlu köyleri hariç pek çok aile, resmi mezhebe tabi olmuş ve bu yeni durum Safevi yönetimi ile Dunbulî Beyliği ilişkilerinin daha da derinleşmesinin önünü açmıştır. Böylelikle Hoy civarındaki pek çok nahiyeye ve bölgeye ek olarak, merkezi yönetim, mülki ve askeri pek çok makamı da Dunbulîlere tevdi etmiştir (Dunbulî, 1351: 56).

1630 yılında Selman Han-ı Dunbulî'nin ölümüyle birlikte Şah Safi Safevi (ö.1642) tarafından Beyliğin yönetimine torunu Eyüp Han-ı Dunbulî (ö.1659) getirilmiştir. Selmas ve Çors dışında dokuz farklı bölge daha kendisine verilmiştir. 1659 yılına kadar mezkûr bölgeleri Dunbulîler adına yöneten Eyüp Han-ı Dunbulî, IV. Murad'ın 1635 yılındaki Revan Seferi sırasında Osmanlı ordusuna karşı durduğu için adı geçen Safevi şahı tarafından ödüllendirilmiş ve Tebriz Beylerbeyi Şah Bendehan'ın kızkardeşi ile evlendirilmiştir. Ayrıca 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin antlaşmasıyla birlikte İpek yolu üzerinde bulunan Dunbulî bölgeleri göreceli bir iktisadi kalkınma göstermiştir (Muhammedî, 1392: 5). Ancak söz konusu bu göreceli refah, aynı zamanda içerideki rekabeti de tetiklemiştir. Bazı Dunbulî yöneticilerinin kişisel servet hırsı Dunbulî birleşenlerinden Hanzâde ve Begzâdelerin itirazını da beraberinde getirmiştir. Bu itirazlar neticesinde kimi Dunbulî aileleri Nahçıvan ve Kaşan gibi bölgelere göç ederek anayurtlarını terk etmek zorunda kalmıştır. Safevilerin sekizinci şahı I. Şah Süleyman (ö.1694) Beylikteki düzeni tekrar tesis etmesi için beyliğin başına Şahbaz Han-ı Dunbulî'yi (ö.1731) geçirmiştir. Şah Sultan Hüseyin Safevi (ö.1726) dönemine girildiğinde Dunbulî Beyliğinin başında olan Şahbaz Han-ı Dunbulî, Osmanlıdan Abdullah Paşa komutasındaki askerlerce kuşatılmış, dokuz aylık bir direnişin²⁵ sonunda teslim olmak zorunda kalmıştır (Dunbulî, 1349: 57). Safevilerin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen süre içerisinde Dunbulîler, kimi zaman Osmanlıların safına geçmişse de daha çok Safevilerin yayında yer almış ve böylelikle beylik idaresini devam ettirmişlerdir. Dunbulîlerin, Safevi dönemindeki en parlak devri ise kuşkusuz Selman Han-ı Subaşı'nın I. Şah Abbas dönemine denk gelen yirmi yıllık iktidarı olmuştur. Safevilerin Afgan saldırılarıyla birlikte yıkılma sürecine girdiği 1721 yılından Kaçarların işbaşına geldiği 1796 yılına kadar geçen süre, Dunbulî Beyliğinin nispeten

²⁵ Kimi kaynaklarda bu kuşatmanın iki ay kimisinde ise elli üç gün sürdüğü yazılıdır (Muhammedî, 1392: 5).

siyasi istikrara kavuştuğu yıllar olmuştur. Öyle ki her ne kadar merkeze bağlı olsa da bu süre içerisinde Dunbulî Beyliği bir tür yarı bağımsız model şeklinde yönetilmiştir (Nadir Mirza, 1373: 210). Bu yıllar içerisinde Beylik yönetimi öylesine güçlenmiştir ki bazı tarihçiler bu tarih aralığından önceki süreyi beylik idaresi olarak değerlendirmemiştir (Mir Caferi - Hadiyan, 1388: 5).

4. Avşarlar Döneminde Dunbulîler

Safevilerin yıkılış sürecinde Dunbulî Beyliği bir süre Osmanlı'nın egemenliği altına girmişse de Safevi devleti adına serasker rütbesi ile tarih sahnesine çıkmış olan güçlü komutanlardan Nadir Avşar (1736-1747) 1730 yılında Tebriz, Hoy ve civarını Osmanlılardan geri aldıktan sonra Çors'taki Dunbulî Beyliğinin başına Şahbaz Han-ı Dunbulî'nin büyük oğlu II. Murtezaquli Han-ı Dunbulî'yi (ö.1747) getirmiştir. Kardeşi Necefkuhan (ö.1784) ise Nadir'in ordu komutanlarından birisi olmuş, her iki kardeş sefer veya fetihlerinde Nadir'e eşlik etmiştir (Dunbulî, 1349: 67). Nadir'in 1743 yılındaki Bağdat ve Musul kuşatması sırasında Dunbulîler kendilerine tahmil edilen ağır vergilerden ötürü Murtezaquli Han'ın amca çocukları Şefik ve Hüseyinali Begler öncülüğünde isyan başlatmış, etraf bölgeleri de kendi hakimiyetleri altına alarak Kars ve Erzurum'daki Osmanlı paşalarına itaatlerini bildirmişlerdir.²⁶ Murtezaquli Han önceleri kendi akrabalarının taleplerine karşı çıkmışsa da Nadir'in sert önlemleri karşısında akrabalarının safına katılmıştır. Böylelikle Dunbulîler ile İran güçleri bir kez daha karşı karşıya gelmiştir. Osmanlılardan aldıkları desteğe rağmen İran kuvvetleri karşısında zayıf düşen Dunbulîler, Murtezaquli Han öncülüğünde bin aileden oluşan oymakları ile Osmanlı Seraskeri Yusuf Paşa'ya sığınmış, akabinde Osmanlı'nın destek kuvvetleri ile karşı saldırıya geçmişlerse de sonuç alamamışlardır. Görüşmek için Murtezaquli Han'ı huzura davet eden Nadir Şah, Murtezaquli Han'ı infaz ettirmiş ve bölgenin idaresini Horasan Kürtlerinden iki kişiye bırakmıştır (Akasî, 1350: 190). Nadir, bir süre sonra Osmanlı sınır hattındaki stratejik bir bölgede hüküm süren Murtezaquli Han'ı öldürdüğüne pişman olmuş ve 1746 yılında Murtezaquli Han'ın oğlu Şehbaz Beg-i Dunbulî'ye (ö.1773) "Han" lakabı i'ta ederek babasının yerine atadığını ilan etmiştir (Dunbulî, 1351: 66). Ayrıca Hoy, Çors ve Selmas'la birlikte Kürdistan'ı da kendisine tevdi etmiştir. Şahbaz Han-ı Dunbulî Şiraz kuşatması sırasında askerleriyle birlikte Nadir'in ordusunda yer almıştır. Bu arada Nadir Şah'ın, tahta geçmesinden sonra giderek ülkede katı ve baskıcı bir politika izlemesi sadece saray erkanı ve devlet adamlarını değil tüm İran halkını huzursuz etmeye başlamıştır. Bu sebeple her bölgede isyanlar patlak vermiştir. Bu isyanlar, İran tarihi gidişatında Zendlerin iktidara gelişine zemin hazırlayan sürecinde bir başlangıcı kabul edilir. Avşarların yıkılış süreci de denen bu çalkantılı dönemde pek çok siyasi faktör, boy, kabile ve hanedanlık birer ikişer İran siyasi arenasına dâhil olmaya başlamıştır. Öyle ki; Michael Axworthy; XVIII. yüzyıl İran'ını kavimlerin yeniden tarih sahnesine çıktığı yüzyıl olarak nitelendirir (Axworthy, 2016: 211). Bu süreçte İran'ın çeşitli bölgelerinde

²⁶ Nadir Şah dönemine dair kaleme alınmış "İran Der Zaman-ı Nadir Şah" adlı eserde Dunbulîlerin ağır vergilere karşı başlattıkları isyan hakkında yazılanlar şu şekildedir: "H. 1157/1744 yılında Dunbulî adlı kıl çadırlarda sakin Kürt kabilesi, Hoy ve Selmas Nahiyesinde isyan başlatır, bir süre sonra aşiretin büyükleri ve köylülerde onlara katılırlar. Muhammed Kazım, Dunbulîlerin isyandan başka çareleri olmadığını belirtir zira ona göre köylüler, o saçma ve ağır vergileri ödeyebilecek güçte değillerdir. Nadir Şah ise bu tür isyanları bastırmakta bayağı zorlanmıştır" Geniş bilgi için bk. Vladimir Minorskiy v.dğr. *İran Der Zaman-ı Nadir Şah*, trc. Reşid Yasemî, haz. Ali Asgar Abdullâhî, (Tahran: Dünya-i Kitap, 1383) 292.

iktidar kavgası veren hanedanlıklar, Dunbulî Beyliğini kendi yanlarında tutmak için onların bölgesel yönetimlerine göreceli de olsa daha fazla imtiyaz vermiş, merkez ile bağları zayıfladıkça ve Nadir döneminin o baskıcı atmosferinden çıkıldıkça Beylik düzeni daha bağımsız işler hale gelmiştir (Muhammedî, 1392: 9-10). İşte tamda böyle bir süreçte Nadir Şah öldürülmüş ve Şahbaz Han-ı Dunbulî, Urumiye kalesinde Nadir Şah adına tahta geçtiğini ilan eden İbrahim Han-ı Avşar'a itaatini bildirmiştir (Gülistane, 1344: 183). Ancak Nadir Şah'ın komutanlarından Azad Han-ı Afgan'ın (ö.1781) Tebriz'deki büyük seferine Fethali Han-ı Avşar'la birlikte katılarak İbrahim Han'dan yönünü Azad Han'a dönmüştür (Gülistane, 1344: 185). 1755 yılında ise dini-mezhebi sebeplerden ötürü Azad Han'dan ayrılarak Kaçar Hanedanlığının kurucusu Ağa Muhammed Han'ın (1786-1797) babası Muhammed Hasan Han-ı Kaçar'a katılmış, 1760 yılında ise kardeşi Necefkuli Han-ı Dunbulî ile beraber Kaçarların safında Azad Han-ı Afgan ve müttefiki Babanzade Mahmut Paşa'ya karşı savaşta yer almıştır ve bu savaş Azad Han'ın yenilgisi ile sonuçlanmıştır. Ancak bir yıl sonra tekrar Fethali Han-ı Avşar ve Azad Han'ın ordusuna katılarak Kerim Han-ı Zend'e karşı verilen savaşta yer almıştır. Tüm bu süreç içerisinde Azerbaycan bölgesindeki pek çok beylikte bu cümleden Dunbulîler de de yapısal değişiklikler olmuş, klasik beylik sistemi yerine bir tür eyalet sistemi de denebilecek yeni bir siyasi sistem ikame edilmiştir (Muhammedî, 1392: 9).

5. Zendler Dönemide Dunbulîler

Afşarların kudretli hâkimi Nadir Şah'ın ölümüyle birlikte ülkede tekrar iç kargaşa dönemi başlamıştır. İşte bu iç kargaşalardan başarıyla çıkıp, 1750'lerin başından 1794'e kadar, Horasan dışında Osmanlı sınırlarına kadar uzanan İran coğrafyasını egemenliği altına alan topluluk ise Zendler olmuştur. Zendler; Küçük Lor konfederasyonuna mensup Feyli aşiretinin Lek kolu olan Melâyir merkezli Şii bir Kürt taifesidir ve 1794 yılına kadar Şiraz merkez olmak üzere İran'da hakimiyet kurmuşlardır. Kuşkusuz Zendleri iktidara taşıyan isim bu hanedanlığın kurucusu ve en parlak siması kabul edilen Kerim Han-ı Zend'tir (1750-1779). Zend taifesinin lideri Kerim Han cesareti ve önder kişiliği ile iç karışıklıklar sürecinde Bahtiyari tarafının iki lideri Ali Merdan Han ve Ebü'l-Feth Han'la birlikte üçlü bir ittifak kurarak güçlü rakiplerini diskalifiye etmeyi başarmış, güç kazandıktan sonra da mütteliklerinden Ali Merdan Han'ı yenilgiye uğratarak siyasi otoritesini daha da sağlamlaştırmıştır. re1759 yılında güney İran'ın Şiraz şehrine girerek burayı hükümet payitahtı ilan etmiş ve adına sikke bastırıp hutbe okutmuştur. Ancak kendisine şah veya padişah gibi unvanlar vermemiş daha ziyade halkın vekili anlamına gelen "Vekil-i Reāya" unvanını kullanmayı tercih etmiştir. İdari, askeri ve siyasi sistem açısından pek bir değişikliğe gitmemiş, Nadir Şah'ın yönetim biçimini sürdürmüştür. Şiraz'da imar ve kültüre oldukça önem vermiştir. İnşa ettirdiği kale, hamam, bazar ve cami gibi yapılar günümüzde bile ayakta olup onun adıyla (Vekil) özdeşleşmiştir. Kerim Han genel olarak içeride ve dışarı barışçıl bir politika izlemeyi tercih etmiştir. İktidarı döneminde İran'ın komşuları ile herhangi büyük bir savaş vuku bulmamıştır. Yegâne savaş Basra'da Osmanlılarla olmuştur. İktidarının ilk yıllarında Osmanlılarla iyi ilişkilere sahip iken sonraki yıllarda gerek Basra Körfezi meselesi gerekse Bâbanzade Kürt Otonom bölgesinin Osmanlıya bağlılığı sebebiyle Osmanlılarla arası açılmış, sınır bölgelerinde irili ufaklı kimi çatışmalar meydana gelmiştir (Nevâî, 1344: 35-55). Avşarların zayıflamaya başladığı 1747 ile Zendlerin iktidara geldiği 1750 yılları İran Azerbeycan'ın da mevcut pek çok beyliğin güçlendiği hatta yarı bağımsız hareket ettiği yıllar olmuştur. Bu

dönemde Dunbulîler de çeşitli ittifaklar ile beyliğin yönetimini devam ettirmiştir. Kerim Han'ın 1764 yılında Azerbaycan'a büyük bir ordu ile girmesi ve Fethali Han-ı Avşar'ı yenilgiye uğratarak hâkimiyet kurması bölgede dengeleri değiştirmiş ve pek çok beylik ve yerel iktidar kendisine biat etmiştir. Kendisine biat eden Şehbaz Han-ı Dunbulî'yi (ö.1771) Hoy ve Selmas'ın yönetimine, amcası Ahmed Han-ı Dunbulî'yi (ö.1786) ise Dunbulî aşiretinin başına getirmiştir. Kerim Han'ın ikinci Azerbaycan seferinde ise Şehbaz Han ve Ahmed Han'ı yönetim merkezi olan Şiraz'a götürdüğü, Şehbaz Han'ın uzun bir süre Şiraz'da rehin tutulduğu da rivayet edilir (Mir Caferi - Hadiyan, 1388: 8). Şehbaz Han'ın Şiraz'daki zorunlu ikametinde Kerim Han-ı Zend, Şehbaz Han'ın kızı Sahibe Sultan'ı oğlu Ebü'l-Feth Han'a nikâhlanmış böylelikle Dunbulîler ile Zendler arasında akraba ilişkileri de başlamıştır. Bu nikâhın ardından Kerim Han-ı Zend 1763 yılında Necefkuli Han-ı Dunbulî'yi Tebriz Beylerbeyi amcası Ahmed Han-ı Dunbulî'yi de Hoy, Çors ve Selmas Beyi olarak atamıştır (Nadir Mirza, 1373: 220-371). Dunbulî Beyleri arasında tarihte iz bırakmış en önemlileri ise kuşkusuz Necefkuli Han ile Ahmed Han-ı Dunbulî'dir.

5.1. Necefkuli Han-ı Dunbulî

Necefkuli Han-ı Dunbulî genç yaşta Nadir Şah'ın ordusunda yer almış ve Emirül Ümera lakabı ile ve Nadir Şah'la birlikte Hindistan'dan Rum'a Dağıstan'dan Gürcistan'a pek çok sefere katılmış başarılı bir komutanken Nadir'in ölümünden sonra Hoy'a dönerek beylik idaresinin Beyliğinin idaresi gerekse Tebriz Beylerbeyi olarak söz konusu bölge de iktidar kalmış ve adı geçen her üç şahla da iyi ilişkilere sahip olmuş, çok yönlü bir siyaset izleyerek bölge de nice hizmetlerde bulunmuş, pek çok imaret inşa ettirmiştir. Bu cümleden 1779 yılında meydana gelmiş olan büyük Tebriz depreminden sonra iki yıl boyunca Tebriz kalesi ile on iki kapılı Tebriz şehir surlarını tekrardan inşa ettirmiştir (Dunbulî, 1349: 240-241). Öyle ki "Nisbet" Mahlası ile ünlü şair Hadi Hemedanî, Necefkuli Han-ı Dunbulî'nin Tebriz depreminden sonra şehirdeki imaret ve yeniden inşa faaliyetleriyle ilgili olarak aşağıdaki şu dizeleri tarihe not düşmüştür: başına geçmiş ve beyliğin içişlerini düzene sokmuştur. Nadir sonrası kargaşalı dönemde Adil Şah ve kardeşi Ahmed Han-ı Dunbulî ile birlikte ilk olarak İbrahim Şah-ı Avşar'ın safında yer almıştır. Kerim Han-ı Zend'in ikinci Azerbaycan çıkartmasında kendisine biat etmiş ve Kerim Han tarafından 1763 yılında Azerbaycan Beylerbeyi olarak atanmıştır. Necefkuli Han, Nadir Şah, Muhammed Hasan Han-ı Kaçar ve Kerim Han-ı Zend dönemlerinde gerek Dunbulî

چون گشت از گردش چرخ جفاکش	اساس قلعه تبریز بر باد
خدیو معدلت آیین نجف خان	که داد معدلت اندر جهان داد
بنای قلعه ای بنهاد از نو	که مثلش کس ندارد در جهان یاد
به تاریخش رقم زد کلک نسبت	«ز نو سد سکندر گشت آباد»

Şu cefakeş feleğin dönüşüyle Tebriz kalesinin temeli berbâd oldu

Lakin adalete süs veren Şah Necefhan, dünyaya adaleti geri verdi

Kalenin binasını yeniden inşa etti, öyle ki kimse emsalini dünyada görememiştir

“Nisbet”in kalemi tarihini şöyle düştü onun ki; “İskender’in seddi yeniden örüldü” (Ruhanî, 1382: 92).

Bu depremde ailesinden pek çok kişiyi, bu cümleden oğlu Fazlali’yi de kaybetmiş Necefkuli Han-ı Dunbulî 1784 yılında Tebriz’de vefat etmiş ve vasiyeti üzerine Necef’te toprağa verilmiştir. İran tarihi ve edebiyatında mümtaz bir yere sahip Abdürrezzak Beg-i Dunbulî Necefkuli Han’ın oğludur.

5.2. Ahmed Han-ı Dunbulî

Kerim Han-ı Zend’in emri ile 1761’de bazı rivayetlere göre 1763 yılında Hoy ve civarına bey olarak tayin edilmiştir. Kaç yıl yönetimde kaldığına dair farklı rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklar 1753 yılında iktidara geldiğini ve ölene kadar yani 1785 yılına kadar yönetimde kaldığını yazmıştır (Riyahî, 1372: 214). Ancak otuz yıldan fazla bir süre yönetimde kaldığına dair tarihçiler arasında görüş birliği vardır. Beyliğin en gözde ve en önemli beylerindendir. Öyle ki onun zamanında Dunbulî Beyliğinin hakimiyet alanları olabildiğince genişlemiştir. Etrafındakilerin bu kadar mülk, ordu ve güce sahipsin neden padişahlığını ilan etmiyorsun diyenlere genellikle şu cevabı vermiştir: “Atalarımın bana vasiyettir, asla şahsım için böyle bir isimlendirmeyi doğru bulmam, ben sade bir Kürt aşiret reisi olarak kalmayı padişah olmaya yeğlerim” demiştir (Nadir Mirza, 1373: 213). Adil bir yönetici olmuştur. Bu hususta halk tarafından kendisine “Fermanfermâ-i Adil” lakabı dahi verilmiştir. Ünü İran sınırlarını aşmış Avrupa’ya kadar ulaşmış olan Ahmed Han-ı Dunbulî hakkında Fransa Devleti’nin İran’a gönderdiği Cont Du Ferire adlı elçisi, Ruslardan destek gören Ağa Muhammed-i Kaçar’a karşı Ahmed Han-ı Dunbulî’nin desteklenmesini önermiş, bu hususta Osmanlı’nın da desteğini aramıştır (Mir Caferi - Hadiyan, 1388: 10). Osmanlı Devlet ricali ile, bu cümleden Sultan I. Abdülhamid (ö.1789) ile yazışmaları bulunan Ahmed Han-ı Dunbulî’ye Osmanlı Devleti destek vermiş, Dağıstan, Şirvan, Gence, Karabağ Beylerine mektup göndererek; Ahmed Han-ı Dunbulî ile beraber hareket etmelerini istemiştir. Eldeki belgeler beyliğin merkezi olan Hoy’a muhaceret etmiş ve oraya yerleşmiştir.²⁷ Onun döneminde Hoy şehrine “Darüssefa” ve “İran şehirlerinin gelini” lakabı verilmiştir. Ahmed Han-ı Dunbulî, 15 Ocak 1786 yılında Ağa Muhammed Han-ı Kaçar’ın (ö.1797) komplosu neticesinde yeğenleri tarafından öldürülmüştür. Ağa Muhammed-i Kaçar’ı bu komploya iten neden ise Ahmed Han-ı Dunbulî’nin Azerbaycan’da etkin ve sevilen bir Han olmasıdır. Bu durumu kendisi ve ikbali için bir tehdit gören Ağa Muhammed Han-ı Kaçar ailesel ihtilafları da kullanarak Ahmed Han-ı Dunbulî’yi yeğenlerine öldürtmüş, Tebriz, Merend, Hoy ve Karacadağ’ın yönetimine ise oğlu Hüseyinçuli Han-ı Dunbulî’yi (ö.1798) getirmiştir. Osmanlı’nın Rus ve Kaçarlara karşı Ahmed Han-ı Dunbulî’yi İran tahtına oturtmak istediğini göstermektedir (Muhammedî, 1392: 12).

Ahmed Han’a “Han” lakabı vererek kendisini taltif etmiş kişi ise Kerim Han-ı Zend’tir. O da buna karşılık Kerim Han adına Hoy’da sikke kestirmiştir (bkz. Resim 5) ve adına hutbe okutmuştur. Nadir Mirza’nın aktarımına göre; hakimiyet alanı Hoy, Selmas, Merend, Tebriz ve bazen de Karacadağ olan Ahmed Han-ı Dunbulî birçok Kürt taifesi tarafından da desteklenmiştir (Nadir Mirza, 1373: 212). Ahmed Han-ı

²⁷ Hoy’a muhaceret ederek oraya yerleşmiş bu ailelerden birisi de aşağıda bilgisini vereceğimiz Tarih-i Hoy adlı eserin yazarı Emin Riyahî’nin ailesidir. Riyahî ailesi Ahmed Han döneminde İsfahan yakınlarındaki Şehr-i Kürd’tan Hoy’a gelmiştir.

Dunbuli, Kerim Han'ın bir tür fedaratif sistemle yönettiği ülkede iktidarı altındaki bölgelerde pek çok imaret, han, kale, hamam, kervansaray ve köprü inşa ettirmiştir. Hoy şehrinin mükerrer inşası dışında Hoy Kalesi, Hoy Bâzar-ı, Pol-e Hatun, Bağı Dilgûşa, Han Kervansarayı ve Molla Hasan Mescidi bunlardan sadece bazılarıdır. Ayrıca kardeşi Necefkuli Han gibi Şiilerin kutsal merkezlerinden Necef, Kerbela ve Samerra'da da imaretler inşa etmiştir.²⁸ Hakimiyet bölgesindeki huzur ve asayişten ötürü İran'ın pek çok bölgesinden hatta Erivan, Keşmir gibi bölgelerden birçok aile beyliğin merkezi olan Hoy'a muhaceret etmiş ve oraya yerleşmiştir.²⁹ Onun döneminde Hoy şehrine "Darüssefa" ve "İran şehirlerinin gelini" lakabı verilmiştir. Ahmed Han-ı Dunbuli, 15 Ocak 1786 yılında Ağa Muhammed Han-ı Kaçar'ın (ö.1797) komplosu neticesinde yeğenleri tarafından öldürülmüştür. Ağa Muhammed-i Kaçar'ı bu komploya iten neden ise Ahmed Han-ı Dunbuli'nin Azerbaycan'da etkin ve sevilen bir Han olmasıdır. Bu durumu kendisi ve ikbali için bir tehdit gören Ağa Muhammed Han-ı Kaçar ailesel ihtilafları da kullanarak Ahmed Han-ı Dunbuli'yi yeğenlerine öldürtmüş, Tebriz, Merend, Hoy ve Karacadağ'ın yönetimine ise oğlu Hüseyinquili Han-ı Dunbuli'yi (ö.1798) getirmiştir.

6. Kaçarlar Döneminde Dunbuliler

Kaçarların Dunbulilerle ilk münasebeti Necefkuli Han ve Şehbaz Han-ı Dunbuli'nin Muhammed Hasan Han-ı Kaçar ile ilişkilerine dayanmaktadır. İktidar kavgalarının verildiği XVIII. yüzyıl içerisinde şekillenen bu ilişki, Kerim Han-ı Zend'in Azerbaycan'ı ele geçirmesinden önce Necefkuli Han'ın Tebriz Beylerbeyi ve yeğeni Şehbaz Han'ın da Hoy Beyliğine getirilmesi ile başlamıştır (Dunbuli, 1342: 290). Azerbaycan Ümerasının büyüklerinden olan Şehbaz Han, bir süre görünürde Azad Han-ı Afgan'la birlikte hareket etmişse de Muhammed Hasan Han-ı Kaçar'a gönülden bağlılığını hiç eksik etmemiş ve 1756 yılında kendisine biatını yenilemiştir. Bu biat Muhammed Han-ı Kaçar'ın güçlenmesi ve Azad Han'ın yenilmesindeki en önemli faktörlerden olmuştur (Gülistane, 1356: 317). Muhammed Hasan Han-ı Kaçar, 16 yaşındaki oğlu Ağa Muhammed Han'ı "Darüssaltane Tebriz'de Eyalet Naibi" olarak tayin etmesini müteakip, 1757 yılında Irak ve Fars'a sefer düzenlemiştir. Bu seferinde Şahbaz Han-ı Dunbuli de altı bin savaşçısı ile onun yanında yer almıştır (Dunbuli, 1351: 87). Toplam iki yıl boyunca Muhammed Hasan Han-ı Kaçar'la birlikte hareket eden Şehbaz Han Kaçar büyüklerinin kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri ve ihtilaflarından ötürü onlardan ayrılarak Azerbaycan'a dönmüştür. Ancak gerek Şehbaz Han'ın gerekse Necefkuli Han'ın Kaçarlarla ilişkileri hiçbir zaman kesilmemiş, birbirine paralel şekilde devam etmiştir. Muhammed Hasan Han Azerbaycan'ı ele geçirdiğinde de Necefkuli Han'ı hem Tebriz Beylerbeyi olarak atamış hem de daha önce oğlu Ağa Muhammed Han'a tevdi ettiği "Atabek Makamını" Necefkuli Han'a vermiştir (Dunbuli, 1351: 86). Kaçar ve Dunbuli ilişkilerini ilerleten bir diğer etkende; bu aileye mensup bazı kişilerin -ki bunlar arasında Necefkuli Han'ın oğlu Abdürrezzak Bey'de vardır- Kerim Han döneminde Şiraz'daki rehine türü zorunlu ikametlerinin, Ağa Muhammed Han'ın Şiraz'ı ele geçirmesiyle birlikte kaldırılması ve Azerbeycan'a dönüşlerinin sağlanmasıdır. Aynı tarihlerde Hüdâdad Han-ı Dunbuli'nin (ö.1791)

²⁸ Bununla ilgili bk. Şeyh Zebiullah Mahallatî, *Me'âsarü'l Kübera fit-Tarihü's-Sâmerrâ*, (Kum: el-Mektebü'l Hayderiye, 1384) 330-335.

²⁹ Hoy'a muhaceret ederek oraya yerleşmiş bu ailelerden birisi de aşağıda bilgisini vereceğimiz Tarih-i Hoy adlı eserin yazarı Emin Riyahî'nin ailesidir. Riyahî ailesi Ahmed Han döneminde İsfahan yakınlarındaki Şehr-i Kürd'tan Hoy'a gelmiştir.

Tebriz Beyliği de temdit edilmiştir ki bu da Dunbulileri Kaçarlara yakınlaştıran bir başka faktör olmuştur (Dunbulî, 1342: 291). Hüdâdad Han-ı Dunbulî'den sonra 1790 yılının bahar ayında Ağa Muhammed Han-ı Kaçar, Karacadağ seferine çıkmadan önce Tebriz ve Hoy'u Hüseyin Han-ı Dunbulî'ye tevdi etmiş (Hüseyin Fesâi, 1367: 1/645) ancak bu durum Ahmed Han-ı Dunbulî ile Necefkuli Han-ı Dunbulî'nin çocukları arasındaki rekabeti de beraberinde getirmiştir. Bütün sınır bölgelerinden sorumlu olan Hüseyin Han, Hoy Beylerbeyi unvanıyla Kaçar Merkez Hükümeti ile iyi ilişkilerini korumaya çalışmıştır. Ancak kardeşi Caferkuli Han'ın (ö.1814) kıskırtmaları neticesinde Ağa Muhammed-i Kaçar tarafından Hoy Beylerbeyi görevinden alınarak Tahran'a gönderilmiş ve orada ev hapsinde tutulmuş yerine de onun bu duruma düşmesine sebep olan kardeşi Caferkuli Han getirilmiştir. Caferkuli Han-ı Dunbulî, Ağa Muhammed-i Kaçar'ın öldürülmesine kadar beyliği yönetmiştir. Fethali Şah'ın tahta çıkmasıyla birlikte 1796 yılında bütün Azerbaycan bölgesine Beylerbeyi yapılmış ancak buna karşılık oğlu II. Necefkuli Han, Fethali Şah'ın sarayında rehin tutulmuştur. Caferkuli Han'ın Fethali Şah dönemindeki hükümeti ise pek uzun sürmemiştir. Hüseyin Han'ın Tahran'daki ev hapsinin kaldırılmasıyla birlikte tekrar Hoy'a dönmesi, Caferkuli Han'ın iktidarının da sonu olmuştur. Bu durumu kabullenmeyen Caferkuli Han, merkeze karşı isyan başlatmıştır. Bunun üzerine Feth Ali Şah'ın küçük yaşta Tebriz Beylerbeyi yaptığı oğlu Veliaht Abbas Mirza (ö.1833), 1799 yılında Caferkuli Han isyanını bastırmak ve bölgede merkezin otoritesini tekrar tesis etmek üzere Hoy'a gönderilmiştir. Civardaki Kürt aşiretlerinin de desteği alan Caferkuli Han ile Abbas Mirza arasında yapılan ve tarihte Muğancuk (1799) olarak anılan bu savaşta yenilen Caferkuli Han Osmanlı'ya sığınmak zorunda kalmış, beyliğin ve bölgenin idaresine kısa bir süreliğine Mahmud Han-ı Dunbulî getirilmiştir (Nadir Mirza, 1373: 240). Aslında Muğancuk savaşı idari anlamda Dunbulî Beyliğinin de sonu olmuştur (Riyahî, 1378: 190-193). İran tarih kaynakları, Caferkuli Han-ı Dunbulî'nin merkezi yönetime karşı söz konusu isyanını, Rus-İran savaşlarının da bir nedeni olarak görür (Mir Caferi ve Hadiyan, 1388: 12). Ayrıca Osmanlılarla gizli ilişkileri olduğunu, Osmanlıların kıskırtması neticesinde isyan ettiğini bildiren iddialarda vardır (Muhammedî, 1392: 13). Nitekim Şirvanî'de Caferkuli Han'ın evvela Osmanlı'ya sığındığını, oradan istediğini alamayınca da Rusya'ya iltica ettiğini yazar (Şirvanî, 1395: 96). Kaçar Şehzadelerinden Ferhat Mirza ise bu hususu şu sözlerle ifade eder: "Babasının ve amcalarının öldürülmesinden sonra Kafkasya'ya kaçtı. Ağa Muhammed-i Kaçar'ın Azerbaycan'a gelişi ve kendisine aman vermesi sonucunda İran'a geri döndü ve onunla birlikte Kafkasya seferine katıldı, ordu komutanlarından birisi oldu ancak Ağa Muhammed'in 1796 yılındaki ölümünün ardından Azerbaycan dağlarında isyan etti, gah Osmanlılarla gah İranlılarla çatıştı. Nihayet Ruslarla anlaştı ve 1813 yılında Ruslar tarafından Şekî Emiri olarak atandı.³⁰ Bir yıl sonra da orada vefat etti, cenazesini Sâmerâ'ya naklettiler, oradaki aile kabristanına gömüldü" (Ferhat Mirza, 1366: 383-384). Caferkuli Han'ın isyanından sonra beylikteki iç kavgalar da doruğa çıkmıştır.

³⁰ Osmanlı Devleti'nin Kafkas cephesinde Ruslar'a karşı ittifak ettiği Hoyski ailesi Caferkuli Han-ı Dunbulî'nin çocuklarıdır. Caferkuli Han-ı Dunbulî'yi müteakip yüz sene zarfında aile üyeleri arasında General İskender Han-ı Hoyski, General Cihangir Han-ı Hoyski ve Yarbay Hüseyinkuli Han-ı Hoyski gibi kurmay askerler çıkmıştır. Ayrıca 1918'de kurulan bağımsız Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin ilk Başbakanı Feth Ali Han-ı Hoyski (1875-1920)'de aynı ailedendir. Hoyski ailesinin Azerbaycan tarihindeki yeri ve önemi için bkz. E. Elnur İsmailov, "Xanı Xoyskie: Materialı K Rodoslovnoyi Biografiyam", (Bakı: Azerbaycan Tarixi Şecere Cemiyetinin Xeberleri: Dördüncü Buraxılış, 2003), 35-58.

Merkezi yönetimin de aşırı müdahaleleri ile günden güne gücünü yitiren Beylik idaresi, aslında Kaçarların iktidarı ele geçirmesiyle birlikte yıkılma sürecine girmişti (Mir Caferi ve Hadiyan, 1388: 12) ancak hala ayakta ve Caferkuli Han'ın ardından Beylik yönetimine getirilmiş olan Emir Aslan Han-ı Dunbulî'de (ö.1829) Rusya, Osmanlı ve İran arasında sıkışıp kalmıştı. Lakin 1799 yılındaki kanlı savaşın ardından beylik yapısal olarak yıkılmıştı. İdari anlamda ortadan kaldırılan beyliğin idarecileri ise Kaçarların saray elitleri arasına serpilmişti. İdari sistemin değişmesiyle birlikte vali, bürokrat ve farklı kısımlerde yönetici sınıf arasına dahil olan Dunbulîler zamanla bilhassa Kaçarlar devrinin ikinci yarısından sonra siyasi kimlikten ziyade kültürel ve edebi kimliklere sahip müntesipleri ile adlarından söz ettirmişlerdir.

7. Beyliğin Tarih Yazıcılığının Genel Özellikleri

İran'da bölgesel-yerel tarih yazıcılığı söz konusu tarihçilerin tarihlerine duydukları kişisel ve özel ilgiden ve yerel yöneticiler ile kalem erbabı kişilerin teşvik ve destekleri sonucunda ortaya çıkmış ve zamanla önemli bir gelişme kat etmiştir. Yaşadıkları ve kurdukları beyliğin tarihinin İran tarihi içindeki yerini ve önemini ortaya koymak için çaba sarf etmiş çoğunluğu Dunbulî mensubu bazı tarihçiler, bilhassa Kaçar Hanedanlığı döneminde bir dizi eser telif etmişlerdir. Emin Riyahî'nin de belirttiği gibi beyliğin en parlak dönemi kabul edilen Ahmed Han-ı Dunbulî (1763-1786) döneminden sonra ahfadından pek çok kişi övünç duyduğu beylik tarihini yazmaya başlamıştır (Riyahî, 1378: 107). Telif edilmiş bu eserler arasında (Riyaz Riyazü'l Cenne ve Bahrü'l Ülum-i Zünuzî ile Tezkire-i Denâbile-i İştahardi örneklerinde olduğu gibi) patronaj geleneğiyle ortaya çıkanlarla birlikte kişisel teşvik ve desteklerle (Tarih-i Kaşan ve Tarih-i Denâbileler örneğinde olduğu gibi) ortaya çıkanlarda olmuştur. Bu eserlerin ortaya çıkmasında katkısı olmuş kişilerden birisi de hiç kuşkusuz Manokçi Limci Haterya/Hateria'dır. Nam-ı diğer Derviş-i Fânî olan Haterya, Hindistan'da yaşamış İran asıllı Zerdüştilerdendir yahut Dr. Nadir Kerimiyan Serdeştî'nin değerlendirmesinde olduğu gibi bir Zerdüşst misyoneridir ve Kürdistan'daki tarih yazıcılığına ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır (Serdeştî, 1386: 115-118). 1800'lü yılların ortalarında Hindistan'dan İran'ın Yezd şehrine gelmiş ve 1890 yılında Tahran'da hayatını kaybetmiştir. Haterya İran'da yaşadığı dönemde İslam sonrası İran coğrafyasında özellikle yerel anlatımlara dayalı tarihi vesikaları toplamıştır. Bu alanda çalışan tarihçilere teşvik amaçlı maddi destek de vermiştir. Dönemin Kürt tarihçilerine de tarih yazımı hususunda maddi destek sağlamıştır. Siyeru'l-Ekrad dışında Tarih-i Keşşaf ve İbn-i Hüseyin Ali Dunbulî tarafından yazılmış Tarih-i Denâbile adlı eserler onun destek ve teşvikleri sonucu kaleme alınmıştır. Bâbanî gibi Kürdistan elitleri ile ilişkisi olduğu Kürdistan yöneticileri tarafından Senendec ve etraf bölgelerde aylarca ağırlandığı, Kürdistan'a dair gözlemlerini yazdığı da anlaşılmaktadır (Bâbanî, 2019: 213). Hateria, yerel anlatımlara dayalı tarihi nüshaların yazılması üzere Nasıreddin Şah'la da (1848-1896) görüşmüş, bu görüşmeden sonra Nasıreddin Şah tüm şehirlere genelgeler göndererek şehir yahut bölge tarihlerinin yazılmasını emretmiştir. Tarih-i Kaşan örneğinde olduğu gibi o dönemde pek çok eser bu şekilde kaleme alınmaya başlamıştır.

Kaçar dönemi İran tarih yazıcılığı bünyesinde gelişmiş Dunbulî tarihi yazıcılığının genel özelliklerini aşağıdaki birkaç maddede sıralamak mümkündür.

- 1- Dunbulî yahut Denâbile tarihi adı altında telif edilmiş eserlerin çoğu geleneksel tarih yazıcılığı yöntemiyle kaleme alınmış ve genellikle beyliğin merkezi

- konumundaki Hoy, Çors, Selmas gibi şehirlerin, hâkim iktidar tarihini merkeze alarak kronolojik bir sırayla beylerin hayat hikayelerine odaklanmıştır. Beylerin kişisel karakterleri ile önemli vukuatlarını yazan ancak bu vukuatların sebep ve sonuç ilişkilerine değinmeyen bir metot izlenmiştir.
- 2- Yazma eserlerdeki bilgilerde Dunbulî beylerinin dini aidiyetlerinin de işlendiği görülmektedir. Zünûzî'nin Bahrü'l Ülum'daki ilgili bölüm ile Riyazü'l Cenne'deki bazı bölümlerin dışında Dunbulîlerin sosyal ve kültürel hayatına dair bilgiler ise yazmalarda çok az belirtilmiştir.
 - 3- Geleneksel tarih yazıcılığında göze çarpan patronaj telif eserler, Dunbulî kroniklerinde de görülmektedir. İsfahan Beylerbeyi Mahmud Han-ı Dunbulî'nin (ö.1842) saray münşisi Muhammed Hasan İştihardî'nin kaleme aldığı Tezkere-i Denâbile ile Nasireddin Şah-ı Kaçar'ın (1831-1896) özel tabibi Mirza Zeynelabidin Han-ı Mutemmin-el Etbâ'ya sunulan Risale-i Mutemmin-el Etbâ ile Zünûzî'nin Bahrü'l Ülum ve Riyazü'l Cenne adlı eserleri patronaj kapsamında değerlendirilebilir.
 - 4- Geleneksel tarih yazıcılığının bir diğer özelliği olan sipariş üzerine eser telifi Dunbulî kroniklerinin birçoğunda görülmektedir. Yukarı da adı geçen Manokçi Limci Haterya'nın teşvik ve desteği ile ortaya çıkmış Tarih-i Keşşaf, Tarih-i Kaşan ve Tarih-i Kürd bu kapsamda değerlendirilebilir.
 - 5- Yazma eserlerdeki tarihi bilgiler, aşağı yukarı benzer kanonlar etrafında gelişmiştir. Bu bilgilerde tarih farklılıkları olsa da isimler benzerdir. Yararlanılmış kaynaklar da hemen hemen aynıdır.
 - 6- Dunbulî tarihi kroniklerinin tamamında, aşiretin/beyliğin Bermekilerden geldiğini öne süren savlar oldukça belirgindir. Bu durum sadece Dunbulî beyliği ile ilgili değildir. Kaçarlar döneminde kaleme alınmış birçok tarihi vesikada da görülebilecek bir durumdur. Türk soylu Kaçar Hanedanlığının soykütüğünü bile İslam öncesi İran Padişahlarına dayandırmış eserler mevcuttur. Örneğin Kaçarlar döneminin en gözde tarihçilerinden aynı zamanda Dunbulî mensubu olan Abdürrezzak Beg-i Dunbulî, Kaçarlar dönemi Rus ve İran savaşlarını konu aldığı *Ma'asâr Sultaniye* adlı eserinde Kaçarlar iktidarının temelini İslam öncesi İran Padişahlarından Keykavus ve Cemşid ile ilişkilendirmektedir (Dunbulî,1351: 70, 157, 224). Dolayısıyla Dunbulî kroniklerindeki görünen bu aidiyetin, İrani/Zerdüşti kimliğin sahiplenilmesi ile izah edilebilir bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Zira Bermeki ailesi Arap asabiyetinin karşısında İrani kimliğin bir sembolü olarak görülür ve Bermeki ailesi İrani kimliğin bürokrasideki temsilcileri olarak kabul edilir. Dolayısıyla Safevi, Avşar, Zend ve Kaçar devletlerinde önemli bürokratik makamlara getirilmiş Dunbulî Beyliği mensuplarının da söz konusu kroniklerde soy kütüklerini Bermekilere dayandırması, Kaçarlar dönemi tarih yazıcılığında görünen bir durumdur ve bu durumun da siyaseten makam elde etme dürtüsü, politik çıkar sağlama ve İran bürokrasisinin kalbine yerleşme gibi birtakım sebep ve hedeflerden kaynaklanmış olması da muhtemeldir. Ayrıca her ne kadar kimi kaynaklarda Bermeki ailesinin de Kürt Zerza/Zerazi/Zerzari kabilesinden olduğu ve Musul'da meskûn iken Harun Reşid döneminde Anadolu'nun doğusuna yerleştirildikleri yazılmışsa da³¹ bu aile daha çok İran bürokrasisinin temsilcisi yönüyle tarih sahnesinde yerini

³¹ Bu konu ile ilgili bkz. Mustafa Gökpınar-Ali Can Geliş, *Lek Kürtleri, Çukurova Lekvanikleri, Haymana Lek Şahbazanları, Bingöl Bermeki Lekleri, Tarihsel Sosyal Bir İnceleme*, (İstanbul: Do Yayınları,2016), 449-469.

almış (Kraemer, 1992: 94-97) ve bu yönüyle öne çıkmıştır. Ayrıca başta Bidlisî olmak üzere, Nikitine ve daha pek çok tarihçi, Bermeki ailesinin Belh kökenli ruhban, Zerdüşt bir aile olduğunu, Abbasiler devrinde kendilerini gizlemek suretiyle kadim İran geleneklerini ihya etmek isteyen Sasani devleti özlemcisi olduklarının da altını çizmiştir (Nikitine, 1929:113). Emin Riyahî'ye göre ise Dunbulîlerin kendisini Bermekilere ve İslam öncesi İran padişahlarına dayandırmasının nedeni kadim Yezidi kimliklerini gizlemek içindir. Şii bir toplumda yanlış anlaşılacak Yezid b. Muaviye'ye intisab edilmekten çekinen Dunbulîler, kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü bilgilerle kadim İranî ve Zerdüştî kimlikleri olduğunu düşündüklerinden bu kimliklerini meçhul şecerelerle ortaya koymak istemiş olabilirler (Riyahî, 1378: 107-108). Ancak Riyahî'nin yerinde bir sorusu olan; "Dunbulîler Şii toplumu nazarında daha fazla itibar gören seyitlik kimliği yerine neden İrani/Zerdüştî kimliği seçmiş olabilirler?" sorusuna ise ikna edici, yeterli bir cevabı yoktur. Tüm bunlara rağmen Dunbulîlerin Bermekilerden geldiği düşüncesi hanedan mensubu pek çok kişi tarafından sahiplenilmiş bir durumdur. Bu düşünceye o derece inanılmış ki kendisi de bir Dunbulî olan İran'ın en ünlü şairlerinden Meliküş-şüera Bahar bile bununla övünmüş ve Bermekilere dayandığını düşündüğü ecdadı ile ilgili aşağıdaki şu beyitleri dillendirmiştir:

مولدم طوس و لیکن گهر از کاشان است	نغمه آمد ز نی، اما هنر از نیایی بود
جد من هست صبور آنکه به کاشان او را	با عم خویش صبا دعوی همتائی بود
میرسد از پس سی پشت به آل برمک	وین نسب آن روز اسباب خودآرائی بود

"Doğduğum yer Tus, lakin aslım Kaşan'dandır, neyden ses gelse de hikmet kamıştan idi"

"Ceddım Sebûr, o kişi ki Kaşan'da amcası Seba ile -şairlikte- boy ölçüşen idi"

"Yetişir soyum otuz kuşaktan Âl-i Bermek'e, o günlerde bu nesep, bir iftihar idi."

- 7- Tarih-i Keşşaf ve Tarih-i Denâbileler örneğinde olduğu gibi kroniklerin birçoğunda Dunbulîlerin kadim Yezidi ve Ezdaniyet inancına ve buna bağlı olarak heteredoks din anlayışlarına sıklıkla vurgu yapılmıştır.
- 8- Yazma eserlerin tamamında, toptancı bir yaklaşımla redetme yerine, muteber tarihi kaynaklarla teyit ve karşılaştırmaların yapılmasının gerekli olduğu bir takım spesifik bilgiler (Dunbulî Beylerinin Safevi Devletinin kurucuları ile akrabalık ilişkilerinin olduğunu ortaya atan örnekler gibi) mevcuttur.
- 9- Tarihi kronikler, Dunbulîlerin Osmanlı ve Safevi Devletleri gibi merkezi güçlerle olan ilişkilerin aydınlatılmasında çok önemli birer vesika niteliğindedirler.
- 10- Kürt Beyliklerinin ilişkileri, çatışma ve ittifakları hakkında da çok önemli bilgiler ihtiva etmektedirler.

- 11- Muhammed b. Abdürrezzak-ı Dunbulî'ye ait olan Tarih-i Denâbile örneğinde olduğu gibi bu kroniklerin bazılarında Desatir³² (fal, cifer, yıldız bilimi vb.) öğretilerde mevcuttur.
- 12- Kroniklerden bazılarının müellifi belli olmasa da Dunbulî mensubu kişilerce kaleme aldıkları anlaşılmaktadır.

Kroniklerin beylik mensubu kişilerce kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda, verilen bazı bilgilerin aidiyet taassubundan kaynaklandığını söylemek mümkündür

8. Beyliğin Tarihine İlişkin Telif Edilmiş Yazma Eserler

Dunbulî Beyliği tarih yazıcılığı çerçevesinde telif edilmiş ve hepsi Farsça (Riyazü'l Cenne örneğinde olduğu gibi kısmen Arapça) yazılmış olan bir dizi yazma eser mevcuttur ki bunların bazı el yazması nüshaları başta İran Kütüphaneleri olmak üzere Hindistan ve Ermenistan kütüphanelerinde de kayıtlıdır. Elbette ulaşabildiğimiz bu eserler dışında henüz keşfedilmemiş olan el yazması başka eserlerin de olması kuvvetle muhtemeldir. Dunbulî tarihi yazıcılığı çerçevesinde telif edilmiş yazma eserlerden bazıları şunlardır:

8.1.Tarih-i Keşşaf

Yukarıda adı geçen Hintli Zerdüş Manokçi Limci Haterya/Hataria'nın maddi teşvik ve desteği ile 1848 yılında kaleme alınmıştır. Yazdıklarından inançlı bir mümin olduğu anlaşılrsa da eserin müellifi belli değildir. Eserde "bu kitap Hüseyin Han-ı Moğol'un oğlu Timur Paşa adındaki birine aittir" diye bir ifade yer almaktadır. Ancak eseri incelemiş olan Mehdi Garevi ve Reşid Şehmerdan, yazarın Kürt ve Dunbulîlerden olduğunu belirtmişlerdir. Yazma eser, her bir sayfası on bir satırdan müteşekkil toplam altı yüz varaktan oluşur. Nasta'lik yazı stili ile yazılan eserin bazı sayfaları okunamayacak durumdadır. Eserin konu başlıkları ise şunlardır: Debistânü'l Mezâhib'ten bazı bilgiler, III. Yezdgird dönemine kadar İran Şahları, Tarih-i Ekrad, Kürt Padişahları ve Fetihleri, Yezdanperest Kürtler hakkında malumat, Çaristan-ı Çarçemen'den bazı bölümler, Desatir'den bir bölüm, Mecsup Alişah ve Kevser Alişah'ın Hilafetnamesi ve bazı kanatlı ve dört ayaklılara dair yorumlar. Eserde Kürtler, asil İranlılar olarak gösterilmiş ve her ne kadar din değiştirmişlerse de hala Yezdan perestliğinin/Yezidiliğinin etkisinde oldukları belirtilmiştir ve Sasanilerden olan ataları Bermekilere bağlı oldukları vurgulanmıştır. Eser, Dunbulîleri, diğer Kürt aşiretleriyle birlikte ele almış, Dunbulîlerin aşağı ve yukarı Azerbaycan bölgesine ne şekilde dağıldıkları üzerinde durmuştur. Bununla birlikte Dunbulîlerin özellikle Yezidi kimlikleri ön planda tutulmuş, dönemin heterodoks inanç grupları ile ortak yönlerine değinilmiştir. Osmanlı ve Safeviler arasındaki yaşanan savaşlara da değinilmiş olan eserde, Kürtlerin iki tarafa da karşı olduğu ancak daha ziyade Safevi saflarında oldukları belirtilmiştir. Bu minvalde Şah Safi Sam Mirza (ö.1642) dönemindeki Ali Han-ı Dunbulî yönetimindeki Dunbulî Beyliğinin Osmanlılara karşı sergiledikleri duruş ayrıntıları ile verilmiştir. Eserde her ne kadar ayrıca kaynak zikredilmemişse de satır aralarında yararlanılmış kaynakların isimleri verilmiştir. Eserde yararlanılmış kaynaklardan bazıları şunlardır: Tarih-i Cihanâra-yi Qazi Ahmed Gaffari, Âlemâra-yı İskenderî, Tarih-i Nevvab-ı Mahmud Han, Tarih-i Siyak, Tarih-i Dunbulî Abdürrezzak Beg, Cihannûma, Heşt Behişt, Tarih-i Arz-ı Leşker, Ravzatü's-Safâ, Riyazü'l Cenne, Haft İklim, Şerefnâme, Tarih-i Şirvanşahan, Tarih-i Elfî,

³² Tam adı Desatir-i Asîmanî olan bu kitap I. Şah Abbas döneminde yazılmış olup "Molla Firüz" adında bir İranlı tarafından Hindistan'a götürülmüş ve orada yaygınlaştırılmıştır. Başka bir görüşe göre ise Şah Abbas'tan yüz yıl önce Babürlü Ekber Şah (1555-1604) döneminde "Azerkeyvan" adında birisi tarafından Hindistan'dan İran'a getirilmiştir. Kitap, antik dönem İran'da "Beşinci Sasan" adlı yalancı bir peygamberin öğretilerinin Azerkeyvan tarafından yorumlanmasını ihtiva eder. Kitap defalarca basılmış ancak içerdiği yanlış ve taraflı tarih ve edebi bilgileriyle pek çok kalem erbabını yanıltmıştır ve bu yanlış tarihi bilgiler Kacar dönemi tarih yazıcılığına da yansımıştır (Dehhuda, 1382: Desatir Maddesi).

Kurdnâme/Kerednâme-yi Sadreddin Rebîf b. Qazi Fuşenci, Tarih-i Herat-ı Şeyh Abdullah ve Cevami'ül Tevârih-i Ebu Said Beyzavî. Bu yazılı kaynaklar dışında Kutbül Ektâb Hacı Molla Rıza adında bir şahsında sözlü anlatımlarına yer verilmiştir. Tarih-i Keşşaf, Siyerü'l Ekrad, Tarih-i Kürd ve Tarih-i Kaşan'ın birer nüshasıyla birlikte Bombay, Cama Oriental Institute'de yer almaktadır (Serdeşti, 1386: 115-118).

8.2. Riyazü'l Cenne-i Abdürrezzak Beg

Abdürrezzak Beg-i Dunbulî'ye (ö.1827) ait Dunbulî tarihi ile ilgili Farsça kaleme aldığı kayıp bir eserdir. Mirza Muhammed Hasan-ı Zünûzî'nin (ö.1803) aynı ismi taşıyan ve orijinali Arapça-Farsça olan yazma eseri ile karıştırılmamalıdır.³³ Cevahirkelam, bu eserin bir kopyasının Saltanat Kütüphanesinde mevcut olduğunu ve yazmayı incelediğini belirtmiştir (Cevahirkelam, 1307: 4/205). Zeki Beg'de eserin bir kopyasının söz konusu kütüphanede olduğu bilgisini aynen nakletmiştir (Zeki Beg, 2018: 712-714). Riyahî ise eserin bir nüshasının Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi nr.1815'te kayıtlı olduğunu yazmıştır (Riyahî, 1378: 113).³⁴ Eserin bir başka nüshasına dair Muhammed Taki Bahar -Melikü's Şûâra- "Sebk Şinasi" adlı kitabında şöyle bir ifade kullanmıştır: "Necefkuli Han'ın oğlu Abdürrezzak Beg, Dunbulî taifesindedir. Bu taife o toprakların kadim taifelerinden biridir ve Abdürrezzak Beg'in o taifenin tarihine dair kalem aldığı bir eseri vardır. Ben bu tarih kitabının el yazma kopyasını Merhum Muhammed Haşim Mirza Efser'de görmüştüm sanırım şu anda o merhumun varislerinde duruyor" (Bahar, 1389: 319).³⁵ Belirtmek gerekir ki bu eserin aşağıda tanıtacağımız Abdürrezzak Beg'e nispet verilen Tarih-i Dunbulî adlı eser ile karıştırılıyor olma olasılığı yüksektir. Zira söz konusu iki eser de Dunbulîler tarihi hakkındadır ancak birisi mevcut iken diğeri kayıptır. Son olarak bazı kaynaklar Riyazü'l Cenne'nin bir kopyasının Kitaphane-i Merkezi İran'da mevcut olduğunu yazmışlarsa da kayıt veya koleksiyon numarası numarası paylaşılmamışlardır.³⁶

8.3. Tarih-i Kürd

Müellifi meçhul bu eser, Bermekiler, İhşidiler, Dunbulîler, Perveriler, Emiranîler ve Pir Budanlar'ın tarihlerini konu edinmiştir. Gıyas Bey-i Dunbulî (ö.1704) dönemine kadar kronolojik olarak gelen eser, Kaçarların iktidara gelişiyle son bulmaktadır. Eserin dilinden Kaçarlar döneminin ortalarında kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Yazmanın ilk sayfası şu sözlerle başlamıştır: "*Acem Padişahları ile İslam'ın gelişinden sonraki dönemde hükümdar olmuş padişahların hülasa tarihini halifelerden Kaçarlara kadar beyan eder. İlk olarak Bermekiler ve Bermeki dönemi hadiseleri ile İhşidiler Devleti zikrolunur.*" Söz konusu yazmanın orijinal nüshası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nr. 3061'de mevcuttur. (Serdeşti, 1386: 115-118).

³³ Aşağıda Zünûzî'nin Kitaphane-i Meclis-i Şura-i Milli No: 2340 / 2190'da mevcut Riyazü'l Cenne adlı eserini ayrıca tanıtacak, ekler bölümünde de varak örneklerini sunacağız.

³⁴ Emin Riyahî yazmanın, söz konusu kütüphanedeki ilgili numarada olduğunu belirtmiş ancak kütüphanenin Kültür Mirasları Kurumuna devredildiğinden beridir kapalı olduğunu, nüshaya ulaşamadığını da eklemiştir. Makalenin yazarı olarak ilgili kütüphanede yaptığımız araştırmalar neticesinde verilen numarada söz konusu nüshanın izine rastlayamadık. Söz konusu kütüphanede Zünûzî'ye ait Riyazü'l Cenne nüshası mevcuttur ancak Abdürrezzak Beg'e ait böyle bir eser yoktur.

³⁵ Dikkat edilirse Bahar burada bir "Dunbulîler Tarihi" kitabından söz ediyor Riyazü'l Cenne' adını belirtmiyor. Ayrıca Abdürrezzak Beg'in biyografisini veren eserlerin tamamında, onun "Dunbulî Tarihi" adlı bir eserinin olduğu belirtilmiş ancak Riyazü'l Cenne adında bir eserinden pek bahsedilmemiştir. Dolayısıyla bu makalenin yazarı söz konusu bu bilginin Cevahirkelam'dan sudur ettiğini, Zeki Beg ve Riyahî örneğinde olduğu gibi sonraki araştırmacıların da bu bilgi üzerinden değerlendirme yaptıklarını düşünüyorum. Abdürrezzak Beg'e ait Riyazü'l Cenne adlı eser ya yoktur ya da bu eser ona nispet verilen Tarihi Dunbulî adlı eserle karıştırılmaktadır, söz konusu eser varsa dahi nüshası bulununcaya kadar tarafımızca kayıp nüsha olarak değerlendirilecektir.

³⁶ Bkz. <http://donboli-salaranvatan.blogfa.com/page/149>

8.4. Muhammed b. Abdürrezzak Dunbulî'ye ait Tarih-i Denâbile

1848 yılında Muhammed b. Abdürrezzak Dunbulî tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin Abdürrezzak Beg-i Dunbulî'nin oğlu Bahaaddin Ağa-i Dunbulî olduğu iddia edilmişse de Riyahî'nin yerinde tespitleri sonucu bunun gerçek olmadığı anlaşılmıştır. İki nüshası bulunan eserin bir nüshası Tebriz Milli Kütüphanesi (Kitaphane-i Milli Tebriz/Nüsheha-yi Nahcivani Koleksiyonu) No: 1799 numarada kayıtlıdır (Bkz. Resim 7). Diğer nüshası ise Muhammed Rıza Parsa Özel Koleksiyonun'da mevcuttur. Bu koleksiyondaki yazma her biri 17 satırdan oluşan toplam 381 varaktır. 283 ve 288. varaklar Dunbulîlerin soy kütüğünden bahsetmektedir. 288 ve 347. varaklar ise aşağıda bilgisini vereceğimiz Tezkire-i Denâbile-yi İştihardî ile aynı sayılır. Bu bölüm Şerefname'nin altıncı bölümünün giriş kısmı ile başlayan bir bölümdür fakat İştihardî'ye ait bilgilerin tamamı verilmemiştir. 347. varaktan yazmanın sonuna kadar ki bölüm ise tasavvufi risalelerden müteşekkildir. Riyahî'ye göre; söz konusu nüshanın müellifi Nimetullahi tarikati mensubudur ve eserinde bu tarikatın öncülerinden Hüseyin Ali Şah ile Nur Ali Şah'ın söz ve buyruklarına da yer vermiştir. Dunbulîlerin kadim inancı olan Yezidiliğin kadim İran inançları esasına göre şekillenmiş bir inanç sistemi olduğunu, Dunbulîlerin atalarının da Yezidi ve Yezdanperest oldukları pek çok yerde belirtilmiştir. Müellif ayrıca bu kabilenin büyüklerinden pek çok kişiyi de kendi mensubu olduğu tarikata bağlı kişiler olarak göstermiştir. Ayrıca Dunbulîlerin soy kütüğünü vermiş ancak bunu yaparken araya nice keramet ve harikulade anlatı da eklemiştir (Riyahî, 1378: 115-116). Nüshanın kendisinde de görüleceği üzere yazma Kaçar dönemi tarih yazıcılığının pek çok özelliğini taşımaktadır. Bu minvalde eser; cifir, zayıç, yıldız falı ve hayvan yıl ve yorumları ile astronomik şekillerle doludur.

8.5. Fakir İbni Hüseyinali Dunbulî'ye ait Tarih-i Denâbile

Bir nüshası, Tarih-i Keşşaf, Tarih-i Kürd, Siyeru'l Ekrad gibi yazmaların yer aldığı Bombay, Cama Oriental Institute'de yer alan bu yazmanın müellifi Nevvab Emir Muhammed Sadık Han-ı Dunbulî'nin (ö.1869) oğlu "Fakir" İbni Hüseyinali Dunbulî'dir. Eser, 1856 yılında kaleme alınmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz Tarih-i Keşşaf ve diğer Tarih-i Denâbelilerle benzer özellikler taşır. Riyahî; Fakir ibni Hüseyinali'nin Dunbulîlerden olduğunu Nasireddin Şah-ı Kaçar (1831-1896) döneminin ilk yıllarında yaşadığını, Zerdüştlüğe mütemayil bir Nimetullahi dervişi olduğunu belirtir. Ayrıca aile taassubundan kaynaklı Dunbulîleri Yezdanperest gösterip, Nimetullahi lanse etmeye çalıştığını, şeceresini de güçlü bir tarihi arka plana oturtmaya çalıştığını söyler. Ayrıca Abdürrezzak Beg-i Dunbulî'nin Hüseyinquli Ağa-yi Dunbulî adında bir torunundan bahseder. Buna göre Abdürrezzak Beg'in torunu olan ve 1844 ila 1848 yılları arasında Paris Saint-Cyr Üniversitesinde eğitim almış bu kişi, Cont Gobineau'nun (1816-1882) da onun hakkında dediği gibi Zerdüştlüğü ihya etmeye çalışan bir şair aynı zamanda kalem erbabı birisidir.³⁷ Riyahî'ye göre Tarih-i Denâbile adlı yukarıda tanıttığımız yazma ile benzeri yazmalar bu adamın görüşleri etrafında kaleme alınmış olup yine yukarıda söz ettiğimiz Manokçi Limci Haterya/Hateria'ya sunulmuştur (Riyahî, 1378: 116-117).

8.6. Hüseyin Han-ı Dunbulî'ye ait Tarihi-i Denâbile

Bu eser Muhammed Hasan Han-ı Dunbulî'nin oğlu Hüseyin Han-ı Dunbulî tarafından kaleme alınmıştır ve bir nüshası Tebrizli araştırmacı yazar Hacı Mirza Cafer Sultan İlkarayi'nin (ö.1988) özel arşivinde yer almaktadır (Riyahî, 1378: 117). Merhumun arşivi yasal varislerindedir.

³⁷ Cont Gobineau, 1865 yılında kaleme aldığı Orta Asya'da Dinler ve Felsefe (Religions and Philosophy in Central Asia) adlı kitabının "Avrupalı Düşünceye Sahip Özgür Düşünürler" başlığı altındaki beşinci bölümünde Hüseyinkuli Ağa-i Dunbulî'den övgüyle ve genişçe söz etmiştir. Bkz. <http://donboli-salaranvatan.blogfa.com/page/167>

8.7. Risale-i Mutemmin-el Etbâ

Nasıreddin Şah-ı Kaçar'ın (1831-1896) özel tabibi Mirza Zeynelabidin Han-ı Mutemmin-el Etbâ'nın emri ile 1886 yılında kaleme alınmıştır. Dunbulî Beylerinin tarihi ile dini ve etnik kimliklerine odaklanmıştır. Yazmanın ilk 20 sayfası manzumdur. Birinci varakın üstünde ise şu ibare kayıtlıdır: “*Dunbulîlerin ecdad tarihini hâvi bu risale, Hoy'da sakin Dunbulîlerin amcazadelerinden saray hizmetkârı Zeynelabidin Bey'den alınmış ve Mirza Cevad Muallim tarafından istinsah edilmiştir.*” Yazmanın bir kopyası Mutemmin-el Etbâ'nın torunlarından Zeynel Abidin Müttemmin'in (ö.2005) özel arşivinde bulunmaktadır (Riyahî, 1378: 119). Merhum Müttemmin ölmeden önce özel arşivini el yazmalarıyla birlikte İsfahan Şehir Kütüphanesine bağışlamıştır. Özel arşivindeki bütün el yazmalarının bu kütüphanenin “Saib Tebrizi Koleksiyonu” arasına alınacağı İsfahan Şehir Kütüphaneleri Başkanlığı tarafından duyurulmuştur.

8.8. Bahrü'l Ūlum-i Zünūzî

Hoy, Selmas, Çors ve civar bölgelerde kadılık yapmış, aslen İsfahanlı Şii bir din adamı olan Kadı Mirza Muhammed Hasan-ı Zünūzî-yi Fâni'nin (ö.1808) Hüseyinquli Han-ı Dunbulî'nin (ö.1798) tavsiyesi ile Farsça kaleme aldığı bir eserdir. Bir sefine/gemi, yedi bahir/deniz ve bir sahilden oluştuğu için esere bu ad verilmiştir. Edebiyat, tarih, kısas ve letaif gibi farklı konuları ihtiva eder. Eserin tarih kısmında Hoy ve Dunbulî Beylerinin tarihine de değinilmiştir. Bu eserde diğer Dunbulî kroniklerinden farklı olarak Hoy'un siyasi, ictimai ve kültürel yaşamına dair çok önemli bilgiler mevcuttur. Öyle ki bu alanda kaleme alınmış en kapsamlı ansiklopedik eserdir de denebilir. 1794 yılında yedi cilt şeklinde bitirilmiş olup Hüseyinquli Han-ı Dunbulî'ye (ö.1798) ithaf edilmiştir. Bir patronaj geleneği çerçevesinde kaleme alınmış bu eserin dibacesinde Hüseyinquli Han-ı metheden kısımlarda vardır. Eserin bir nüshası Tahran Meclis-i Şura-i İslami Kütüphanesi nr.2186 diğer nüshası da Tebriz Milli Kütüphanesi nr. 3556 numarada kayıtlıdır (Zünūzî, 1370: c. I: 12).

8.9. Riyazü'l Cenne-i Zünūzî

Mirza Muhammed Hasan-ı Zünūzî-yi Fâni'nin bir diğer eseridir. Bu eser yukarıda adı geçen Bahrü'l Ūlum adlı eserinin devamı niteliğinde olup Hüseyinquli Han-ı Dunbulî'nin tavsiyesi üzerine kaleme alınmıştır ancak bitirilmeden Hüseyinquli Han hayatını kaybetmiştir. Müellif Hüseyinquli Han'ın ölümü üzerine bir süre yazımına ara verdiği eserini, Fethali Şah-ı Kaçar'ın (1797-1834) oğlu Naibüs-saltane Abbas Mirza'nın (ö.1833) Hoy'a gelmesinden kısa bir süre sonra bitirmiş ve Fethali Şah'a ithaf etmiştir. Eserin 1801 yılında bitirildiği düşünülmektedir. Arapça ve Farsça karışık bir dille yazılmış eser, bir mukaddime, sekiz ravzadan/bahçeden ve bir hatimeden oluşur. Eserin 6. Ravzası, İslam öncesi dönem İran şahlarından başlamak suretiyle, müellifin yaşadığı döneme kadar hükümdar olmuş şahların, bu cümleden Dunbulî beylerinin hayatını kapsamaktadır. Bir nüshası Meclis-i Şura-yi Milli nr: 2340 / 2190'da yer alan eserin farklı kütüphanelerde çeşitli el yazmaları da mevcuttur (bkz. resim 10 ve 11). Ulema, Hükema ve Urefanın hayatlarını ihtiva eden dördüncü kısmı/dördüncü ravzası, 1370 /1991 yılında Ali Sadrayi Hoy-i ve Ali Refi tarafından geniş bir inceleme ve bazı kısımlarının Arapçadan Farsçaya çevirisiyle birlikte her bir cildi ortalama 600 sayfa olmak suretiyle beş ciltlik bir mecmua halinde Kum Mar'aşi Kütüphanesi tarafından yayınlanmıştır. Bu mecmua alfabetik sıraya göre hazırlanmıştır. Birinci cildindeki mukaddime kısmında, eserin patronaj geleneği çerçevesinde kaleme alındığı gözetilerek; Dunbulî Beylerinden Ahmed Han-ı Dunbulî (ö.1785), kardeşi Şehbaz Han-ı Dunbulî ile oğlu Caferkuli Han-ı Dunbulî ve Hüseyinquli Han-ı Dunbulî'nin (ö.1798) hayatları ve Beylik içerisindeki mücadeleleri anlatılmıştır. Eser yukarıda Bahrü'l Ūlum kısmında da değindiğimiz gibi, ansiklopedik bir eser olup Kadı Zünūzî'nin yaşadığı dönemki gözlem ve tecrübelerini de ihtiva etmektedir. Dunbulîler başta olmak üzere Hoy ve civarındaki kültürel yaşama dahil de önemli bilgiler paylaşmıştır (Zünūzî, 1370: 1/ 15-47, 5/ 7-15). Eser pek çok tarih ve tezkire eserlerinde (Danışmendan-ı Azerbaycan örneğinde olduğu gibi) kaynak olarak kullanılmıştır.

8.10. Tarih-i Dunbulî

Kitaphâne-i Merkezi Danışgâh-ı Tehran nr. 3210/824’de yer alan bu yazma (bkz. resim 8) Zend ve Kaçarlar döneminin en önemli tarihçi, edip ve tezkirecilerinden Abdürrezzak Beg-i Dunbulî’ye (ö.1827) nispet verilmektedir. Aynı yazmanın bir başka nüshası da Ermenistan Matenadaran Antik El Yazmaları Müze Kütüphanesi Rus – Arap koleksiyonları nr. 7938’de mevcuttur (bkz. resim 9) ve aynı şekilde o da Abdürrezzak Beg’e nispet verilmektedir. Ancak söz konusu bu yazmalara verilen isimlendirme, sonraki dönemlerde verilmiş bir isimlendirme değildir. Eserin gerçek adı bilinmemektedir ancak Abdürrezzak Beg-i Dunbulî’nin Tarih-i Dunbulî adıyla şöhret kazanmıştır. Eserin 161. vr.a ve 209. vr.b kısmında verilen bilgilerden, Nasıreddin Şah-ı Kaçar’ın (1848-1896) hakimiyet döneminin ilk yıllarında yani 1850’ler de yazıldığı anlaşılmaktadır. Abdürrezzak Beg-i Dunbulî ise eserin yazıldığı tarihten yaklaşık yirmi beş yıl önce vefat etmiştir, dolayısıyla ona ait olması mümkün değildir (Abe, 1392: 12). Muhtemelen söz konusu dönemde kendisine nispet verilmeye başlanmış bir eserdir. Ayrıca aynı eserin 154. vr.a sayfasında “*Der Tarih-i Aqa-i Abdürrezzak Beg-i Necefkuli Han-ı Beglerbegi*” diye bir ifade yer almaktadır ki bu da yazmanın ona ait olmadığını kuvvetlendiren bir diğer delildir. Ancak bu yazmanın da Dunbulî taifesinden bir isme ait olduğu anlaşılmaktadır. 175 vr.b sayfasında “*Amcazadelerimden Feth Ali Han-ı Seba (Meliküşşüâra)*” diye geçen ifadeden müellifin Dunbulîlerden olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr yazma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Pişdadiyân hanedanlığının zikri ile başlayıp varak 34a’ya kadar İslam öncesi İran padişah ve pehlivanlarının zikri ile devam etmektedir. Varak 34a’dan varak 94b’e kadar Dunbulîlerinin inanç ve akidesi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde Yazdaniyet düşüncesi, İshrakilik ve benzer felsefi düşünceler ile tasavvufi-heteredoks düşüncelere değinilmiştir. Varak 95a’dan itibaren ise ikinci bölüm başlamaktadır. Bu bölüm Dunbulîlerin nesep tarihine ayrılmış olup vara 185b’de Emir Aslan Han b. Emir Ahmed Han-ı Dunbulî’nin (ö.1829) zikri ile son bulmaktadır. Bu varaktan itibaren varak 210a’ya kadar Dunbulîlerle ilgili muhtelif rivayetler yer almaktadır. 1850’lerde yazılmış bu yazmanın kime ait olduğu bilinmezse de Ebu Hanife Dineveri’nin Ensabü’l Ekrad adlı eserinden ilk olarak söz eden eser olduğu, bununla sonraki tarihçiler için bir nokta-i atf kabul edildiği görülmektedir. Bu eserin layıkıyla incelenmesiyle; Ensabü’l Ekrad hakkında da başkaca ipuçları bulunabilir.

9. Beyliğin Tarihine Yer Vermiş Matbu Eserler

İran’daki pek çok tarihi kaynakta Dunbulîler tarihine özellikle de beyliğin Safeviler sonrası tarihine rastlamak mümkündür. Aşağıda tanıtacağımız eserler dışında Dunbulîlerden söz eden yahut Dunbulî tarihine dair önemli bilgiler ihtiva eden ve bu makalenin hazırlanması sırasında da bir kısmından yararlandığımız eserlerden bazıları şunlardır: Mira’tül-Buldân, Ferheng-i Cami‘ Tarih-i İran, Farsnâme-i Nasırî, Âlemâra-i Abbasî, Ruznâme-i Hatrat-ı Emin, Rüstümü-t Tevarih, Zülkarneyn, Desturü’l-İkab, Destur-i Şehriyâran, Hülasetü’t- Tevarih, Hatrat-ı Mümtehinel-devle, Hayretnâme -Sefernâme-i İlçi-, Cevahirü’l-Ahbar, Cihanâra-i Abbasî, Cami‘ Ca’feri, Tarih-i Nû, Tarih-i Git-i Gûşa, Tarih-i Kaçar Hekayikü’l Ahbar, Bûstanü’l-Seyâhe, Esnad-ı Hanedan-ı Ğaffarî vb. Ancak Dunbulî kronikleri arasında gösterilebilecek kadar konuya genişçe yer vermiş eserler ise aşağıdaki şu eserlerdir:

9.1. Asarü’l Şia el-İmamiye

Diğer adı Dâiretü’l Mearif-i İslamiye-i İmamiye olan dört ciltlik bu eserin özellikle IV. cildinin 205 ila 219. sayfaları arasında; “*Ümerayî Donâbile Der Hoy ve Azerbaycan*” başlığı altında Dunbulîlerle ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Söz konusu eserin ilgili cildinde başta Fatimi Devleti olmak üzere İslam coğrafyasında Zend Hanedanlığı döneminin sonuna kadar varlığını sürdürmüş özellikle Şii emirlik, beylik ve vezirliklerden genişçe bahsedilir. Bu eser,

aynı zamanda Baba Merduh Ruhanî, M. Emin Zeki Beg, Emin Riyahî ve Mehdi Akasî gibi araştırmacılarında yararlandıkları kaynaklardan birisi olmuştur. Bu eserde Dunbulîlerin Şii ve İrani kimliği daha fazla ön plana çıkarılmıştır. Burada da Dunbulîlerin soyu İslam öncesi İran Şahlarından Enuşirvan'a kadar dayandırılmıştır. Dunbulîlere mensup kimi isimlerin (Muhammed b. Vehban-ı Dunbulî gibi) Hz. Ali'nin sadık dostlarından olduğu, Şiiler nezdinde özel bir yeri olan Kümeyl bin Ziyad'tan hadis rivayet ettiği, Emir İsa Dunbulî'nin ise Bektaşiliği benimsediği, Nadir Şah-ı Avşar'ın çağdaşlarından olan Emir Ahmed Dunbulî'nin (ö.1786) ise Sâmerrâ'daki Şiilerin kutsal yatırımlarını tamir ettirdiği gibi spesifik bilgiler mevcuttur. Eserde ayrıca Emir Behlül Dunbulî'den (ö.1359?) Kelbali Han-ı Dunbulî'ye kadar beyliğin emirleri ile önemli kişilerinin hayatına dair bilgilerde verilmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Abdürrezzak Beg-i Dunbulî'ye ait olduğu söylenen ve Dunbulî kroniklerinin en önemlilerinden kabul edilen Riyazü'l Cenne adlı eseri gördüğünü ve incelediği belirtmiş olan söz konusu eserin müellifi Cevahirkelam'dır ki kendinden sonraki tarihçilerde ondan sudur etmiş bu bilgiye dayanarak Abdürrezzak Beg'in Riyazü'l Cenne adlı bir eseri olduğunu iddia etmişlerdir ancak günümüze kadar söz konusu eser bulunabilmiş değildir. Asarü'l Şia el-İmamiye, Abdülaziz Cevahirkelam tarafından dört cilt olarak Arapça yazılmış, oğlu Ali Cevahirkelam tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Farsça nüshası ilk olarak Matbuâ-i Meclis tarafından 1927 yılında Tahran'da neşr olunmuştur (Cevahirkelam, 1307: 4/ 5-7).

9.2. Tarih-i Kaşan

Asıl adı Mir'atül Kasan olan eser, 1871 yılında Abdülkerim b. Muhammed İbrahim Kelanter-i Zerrabî (Süheyl-i Kaşanî) tarafından kaleme alınmıştır. Kum ile İsfahan arasında yer alan tarihi Kaşan şehrinin tarih, coğrafya, rical, kültür ve gündelik hayatına dair kendi döneminde kaleme alınmış yegâne eserdir. Bu eser uzun yıllar el yazması olarak durmuş ancak 1378/1999 yılında Allahyar Salih'in notlandırmaları ve İreç Efşar'ın tashihi ile Tahran'da tab olunmuştur. Eser yukarıda sözünü ettiğimiz Hint Zerdüşterinden olan Manokçi Limci Haterya/Hatiya'nın Nasireddin Şah'tan talebi sonrası Nasireddin Şah'ın şehir valilerine gönderdiği "herkes kendi şehrinin kalem erbabını bulsun ve şehrin tarihini ona yazdırıp saraya göndersin" genelgesi sonrası Kaşan Hâkimi İhtişam'ul Mülûk lakaplı Celadeddin Mirza'nın emri ile Zerrabî tarafından kaleme alınmıştır. Toplamda 520 sayfa olan eser bir mukaddime ve altı bölümden oluşur. Bu kitapta "Şecerênâme-yi Silsile-i İlliye-i Melikü's Şüera" başlığı altında, 320 ila 374. sayfaları arasında Dunbulîlerin tarihinden ve kollara ayrılan aile şecerelerinden genişçe söz edilmiştir. Ayrıca Kaşan'da mukim Kelhor ve diğer Kürt ailelerine de değinilmiş, bu ailelerden önemli kişi ve şahsiyetler hakkında da bilgi verilmiştir. Zerrabî, Dunbulî ailesinden ve Emir Gıyas Dunbulî'nin (ö.1704) torunlarından olan kendisi ile yine Dunbulîlerden olan ve Feth Ali Şah-ı Kaçar'ın yanında önemli mevkilere gelmiş, şair, ressam ve siyaset adamı Melik'uş Şüera lakabı ile ünlü amcazadesi Fethali Han-ı Seba'nın (1765-1848) ecdad tarihinden, eserinde genişçe bahsetmiştir. II. Şah Abbas'ın (ö.1666) ordusunda Sipehselar olan Emir Gıyas Dunbulî'ye kadar pek çok Dunbulî emirini yaşamları ile kronoljik olarak sıralamıştır. Hangi Dunbulî beyinin, hangi padişah veya devlet devrinde yaşadığını, o devletle nasıl bir ilişkisi olduğundan genişçe söz etmiştir. Dunbulî Beyliğinin, Safevilerin kuruluş döneminde Şeyh Cüned, Şeyh Haydar ve Şah İsmail ile geliştirdikleri ilişkilere dair çok önemli ayrıntılar mevcuttur. Eserin 328. sayfasında; "...ola ki müellif, kendisi de Dunbulîlerden ve Fethali Han-ı Seba'nın akrabalarından olduğu için ecadını sayarken aşırıya kaçmış denmesin diye sizlere burada en muteber tarih ve tezkireleri kaynak göstererek bu bilgileri paylaşacağım. Bu silsile-ye itiraz edecek kişilere en muteber kaynakları birer birer göstererek ecdadı[mı] sıralayacağım" diyerek bu hususta gelebilecek eleştirilere peşinen cevap vermiş ardından tıpkı Tarih-i Elfî'deki gibi Hz. Muhammed'in doğduğu sıradaki acem padişahı Enuşirvan-ı Adilden Emir Gıyas Dunbulîye kadar tahsili bir şecerename ortaya koymuştur. Yazarın İlgili bölümde kullandığı kaynak ve tezkirelerin bazıları şunlardır: Ateşkede-i Azer, Tarih-i İhşidîye, Tarih-i Adab-ı Mülûk, Tarih-i Şeceri-ye Hülafa, Tarih-i Elfî, Tarih-i Kum, Tarih-i Şah İsmail-i Safevi, Âlemâra-î Abbasî, Şerefname, Cam-ı Cem, Cihannüma, Şehinşahname, Haft İklim, Mecmû'ut-

Tevarih, Mefatih-i Meybudi ve Futuhat-ı Mekkiye. Emin Riyahî'nin ilgili bölüme dair “aslî astarı ve tarihi değeri yoktur” dediği (Riyahî, 1378: 119) eseri, uzun bir mukaddime ile ilk kez yayınlayan İran'ın en önemli tarihçilerinden İreç Efşar'ın eser hakkındaki değerlendirmesi ise şöyledir: “Kaçar dönemi tarih yazıcılığının tipik bir örneği olan bu eser, son derece muteber, titiz çalışılmış, Kaçar dönemi İran'ın sosyal ve siyasal tarihine de ışık tutan, kaynak mesabesindeki son derece önemli bir eserdir” (Zerrabî, 1379: 10). Eserin İngiltere ve İran'daki kopyaları dışında, el yazması bir kopyası da Tarih-i Kürd, Siyer'ul-Ekrad ve Tarih-i Keşşaf gibi eserlerle birlikte Bombay, Cama Oriental Institute no:196'da mevcuttur. Söz konusu eserin ilgili bölümüne dair Emin Riyahî'nin değerlendirmesi toptancı bir yaklaşım olsa da pek çok bilginin teyide muhtaç olduğu da bir gerçektir.

9.3. Tarih-i Meşâhîr-i Kürd

Asıl adı İsmail olan ve “Şiva” mahlasını kullanan Baba Merduh Ruhanî tarafından kaleme alınmış üç ciltlik bir eserdir. Eser uzun bir süre Merduh ailesinin elinde kaldıktan sonra ilk olarak 1988 yılında Tahran'da yayınlanmıştır. Eserin birinci cildi, İslam'ın ilk dönemlerinden XIII. yüzyılın sonlarına kadar yaşamış Kürt arif, âlim, edip ve şairlerin hayatı ve eserlerine ayrılmış ve alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. İkinci cild yine birinci cildin devamı niteliğinde olup XIV. yüzyılın sonları ve XV. yüzyılın başlarından, müellifin zamanına kadar geçen zaman dilimini kapsamaktadır. Eserin üçüncü cildi ise tarihteki Kürt hanedanlıklarına ve umerasına ihtisas kılınmıştır. Bu cildin 87 ila 98. sayfaları Dunbulî Beylerine ve Dunbulî Beyliği içinde etkin olmuş isimlere ayrılmıştır. Emir Şeyh Ahmed Han-ı Dunbulî'den (ö.1786) Emir Aslan Han-ı Dunbulî'ye (ö.1838) kadar toplam 29 önemli bey ve beylik mensubu şahsın hayatı ve eserleri verilmiştir. Baba Merduh'un bu bölümde yararlandığı kaynaklardan bazıları şunlardır: Danışmendan-ı Azerbaycan, Asar'ül Şia el-İmamiye, Mecmü'el Fûseha, Bozorgan ve Sühenserāyan-ı Azerbaycan-ı Garbî, Şerh-i Hal-i Rical-i İran, Zeki Beg'in Kürd ve Kurdistan tarihi. Üç ciltlik eserin özellikle üçüncü cildi müellifin vefatından sonra oğlu Macid Merduh Ruhanî tarafından neşr olunmuştur (Ruhanî, 1382: 3/87-98).

9.4. Danışmendan-ı Azerbaycan

Muhammed Ali Terbiyet'in alfabetik sistem esasınca hazırladığı bir tezkiredir. İlk olarak 1935 yılında Tahran'da yayınlanmış eserde başta İran'ın Azerbaycan bölgesi olmak üzere civar bölgelerde yaşamış meşhur şair, yazar, ressam, müneccim, mimar, müzisyen, hattat, tarihçi, seyyah, dilci, mutasavvif, filozof, tabip ve devlet adamlarının hayat ve eserleri ile ilgili değerli bilgilere yer verilmiştir. Terbiyet bu eserini hazırlarken neredeyse şark edebiyatındaki bütün tezkirelerden faydalanmış ve bilgilerin çoğunu olduğu şekilde nakletmiştir. Eser, kaynak yönüyle oldukça zengindir. Yazar kütüphaneci olması hasebiyle dünyanın birçok önemli kütüphanesini gezerek verdiği kaynakların pek çoğunu bizatihi incelemiştir. Bu da söz konusu tezkireye yansımıştır ve böylelikle başarılı bir eser ortaya çıkmıştır. Eserde 923'ü erkek 10'u kadın olmak üzere toplam 933 şair ve sanatkârdan bahsedilmiştir. Bu cümleden Dunbulî mensubu kadın şair “Hayran” da dâhil olmak üzere, Abdürrezak Beg-i Dunbulî, Mahmud Han-ı Dunbulî (Haver) gibi pek çok şair ve tarihçinin hayatı verilmiş, şiir örnekleri paylaşılmıştır. Dunbulî tarihi kroniklerini de incelemiş olan Terbiyet, bu kroniklere dayanarak Dunbulîler hakkında önemli bilgiler vermiştir. Örneğin Şemseddin el-Hoy-i Dunbulî hakkında Tebakatu'l Etba eserine dayanarak verdiği Arapça ifade aynen şöyledir: “Hüve Sedr'ul İmam el-Âlim, el-Kamil Kadiyü'l Kudat Şemseddin Hüccetül-İslam, Seyyid-il Ulema ve Hükkam, Ebul Abbas Ahmed b. El-Halil b. S'ad b. Cafer b. İsa el-Bermeki...” Danışmendan-ı Azerbaycan tezkiresinde özellikle Dunbulîlerle ilgili verilen bilgilerde kullanılmış kaynaklardan bazıları ise şunlardır: Riyazü'l Cenne, Şerefname, Haft İklim, Nigaristan-i Dara, Silsiletü'n Neseb-i Safevviye (Terbiyet, 1391: 288).

9.5. Me‘âsarü’l Kûbera fit-Tarihü’s-Sâmerrâ

Şeyh Zebiullah Mahallatî'nin Sâmerâ şehrinin sosyal, siyasal, dini ve kültürel tarihini anlattığı eser, üç ciltlik Arapça yazılmış bir eserdir. Eserin birinci cildinin 324 ve 335. sayfalarını Dunbulîlere ayıran yazar, Samerra, Kerbela ve Necef gibi Şii dünyanın kutsal yarımlarının bulunduğu merkezlere imaret ve hizmet götürmüş Dunbulî beyleri hakkında malumat vermeden önce Dunbulîlerin tarihine değinmiştir. Dunbulîlerin Şii-İrani-Bermeki kimliğine daha fazla vurgular yapan yazar, onların Şii-Arap dünyasındaki geçmişleri hakkında da kapsamlı bilgiler vermiştir. Hicri VI. Yüzyılın Şii muhaddislerden Ebu Muhammed b. Vehban el-Dunbulî'den başlamak suretiyle Şii dünyada iz bırakmış önemli Dunbulî âlimlerinin biyografilerini de paylaşmıştır. Nadir Şah ve Kerim Han'ı Zend'in çağdaşı olan Dunbulî Beyi Emir Ahmed Han-ı Dunbulî'nin Sâmerâ şehrinde yaptırdığı ve halen bile "Makbere-i Denâbile" adıyla meşhur kutsal mekânlardan genişçe söz etmiştir. Bu eserin mükerrer baskıları olmuştur. Son olarak 1384/2005 yılında İran'ın Kum kentinde el-Mektebü'l Hayderiye tarafından üç cilt halinde basılmıştır (Mahallatî, 1384: 1/ 324-335).

9.6. Tezkire-i Denâbile-i İştihardî

Zendler ve Kaçarların ilk dönem tarih yazıcılarından birisi kabul edilen Mirza Abdülkerim b. Ali Rıza Şerif-i İştihardî'nin oğlu Muhammed Hasan İştihardî'nin kaleme aldığı bir eserdir. Muhammed Hasan İştihardî, Mahmud Han-ı Dunbulî'nin (ö.1842) İsfahan Beylerbeyi iken yanındaki muşilerindendir. Tezkire-i Denâbile, 1841 yılında yani Mahmud Han'ın ölümünden bir yıl önce onun yazdığı divana mukaddime olması için kaleme alınmış bir risaledir. Kimi rivayetler bu risalenin Mahmud Han tarafından kaleme alındığını, düzeltmesi için İştihardî'ye verdiğini belirtmişlerdir. Eser iki kısımdan oluşur birinci kısımda Dunbulî beylerinin nesebi ikinci kısımda ise Mahmud Han-ı Dunbulî'nin biyografisi ile şiirleri yer alır. Birinci bölümün dibacesi Şerefname'nin rivayeti ile başlar, devamında ise Âlemâra-i Abbâsî'deki Dunbulîlerin hayat hikâyelerine yer verilmiştir. Eserde yer alan Dunbulî şeceranesinin, aile efradından kaldığı yahut muteber tarih kaynaklarına dayandığı düşünülmektedir (Riyahî, 1378: 113-114).

9.7. Tarih ve Coğrafya-i Dârüssaltana-i Tebriz

Diğer adı Tarih-i Tebriz olan eser, Feth Ali Şah-ı Kaçar'ın torunu Şehzade Nadir Mirza (1829-1885) tarafından kırk yıllık bir çalışmanın ürünü olarak 1885 yılında bitirilmiş bir eserdir. Eser, Kaçar Velihtı Muzaffereddin Mirza'ya (1896-1907) takdim edildiğinden Coğrafya-i Muzafferî olarak da bilinir ve ilk olarak 1905 yılında Lisanü'l Saltana Melikü'l Müverrihin tarafından taş baskı halinde eksik bölümleri ile basılmıştır. 1947'de ise ikinci kez Tahran'da eksiksiz taş baskı olarak basılmıştır (Çelüger - Hüseyini, 1392: 18-21). 1981 yılında Muhammed Muşiri tarafından notlandırılmak suretiyle taş baskıdan ofset baskıya aktarılmıştır. Mükerrer baskıları olan eser son olarak 1393/2014 yılında Gulamrıza Tabatabai Mecd tarafından geniş bir mukaddime ve ayrıntılı dipnotlarla Tebriz'de İntişarat-ı Aydın tarafından yeniden basılmıştır. Kaçarlar dönemi nesir örneklerinden birisi de olan eser, Tarih-i Beyhaki usulünce kaleme alınmıştır (Bahar, 1389: 396). Eserin isminden de anlaşılacağı üzere Tebriz ve Azerbaycan'ın iklim, coğrafya ve tarihine dair önemli bilgileri ihtiva eder ayrıca Azerbaycan'da iktidar olmuş ailelerin bu cümleden Dunbulîlerin tarihine de geniş yer verilmiştir. Sayfa 249'dan 277'ye kadar "Aşiret-i Dunbulî" adı altında Dunbulî Beyliğinin tarihine ve Azerbaycan'daki önemlerine dair nadir bilgiler vardır. Gerek Hoy gerekse Tebriz'de beylerbeyi unvanı ile iktidar olmuş Dunbulîlerden ve bu ailenin önemli simalarından da bahsedilmiştir. Ayrıca eserin son kısmında Tağiyân-ı Ekrad -Kürt İsyancıları- adıyla, ebced hesabıyla 1297/1878 madde tarihi düşülerek Şeyh Ubeydullah Nehri isyanından da genişçe söz edilmiştir (Nadir Mirza, 1360: 5-12).

9.8. Tecrübütü'l Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr

Tecrübütü'l Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr, Kaçarlar döneminin en önemli tarihçi, edip ve şairlerinden olan aynı zamanda Dunbulî ailesine mensup “Meftûn” mahlaslı Abdürrezzak Beg b. Necefkuli Han b. Şahbaz Han-ı Dunbulî (ö.1827) tarafından 1813 yılında yazımı bitirilmiş, dönemin şair, yazar ve âlimlerinin biyografilerini ve çalışmalarını içeren bir tezkiredir. Bu tarihi tezkire ilk olarak Hasan Qazi Tabatabai tarafından Londra, Tahran ve Tebriz nüshaları karşılaştırılmak suretiyle edisyon kritiği yapılmış, zengin bir önsöz ve açıklamalarla 1349/1970 yılında Tebriz’de Müesses-i Tarih ve Ferheng-i İran tarafından yayınlanmıştır. Abdürrezzak Beg-i Dunbulî Kerim Han-ı Zend döneminde Şiraz’daki zorunlu ikameti döneminde gerek kendisinin Şiraz’daki hayatı gerekse Fars eyaletindeki şair ve âlimlerin biyografileri ile Kerim Han-ı Zend ve Zend kabilesi hakkında malûmat içeren Hadâ’ikü’l Cinân adlı eserini kaleme almış, ardından aynı esere başka bölüm ve isimler de eklemek suretiyle zenginleştirmiş ve Feth Ali Şah-ı Kaçar döneminde bitirerek eserine Tecrübütü'l Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr adını vermiştir. Bu eser hicri on ikinci yüzyılın şaheserlerinden birisi kabul edilir. Eserin dili ve üslubu, Tarih-i Vassaf, Tarih-i Cihangüşa-i Cüveynî ve Gülistan tarzlarına yakındır (Bahar, 1389: 319-320). Abdürrezzak Beg-i Dunbulî bu eserde yaklaşık otuz ismin biyografisini paylaşmadan önce kendi ecdadının tarihine yoğunlaşmıştır. Hasan Qazi Tabatabai tarafından edisyon kritiği yapılmış kitabın kırk dördüncü sayfasında “Baz Nemuden-i Ahval-i Kabile ve Ecdad-ı Cami‘-i İn Nüsha-i Bedi‘ Bünyâd”³⁸ başlığı altında Dunbulîlerin etnik ve dini kökenine değinmiş ve sayfa elli beşe kadar Arapça izahatta bulunmuştur. Aynı sayfanın devamında ise sayfa yüz yirmiye kadar kendisi ve bazı aile efradının Kerim Han tarafından Şiraz’a götürülmesiyle devam etmiştir. Dolayısıyla sayfa kırk dörtten sayfa yüz otuz yediye kadar Dunbulî tarihini ihtiva eder. Bu kısımda, Safeviler döneminden Kaçarlar döneminin ilk çeyreğine kadar müellifin de bizatihi şahit olduğu önemli bilgiler mevcuttur. Ancak bu eserde Abdürrezzak Beg, ecdadının etnik köken itibari ile Kürt olduğunu dillendirirken Yezidiliğe hiçbir şekilde değinememekte daha ziyade Şii kimliklerini ön planda tutmaktadır. Örneğin yukarıda da adı geçen ve Hz. Ali’nin sadık dostlarından olup Şiiler nezdinde özel bir yeri bulunan Kümeyl bin Ziyad’tan hadis rivayet etmiş Muhammed b. Vehban-ı Dunbulî ile ilgili ilm-i rical kaynaklarından yaklaşık on sayfa bilgi vermektedir ki bu da müellifin çok yönlü kimliğine rağmen sadece Şii kimliğini önemseydiğini göstermektedir. Söz konusu eserin ilgili kısmında Abdurrezzak Beg, ecdad tarihini Safevilerden öteye götürmez. Dunbulî aşiretinin Şiileştiği II. Abbas döneminden başlamak suretiyle kronolojik olarak 1800’ün ilk çeyreğine kadar süregelen Dunbulî tarihine odaklanır (Dunbulî, 1349: 1-137).

9.9. Nigaristan-ı Dâra

Abdürrezzak Beg’e (Meftun) ait bu eserin tam adı Tezkire-i Nigaristan-ı Dâra’dır. Feth Ali Şah’ın oğlu Azerbaycan valisi ve saltanat nâibi Abbas Mirza’nın (ö. 1833) isteği üzerine kaleme alınmış bu eser, hicri XII ve XIII. yüzyıllarda yaşamış toplam iki yüz on iki şairin biyografilerini ihtiva eder. Yazımı 1825 yılında tamamlanmış eser, 1963 yılında Abdürresûl Hayyâmpûr tarafından Tebriz’de neşredilmiştir. Eser, her biri “Nigaristan” adıyla toplam beş bölümden oluşur. Fars Edebiyatı şiir üsluplarından olan “Bazgeşt üslubu” ve Bazgeşt mektebinin en önemli şairlerinin hayat hikâyeleri ve şiir örnekleri verilmiştir. Abdürrezzak Beg bu eserinde Dunbulî mensubu şairlere de yer vermiştir. Bu sebeple Dunbulî tarihi için de önemli bir kaynaktır. Örneğin Dunbulîlerin Kaşan kolundan olan Fethali Han-ı Seba’nın dört bin şiirine bu eserinde yer vermiştir.

³⁸ Aynı başlık Abdürrezzak Beg’e nispet verilen ve yukarıda adı geçen Tarih-i Dunbulî adlı yazmanın girişinde de mevcuttur. Dolayısıyla Tarih-i Dunbulî adlı yazmayı kaleme almış müellifin, Abdürrezzak Beg’e aidiyeti şüphe götürmez Tecrübütü'l Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr’ı görmüş olduğu hatta kısmen yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

9.10. Tarih-i Hoy-ı Riyahî

Kendisi de Hoylu olan ünlü tarihçi ve edebiyatçı Muhammed Emin Riyahî (1923-2009) tarafından 1993 yılında kaleme alınmıştır. Toplam altı yüz sayfalık büyük boy ve tek cilt halinde basılmış eserin yaklaşık yüz altmış sayfalık kısmı Dunbulîlere ayrılmıştır. Çünkü Riyahî'ye göre; "Hoy'un tarihi Dunbulîlerin tarihi ile iç içe geçmiştir ve bugün Hoy'da yaşayan pek çok kişi de bu kabilenin bakiyesidir" dolayısıyla Dunbulîlerin tarihini incelemeyi zorunlu görmüştür (Riyahî, 1378: 108). Dunbulîler tarihi ile ilgili yapılmış en bilimsel ve en nitelikli çalışmadır denebilir. Dunbulî Beyliğinden kalan sikkelerden, mescit, kale, pazar, köşk ve daha pek çok yapıya kadar nice görsel materyalde paylaşmış olan Riyahî bu çalışmasında Dunbulî kronikleri hakkında da bilgi vermiştir. Hemen hemen her rivayeti ve Dunbulîlerle ilgili her bilgiyi sunmuştur ancak Riyahî bu incelemelerinde Dunbulîlerin tarihinin Safevilerden öncesine gittiğini kabul etse de Dunbulîleri Şii-İslam ve Safevîlik kimliği içerisinde tutmaya azami gayret göstermiştir. Şii-Acem bakış açısını kitabın pek çok yerinde hissettirmektedir. Örneğin el yazması Dunbulî kroniklerindeki Safevî öncesi bilgilerin tamamını toptancı bir bakışla reddetmektedir. Haklı eleştirileri olsa da tarafsız bir yaklaşım söz konusudur. Dunbulîlerin dini ve etnik kökeni ile Dunbulî kronikleri hususunda doyurucu bilgiler sunmuştur. Ahmed Han-ı Dunbulî ve Hüseyinkuli Han-ı Dunbulî dönemine ayrı bir yer açmış, bu iki Dunbulî Beyinin Azerbaycan Umerası ile ilişkilerine ve dış politikalarına da geniş yer vermiştir. Söz konusu iki Dunbulî beyine ait bir takım el yazması dokümanları da paylaşmıştır. Dunbulîlerin desteği ile nevşünema bulmuş ailelerden, âlimlerden ve şairlerden de söz etmiştir. Ayrıca kendi ailesinin de Ahmed Han-ı Dunbulî'nin desteğinden mahrum kalmadığını iftiharla beyan etmiştir. Özellikle Abdürrezak Beg-i Dunbulî ve çocuklarının ilmi çalışmalarını incelediği bölüm dikkate şayandır. İran ve Azerbaycan Cumhuriyetinin farklı bölgelerine göçmüş Dunbulî oymakları hakkında da malumat veren Riyahî'nin bu eseri aslında Osmanlı-İran sınırının stratejik bir bölgesinin tarihi, kültürel ve siyasi geçmişine ışık tutacak nitelikte bir çalışmadır. Zira bu eserde sadece Dunbulîler değil bölgedeki Osmanlı-İran münasebetleri, Ermeni olayları, Simko Ağa-i Şikak (ö.1930) ve Şeyh Ubeydullah Nihri (ö.1883) hareketine dair de önemli bilgiler bulmak mümkündür. Bu eserin 1993 ve sonrasında mükerrer baskıları olmuştur. Son olarak 1378/1999 yılında *Tarih-i Hoy, Seyr-i Tehevvülat-ı İctimai ve Ferhengi Şehrha-yi İran Der Tey-i Kûrun*, adıyla Tahrand'a İntişarat-ı Terh-i Nû tarafından basılmıştır (Riyahî, 1378: 11-20, 107- 273).

9.11. Tarih-i Hoy-ı Akasî

1350/1971 yılında Araştırmacı yazar Mehdi Akasî tarafından kaleme alınmış ve aynı yıl Tebriz'de Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi bünyesindeki Müessesesi-i Tarih ve Ferheng-i İran tarafından basılmıştır. Selçuklular dönemi öncesinden başlamak suretiyle Pehlevî Hanedanının iktidara gelişine kadar ki (1925) süreçte Hoy'un tarihine odaklanmıştır. Bu arada Revvadi ve Şeddadi gibi Kürt hanedanlıkların Hoy hâkimiyetine de geniş yer vermiştir. Tek cilt büyük boy, 617 sayfa olan kitabın 130 ila 225. sayfaları Dunbulî tarihine ayrılmıştır. Zira yazara göre Hoy'un yeni tarihi Dunbulî Beyliğinin Hoy'u merkez olarak karar kılmasından sonra başlamış ve bu şehrin tarihi, beyliğin tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur (Aqası, 1350: 135). Akasî Riyahî'nin aksine Dunbulîlerin soyunun Bermekilere dayandığı hususunda tarihçiler arasında görüş birliği olduğunu ve bu hususta şüpheye yer olmadığını belirtir (Akasî, 1350: 140). Ayrıca Dunbulîlerin Şeyh Haydar Safevî dönemine kadar yarı bağımsız bir yapı şeklinde idare olunduğunu söyler. Dunbulî Umerası dışında Hoy ve civarını Şah Abbas'ın iktidarıyla birlikte kendi hâkimiyeti altına almış, Gazi Beg-i Kürd ile kardeşi Koçî Beg'in siyasi hayatına da yer vermiş olan Akasî eserinde Osmanlı-İran sınır meselelerini, Osmanlı-İran, Dunbulîler ve diğer Kürt aşiretleri arasında sınır boyunca vuku bulan çatışmaları da genişçe ele almıştır. Ayrıca İsfahan, Kaşan ve Kum'daki Dunbulîlerin söz konusu şehirlerde yaptıkları imaretler hakkında da bilgi vermiştir. Akasî'ye göre Dımdım kalesine sığınarak Şah Abbas'a karşı direniş göstermiş Bradost Kürtleri de aslında Dunbulîlerin bir koludur (Akasî, 1350: 185). Akasî'nin bu eserindeki kaynakları Alemârâ-i Abbasî, Cihangûşa-i Nadirî, Tarih-i Alemârâ-i Nadirî, Revzetü's-Sefa, Mecme'el-Tevarih vb. başat İran tarihi kaynakları olup Dunbulî kroniklerinden

kesinlikle yararlanmamıştır. Bunun yerine Hoy'daki özel aile arşivlerinden yararlanarak Dunbulîlerle ilgili pek çok kıymetli bilgi ve doküman paylaşmıştır. Örneğin özel aile arşivlerinden elde ettiği bu dokümanlardan birisi "Hayret" adlı bir şairin Ahmed Han-ı Dunbulî ve kardeşlerinin, yeğenleri tarafından öldürülüşünü anlattığı kırk dokuz beyitlik uzun bir şiirdir ki bu şiiri başkaca kaynaklarda görmek mümkün değildir (Akasî, 1350: 203-209). Caferkuli Han-ı Dunbulî'nin beylik içerisindeki güç mücadelesine ve babası Ahmed Han-ı Dunbulî'nin intikamını için gösterdiği çabaya geniş yer vermiş Akasî Caferkuli Han-ı Dunbulî ve Şehzade Abbas Mirza-i Kaçar arasında baş gösteren ve beyliğin resmen bitişi ile sonuçlanan Muğancuk savaşı (1799) ile birlikte spesifik olarak Dunbulîler bahsine son vermiş ancak sonraki bölümlerde yeri geldikçe Dunbulîlerle ilgili başkaca bilgileri de paylaşmaya devam etmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmada Dunbulîlerle ilgili telif edilmiş yazmalar başta olmak üzere; ekseriyeti Farsça olan klasik ve modern döneme ait pek çok tarihi kaynak referans gösterilerek sözkonusu beyliğin Kaçarlar dönemine kadar gelen tarihi ele alınmıştır. Beyliğin tarihine odaklanmış kroniklerin tarih yazımı kapsamında değerlendirilmesi yapılmış ve son olarak mezkûr beyliğin tarihini esas alan el yazması ve matbu eserler tanıtılmak suretiyle bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılara kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Bir kabile, aşiret yahut beylik hakkında bunca tarihi vesika ve dokümanın olması elbette o kabile ve beyliğin önemini göstermesi açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla bu öneme göre ve dahi yukarıda verilmiş bilgiler ışığında, Dunbulîlerle ilgili aşağıdaki şu çıkarımları maddeler halinde sıralamak mümkündür:

- 1- Dunbulî tarihine odaklanmış kaynakların tamamı, bu aşiretin ilk olarak Eyyübiler döneminde Sökmenabâd ve Hoy gibi stratejik bir coğrafyaya yerleştirildiklerini gösteriyor. Dolayısıyla bu durum "Eyyübiler devrinde varlık göstermiş çeşitli Kürt toplulukları bu hanedanlığın etrafında kenetlenerek, toplu bir bilinçle hareket etmişlerdir" diyen Boris James'in bu savını desteklemektedir. Ayrıca bu durum mezkûr dönemde kahir ekseriyeti Yezidi inancına sahip olan Dunbulîlerin, Sünni Eyyübilerle olan ilişkisinin de irdelenmesini zorunlu kılmaktadır.
- 2- Gerek Dunbulî kronikleri gerekse muteber tarihi kaynaklar olsun, bu aşiretin evvela Yezidi sonrasında da Sunni olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak Dunbulîlerin ne zamandan ve hangi tarihten itibaren Şiileşmeye başladığı hakkında ise farklı rivayetler söz konusudur. Dunbulî kronikleri bu durumun Şah İsmail'den önce Şeyh Haydar Safevi döneminde başladığını, I. Şah Abbas döneminde ise genel bir hal alarak devam ettiğini göstermektedir.
- 3- El yazması korniklerin tamamında Dunbulîlerin soyunun Bermekilere dayandırıldığı görülmektedir. Bu durumun da Anadolu'da kendisini Zaza-Lek-Dımlı olarak tanımlayan etnisitenin, birçoğu sözlü tarih şeklinde aktarılagelen savlarla paralellik gösterdiği söylenebilir.
- 4- Emin Riyahî ve Mehdi Akasî gibi kimi tarihçiler, makaleye konu kronikler üzerinde kapsamlı araştırma yapmadan beyliğin Safevilerden önceki tarihine kuşkuyla yaklaşmış ve bu husustaki bilgilerin ekseriyetini reddetmişlerdir. Dolayısıyla bu hususta bir boşluk olduğu görülmektedir. Bu sebeple kroniklerden bir ya da birkaçının bilimsel olarak incelenmesi zaruridir.
- 5- Beyliğin hicri IV. yüzyılın ortasından Safeviler dönemine kadar bölgede varlık göstererek kimi merkezleri yönettiğine dair bilgileri reddedenlerin, "Safeviler gibi

büyük bir imparatorluk sınırı içerisinde yerel-idari yapı oluşturabilecek kadar köklü bir geçmişe sahip olması gerekip gerekmediği" sorusuna cevap vermesi gereklidir.

6- Kroniklerden yola çıkarak; Dunbulîlerin Kaçarlar dönemine kadar nispeten Kürt kimliğine sahip oldukları ancak Safevilerin son dönemlerinde bilhassa Kaçarların bölgede güçlenmesiyle birlikte hızla Azerileşmeye başladıkları görülmektedir.

7- Bahrü'l Ūlum ve Riyazü'l Cenne-i Zünüzî hariç el yazması kroniklerin hiçbirinde Dunbulîlerin kültürel ve sosyal yaşamına dair bilgi yoktur. Yazma eserlerdeki tarihi bilgiler, aşağı yukarı benzer kanonlar etrafında gelişmiştir ve daha ziyade Dunbulî Beylerinin siyasi tarihi ile inanç kimliklerine odaklanılmıştır.

8- Gerek yazma gerekse matbu eserlerdeki bilgiler arasında bir tür metinlerarasılık ve doğrudan etkileşim olduğu görülmektedir.

9- Özellikle Ahmed Han, Necefkuli, Hüseyinkuli ve Caferkuli Han-ı Dunbulî'nin bölgenin siyasi tarihinde çok önemli rolleri olduğu görülmektedir. Bunların siyasi hayatlarının doğrudan irdelenmesi, bölge ve coğrafyamızın siyasi tarihi içinde zorunludur.

10- Dunbulîlerin İran ve Azerbeycan içlerine ayrıca Irak'ın güneyine kadar inen geniş bir etki alanı yarattıkları, keza İran ve Azerbaycan'da devlet kademelerinde önemli mevkilere geldikleri, başta tarih ve edebiyat olmak üzere ilim dünyasına sayısız isim kazandırdıkları, etkili oldukları bu bölgelerde köprü, han, hamam, mescit, hangah vb...birçok hizmette buldukları söylenebilir.

Son olarak bu makale ile Dunbulî tarihine bir kapı aralanmış ve bu konuya dair bir farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Dunbulî tarihi ile ilgili mezkûr temel eserlerden istifade edilmek suretiyle bilimsel çalışmalar yapılabilir. Umulur ki incelemeye tabi tuttuğumuz bu eserlerden mülhem yapılacak çalışmalarla, Osmanlı-İran sınırının stratejik bir noktasında varlık göstermiş ve uzun bir geçmişe sahip bu beyliğin tarihi, araştırmacı ve tarihçiler tarafından yeni bakış açılarıyla ele alınıp değerlendirilir.

KAYNAKÇA

ABDÎ, Shahoo (1396, Zimistan), “Nigahi Be-Tarih-i Meşâhîr-i Kürd”, *Mecelle-i Hâya*, S.19-20: 1-43

ABE, Nao Foumi (1392, Tabistan), “Rabite-i İzdivac Beyn-i Nühbegan-ı Mahalli ve Silsile-i Saltaneti, Mutalâa-i Movridi Hanedan-ı Necefkuli Han-ı Dunbuli, Tebriz Der Dovre-i Kaçar”, *Pejuhişha-i Ulumi Tarihi*, S. 7: 1-16

AKASÎ, Mehdi (1350), *Tarih-i Hoy*, Tebriz: Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani Tebriz, Müessese-i Tarih ve Ferheg-i İran

ALANOĞLU, Murat (2016). “Zazalar”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ek 2: S. 696-698. İstanbul: TDV Yayınları

AYDENİZ, Veysel (2012). *Akkoyunlu-Kürt İlişkileri*, İstanbul: Nûbihar

AXWORTHY, Michael (2016). *İran, Aklın İmparatorluğu*, İstanbul: Say Yayınları

BAHAR, M. Taki, Melik'üş Şûera (1389). *Sebk Şinasi*, C.III, Tahran: Emir Kebir

BUKŞPAN, Aleksandr Semyonovic (2018). *Kurdên Azirbêcanê*, (werger ji Rusî: Têmûrê Xelîl), Diyarbakır: Weşanên Lis

BİDLİSÎ, Şerefhan (1377). *Şerefnâme*, *Tarih-i Mufassal-ı Kürdistan*, (th. V. Veliaminof-Zernof), Tahran: İntişarat-ı Esatir

CEVAHİRKELAM, Abdülaziz (1307). *Asarü'l Şia el-İmamiye*, Tahran: Matbaa-ı Meclis

ÇAĞLAYAN, Ercan (2017). “16. Yüzyılda Süveydi ve Hoy Zaza/Dunbeli Emirlikleri” *Osmanlı Devleti ve Kürtler*, (ed. İbrahim Özcoşar-Shahab Vali), İstanbul: Kitapyaymevi

ÇAĞLAYAN, Ercan (2016). *Zazalar, Tarih, Kültür, Kimlik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

ÇELÜGER, Muhammed Ali. - HÜSEYNİ, Seccad (1392, Sonbahar). “Tarihniğâri-yi Nadir Mirza” *Peşuhişhayi Tarihi, Danişkede-i Edebiyat ve Ulum İnsani, Danişgah-ı İsfahan*, S. 44:18-40

DEHHUDA, Ali Ekber (1382). *Luğatname-yi Dehhuda*, Lovh-i Fişordeh, Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tehran

DUNBULÎ, Abdürrezzak (1850, [yz.]). *Tarih-i Dunbulî*, nr.3210/824, Tahran: Kitaphâne-i Merkezi Danışgâh-ı Tehran

DUNBULÎ, Abdürrezzak (1351). *Ma 'asâr Sultaniye*, Tahran: İbni Sina

DUNBULÎ, Abdürrezzak (1349). *Tecrübet'ül Ehrâr ve Tesliyetü'l Ebrâr*, (tsh. Hasan Qazi Tabatabai), Tahran: Müesses-i Tarih ve Ferheng-i İran

DUNBULÎ, Abdürrezzak (1342). *Nigaristan-ı Dâra*, (haz. Hayyampûr), Tebriz: b.y.

DUNBULÎ, Muhammed b. Abdürrezzak (ts. [yz.]) *Tarih-i Denâbile*, Nahcivanî, nr.1799, Tebriz: Kitaphâne-i Merkezi-i Tebriz

DEMİR, Ahmet (2019). *Ahlât Eyyûbileri Tarihi*, İstanbul: Nûbihar

EL-HISNÎ, El-Hasan b. İbrahim el-Mûnşi (2019). *Tarih-i Hısn-ı Kaifâ*, (haz. Yusuf Baluken), İstanbul: Nûbihar

EL-BÂBANÎ, Abdülkadir b. Rüstem (2019). *Siyeru'l-Ekrad, Bâban ve Erdelan Kürtleri Tarihi*, (haz. Veysel Başçı & Eral Ceylan), İstanbul: Peywend

FERHAT MİRZA, Mu'temedü'l Devle (1366), *Sefername-i Ferhat Mirza*, (haz. İsmail Nevvab Sefa), Tahran: Zuvvar

GÜLİSTANE, M. Emin (1344). *Mücm'e'ü't-Tevârih*, (tsh. Muhammed Taki Müderris Rezevî), Tahran: İntişarat-e Danışgah-e Tahran

HADANK, Karl (1994). *Zazalar ve Zaza Dili*, (çev. Erol Sever), Ankara: Zaza Kültürü Yayınları

HALİLÎ, Muhsin (1384, Tabistan) "İksir-i Müessir-i Nû; Berresiyi Mukayeseyi Müşküle-î Hüviyet Der Tarihigari-yi Kaçar", *Danışnâme-yi Hukuk ve Siyaset*, S.1/3: 19-50.

HINZ, Walther (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, (çev. Tefik Bıyıklıoğlu), Ankara: TTK Basımevi

HÜSEYİNİ FESÂİ (1367), Mirza Hasan. *Farsname-i Nasrî*, (haz. Mansur Restegâr Fesâi), Tahran: Emir Kebir, 1367/1988

İSMAİLOV, E. Elnur (2003). "Xanı Xoyskie: Materialı K. Rodoslovnoyi Biografiyam", *Azərbaycan Tarixi Şecere Cəmiyyətinin Xəbərləri: Dördüncü Buraxılış*, Bakı, S. 35-58.

KANAVAT, Abdürrahim v. dğr. (1389, Behâr ü Tabistan). "Ağaz-ı Tarih-nigari-i Mahalli-i İran", *Mutalaat-ı İslami, Tarih ü Ferheng*, S. 84/42: 9-38

KUMÎ, Kaz-i Ahmed-i (1359). *Hülâsatü't-Tarih*, C.II, (haz. Dr. İhsan İşrakî), Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tehran

KURTULUŞ, Rıza (2013). "Dünbüli, Abdürrezzâk Big b. Necef Kulu Han". *TDV İslam Ansiklopedisi, Ek-1*: S. 355-356. İstanbul: TDV Yayınları

KRAEMER, Joel L. (1375). *İhya-i Ferhengi Der Ahd-i Âl-i Bûye, İnsangerâyi Der Asr-ı Rönesans-ı İslamî*, (ter. Muhammed Said Henna-yi Kaşanî), Tahran: Merkez-i Neşri Danişgahi

LESCOT, Roger (1975). *Enquête Sur Les Yezidis De Syrie Et Du Djebel Sindjâr*, Liban: Librairie Du Liban, Beyrouth

LEZGİN, Roşan (2016). *Toplumsal Kürt Gruplardan Zazalar*, Diyarbakır: Roşna Yayınevi

MAHALLATÎ, Şeyh Zebiullah (1384). *Me'âsarü'l Kûbera fit-Tarihü's-Sâmerrâ*, C.I, Kum: el-Mektebü'l Hayderiye

MALMİSANIJ (1996). *Kırd, Kırmanc, Dımili veya Zaza Kürtleri*, İstanbul: Deng Yayınları

MATRAKÇI, Nasühü's-Silahi (2014). *Beyan-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn*, (haz. H. Gazi Yurdaydın), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları

MEHEMMED ZILLÎ, Evliyâ Çelebi b. Derviş (1999). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 4. Kitap*, (haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

MİR CAFERİ, Hüseyin. - HADİYAN, Kuruş (1388, Payız). "Cayigâh ve Karkerd-i Hanedan-ı Dunbuli Der Tarih-i İran, Safevi-ye Ta Kaçar" *Pejuhişhayi Tarihi, İlmi-Pejuhişi, Danişkede-i Edebiyat ve Ulüm-i İnsani-i Danişgah İsfahan*, S. 3: 1-18

MİNORSKİY, Vladimir v.dğr (1383). *İran Der Zaman-ı Nadir Şah*, (trc. Reşid Yasemî, haz. Ali Asgar Abdullahî), Tahran: Dünya-i Kitap

MUHAMMEDÎ, Behnam Big (1392, Zemistan). "Nakş-ı Donbuliyan-ı Hoy Der Revabıt-ı İnan û Osmanî, Ez Teşkil Sefeviye Ta Evayıl-ı Kaçar" *Faslname-i Tarih-i Revabıt-ı Hâricî*, S. 15/57: 1-17

MURADİRĀSTA, Ebulfazl (1396). "Tezkere-i Denâbile ve Cayigah-i Edebi ve Tarihi An der Mûtun-i Tarihi-i Dovre-i Kaçar", *Çarōmin Hemayış-i Milli Mûtun-Peşūhi-i Edebi, Nigahi Taze be-Mûtun-i Tarihi, 1396*, Tahran: Heste-i Mutalaat-ı Edebi ve Kitaphane-i C.İ.İ, 1396 Payız, S. 28-45

GÖKPINAR, Mustafa. - GELİŞ, Ali Can (2016). *Lek Kürtleri, Çukurova Lekvanikleri, Haymana Lek Şahbazanları, Bingöl Bermeki Lekleri, Tarihsel-Sosyal Bir İnceleme*, İstanbul: Do Yayınları

NADİR MİRZA, Şahzâde (1360). *Tarih ve Coğrafya-i Dârüssaltane-i Tebriz*, (haz. Muhammed Muşiri), Tahran: Çap-e Sengi ve Ofset

NEVAÎ, Abdülhüseyin (1344). *Kerim Han-ı Zend*, Tahran: İntişarat-ı Kitaphane-i İbn-i Sina

NİKİTİNE, Basil (1929). "Les Afsars d'Urūmiyeh" *Journal Asiatique*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner Rue Jacob, nr.13/6: S. 65-123

OMERKHALİ, Khanna (2014). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar, Ana Akım Dışında Kalanlar*, (ter. İbrahim Bingöl), İstanbul: Avesta

REZMĀRA, Hüseyinali (1331). *Ferheng-i Coğrafya-i İnan C. IV*, Tahran: Daire-yi Coğrafya-yi Stad-ı Ertiş,

RİYAHÎ, Muhammed Emin (1378). *Tarih-i Hoy, Seyr-i Tehevülat-ı İctimai ve Ferhengi Şehrha-yi İnan Der Tey-i Kûrun*, Tahran: İntişarat-ı Terh-i Nû

RUHANÎ, Baba Merduh -Şiva- (1382). *Tarih-i Meşahir-i Kürd, Umera ve Hanedan-ha*, C.III, (th. M. Macid Merduh-i Ruhanî), Tahran: Suruş

SABRÎ PAŞA, Süleyman (2015). *Van Tarihi ve Kürtler*, (Eski Harfli Türkçeden çev. Süleyman Büyükkarcı), İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık

SERDEŞTÎ, Nadir Kerimiyan (1386). *Tarih-i Hevreman, Ber Esas-i Gozârîş-i Tarih-i Hevreman-ı Molla Abdullah Hevramî -Şeyda-*, Tahran: Neşr-i İhsan

SARKİSYAN, G.H. (1975). *The Countries And Peoples Of The Near And Middle East VII Kurdology*, Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian.

SPULER, Bertold (1388). *Tarîhnigâri Der İrân*, (çev. Yakup Ajend), Tahran: Neşr-i Gostere

ŞİRVANÎ, Zeynelabidin -Mest-i Alişah- (1395), *Bûstan el-Seyâhe*, (haz. Menije Mahmudî), Tahran: Hakikat

TARİHÎ KIZILBAŞAN (2016), (ter. ve not. Tufan Gündüz), İstanbul: Yeditepe

TERBİYET, Muhammed Ali (1391). *Danışmendan-ı Azerbaycan*, Tebriz: Bonyad-ı Kitapfuruşi-i Tebriz

TAFAZZULÎ, Ahmed (1378). *Tarih-i Edebiyat-ı İrân Piş-ez İslam*, (haz. Jale Amuzgâr), Tahran: İntişarat-ı Sûhen

TEVFİK, Zûrar Sıddîk (2007). *el-Kebâil ve Zi'amât el-Kabiletü'l Kûrdiye fi Asr'il Vasi*, Erbil: Müesse-i Mükriyânî el-Behûs vel-neşr.

TEZKERETÜ'L MÜLÜK, *Sazmân-i İdari Hükümet-i Safevi* (1378), (haz. Muhammed Debirsiyakî), Tahran: Emir Kebir

TÜRKMEN, İskender Beg (1350). *Âlemârâ-i Abbasî*, İsfahan: Emir Kebir ve Te'vid

ZARRABÎ, Abdürrahim Kelanter (1379). *Tarih-i Kaşan*, (haz. İreç Efşar), Tahran: Emir Kebir, Çap-e Dijitali: Merkez-i Tahkikat-i Rayane-yi Kaime-yi İsfahan

ZEKÎ BEG, Muhammed Emin (2018). *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, (çev. Şükrü Aslan v.dğr.) İstanbul: Nûbihar

ZÜNÜZÎ-Yİ FÂNÎ, Mirza Muhammed Hasan b. Abdürresul (1370). *Riyazü'l Cenne*, (haz. Ali Sadrayi Hoy-i - Ali Refi'), Kum: Kitaphane-i Umumi Ayetullah Mar'aşî

İnternet Kaynakları:

<http://donboli-salaranvatan.blogfa.com> / Erişim Tarihi: 1.10.2019

<http://donbolicoin> / Erişim Tarihi: 10.10.2019

KOÇ, Mehmet Akif (2019), “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’ Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî – Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri”, *Kadim Akademi SBD*, C. 3, S. 2, s. 105-145.

Makale Geliş Tarihi: 2.11.2019 / Makale Kabul Tarihi: 9.12.2019

MODERNLEŞME SÜRECİNDE “İRAN MİLLİYETÇİLİĞİ” YANLISI TEBRİZLİ BİR AYDIN: AHMED KESREVÎ – HAYATI, ŞAHSİYETİ, DÜNYA GÖRÜŞÜ, MÜCADELESİ VE ESERLERİ

*A TEBRİZ PRO-‘IRANIAN NATIONALISM INTELLECTUAL IN THE
MODERNIZATION PERIOD AHM AD KASRAVİ – HIS LIFE, WORDIEW,
INTELLECTUAL STRUGGLE, AND STUDIES*

Mehmet Akif KOÇ*

ÖZ: XX. yüzyılın ilk yarısı İran’da devlet, toplum ve siyasetin yeniden şekillendiği bir dönemdir. Bu süreçte siyasi, toplumsal ve kültürel alanlarda farklı görüşler birbiriyle rekabet halinde, ülkenin geri kalmışlığına çözüm bulma çabası içine girdi. Tebriz kökenli ve ilahiyat eğitimi almış eski bir molla olarak, Ahmed Kesrevî de bu süreçte önce devrimci, ardından adli müfettiş ve avukat, nihayetinde gazeteci, tarihçi ve aydın kimlikleriyle İran toplumuna yol göstermeyi hedefledi. Kesrevî, toplumun parçalı etnik/dilsel yapısı ve bütünlükten uzak doğasını, modern ulus-devlet formuna uygun şekilde, ulusal uyum istikametinde dönüştürmek için gayret gösterdi. Bir yandan da geleneksel Şiîliğin rasyonel akılla eleştirisine ve din adamları sınıfının ıslahına gayret gösterdi.

ABSTRACT: The first half of the 20th century was a critical crossroad in which state, society and politics were reshaped in Iran. During this process, different views in political, social and cultural spheres competing each other, tried to find alternative solutions to traditional backwardness of the country. As a theology educated, former mullah from Tabrizi origin, then a judge and inspector at the Ministry of Justice, and finally a journalist, prominent historian and intellectual, Ahmad Kasravi also aimed to guide his people. Kasravi attempted to transform society’s profoundly fragmented ethnic/linguistic structure and non-integrity nature towards the direction of national cohesion within the form of a modern nation-state. On the other hand, he endeavored to criticize traditional Shiism using the guidance of reasoning and to reform the clergy (*ulama*) class.

* Prof.Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.
koc@divinity.ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5179-6027>

Dil ve dine arındırma öngören fikirleri ve siyasi çalışmalarını sebebiyle ulemanın hücumlarına maruz kaldı, sonuçta da Fedâiyân-ı İslam örgütü tarafından suikasta uğrayarak öldürüldü. Ancak Kesrevî, İran milli kimliği ve Şiîliğe dair görüşleriyle ölümünün ardından da İran düşünce hayatını etkilemeyi sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kesrevî, İran, milli kimlik, Şiîlik, tarih

Kasravi was severely attacked by the *ulama* because of his ideas and political studies aiming at the purification of the Persian language and religion, and was assassinated by the fundamentalist Fada'iyân-e Islam. However, even after his pass away, Kasravi's views on Iranian national identity and Shiism have remained influential on Iranian thought.

Keywords: Kasravi, Iran, national identity, Shiism, history

I. Giriş

1796 yılından itibaren İran'ı yöneten Tebriz kökenli Kaçar Hanedanı'nın zayıflayıp yıkılmaya yüz tuttuğu XX. yüzyılın ilk çeyreği, başta 1906 Meşrutiyet Devrimi olmak üzere tarihsel önemi haiz çok sayıda siyasi ve toplumsal hadiseye şahitlik etmiştir. Bu süreçte, tıpkı komşu Osmanlı Devleti'ndeki siyaset ehli ve aydınların çabalarına paralel şekilde ve zaman zaman karşılıklı etkileşim içinde, İran coğrafyasında da devleti yıkımdan kurtarabilmek amacıyla çeşitli reçeteler ortaya konuldu. Kaçar Hanedanı'nın 1925 yılında Rıza Han tarafından ortadan kaldırılması ve bilahare 'Pehlevîler' namıyla yeni bir monarşinin tesisinin ardından da, bu sefer Türkiye Cumhuriyeti örneğine paralel ve yine karşılıklı etkileşim içinde, İran'da yeni devlete istikamet tayininde tesir sahibi olmak isteyen çeşitli toplumsal ve siyasi güç merkezleri ortaya çıkarak faaliyetlerini artırdı.¹

Bu süreçte çeşitli İslamcı gruplar ve Şiî ulemeden, Batı / Avrupa yanlısı modernist hiziplere ve sol ve sosyalist fraksiyonlara kadar çok sayıda farklı yapı ve şahsiyetin katkılarıyla İran'daki iç siyasi ortamın hareketlendiği ve devletin müsaade ettiği ölçüde canlı bir tartışma ortamının ortaya çıktığı gözlenmektedir.² Bu süreçte yukarıdaki üç fikri ve toplumsal cepheye ilaveten, önemli bir güç merkezi de Rıza Şah'ın merkezileşme ve ulus-devlet kurma çabalarında kendilerinden önemli ölçüde destek aldığı İran milliyetçiliği ve toplumsal bütünlük yanlısı, devletçi kadrolar ve aydınlardır.

¹ Rıza Şah'ın, 1920'li yılların başından itibaren Mustafa Kemal'le muhaberesine ve yeni kurulacak devletin siyasi istikameti için cumhuriyet modelinden ilham alması tavsiyelerine ilişkin olarak oldukça ilginç bir birinci el tanıklık için, dönemin Tahran Büyükelçisi Memduh Şevket'in anılarına bkz. Memduh Şevket Esendal, *Tahran Anıları ve Düşsel Yazılar*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1999. (Bu kitap, Hasan Esadî tarafından "Haterat-ı Tehran" adıyla Farsçaya da çevrilmiş ve 2010 yılında Tahran'da yayınlanmıştır).

² İran'da Meşrutiyet dönemindeki siyasi tartışmalara dair genel bir değerlendirme için bkz. Ervand Abrahamian, *İran – Beyne Do Enghelab*, (Tehran: Neşr-i Ney, 1391/2012), çap-i hicdehom, 89-128.

Rıza Şah döneminin, II. Dünya Savaşı'na kadar olan bölümüne (1925-1939) dair genel bir değerlendirme ve siyasi-toplumsal tartışmalara ilişkin olarak bkz. Rene R. Garthwaite, *İran Tarihi – Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, trc. Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 203-216; Ervand Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, Tehran: Neşr-i Ney, 1389 (2010), çap-i dovvom, 123-179.

1930'ların Büyük Savaş sonrası toparlanma sürecinde milliyetçiliği yeniden keşfedip üreten Avrupa eksenli tartışmalara paralel biçimde, İran'da da merkezileşme çabaları ve milliyetçiliğin devletin temel istikametini belirlemesi söz konusudur. Avrupa örnek alınarak modernleşme çabaları ve dine/ulema sınıfına karşı sistematik baskı politikalarının etkin olduğu bu dönemin³ kuşkusuz en önemli aydın ve fikir adamlarının başında; tarihçi, dilbilimci, reformist din adamı ve hukukçu kimliğiyle Ahmed Kesrevî gelmektedir. Kesrevî, kendi çağında ve bilhassa eserlerini yoğun bir şekilde kaleme aldığı 1930-1946 yılları arasında olduğu kadar, ölümünden sonra da İran siyasi ve kültürel hayatını yakından etkilemiş, öne sürdüğü fikirleriyle bilhassa din, modernleşme ve milliyetçilik/ulus-devlet tartışmalarında kendisine sıklıkla atfı yapılan bir entelektüel olarak, XX. yüzyıl İran düşünce hayatında derin izler bırakmıştır. Âyetullah Humeynî⁴ başta olmak üzere reformist görüşleri sebebiyle devrinin muhafazakar uleması tarafından sertçe tenkit edilen ve eserlerine reddiyeler yazılan Kesrevî, örneğin İran'ın en önemli sol/sosyalist aktivist ve aydınlarından Celal Âl-i Ahmed'i güçlü bir şekilde etkilediği gibi,⁵ 1979 İran Devrimi öncesi dönemin en önemli entelektüellerinden biri olan Ali Şerîatî üzerinde de büyük bir tesir bırakabilmiştir.⁶

Bu makalede, Ahmed Kesrevî'nin 1890'da Tebriz'de başlayan ve 1946'da Tahran'da sona eren yaşam öyküsüne yakından bakılacak, Kesrevî'nin dünya görüşü ve siyasi/toplumsal perspektifini şekillendiren yaşadığı dönemin şartları makro ve mikro düzeyde ele alınacak, kaleme aldığı eserler ve sesini kitlelere duyurduğu yayın organlarıyla ilgili bilgi verilecek; son bölümde ise Kesrevî'nin en fazla tartışma yaratan din, toplum ve devlet konusundaki görüşleri, kendi eserleri yakından mercek altına alınarak incelenecektir. Kesrevî hakkında bugüne kadar yapılan çalışmaların özetleneceği müteakip bölümde tafsilatlı şekilde inceleneceği üzere, Türkiye'de pek fazla doğrudan tanınmayan ve fikirlerine dolaylı olarak referans verilen, herhangi bir eseri henüz Türkçeye çevrilmemiş olan bu değerli aydınının Türk okuyucusuna tanıtılması adına bu çalışmanın bir başlangıç olması temenni edilmektedir.

II. Ahmed Kesrevî üzerine yapılmış çalışmalara kısa bir bakış

Ahmed Kesrevî'nin sonraki bölümlerde kapsamlı olarak incelenecek olan hayatı, eserleri ve düşünceleri üzerine Farsçada çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen, İngilizce haricinde yabancı dillerde yeterince araştırma yapıldığını söylemek güçtür. Bu çerçevede, Farsça kaynaklar arasında ön plana çıkan eserler şunlardır:

-Dastgayb'ın Kesrevî'nin eserlerini eleştirdiği kitabı (Abdul-Ali Dastgayb, *Nakd-i Âsâr-i Kesrevî*, Tehran, 1978)

³ Hamid Dabashi, *Shiism – A Religion of Protest*, (New York: the Belknap Press of the Harvard University Press, 2011), 266-267.

⁴ Âyetullah Humeynî'nin Kesrevî'nin yanısıra dönemin önde gelen reformist din adamları Hakemîzâde ve Sengelecî'nin Şiilik ve ulemaya ilişkin eleştirilerine verdiği cevaplar için bkz. Ruhullah b. Mustafa Humeynî Musevi Humeynî, *Keşf'ül-Esrar: Pâsuh be Kitâb-i Esrâr-e Hazar Sâleh-ye Muhammed Rıza Hakemîzâde*, 1944, http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_124286/ (Erişim Tarihi: 17.10.2019).

⁵ Nikki R. Keddie, *Modern Iran - Roots and Results of Revolution*, (New Haven: Yale University Press, 2003), 189-191.

⁶ Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, (London: I.B. Tauris, 2000), 7-10.

-Resul Caferiyân'ın İran'daki dini ve siyasi fikir akımlarıyla kuruluşları incelediği kitabın Kesrevî'ye ayırdığı bölümü (Rasul Caferiyân, *Ceryânhâ ve Sazmânâ-yi Mezhebî-Siyasî-yi Iran*, Tehran: Hane-i Kitab, 1387 (2008), 120-29, 348-50)

-Yezdanî'nin Kesrevî'nin en önemli eserlerinin başında gelen Meşrutiyet hareketini incelediği eseri (Sohrab Yezdanî, *Kesrevî ve Tarih-i Meşrûteh-ye Iran*, Tehran, 1997)

-Huşeng İttihâd'ın İran modern düşüncesinde Kesrevî'nin yerini incelediği eser (Huşeng İttihâd, *Ahmad Kesrevî, in Pejuheşgarân-i Muâser-e Iran*, Tehran, 2002)

-Zakir-İsfahanî'nin Kesrevî'nin düşüncesinde dini reformasyonun yerine dair makalesi (Ali-Rıza Zakir İsfahanî, "Kesrevî ve Reformasyon-e Dini", *Ketâb-e Nakd* 13, Winter 1999, 264-85).

Bu bağlamda, Farsça literatürün Kesrevî ve düşüncesi üzerine lehte ve aleyhte zengin bir kaynakça ürettiği söylenebilir. Bununla birlikte, ulemaya ve geleneksel Şîliğe getirdiği sert eleştirilerden dolayı, 1979 Devrimi sonrasında Kesrevî'ye dair Farsça kaleme alınan ve İran'da yayınlanan eserlerde, zaman zaman hakarete varan ölçüde, eleştirel yaklaşımın daha ağır bastığını söylemek mümkündür.

Öte yandan, Kesrevî ve düşüncesi/eserleri üzerine İngilizce, Almanca ve Fransızca kaleme alınan üç doktora tezi, Farsça olmayan literatürde başlıca kaynaklar arasındadır.⁷ William C. Staley, Edeltrud Jung ve Alireza Manafzadeh tarafından kaleme alınan bu üç ayrı doktora tezinin yanısıra; Doustdar Haghighi'nin, Kesrevî'nin dine dair yaklaşımını ele aldığı yüksek lisans tezi⁸ ve Minoo Ramyar'ın Kesrevî'nin tarihçi ve dilbilimci yönüne odaklandığı yüksek lisans tezi⁹ de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bunlara ilaveten, başta İranlı-Amerikalı tarihçi Ervand Abrahamian olmak üzere, İngilizce yayınlanan çeşitli akademik makalelerde de Kesrevî'nin yetiştiği ortam, hayat hikayesi, eserleri, düşüncesi ve modern İran düşüncesindeki yerine dair nitelikli değerlendirmelere yer verilmiştir.¹⁰

⁷ William C. Staley, "The Intellectual Development of Ahmad Kasravi," Princeton University, PhD Dissertation, 1966;

Edeltrud Jung, "Ahmad Kasravi: em Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert," Albert Ludwig Universität, Freiburg, Germany, 1976;

Alireza Manafzadeh, "Ahmad Kasravi: l'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme", pub. Paris, 2004.

⁸ Mohammad Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", master thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University – Montreal, 1998.

⁹ Minoo Ramyar, "Sayyed Ahmad Kasravi: historian, language reformer and thinker", master thesis, Durham theses, Faculty of Arts of Durham University, 1969.

¹⁰ Bu makaleler içerisinde özellikle ön plana çıkan yayınlar şu şekilde sıralanabilir:

-Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", *Middle Eastern Studies* 9/3, 1973, 271-295

-Mohammad Ali Jazayeri, "Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry 1: Kasravi's Analysis of Persian Poetry," *IJMES*, 4/2, 1973, 190-203

-James Buchan, "Clerical Errors," *the Guardian*, Friday 26 June 2009,

<https://www.theguardian.com/books/2009/jun/27/ahmed-kasravi-iranian-revolution> (Erişim Tarihi - 17.10.2019).

-Chad Kia, "The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2014, DOI: 10.1080/13530194.2014.932270

Bununla birlikte, Türkçe literatürde ise Ahmed Kesrevî'ye dair oldukça az ve yetersiz çalışma bulunmaktadır. Bu bağlamda, TDV İslam Ansiklopedisi'nde yer alan kısa bir bilgi notunun¹¹ haricinde, bilhassa akademik düzlemde yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bunun belki de tek istisnası, tespit edebildiğimiz kadarıyla, 1980 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Filolojisi Kürsüsü bölümü öğrencisi Mustafa Başdemir tarafından lisans bitirme tezi olarak Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş (ancak yayınlanmamış) olan Kesrevî'nin "Deylemlilere Dair" adlı makalesidir.¹² Bu makale haricinde, Kesrevî'nin Türkçeye tercüme edilmiş bir kitap, makale veya akademik çalışması bulunmadığı gibi, Türkiye'deki akademik araştırmacıların Kesrevî üzerine müstakilen kaleme aldıkları bir çalışmaya da rastlanmamıştır.

Ahmed Kesrevî'nin hayatı ve eserlerine dair münhasıran kaleme alınmış çalışmalar olmamasına rağmen, son yıllarda Türkçe neşredilmiş telif ve tercüme iki eserde Kesrevî'nin düşüncelerine, diğer çalışmalardaki kısa atıfların bir miktar ötesine geçecek şekilde değinilmiştir. İlk olarak, Asiye Tıgılı'nın 2012 yılında Marmara Üniversitesi'nde hazırladığı "İran'da Yenilikçi Dini Düşünce Hareketi" başlıklı doktora tezinde 1979 Devrimi öncesinde ulema sınıfının ıslahat girişimleri başlığı altında, Şeriat Sengelecî ve Ali Ekber Hakemîzâde ile birlikte Ahmed Kesrevî'nin de geleneksel Şiilik anlayışı ve ulema sınıfına dair eleştirilerine yer verilmektedir.¹³ Türkçe kaynaklar arasında Kesrevî'ye dair nispeten daha geniş bilgi veren bir başka kaynak ise, Ali Rahnama'nın XX. yüzyıldaki en etkili İranlı düşünür ve eylem adamlarından Ali Şeriatî'nin fikri ve siyasi mücadelesini ele aldığı biyografisinin tercümesidir.¹⁴ Rahnama bu eserinde, 1940'lı yıllardan itibaren 1979 Devrimi'ne giden tarihsel süreçte İslam'a karşı ciddi bir meydan okuma teşkil eden siyasi ve dini arkaplanı tasvir ederken; sistem dışı bir felsefi ve ideolojik tehdit oluşturan Marksist-Leninist eğilimli Tudeh Partisi'nin yanı sıra, dinin içinden gelen rasyonalist bir tehlike olarak görülebilecek potansiyeldeki Kesrevî yanlısı eğilimi zikreder. Rahnama, söz konusu

-M. Amini, "Kasravi, Ahmad - A Bibliographical Survey", *IranicaOnline*, Vol. XVI, Fasc. 1, p. 102-105, 2 May, 2012, <http://www.iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-vii> (Erişim Tarihi - 17.10.2019).

-Evan Siegel, "Ahmad Kasravi on Iran and Azerbaijan", originally submitted to L'Association Française pour l'Étude du Monde Arabe et Musulman in France, 1996, under the title, "Ahmad Kasravi: From Nationalism to Internationalism". https://www.academia.edu/2080176/Ahmad_Kasravi_on_Iran_and_Azerbaijan (Erişim Tarihi - 30 Ekim 2019).

¹¹ Orhan Bilgin, "Kesrevî, Seyyid Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,

<https://islamansiklopedisi.org.tr/Kesrevi-seyyid-ahmed> (Erişim Tarihi - 17.10.2019).

¹² Dijital ortamda bir kopyası bulunmayan bu çalışma için bkz. Mustafa Başdemir, "Seyyid Ahmed Kasravi-yi Tebrizi'nin Deylemliler'e dair yazdığı bir makalenin tercümesi", lisans bitirme tezi, Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980.

¹³ Söz konusu doktora tezinin bilahare kitap olarak da neşredilen versiyonu için bkz. Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017). Kitapta Kesrevî'nin düşüncesine dair bölüm, 49-56. sayfalar arasında Sengelecî ve Hakemîzâde'nin düşünceleriyle birlikte ele alınmakta; ancak Kesrevî'nin düşüncesine dair atıflar çoğunlukla Resul Caferiyân'ın yukarıda da zikredilen *Ceryânâ ve Sazmânâ-ye Mezhebî-Siyasî-yî İran* başlıklı önemli çalışmasına referans verilerek işlenmektedir. Her ne kadar, *Şiğeri* eserine kısa bir referansın dışında Kesrevî'nin eserlerine doğrudan atıf yapılmasa da, adıgeçenin İran düşünce tarihindeki rolünün (dini eleştirel düşünce sahasıyla sınırlı kalmak üzere) Farsça kaynaklara başvurularak ele alınması yönüyle bu bölüm önem taşımaktadır.

¹⁴ Rahnama'nın yukarıda da değinilen biyografi eserinin Türkçe tercümesi için bkz. Ali Rahnama, *Ali Şeriatî – Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi*, trc. Zehra Savan, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016).

kitabında "Kesrevî Eğilimi" olarak nitelediği bu siyasi ve düşünsel oluşumu ayrı bir başlık altında inceler.¹⁵

Türkçe kaynaklarda Kesrevî'ye yapılan atıflar, çoğunlukla jenerik ölçüde ve sınırlı kapsamlı olup, yazarın çeşitli tarihsel tetkikleri (Safevîlerin etnik kökeni vb)¹⁶ ve milliyetçilik/ulus-devlet bağlamındaki görüşleriyle (Azerîlerin Türklüğü¹⁷, Azerbaycan Türkçesinin kökenleri¹⁸ vb) Şîilik düşüncesine yönelttiği eleştirilere ve 1940'larda Humeynî ve ulema ile girdiği tartışmalara (Şîî düşüncede rasyonellik¹⁹ ve rivayetlerin zayıflığı vb) odaklanmış durumdadır.

Bu bağlamda, Ahmed Kesrevî'nin sıklıkla görüşlerine atıf yapılan bir düşünür olmasına rağmen, hayatı ve eserleri hakkında yeterince çalışma yapılmadığı ortaya çıkmaktadır. Bilhassa Türkiye'de ve Türkçe literatürde bu eksiklik daha belirgin olarak göze çarpmaktadır. Bu çalışmada, sözkonusu eksikliğin bir nebze de olsa giderilmesine gayret edilecek olup, Kesrevî'nin hayatı ve mücadelesinin yakından tanıtılması ve eserlerine dair birinci elden değerlendirmeler yapılması öngörülmektedir. Bu doğrultuda, Kesrevî'nin kendi otobiyografisi ve belli başlı eserleri incelemeye tabi tutulacak, bir kısmına yukarıdaki literatür taramasında değinilen Farsça, İngilizce ve Türkçe eserlerden de faydalanılarak bütüncül bir perspektifle XX. yüzyıl İran düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden bu önemli aydının hayatı, şahsiyeti, dünya görüşü, siyasi ve fikri mücadelesi, eserleri ele alınacaktır.

Bu doğrultuda, öncelikle XX. asrın ilk yarısında İran'da yaşanan önemli siyasi ve toplumsal gelişmelere değinilerek genel bir çerçeve oluşturulacak; bu genel çerçeve içerisinde Kesrevî'nin kişisel hayat öyküsü ele alınarak dünya görüşünü şekillendiren makro ve mikro ölçekli unsurlar üzerinde durulacak; bilahare siyasi ve kültürel görüşlerine değinilerek, eserlerinde ön plana çıkan temalar okuyucuya tanıtılacaktır.

¹⁵ A.g.e., 10-15.

¹⁶ Safevî hanedanının soyunun seyyid, Türk veya Kürt olmak üzere üç farklı kaynağa dayandırılmasına dair tartışmalar ve bu bağlamda Kesrevî'nin Safevîlerin Kürt kökenlerine vurgu yapan görüşlerine, Oktay Efendiyev'in bir çalışması üzerinden dolaylı olarak yapılan bir atıf için bkz. Yusuf Küçükdağ & Bilal Dedeyev, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, Volume 2/6 Winter 2009, 415-424; aynı konuda Azerbaycanlı bir akademisyen tarafından yazılan bir makalede Kesrevî'ye atıf için bkz. Zülfiyye Veliyeva, "Safevîlerin menşei vâ Kızılbaşca", *Journal of Azerbaijani Studies*. 1.Sayı., 2015, 332-344.

¹⁷ İran Türklerinin binlerce yıllık tarihsel süreçteki rolü ve İslam öncesi kadim dönemlerde İran coğrafyasında Türklere dair tartışmalar ve bu bağlamda Kesrevî gibi karşıt görüşteki tarihçilerin tezlerine bir reddiye mahiyetindeki görüşler için bkz. Muhammed Tâkî Zehtâbî (Kirişçi), *İran Türklerinin Eski Tarihi*, trc. Ferhad Rahimî, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2010).

Kesrevî'yi Pan-İranizm ve Pan-Aryaizm bağlamındaki tartışmalarda olumsuz bağlamda ve 'Türklük karşıtı olduğu' savıyla doğrudan hedef alan çalışmalar için bkz. Recep Albayrak, *Türklerin İnanı: Yakın Gelecek*, Cilt: 1, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2013), 627-642.

¹⁸ Kesrevî'nin Azerbaycan Türklerinin diline dair Aryan kökeni tezini vurguladığı görüşlerine reddiye mahiyetinde yazılan bir çalışma için bkz. Bilgehan A. Gökdağ & M. Rıza Heyet, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", *bilig. Yaz / 2004*, sayı.30: 51-84.

Kesrevî'nin Azerî dilinin Türkçe kökenli olmadığına dair görüşlerine karşı, İran Türklerinden tanınmış Türkolog Prof. Hüseyin Düzgün'un daha sert bir reddiyesi için bkz. Hüseyin Düzgün, "Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin Kara Mecmuası", *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 30 Eylül - 04 Ekim 2013. Kongre Bildiriler Kitabı, Cilt II, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2014), 339-368.

¹⁹ 1940'lı yıllarda Kesrevî ile Humeynî'nin de aralarında olduğu ulema arasındaki sert tartışmalara ilişkin olarak bkz. Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*, 2017, 49-66; Bilgin, "Kesrevî, Seyyid Ahmed", 2019.

III. XX. yüzyıl başında modern dönem İran coğrafyasını şekillendiren temel çerçeve

XX. yüzyılın ilk çeyreği, İran'ın modern dönem tarihine damgasını vuran oldukça önemli gelişmelere sahne oldu. Bunlar, her biri ayrı birer tarihsel dönüm noktası oluşturmak üzere, Meşrutiyet Devrimi, I. Dünya Savaşı, Kaçar Hanedanı'nın ortadan kaldırılması / Rıza Han'ın taç giymesi olarak kabaca sınıflandırılabilir. Bu üç ayrı dönüm noktasının muhtasaran da olsa zikredilmesi, Ahmed Kesrevî'nin yetiştiği ve dünya görüşünün şekillendiği dönemi daha iyi anlamak açısından kilit öneme sahiptir.

Meşrutiyet Devrimi ve Tebriz'in merkezi konumu

Ortadoğu'daki meşrutiyet hareketlerini inceleyen tarihçi James Gelvin, İran'da 1906'da gerçekleşen Meşrutiyet Devrimi'ni daha geniş ölçekte yaşanan bölgesel uyanış ve modernleşme zincirinin bir halkası olarak nitelendirir ve İran'ı bu yönüyle, Tunus'la başlayıp Osmanlı Devleti ve Mısır'la devam eden anayasacılık/parlamentar yönetim arzusunun dördüncü uğrak limanı olarak nitelendirir.²⁰ Bu meşrutiyet hareketlerinin ortak noktası, küresel ekonomik krizin yaşandığı ve etkilerinin sert bir şekilde hissedildiği döneme denk gelmeleri olup; ekonomik durumdan duyulan memnuniyetsizlik çoğu kez meşrutiyet hareketlerinde ifadesini bulmuştur. İran'daki meşrutiyet tecrübesi, Ortadoğu'daki benzer hareketlerden kopuk olmadığı gibi, dünya ölçeğindeki paralel süreçlerden de bağımsız değildir;²¹ nitekim Japonya (1874), Rusya (1905), Meksika (1910) ve Çin (1911) gibi ülkelerde de anayasacılık ve meşrutiyet yanlısı hareketler aynı dönemlerde ortaya çıktı.²²

İran'daki meşrutî hareket, komşu Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, devletin dış ilişkilerinde yaşadığı zaaf, büyük askeri yenilgiler ve işgal süreçleri, bu dış tehditlere cevap verebilecek bir askeri mekanizmanın yokluğu (varsa da güçsüzlüğü/yetersizliği) gibi unsurların derinleştirdiği iç siyasal krizin sonucunda ortaya çıktı. Bu iç ve dış siyasal şartlar, 1873-1896 yılları arasında egemen olan küresel ekonomik krizin yıkıcı sonuçlarıyla da birleşince, kitleler nezdinde monarşilerin hedef tahtasına oturtulmasının bir sonucu olarak, Kaçar Hanedanı da İranlı aydınların öncülük ettiği kitlelerin değişim talebine direnemedi. Sürecin ekonomi-politik çerçevesi, Osmanlı Devleti ve İran'da birbirine paralel seyir takip etti: Ekonomik krizden dolayı iç piyasada denge bozuldu ve fiyatlar yükseldi, yönetim çıkış yolu aramak için yurtdışından daha fazla borçlandı, ödenemeyen dış borçlar egemenlik haklarını ihlal

²⁰ 1861'de Tunus'ta III. Muhammed el-Sadık (Mehmed Sadık Paşa) zamanında Ortadoğu coğrafyasının modern anlamda ilk anayasası yürürlüğe sokuldu. Ardından 1876'da Osmanlı Devleti benzer bir tecrübeyi yaşayarak, ilk anayasa ve ilk meclise kavuştu. Lakin, Tunus tecrübesi üç yıl, Osmanlı tecrübesi ise sadece iki yıl yaşama şansı bulabildi. 1881-82'de Mısır Hidivi'ne karşı ayaklanarak anayasal bir belge talep eden Ahmed Urabî Paşa taraftarları da Osmanlı tecrübesinden etkilenecek yola çıkmışlardı. Her üç başarısız deneyimin ardından, 1905-1906'da Tebriz'de din adamları ve aydınların öncülük ettikleri meşrutiyet talepleri başarıya ulaşmıştı. Tunus, Osmanlı Devleti, Mısır ve İran'da bu birbirine benzer süreçlere dair karşılaştırmalı bir analiz için bkz. James L. Gelvin, *the Modern Middle East: A History*, (New York: Oxford University Press, 2016), 159-165.

²¹ Britanyalı bölge uzmanı Halliday, Ortadoğu toplumlarının bu 'kendine özgülük, nev'i şahsına münhasırlık' iddialarını 'mit' olarak değerlendirir ve bu tür algıların temelsizliğine vurgu yapar. Fred Halliday, *100 Myths about the Middle East*, (London: Saqi Books, 2005), 19-22.

²² Gelvin, *the Modern Middle East*, 160-161.

eden dış siyasi baskıları beraberinde getirdi; tüm bu süreçler içeride kendi yönetimlerine karşı bir öfkeyle birlikte, anti-emperyalist bir huncun da birikmesine yol açtı.²³

Bu dönemde İran'da yayın hayatına başlayan gazete ve dergilerin isimleri, bu öfke ve hınçla birlikte filizlenen beklentileri ve gelecek umudunu da açıkça göstermektedir: *Bîdârî* (uyanış), *Terakki* (ilerleme), *Temeddun* (medeniyet), *Vatan*, *Âdemiyyet* (insanlık), *Asr-e No* (yeni asır), *Nidâ-yi Vatan*, *İstiklâl*, *İslah* (reform), *İkbal* (gelecek), *Hakikat*, *Adalet*, *Âzâdî* (özgürlük), *Musavat* (eşitlik), *Uhuvoet* (kardeşlik).²⁴

1905'te meşrutî devrime giden yolda önemli bir dönüm noktası, 1890-96 yılları arasındaki iç siyasi karışıklıklar ve devamında gelen yönetim krizidir. Bu bağlamda, Kaçar yönetiminin ekonomik sıkıntılardan dolayı Ruslar ve başta Britanya olmak üzere Avrupalı güçlere verdiği imtiyazlar kamuoyunda tepki çekmeye başladı. 1890 yılında bir Britanya şirketine verilen tütün imtiyazının ulemanın verdiği bir karşı fetvayla etkisiz kılınması üzerine, 1892'de Nâsıreddin Şah tarafından geri adım atılıp imtiyaz iptal edildi. Devamında 1896'da Şah'ın suikastle öldürülmesiyle yeni bir döneme girildi. Tütün Boykotu döneminde toplumdaki siyasi grupların oluşmaya başlaması ve yönetimi geri adım attıracak bir mobilizasyona erişebilmesi, ayrıca ulemayla seküler grupların ortak siyasi pozisyon belirleyebilmesi gibi faktörler, sürecin ilerleyen safhalarında, 1905'te meşrutiyetin ilan edilmesiyle sonuçlanan toplumsal olaylarda da belirleyici oldu.²⁵ Bazı kaynaklar, Necef'teki prestijli Âyetullah Mirza Hasan Şirazî'nin 1891'de verdiği tütün kullanımını yasaklayan fetvasıyla başlayan süreçte, İran'ın büyük ticaret kentlerinde ulema sınıfının itibarının oldukça yükseldiğini ve bu adımın çağdaş politika ile olan aktif ilgilerinin de başlangıcı olduğunu kaydeder.²⁶ Esasen bu dönemde ulemanın da yekpare bir şekilde hareket etmediğini, din adamlarının önemli bir kısmı eski monarşi düzenine destek verirken, onlara muhalif başka bir din adamı grubunun meşrutiyet hareketini desteklemiş olduğunu vurgulamak gerekmektedir; bununla birlikte 1906 sonrası yeni dönemde atılan Batı yanlısı modernleşme adımları, ulemanın desteğinin azalmasında etkili oldu.²⁷

Meşrutiyet deneyimi, 1907'de tahta çıkan Muhammed Ali Şah'ın bir yıl sonra sıkıyönetim ilan ederek meclisi feshetmesiyle kesintiye uğradı. Bu süreçte, İngiliz ve Rusların 1907 Ağustos'unda ülkeyi kuzey-güney şeklinde nüfuz bölgelerine ayırarak işgal etmesi de etkili oldu. Tebriz Rus işgali altında olmasına rağmen, şehirdeki anayasa taraftarları ayaklanarak Tahran'daki merkeze direndi ve nihayetinde Muhammed Ali Şah'ı 1909'da tahttan indirerek, yerine çocuk yaştaki Ahmed Şah'ı tahta geçirdi. 1911'de Muhammed Ali Şah'ın tahtı yeniden ele geçirme girişimleri Rusların doğrudan müdahalesine neden oldu, aynı yıl meclis yeniden kapatıldı.²⁸ Bu

²³ A.g.e., 162.

²⁴ Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, 93.

²⁵ Ali Gheissari, "Iran's Dialectic of the Enlightenment: Constitutional Experience, Transregional Connections, and Conflicting Narratives of Modernity", Ali M. Ansari (Ed.), *Iran's Constitutional Revolution of 1906 and Narratives of the Enlightenment*, (London: Gingko, 2016), 15-47.

²⁶ Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, (London: I.B. Tauris, 2009), 3-4.

²⁷ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 181-258.

²⁸ Bernard Hourcade, "İran", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iran#1> (20.10.2019).

yıllarda, I. Dünya Savaşı dönemine kadar, Tebriz başta olmak üzere İran'ın kuzey toprakları ve Tahran'da yoğun bir Rus nüfuzu ve askeri işgali sözkonusudur.²⁹

İran'ın kendine özgü etno-politik şartları çerçevesinde, Tebriz merkezli olmak üzere İran Azerbaycanı bölgesi, bilhassa İslam'ın İran'a girişinden başlayarak belirleyici bir rol oynamıştır.³⁰ Bu çerçevede, Abbâsîleri zayıflatan ve Bağdat merkezli Hilafetin İran'da kök salmasını engelleyen, proto-Zerdüştcü hareketler ve merkez karşıtı isyanların en önemlisine (815-837 yılları arasında) liderlik etmiş olan Bâbek el-Hurremî (ö. 838), bugünkü Tebriz ve Erdebil arasında yer alan Bezz bölgesinde doğup büyümüş olup, bu coğrafyayı merkez olarak kullanmıştır.³¹ Bâbek ve onun öncülük ettiği isyanlar döneminin ardından başlayan İslami dönemde de Tebriz yine bölgenin merkezi olarak İldenizliler, Hülagu Han önderliğindeki Moğol yönetimi, Akkoyunlular, Karakoyunlular, Safevîler dönemlerinde (Çaldıran Savaşı'na kadar) başkent olmuş, Kaçarlar döneminde de tahtın veliahdının ikametgahı ve valilik bölgesi olarak önemini devam ettirmiştir. Sonrasındaki karışıklık döneminde Şeyh Muhammed Hıyâbânî öncülüğünde Tebrizliler 1919-20 yıllarında 'Âzâdistan' adıyla kendi idarelerini kurdu, bu isyan bastırılınca 1922'de bu sefer Lâhutî önderliğinde Rıza Han'a karşı ayaklandılar.³² Nihayetinde süregiden iç siyasi istikrarsızlıklar 1925'te Kaçarların hükümranlık devrini bitirdiyse de Tebriz ve Azerbaycan, Pehlevî Hanedanı'nın baskı politikalarına karşı da direnmeyi bildi.

İran'ın XX. yüzyıl başındaki siyasi ve toplumsal şartlarını büyük ölçüde şekillendiren Meşrutiyet dönemine ilişkin olarak, bu devrin en önemli kültürel meselesinin 'Avrupa ile yüz yüze gelme' olduğu dikkat çeker. Bu bağlamda, geleneksel İran toplumunun Avrupa uygarlığıyla karşılaşması, aydınların düşünsel uyanışını ve siyasetle kültüre yeni bir gözle bakılmasını sağlamıştır.³³ İran'ın önemli edebiyat tarihçilerinden Mir-Âbidîni, modern İran romanının da ortaya çıktığı bu derin dönüşüm çağını tasvir ederken, dönemin aydınlarının 'statüko'ya karşı duydukları kuşkuyla yeni kültürel yollar arama çabası içine girdiklerini, bu girişimlerin ataerkil sessizlik ve rehabetin yerini aldığını belirtir.³⁴ Benzer şekilde, Batılı şarkiyatçıların İran tarihinde İslam öncesi döneme dair ayrıntılı tetkikleri, İranlıların bir yandan İslam öncesi dönemi yeniden keşfetmelerini, diğer yandan da antik İran tarihine yönelişin tarih görüşünü dünyevileştirerek, zihinlerde İranlılık duygusu ile İslam arasında bir ayrılık doğmasını beraberinde getirdi.³⁵ Öte yandan, meşrutiyetle başlayan bu yeni dönemde, Avrupa etkisinde gelişen önemli bir aydınlanma hareketinin de güçlendiği, dini metinlerin ve klasik Şiilik anlayışının eleştirilmesinde bu akımın belirleyici rol oynadığı göze çarpmakta ve modernleşme çabalarında bu aydınlanmacı dünya

²⁹ Huseyn Nazm, *Rus ve İngiliz der İran*, (Tehran: Merkez-i Esnâd-e Enghelab-e İslamî), 1380/2001, 207-210.

³⁰ Özellikle 1905-6 Meşrutiyet Devrimi bağlamında, Tebriz'in İran'ın diğer şehirlerin nazaran öncelikli konumu ve ülkenin siyasi, toplumsal ve kültürel gündemini belirlemedeki seçkin konumuna dair mukayeseli bir değerlendirme için bkz. Vanessa Martin, "Tabriz: the Politics and Economics of of a North-Western City", in *Iran Between Islamic Nationalism amd Secularism – the Constitutional Revolution of 1906*, (London: I.B.Tauris, 2013), 44-62.

³¹ Mehmet Azimli, *Bâbek – Bir Direnişçi*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 17-18.

³² Gülara Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 111-113.

³³ Hasan Mir-Âbidîni, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı, C. I*, (Ankara, Nüsha Yayınları, 2002), 3-4.

³⁴ A.g.e., 7.

³⁵ A.g.e., 14-15.

görüşünün ana sürükleyici amil olduğu görülmektedir.³⁶ Sonraki bölümde de ele alınacağı üzere, Kesrevî'nin yetiştiği ortam ve dünya görüşü üzerinde, Meşrutiyet döneminin bu siyasi ve toplumsal ruh haletinin etkisi olduğu kadar; eserlerindeki konular ve bakış açısı itibarıyla, devrinin kültürel özellikleri ve yeni eğilimlerinden de fazlasıyla etkilendiği anlaşılmaktadır.

I. Dünya Savaşı ve hanedan değişimi

Yukarıda da vurgulandığı üzere, İran'ın modern dönem tarihinde Meşrutiyet Devrimi'nin derinden dönüştürücü etkisini takip eden dönemde, iki önemli siyasi-toplumsal kırılma hattı daha dikkat çeker: I. Dünya Savaşı ve Kaçar Hanedanı'nın ortadan kaldırılıp, Rıza Han'ın taç giymesi.

1914 Ağustos'unda Avrupa'da savaş patladığında, Ahmed Şah birkaç hafta sonra ülkesinin tarafsızlığını ilan etti; ancak ülkesinin İngiliz ve Rus ordularınca işgal edilmesi, İran'ı tarafsızlığı sürdüreceği imkanlardan mahrum kılmaktaydı. 1914 Kasım ayından itibaren Osmanlı kuvvetleri batı yönünden ilerleyip İran Azerbaycanı'nı işgale koyuldu ve 1918'deki ateşkes kadar da bu bölgeyi elinde tuttu. Almanlar, kısa sürede ülkedeki aşiret unsurlarına (Tengsir, Kaşkay, Hamse, Boyar-Ahmedî, Kürtler, Bahtiyarîler, Beluçlar) dayanarak önemli bir askeri güç oluşturdu ve 1915'te ülkenin merkez ve güneyindeki önemli şehirleri kontrol altına aldı. İran halkının, ülkeyi savaş öncesinde işgal etmiş bulunan Rus ve İngilizlere olan olumsuz bakışı, Osmanlı ve Alman devletlerine karşı sempati doğurduysa da uygulanan politikalarla bu sempati bir süre sonra kaybedildi, 1916'dan sonra şartlar Alman-Osmanlı ittifakının aleyhine döndü.³⁷

Savaş süresince İran'da birbirine düşmanlık güden iki ayrı hükümet / güç merkezi ülkeyi kontrol altında tuttu. Tahran'daki Şah ile İngiliz-Rus ittifakının dostu olan merkezi hükümet, başkent dışında taşradaki etkinliğini kaybetti. Diğer taraftan, Alman-Osmanlı güçlerine yakın duran ve Rusya karşıtı milliyetçiler öncülüğündeki bir diğer hükümet ise önce Kum sonra da Kirmanşah'ı kendisine merkez alarak, Hemedan, Kürdistan, Luristan bölgesinde geniş ölçüde kontrolü sağladı. Ancak Irak'ta İngilizler'in Osmanlı güçlerine karşı ilerleme sağlaması, Kirmanşah'taki yönetimin de güç kaybedip ortadan kalkması neticesini doğurdu.³⁸

Güneybatı İran'da 1908'de petrolün bulunmasıyla nüfuzunu genişleten İngiltere, Bolşevik Devrimi'yle Rusya'nın 1917'de savaştan çekilmesine rağmen ülkeyi kontrol etmeyi sürdürdü; bu dönemde Tahran'daki hükümete mali destek vererek, ordusunu yeniden düzenlemeye çalıştı. Savaş sonrasında ise 1919'da imzalanan, ancak ulemeden sosyalistlere ve milliyetçilere kadar geniş toplum kesimlerinin karşı çıktığı,

³⁶ Ali M. Ansari, *Iran's Constitutional Revolution of 1906 and Narratives of the Enlightenment*, (London: Gingko, 2016), 1-12.

³⁷ Mohammad-Reza Djalili & Thierry Kellner, *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*, trc. Reşat Uzmen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011), 51-52.

³⁸ Garthwaite, *İran Tarihi*, 197-198.

İran Meclisi'nin de onaylamayı reddettiği İngiliz-İran Antlaşması'yla, ülkede gerçek bir protektora kurma girişiminde bulundu.³⁹

Ortaya çıkan siyasi güç boşluğu ve istikrarsızlık ortamında, ülkenin dört bir yanında müstakil hareket eden yapılar ortaya çıktı ve etnik azınlıklarla aşiretler merkezi otoriteyi hızla aşındırdı. Bu kaos ortamında, ülkede milli birliği sağlayıp gerekli düzeni tesis edecek güçlü bir devlet ihtiyacı pek çok çevrenin ortak beklentisi haline gelmişti. Bu şartlar altında, Kazvin'deki Kazak Tugayı'nın başında bulunan Rıza Han, İngiliz işgal kuvvetlerinin de onayıyla Şubat 1921'de Tahran üzerine yürüdü, darbeye ordu başkomutanı (*Serdâr-ı Sipâhî*) olarak ilan edildi. Sovyetlerin desteklediği Mirza Kuçuk Han'ın kuzey bölgelerinde başlattığı Cengeli isyanı yıl sonuna doğru bastırıldı; Tebriz, Kürdistan ve Horasan'daki isyanlar da 1922 yılı içerisinde askeri güçle sonlandırıldı. Bu süreç içinde, Rıza Han askeri gücünün de desteğiyle siyaset sahnesinde en büyük güç sahibi haline geldi; orduya tamamen hâkim olduğu 1923'te kendisini başbakan olarak ilan ettirdi, ardından 1925'te Meclis'i de ikna ederek Kaçar Hanedanı'nı lağvetti, 1926'da da kendisi taç giyerek Pehleviler dönemini başlattı.⁴⁰ Kesrevî, eserlerinin bir bölümünü Pehleviler'in ilk döneminde vermekle birlikte; II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar'a yakın bir politika izleyen Rıza Şah'ın İngiltere-SSCB işbirliğiyle 1941'te tahttan indirilmesinin ardından⁴¹ (1946'da öldürülene kadar) ülkede oluşan geçiş dönemi ve nispi özgürlük ortamında, eserlerinin büyük bir bölümünü kaleme alıp yayımlayabilmiştir.

XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonunda tarih sahnesinden silinen Kaçar Hanedanı'nın kendinden sonraki döneme devlet ve toplum anlamında nasıl bir miras bıraktığını yakından görmek, Kesrevî'nin yetiştiği dönemi anlamak açısından önem taşımaktadır. Modern dönem İran devlet ve toplum yapısı alanında çalışmalarıyla bilinen İran kökenli ABD'li tarihçi Abrahamian, bu mirası şu şekilde özetlemektedir: "Tahran'da bakanlar, mirzalar, müstevfiler, ve *el-saltana, el-memalik, al-devle* unvanı verilen eşrafa dayanan yönetim; ülkenin geri kalanı üzerinde ise ayanlar, hanlar, kabile şefleri, toprak ağaları, tüccar ve din adamları (müçtehit) üzerinden dolayı bir yönetim tesis etmişti.⁴² Taşrada hâkim olan bu yerel önderlerin kendi bölgelerinde büyük bir otoritesi ve kendi güç tabanları mevcuttu. Nâsireddin Şah 1896'da öldürüldüğünde, ondan geriye kalan, merkezi bir yönetimin ancak bir iskeletinden ibaretti; beş bakanlık (içişleri, ticaret, eğitim ve vakıflar, sosyal işler ve güzel sanatlar, posta ve telgraf) sadece kâğıt üzerinde mevcuttu; diğer dört bakanlık ise (savaş, maliye, adalet ve

³⁹ Peter Sluglett, "Sömürgecilik, Osmanlılar, Kaçarlar ve Bağımsızlık Mücadelesi: Arap Dünyası, Türkiye ve İran", Youssef M. Choueri (Ed.), *Ortadoğu Tarihi: Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften*, trc. Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2011), 298.

⁴⁰ Djalili & Kellner, *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*, 60-67.

⁴¹ Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, 181-187.

⁴² Kaçar Sarayı'nın, İran'daki merkezden uzak etnik/dilsel toplulukları yerel beyler üzerinden dolayı yönetimi ve bu bağlamda, bugünkü Kürdistan, İlam, Luristan gibi Kürtlerle meskûn bölgedeki mahalli emirliklerle ilişkilerine dair, dönemin hükümdarı Nâsireddin Şah'a sunulan birinci ağızdan bir tarihi tanıklık belgesi için bkz. Abdulkadir bin Rustem el-Bâbânî, *Siyer'ul-Ekrâd: Tarih-i Ardalân ve Bâbân*, Tehran, 1868. Ayrıca kitabın 2019'da yayımlanan Türkçe tercümesi için bkz. Veysel Başçı & Eral Ceylan, *Siyeru'l-Ekrad – Bâbân ve Erdelân Kürtleri Tarihi (1523-1870)*, (Peywend Yayınları, 2019).

dışışleri) maaşlı memurları bulunmayan, işleyen bir dosya sistemi bile olmayan, içi boş ve göstermelik kurumlardan ibaretti."⁴³

Kaçarlar döneminde devlet yapısında görülen bu yetersizlik ve düzensizlikler, devlet-toplum ilişkilerine de önemli ölçüde yansımış, ülkeyi oluşturan topluluklar bir millet teşkil edebilecek ortak değerler ve karakterden uzak bir görünüm arzemiştir. Kaçar dönemi İran devlet yapısıyla ilgili olarak, Safeviler döneminden beri süregelen feodal devlet yapısının dönüşüme uğrayarak merkezileşmenin arttığı, ancak modern dönem ulus-devlet yapısından uzak bir ara geçiş formu (*Memâlik-i Mahrusa-i Kaçar*) oluşturduğu kabul edilmektedir.⁴⁴ Bu yönüyle Kaçar dönemi Safevilerle Pehleviler arasında 'gevşek bir federatif sistemden, ulus-devlet sitemine geçiş' özelliği göstermektedir. Bu gevşek federatif yapıda, İran 12 büyük vilayete (Azerbaycan, Gilan, Mazenderan, Astarabad, Kürdistan, Irak-Acemi, Horasan, Hûzistan, Sistan, Fars, Kerman, Luristan.)⁴⁵ bölünmüş durumdaydı ve ülkede çok sayıda hanlık bulunmaktaydı. Toplum, Tahran'daki sarayla bu hanlıklar arasındaki ilişki biçimine uygun şekilde yönetilmekteydi. Bu hanlıkların yanısıra, Kaçarlar, Kaşkayîler ve Bahtiyarîler gibi kabile konfederasyonları da vardı; diğer hanlıklardan farklı olarak bu üç kabile konfederasyonunun kendi merkezi otorite mercii olan 'İlhanlar' mevcuttu.⁴⁶ Bu idari yapıdan ayrı olarak, bir kısmı ait oldukları idari yapıya dayanak oluşturan 15 kadar ayrı dilsel-etnik topluluk / aşiret / kabile (Kaçar, Kürt, Türkmen, Beluç, Arap, Kaşkayî, Bahtiyarî, Lur, Mamesanî, Buyer-Ahmedî, Hazara, Şahseven, Afşar, Timurî, Hamse) bulunmakta ve bu topluluklar taşrayı temsilen, toplam ülke nüfusunun % 25 ila % 35'ini teşkil etmekteydi.⁴⁷

Bu toplumsal bölünmüşlük bir başka kaynakta şu şekilde zikredilir: "Kaçarların son döneminde ülkenin kabaca 8 milyon olarak hesaplanan nüfusu büyük oranda Şiî çoğunlukla, taşradaki Kürt, Arap, Beluç ve Türkmen aşiretlerden oluşan Sünnî azınlığa dayanıyordu. Gayrimüslim topluluklar (Ermeniler, Asuriler, Yahudiler, Zerdüşter, Bahaîler vb) ise şehirlerde yaşamaktaydı. Şiî nüfus da yekpare değildi; Ni'metî ve Haydarî gruplaşmasının yanısıra, Mutaşarî, Şeyhî ve Kerimhanî gibi alt topluluklara bölünmüştü."⁴⁸

İran'ın şehir ve vilayetleri, dört dağ silsilesi ve merkezde yer alan büyük çöl nedeniyle, birbirinden ayrılmış ve kopmuş durumdaydı; Kaçar döneminin kötü ulaşım ve iletişim şartları da bu coğrafi güçlükler eklenince, bu denli parçalı etnik/dilsel mozaik ve kabile/aşiret sistemi coğrafi olarak da perçinlenmiş oldu.⁴⁹ Bu parçalı toplumsal yapı, birbirinden oldukça farklı dil, kültür, lehçe, kılık kıyafet vb çeşitliliğinin doğmasını, her bir coğrafi bölgenin ekonomik faaliyetler olarak da birbirinden bölünmüş bir yapı sergilemesini beraberinde getirdi.⁵⁰ Esasen tarihi büyük oranda kabile kavgaları, mezhep savaşları ve topluluklar arası siyasi mücadelelerle

⁴³ Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, 28-29.

⁴⁴ Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, 91-92.

⁴⁵ A.g.e., 94-95.

⁴⁶ Abrahamian, *İran - Beyne Do Enghelab*, 26-27.

⁴⁷ Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, 49-50.

⁴⁸ Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, No. 3 (Oct., 1973), 271-295.

⁴⁹ Yenisey, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, 99.

⁵⁰ Abrahamian, *Tarih-i İran-i Modern*, 49.

şekillenmiş olan İran'da, bu bölünmüş ve bütüncül olmaktan uzak toplum yapısı, merkezi yönetime topluluklar arası denge politikaları (kimi zaman birbirine karşı kıskırtma ve savaştırma yoluyla) izleyerek ülkeyi daha kolay yönetme imkânı vermekte ve birleşik bir toplumsal muhalefet odağının oluşmasını engellemekteydi. Nitekim, yukarıda I. Dünya Savaşı'na dair bölümde de değinildiği üzere, aşiretlere dayalı toplum yapısı, savaş sürecinde iki ayrı güç merkezinin ortaya çıkmasını ve aşiret güçlerinin zaman zaman birbirine rakip olarak yabancı işgal güçleriyle işbirliği yapabilmesi sonucunu doğurmuştu.

Bu ortamda, XX. yüzyıl başında kabul edilen Meşrutiyet ile birlikte, asırlık kabile kavgaları ve güç mücadelesi yerine, seçilmiş yöneticiler, uzlaşmayla çalışacak kurumsal yapılar, merkezîyetçi yönetim vb modern dönem kavramlarına geçiş yapabilme imkânı doğmuştu; ancak Meşrutiyet Devriminin başarıya ulaşamaması, ardından takip eden cihan harbi ve ülkenin bütünüyle işgale uğraması, akabinde hanedan değişimiyle yeni bir monarşi dönemine girilmesi gibi olumsuz gelişmeler, dönemin aydınlarının zihin yapılarını da derinden etkilemiştir.⁵¹

Mir-Âbidîni, bu dönemi tasvir ederken, siyasi ve idari yozlaşmayla beraber, derin bir ekonomik kriz, toplumsal güvensizlik ve devrimin başarıya ulaşamamasından doğan genel umutsuzluğa vurgu yapar.⁵² Bu tür büyük kriz ve umutsuzluk dönemlerinden geçen diğer toplumlarda görülebileceği üzere, İranlı aydınlar da kendi çağlarının sorunlarına eğilip çıkış yolu üretme çabası içine girmiş; bu süreçte de başta din ve toplumsal alışkanlıklar olmak üzere geleneksel kalıpların sorgulandığı, kimi zaman da mevcut gerçeklikten kaçıp tarihteki ihtişamlı dönemlere özlem duyulan bir iklim ortaya çıkmıştır. Ahmed Kesrevî işte böylesi bir siyasal, toplumsal ve kültürel zeminde dünyaya geldi ve 'kendi çağının çocuğu' olarak bu kaotik iklimde eserlerini verdi.

IV. Ahmed Kesrevî'nin Hayatı, Dünya Görüşü, Siyasi ve Fikri Mücadelesi, Eserleri

Yaşam öyküsü ve dünya görüşünün şekillendiği ortam

Ahmed Kesrevî, 29 Eylül 1890 tarihinde, Tebriz'in Hukmavar semtinde dünyaya geldi. Nesiller boyunca din adamı yetiştiren, tanınmış ve dindar bir ailenin çocuğuydu; dedesi Mir Ahmed, Hukmavar'da kendi camisi ve medresesi olan, kendi semtinde ve komşu mahallelerde dini kanaat önderi olarak kabul gören, saygın bir mollaydı. Mîr Ahmed'in en büyük oğlu Mir Muhammed Hüseyin, Ncef'e dini eğitimini tamamlamak için gittiyse de Tebriz'e döndükten sonra genç yaşta öldü. Diğer oğlu Mir Kasım ise molla olmaktan ziyade ticarete atılmayı tercih etti, ancak çocuklarının ailedeki din adamı geleneğini sürdürmesini ve ailenin bakım ve hizmetini sürdürdüğü cami/medresenin başında olmasını arzu ediyordu. Kendinden önce doğan üç erkek kardeşi küçük yaşta ölünce, ailesi Ahmed'in sağlığı ve eğitimiyle yakından ilgilendi. Kesrevî, ilk kez 1944'te yayınlanan otobiyografisi *Zindigâni-yi Men'* de, ölen üç ağabeyinin ardından ailesi ve yakınlarının kendisi üzerine aşırı şekilde titreyip titizlendiklerini, hatta bu nedenle mahalledeki diğer çocukların arasına

⁵¹ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 273.

⁵² Mir-Âbidîni, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, C. I, 35-36.

karışmadığı gibi, birlikte oyun oynamasına dahi izin verilmediğini zikreder.⁵³ Kesrevî'nin dine dair görüşleri üzerine tez kaleme alan Doustdar Haghighi, ailesinin kendisinden yüksek beklentileri ve bu disiplinli, titiz ortamda yetişmesinin Kesrevî'nin karakteri üzerinde derin izler bıraktığını, içinde yaşadığı toplumun değerlerine ilişkin eleştirilerinin yanısıra azim, sebat, kararlılık, özgüven, ahlaki değerlere bağlılık gibi kişisel niteliklerini bu çocukluk ortamının etkisiyle kazandığını belirtir.⁵⁴

Dedesi Mîr Ahmed, Mutaşarî inancına mensup daha geleneksel bir ulema profili çizse de Kesrevî'nin babası Mir Kasım çevresinde tartışma yaratan bir figürdür. Yukarıda değinilen, Şîlik içindeki "Mutaşarî, Şeyhî, Kerimhanî" şeklindeki gruplaşmalara karşı çıkıp, kendi bölgesinde bu gruplar arasında köprü olmaya çalışan Mîr Kasım; yakın çevresi bakıma muhtaç olan kişilerin Nefes, Kerbelâ gibi kutsal yerlerdeki türbe ziyaretlerine gitmemesi gerektiği, ibadetlerin evde yapılmasının daha makbul olduğu, Şî-Sünnî toplumlar arasında ihtilaf konusu olan tarihi ayrılıkların gündeme getirilmemesi gerektiği vb düşünceleri nedeniyle sıklıkla eleştirilmiştir. Babası Mîr Kasım'ın Mutaşarî cemaate mensup olmasına rağmen, fanatik görüşlerden uzak olmasını ve Tebriz'deki üç ayrı Şî cemaati arasında bir nevi köprü vazifesi görmesini takdirle anlatan Kesrevî, anne tarafından aile büyüklerinin babasına bu yüzden kızgın olduklarını, bu ayrılıkların Feth Ali Şah (1797-1834) döneminde ortaya çıktığını kaydeder; birbirinden ayrı yerlerde okuyan, çalışan ve namazları bile ayrı ayrı kılan bu üç Şî cemaati özelinde⁵⁵ İran'daki bölünmüş toplum yapısını kendi hatıratında yeniden mercek altına alır. Hatıratında Tebriz'in taşrasındaki Sünnî Kürt aşiretlerin, Şîilerin Sünnî karşıtı dini ritüellerine kızarak din gayreti adı altında yaptıklarını esefle anlattığı şu anekdot, Kesrevî'nin dünya görüşünün nasıl bir ortamda şekillendiğine de ışık tutmaktadır:

"Nâsireddin Şah zamanında (1848-1896), Kürt aşiret liderlerinden Şeyh Ubeydullah (ö. 1883) önderliğindeki Kürtler silaha sarıldı ve Savucbulak, Miyanduab, Urumiye gibi şehirlere saldırdı, kasaba ve köylerde onları durdurabilecek hiçbir güç yoktu. Kadınların memelerini bile kesmişlerdi; hatırlıyorum, 7-8 yaşlarındaydım, zavallı biçare kadınlar evlerin kapılarına gelirdi dilenmeye ve kesilip atılmış göğüslerini gösterirdi. Babam, bu tür sahneleri örnek vererek, bu acı olayların Şîilerin çirkin ve nefret uyandıran eski geleneklerinden dolayı yaşandığını anlatırdı."⁵⁶

Hatıratında babasına ayrı bir bölüm ayıran ve çocuk muhayyilesi üzerindeki derin etkisini dile getiren Kesrevî, 13 yaşına geldiğinde hayatını kaybeden babasının, ölüm döşegindeyken kendisine medreseye gitmesini, iyi bir din alimi olarak yetişmesini, ancak diğer mollalar gibi para temin etmek için dua okuyarak ve toplumda asalak olarak yaşamamasını vasiyet ettiğini dile getirir. Kesrevî'nin hatıratında, babasına dair dile getirdiği hususiyetler büyük oranda; yardımsever ve merhametli olması, çevresinde çok sevilmesi ve insanların sorunlarını çözmesi için kendisine başvurması, oldukça dindar bir Şîi olmakla birlikte molla sınıfını sertçe

⁵³ Ahmed Kesrevî, *Zindigânî-yi Men*, Tehran, 1323/1944, çap-i yekom, 9-11.

⁵⁴ Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 19-20.

⁵⁵ Kesrevî, *Zindigânî-yi Men*, 14-15.

⁵⁶ A.g.e., 12-13.

tenkit etmesi ve din dışı hurafe ve anlamsız gelenekleri sertçe eleştirmesidir.⁵⁷ Babasının Kesrevî üzerindeki etkisine Staley (1966) de dikkat çeker; dönemin kültürel ve siyasal ortamıyla içinde yetiştiği geleneksel toplum yapısının tesirinin yanısıra, özellikle büyük saygı duyduğu babasının dine ve ulema sınıfına dönük eleştirel bakış açısının Kesrevî'nin hayatı boyunca kendisine yol gösterici olduğunun altını çizer.⁵⁸

Ahmed, Tebriz'in en kötü ve özen gösterilmeyen okulu olarak tasvir ettiği Hukmavar'daki mahalle mektebini bitirir, burada Arapça, Kur'ân-ı Kerim ve Farsça (tarih ve edebiyat) eğitimi alır; ancak dini eğitimine bir süre ara verir, zira Avrupa'daki halı piyasasının çöktüğü ve Kesrevî ailesinin halı dokuma atölyesinin krizden kötü etkilendiği bu dönemde, babasını da kaybetmiş olan Ahmed, ailesinin geçimi için Tebriz Çarşısı'nda bir halı tüccarının yanında işe girer. Üç yıl kadar bu işle uğraştıktan sonra, babasının eski arkadaşlarının yoğun ısrarı ve mali destekleriyle eğitimine devam etmeye ikna olur, Tebriz'de önce Sadıkiyyeh adlı okula, ardından da yeni açılan ve şehrin en prestijli dini okulu olarak nitelendirilen Talibiyyeh isimli medreseye kaydolar.⁵⁹ Medresede Kuran ve Şiî akaidi derslerinin yanısıra, Arapça tahsiline büyük zaman ve emek harcar. Ancak bu yıllarda, Muhammed Ali Şah'la Tebriz'deki anayasacı aydınlar arasında büyük ihtilafların yaşandığı Meşrutiyet Devrimi vuku bulmaktadır, Ahmed'in eğitimi de dönemin çalkantılı şartlarından dolayı zaman zaman kesintiye uğrar. Yaklaşık iki yıl süren bu kargaşa ortamında (1905-1906), aile çevresinin ve medresedeki din adamı-talebe grubunun tüm muhalefetine rağmen, Ahmed Meşrutiyetçileri gönülden destekler; vaktini çoğunlukla evde kitaplarıyla başa geçirir, ama dışarıda olan biteni de yakından takip eder. Sonuçta devrim başarıya ulaşır ve Tebriz'de sükûnet sağlanır, iki yıl daha fıkıh ve usul derslerine devam eder, 20 yaşına geldiğinde molla unvanını alarak, dini eğitimini başarıyla bitirir.⁶⁰

Kesrevî, hatıratında, medrese ve gençlik yıllarını anlatırken, talebelerin ve mollaların ahlaki zaaflarını, yalan söylediklerini ve birbirlerinin kuyusunu kazmak için gayret içinde olduklarını naklederek, bu davranışların inandıkları dini değerler ve etik ölçülerle uygunluğunu sorgulamayı da ihmal etmez. Talibiyyeh Medresesi'ndeki öğrenciliği sırasında bir yandan da astronomi ve diğer bilimsel alanlarda Avrupa kökenli gelişmeleri dikkatle izler; İranlı şair ve matematikçi Ömer Hayyam'ın görüşleriyle tanışması ve onun şüpheliğinin etkisinde kalması da bu döneme rastlar. Şiîliğin günlük hayattaki sorunlu uygulamalarına ve temel iddialarına Arapça kaynakları kullanarak karşı tezler üretir; bir taraftan da mollaların davranış kalıplarına dair eleştirel yazılar hazırlayıp broşür halinde arkadaşlarına dağıtır; toplumu ciddi ve sistematik düşünmekten uzaklaştırdığı gerekçesiyle Hafız ve kadim İran şiirine saldırır.⁶¹ Nihayetinde, eleştirel düşünmeyi öğrendiği ve derin bir sorgulama evresine ilk adımı attığı medrese yılları, Kesrevî'nin babasının etkisindeki eleştirel çocukluk-ilk gençlik dönemiyle, İran toplumunu din ve tarih tezleriyle derinden sarsacağı olgunluk dönemi arasında köprü vazifesi görür.

⁵⁷ Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 20-22.

⁵⁸ Staley, "The Intellectual Development of Ahmad Kasravi ", 53.

⁵⁹ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 275; Kesrevî, *Zindigâni-yi Men*, 18-21.

⁶⁰ Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 22-23.

⁶¹ Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, (Donnelley: Oneworld Publications, 2000), 101-104.

Kesrevî'nin din anlayışına ve din adamlarına karşı geliştirdiği bu tavır, medreseyi bitiren bir molla olmasına rağmen sadece düşünsel açıdan değil dış görünüş planında da kendini gösterir. Diğer mollaların aksine sakal bırakmaz, gözlük kullanır, sade bir başlık takar ve iki kardeşini yeni açılan ve seküler eğitim veren okullara gönderir. Kadimden beri yapılagelenden uzaklaşıp, Kerbelâ sahneleriyle dinleyicileri ağlatmaktan kaçınır; bunun yerine vaazlarında, ahlaki değerlere, sosyal bilincin uyanmasına, birey olarak aileye ve topluma karşı sorumluluklara vurgu yapar. Böyle olunca da etrafındaki dinleyici kitlesi hızla azalır, o da kendini Kuran'ı ezberlemeye verir. Bu sırada ayetlerin birbiriyle bağlantıları ve anlamları üzerinde daha fazla düşünme fırsatı bulur.⁶² Medreseyi bitirip mollalık yaptığı dönemdeki bu sıradışı tavırları ve eleştirel tutumu, bir süre sonra Hukmavar'da kendisine yönelik 'yabancı taklitçisi', "Bâbî sempatizanı" ve hatta 'gizli kafir' tarzında söylentilerin çıkmasına sebep olur. Tüm bu baskı ve düşmanca söylentiler üzerine camideki din adamlığı vazifesini bırakır ve Tebriz'de Amerikan misyonerlerince açılan bir kolejde Arapça öğretmeni olarak görev alır; kendisi de İngilizce öğrenmeye başlar bu okulda; yabancı dil öğrenmedeki maksadı kendi ifadesiyle, "Batı'nın yeni bilgi kaynaklarına ulaşmak"tır.⁶³

Tebriz'de genç bir medrese talebesiyken tarihi Meşrutiyet Devrimi'ne birinci elden tanıklık eden Ahmed için devrimcilerin "halkın ilerlemesi" ve "ülkenin aydınlık geleceği" sloganları cezbedicidir. Kesrevî, daha sonra en önemli eseri olarak zikredilecek olan *Tarih-i Meşruteh-e İran* (İran Meşrutiyet Tarihi) isimli tafsilatlı çalışmasında, kanlı bir iç savaşa sahne olan bu dönemde Şiilik içindeki Mutaşarî-Şeyhî ayrılığının (ve daha eski Haydarî-Nî'metî cepheleşmesinin) şehri nasıl parçaladığını anar, Şah yanlısı Mutaşarîlerin şehrin Davaçi ve Serkhab semtlerinde yoğunlaştığını, anayasacı Şeyhîlerle onlara destek veren Ermenilerin ise Nubar, Hıyabân, Amir Khizi semtlerinde barikatlar oluşturduklarını, o günlerde ülkenin başka şehirlerinde de bu bölünmüşlük ve iç savaşın yaşandığını arkadaşlarından duyduğunu anlatır.⁶⁴

Kesrevî'nin hayatı boyunca Şiî ulemaya karşı mesafeli ve zaman zaman düşmanca tutumunun arka planında, devrim günlerinde Şah yanlısı din adamlarının içlerinde Kesrevî'nin de içtenlikle bulunduğu anayasa ve özgürlük peşindeki meşrutiyet taraftarlarına yönelik şiddetli davranışları ve düşmanca karşı koymasının önemli rolü olduğu tahmine müsaittir.⁶⁵ Kesrevî bu çalkantılı dönemde Rus işgal ordusuna kaşı koymaları için insanları teşvik eder, bu nedenle ayrıca mollaların hücumuna uğrar; ancak nihayetinde, süreç sona erdiğinde mollalık zincirinin boynundan tamamen düşmesini sağladığı için bundan memnuniyetini belirtir.⁶⁶ Müteakip iki yıl boyunca pek fazla ortada görünmeyen ve meşrutiyetçi arkadaşlarıyla birlikte gizli toplantılar düzenleyerek faaliyetlerini sürdüren Kesrevî, Arapça bilgisi sayesinde kadim İran tarihi kaynaklarına erişebildiği bu yıllarda, sonraki dönemde kendisini büyük bir tarihçi yapacak donanımı elde etmeye odaklanır.⁶⁷

⁶² Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 24-25.

⁶³ Kesrevî, *Zindigânî-yi Men*, 49-51; Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 276.

⁶⁴ Ahmed Kesrevî, *Tarih-i Meşruteh-e Iran*, (Tehran, 1340/1961), çap-i pencom, 192-193.

⁶⁵ Staley, "The Intellectual Development of Ahmad Kasravi", 120.

⁶⁶ Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 25-26.

⁶⁷ A.g.e, 26-27.

Kesrevî Amerikan misyoner okulunda öğretmenlik yaptığı sırada, toplumsal bölünmüşlüğü ayrı bir örneğiyle daha karşılar: Okuldaki öğrenciler Hıristiyanlar, Şiiler ve Ali-Allahîler⁶⁸ olmak üzere üç gruba ayrılmıştır; I. Dünya Savaşı ortaya çıkınca Şiî öğrenciler İttifak Devletlerine ve özellikle Almanya'ya sempati duyar, Ermeni ve Asuriler İtilaf Devletleri içindeki Ruslara kendilerini yakın hisseder, Ali-Allahîler ise Avrupa devletleri arasındaki bir savaşın kendilerini ilgilendirmediğini söyleyip taraf tutmazlar. Kesrevî istemeyerek de olsa bu tartışmaların içine çekilir, bir keresinde Hıristiyanlar tarafından dövülmekten son anda güvenlik görevlilerince kurtarılır.⁶⁹

Bu dönemde Hukmavar'dan bir süreliğine de olsa uzaklaşmak isteyen Ahmed, annesini de ikna ederek, detaylarını (Rusçaya ilgisi, Rus görevliler, kompartıman arkadaşı vs) hatıratında uzunca anlattığı bir tren yolculuğuyla 1916 yazında Tiflis'e gider; orada karşılaştığı Müslüman, Gürcü ve Rus devrimcilerin Çar'a karşı giriştikleri faaliyetleri övgüyle anlatır, kendisi de bir süre sosyalistlerin bu gizli toplantılarına katılır. Sonunda dönmesi için telgraf yazdıran annesinin ısrarlarını kıramaz ve 45 gün kalıp, güzel hatıralarla andığı Tiflis'ten ayrılıp, yeniden Tebriz'e geri döner. Hem Hıristiyan öğrencilerle yaşadığı tartışma ve kavgalar hem de din adamı çevresinin yabancı bir okulda öğretmenlik yapmasına ve İngilizce öğrenmesine gösterdiği tepkiden dolayı koleji bırakır ve bir devlet okulunda kısa süreli bir iş bularak Arapça öğretir.⁷⁰

Tebriz'in hemen kuzey komşusu olan Rus Çarlığı'nda büyük devrimin yaşandığı 1917 yılı, Kesrevî'nin hayatında, daha önce yakından takip ettiği siyasete girmesi için bir dönüm noktası olur. Tebriz başta olmak üzere Kuzey İran'ı işgal altında tutan Rus ordusu, 1917 İhtilali'ni takiben işgali sonlandırınca, Tebriz'de ilk olarak iki siyasi parti kurulur: *Hizb-i Dimokrat* (Demokrat Parti) ve *Dimokrat-ı Kanuni* (Kanunperver Demokratlar). Bu partilerden Hizb-i Dimokrat, Meşrutiyet Devrimi'nin de etkili önderlerinden olan Şeyh Muhammed Hıyâbânî tarafından kurulur. Rus işgalinin sona ermesinin ardından Osmanlı ordusu Kafkas topraklarıyla beraber Tebriz'i de işgal eder ve şehirdeki Demokratlara karşı denge sağlamak amacıyla muhafazakâr din adamları öncülüğünde *İttihad-ı İslam Partisi*'ni kurdurur;⁷¹ ancak birkaç ay sonra savaş sona erip de Osmanlılar şehirden geri çekilmek zorunda kalınca, Hıyâbânî Tebriz ve çevresinde büyük güç kazanmış, Tahran'ın otoritesinin İran

⁶⁸ İnanç silsileleri içerisinde Dördüncü Halife Ali b. Ebu Talib'e, Tanrılık vb olağanüstü nitelikler atfeden ve bu yüzden Ali-Allahîler olarak anılan bu topluluk, Kuzeybatı İran'da dağınık yerleşimlerde yaşar ve yöresine göre "Guranlar, Gulyaîler, Yaresânîler" gibi isimler altında da tanınır (nitekim Kesrevî de kendi hatıratında, Tebriz civarında yaşayan ve 'Amerikan kolejinde de sayılarının az olmadığını belirttiği' bu cemaati "Guranlar (Ali-Allahîler)" şeklinde zikreder). Genel olarak Şiilik ortjini taşkın bir dini inanca sahip olduğu kabul edilen bu cemaatin inanç esaslarında Zerdüştilik, Manîlik, Mazdekîlik gibi eski Doğu dinlerinden, Eski Çağ'daki İran, Hint ve Türk inançlarının yanı sıra, Hıristiyanlık ve sufi tarikatlardan esintiler bulunduğu kaydedilmektedir. Ali-Allahîler hakkında bir ilahiyat profesör tarafından hazırlanmış, oldukça yüzeysel, pejoratif ve özensiz bir anlatım için bknz. Süleyman Uludağ, "İnanç ve İbadet Hayatı Bakımından Alevî-Sünnî Karşılaştırması", *Köprü*, 62. Sayı, Bahar 1998.

Türkçe literatürde bu topluluk ile ilgili hazırlanmış en tafsilatlı ve objektif değerlendirmelerden biri, Namiq Musalı'nın Rus oryantalistlerin saha çalışmalarını temel alarak hazırladığı yaklaşık 500 sayfalık kapsamlı çalışmasıdır. Namiq Musalı, *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013).

⁶⁹ Kesrevî, *Zindigânî-yi Men*, 51-52.

⁷⁰ A.g.e., 57-61.

⁷¹ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 277.

Azerbaycanı'nda tesis edilmesini dahi önleyebilecek konuma erişmiş, tarihe *Âzâdistan* namıyla geçecek olan kısa ömürlü bir bağımsızlık girişimine önderlik etmiştir.⁷² Ancak önemle vurgulamak gerekir ki, Hıyâbânî öncülüğündeki Tebrizli milliyetçiler, kendi bölgelerinin müstakilliği ve Türkçenin kullanımı için Tahran'daki merkezi otorite ve Rus işgalcilerle mücadele ederken, Osmanlı güçlerinin bölgede hakimiyet kurmasına da karşı çıkarlar.⁷³

Ancak Kesrevî, bu siyasi partilerin kendi arasındaki mücadelede başta tarafsız kalır, dostluk ilişkisi içinde olduğu ve bir dönem medresede öğrenciyken derslerine devam ettiği Hıyâbânî'nin partisine de ısrarlara rağmen katılmaz. Neticede, iki parti arasında arabuluculuk etmek için ortaya çıkan bir üçüncü akıl insanlar grubunun teklifiyle iki parti de dağıtılır, Demokrat Parti adını alan yeni bir parti kurulur, başına da Hıyâbânî geçer. Kesrevî bu yeni oluşuma katılır, ancak bir süre sonra otoriter tavırlarından rahatsızlık duyduğu Hıyâbânî'yi sertçe eleştiren bir çizgiye kayar ve arkadaşlarıyla birlikte azınlık fraksiyonu olarak tenkitlerini sürdürürler. Tebriz'e hâkim durumda bulunan Hıyâbânî bu duruma daha fazla tahammül göstermez ve azınlık fraksiyonundaki tenkitçilerinin yakalanıp hapsedilmesini emreder. Kesrevî ve arkadaşları şehirden ayrılıp sürgüne gitmek zorunda kalır; bir yandan da kıtlık ve salgın hastalıkların baş gösterdiği Tebriz'den ayrılmadan önce şehirdeki İngiliz misyonunun şefi tarafından, merkezi hükümetin askeri ve mali desteği vaat edilerek Hıyâbânî'yi devirmesi önerilir, ancak Kesrevî bu teklifi reddeder. Tahran'a giden Kesrevî burada yine Hıyâbânî'yi devirmek isteyen bir grubun faaliyetlerinin içinde kendisini bulursa da büyük saygı duyduğu eski dostuna karşı bir komplonun içinde yer almaz.⁷⁴ Ancak Kesrevî, Tebriz yıllarında Demokrat Parti zamanında elde ettiği örgütçülük ve siyasi mücadele tecrübesinden, ömrünün ilerleyen yıllarında kuracağı siyasi nitelikli *Pakdinî Hareketi*⁷⁵ döneminde istifade edecektir.⁷⁶

Kesrevî'nin 1920 yılında Tebriz'den ayrılıp Tahran'a kalıcı olarak yerleştiği dönem, hayatında yeni bir devrenin de başlangıcıdır. Tebriz'den ayrılmadan önce birkaç aylık bir süreç için Adalet Bakanlığı bünyesinde görev almış olan Kesrevî, parti çalışmaları ve siyasi faaliyetlerle geçmiş olan son birkaç yılında annesini de yitirmiştir. Tahran'a gittiği zaman, Adalet Bakanlığı'na yeniden başvurur ve vazifeye kabul edilerek devlet hizmetine alınır. Kesrevî, ömrünün bundan sonraki yaklaşık on iki yılını devlet hizmetinde geçirir; 1930 yılına kadar, İran'ın çeşitli bölgelerinde yaşanan büyük çaplı mahalli sorunların çözümü için Adalet Bakanlığı'nı temsilen gönderilen

⁷² Touraj Atabaki, "Pan-Turkism and Iranian Nationalism", Touraj Atabaki (Ed.), *Iran and the First World War – Battleground of the Great Powers*, (London: I.B.Tauris, 2006), 121-136.

⁷³ Brenda Shaffer, *Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*, (Massachusetts: the MIT Press, 2002), 41-42.

⁷⁴ Kesrevî'nin hatıratının Tebriz safhasında en tafsilatlı olarak aktardığı dönemlerden biri, kendisinden 17-18 yaş büyük olduğunu ve büyük saygı duyduğunu sürekli belirttiği Hıyâbânî'nin Tebriz'e hâkim olduğu ve kendisinin de Demokrat Parti içerisinde Hıyâbânî ile birlikte mücadele ettiği yılları anlattığı bölümdür. Hatıratının kısalığı ve özet karakterine rağmen, bu aylardaki gelişmeleri adeta ağır çekim halinde aktardığı bölüm için bkz. Kesrevî, *Zindigânî-yi Men*, 63-64, 70-87.

⁷⁵ *Pakdinî Hareketi*, Kesrevî'nin ömrünün son yıllarında etrafında toplanmış olan takipçilerine vâz ettiği dine dair düşüncelerini temel alan anlayış ekseninde oluşan harekettir. Temelde yabancı öğelerden arındırılmış dini bir yaklaşımı ifade eder ve bilhassa Arap etkisiyle Arapçayı dışarıda bırakan 'İranî bir anı din' anlayışını savunur

⁷⁶ Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi", 28.

bir nevi müfettiş sıfatıyla seyahatlerde bulunur.⁷⁷ Tahran'a geldikten kısa bir süre sonra, Hıyâbân'ın mücadelesinin bastırıldığı ve yenilgiye uğratıldığı dönemde Tebriz bölgesine de gider, İran Azerbaycanı'nda yaşayan Kürt, Ermeni ve Asuri toplulukların silaha sarıldıklarını ve Urumiye civarında kendi kaderlerini tayin etmek için silahlı mücadeleye giriştiklerini yakından görür. Mirza Kuçuk han önderliğindeki Cengeli İsyanı'nın bastırıldığı dönemde kuzeydeki Mazenderan bölgesini de ziyaret eder; burada yepyeni bir problemle yüz yüze gelir: Mazenderan halkı ne Farsça ne de Türkçe bilmektedir; adli vakalarla ilgilenebilmek için oluşan bu dil sorununu aşmak amacıyla kendisi mahalli diyalekti öğrenir.⁷⁸ Kesrevî hatıralarında, Mazenderan'daki bu etnik/dilsel topluluktan ilk kez oraya gittiğinde haberdar olduğunu itiraf eder.

Benzer şekilde, ülkenin güneybatısında yer alan Arap aşiretlerle mukim Hûzistan vilayetini ziyaret ettiğinde de, Şeyh Haz'al⁷⁹ önderliğindeki Arap milliyetçisi ayaklanmanın geride bıraktığı toplumsal yıkıma ve yerel Fars unsurun Haydarî-Nî'metî ayırımından dolayı parçalanmış yapısına şahit olur. Bu esnada, merkezi yönetimin otoritesinden geriye kalanı adliye bünyesinde temsil etmeye odaklanmışken, o dönem Başkomutan sıfatıyla ülkenin dört bir yanındaki isyanları bastırmakla uğraşan Rıza Han'ın Hûzistan'daki subaylarıyla idari problemler yaşar; yolsuzluk ve usulsüzlük yaptıkları suçlamasıyla başkente şikâyet ettiği komutanların Tahran'da korunduğunu anlayınca, görevinden çekilir ve başkente geri döner.⁸⁰ Tahran'da geçirdiği birkaç ay boyunca, önce kendisine herhangi bir vazife tevdi edilmez; bu dönemde Hûzistan'daki tetkiklerinin ve okumalarının meyvesi olan bölgenin son beş asırlık tarihini kaleme alır (*Tarih-i Pansad Sâleh-i Hûzistan*).

Bir süre sonra yine Adalet Bakanlığı bünyesinde yüksek müfettiş olarak atanır, bu görevinde genellikle başkentte kalmakla birlikte, siyasi boyutu da olan önemli mahalli uyuşmazlıklar için ülkenin diğer şehirlerine seyahat eder. Ancak 1929 yılında, Pehlevî Sarayıyla Mazenderan bölgesindeki köylüler arasında yaşanan bir adli anlaşmazlıkta saray aleyhine karar verince, hükümet çevrelerinden sert tepki görür ve en tepeden gelen baskılar sonucu devlet görevinden istifa etmek zorunda kalır; kısa bir süre sonra iki yıl sürecek savcılık görevi için tekrar davet edilirse de bu görevi de uzun sürmez; bunun üzerine Tahran'da kendi hukuk bürosunu kurarak avukatlık yapmaya başlar. Bu dönemde mali sorunlar yaşar, kısa bir süre Tahran Üniversitesi'nde de ders verir. Devlet görevinden ayrıldığı 1930 yılından suikastla öldürüldüğü 1946 yılına kadar maaş almadan yaşar, geçimini avukatlık yaparak ve akademide ders vererek sağlar.⁸¹ Bu dönemde bir yandan da dar bir çevrede ders halkası oluşturup, siyasi ve entelektüel olarak kendisini takip eden dostlarına/öğrencilerine çeşitli konularda fikirlerini açıklar.⁸² Kesrevî, Rıza Şah'ın 1941'de II. Dünya Savaşı esnasında İngiltere-

⁷⁷ Mohammad Ali Jazayery, "Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry. 1. Kasravi's Analysis of Persian Poetry", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, No. 2 (Apr., 1973), 190-203.

⁷⁸ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 277-278.

⁷⁹ Şeyh Haz'al veya Haz'al Han, İran'ın güneybatısındaki Şattülarap kıyısında yer alan Muhammere (bugünkü Hürremşehr ve civarı) bölgesini 1897-1925 yılları arasında elinde tutan, Beni Kâ'b kabilesinden bir mahalli Arap aşiret revidir. Rıza Han tarafından bu uzun süreli isyan bastırılarak, Tahran'ın otoritesi bölgede yeniden kuruldu.

⁸⁰ A.g.e., 278.

⁸¹ Jazayery, "Ahmad Kasravi and the Controversy", 191; Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 278.

⁸² A.g.e., 192.

SSCB baskısıyla tahttan çekilmesi sonrasında, 1944 yılında kaleme aldığı *Çera ez Adliye Birûn Âmedem?* (Adalet Bakanlığı'ndan Neden Ayrıldım?) başlıklı kısa bir risalede, bazı düzmece iddialarla nasıl suçlandığını, Saray erkanı ve Rıza Şah'ın yakın çevresiyle yaşadığı sorunları, Tebrizli dostlarının araya girmek için yaptıkları girişimleri vb hususları ayrıntılarıyla anlatır, herşeye rağmen gönül huzuruyla vazifeden ayrıldığını kaydeder.⁸³

Kesrevî'nin hayatı ve düşünceleri üzerine 1969'da bir tez hazırlayan Minoo Ramyar, Kesrevî'nin etrafında kümelenen idealist bir topluluğun 1933 yılında *Pakdinân* (Arı Din Takipçileri) veya *Azadegân* (Özgür Kişiler) isimli gayriresmi bir dernek kurduklarını; kamuoyunda görünürlüklerini artırmak için özel bir gayret içinde olmadıklarını, ancak (ilerleyen bölümde, Kesrevî'nin eserleri bahsinde değinilecek olan) *Peymân* ve *Perçem* gibi basın-yayın organları yoluyla fikirlerini duyurduklarını kaydeder. Bu grup, haftalık olarak cuma akşamları Kesrevî'nin evinde toplanır, hükümetin dikkatini çekmemek için gizliliğe riayet ederler, ancak yine de Kesrevî bir ara dokuz günlük bir gözaltı dönemi geçirir, suç unsuru bulunmadığı için serbest bırakılır; 1942'ye kadar devam eden baskılar, yayınlamakta olduğu *Peymân Dergisi*'nin sansüre uğramasını ve derneğin faaliyetlerinin polis tarafından engellenmesini beraberinde getirir. Bu baskılar grubun üyelerini yıldırılmaz; Kesrevî, bir toplantıda *Âzâdegân*'ı resmi olarak kayıtlı bir siyasi partiye dönüştürmeyi önerir; ancak bu parti diğer siyasi yapılar gibi seçimlere girip düzenli politik faaliyetlerde bulunmayacak, Tahran ve diğer şehirlerde teşkilatlanıp fikirlerini gazete-dergi kanalıyla yayınlayacaktır. Ramyar, tezin yazıldığı 1969 yılı itibariyle bu grubun İran'da aktif olduğunu, kendilerine *Âzâdegân* veya *Kesrevîyyun* adıyla tanımladıklarını, Kesrevî'nin ölümünden sonra da onun düşüncelerini düşük profille de olsa yaymayı ve kitaplarını yeniden yayınlamayı sürdürdüklerini nakleder.⁸⁴ Ancak, Kesrevî'nin Şiiliğe karşı tutumu ve Humeynî'nin *Keşful-Esrar*'da kendisine yönelik dolaylı saldırıları nedeniyle, 1979 Devrimi sonrasında *Âzâdegân*'ın takipçileri özellikle yayın faaliyetlerini yurtdışında sürdürmekte; halihazırda İran'da resmi olarak bu yönde faaliyet gösteren bir dernek bulunmamaktadır.

Kesrevî ve yakın dostları, 1940'ların ortalarına doğru kamuoyunun dikkatini çekmeye ve yönelttikleri sert eleştirilerle katı muhafazakâr din adamlarının ve hükümetin sert tepkisine muhatap olmaya başlar, Kesrevî'nin kitapları toplatılıp yakılır, yakın dostları takibata uğrar. Tüm bu baskıların sonunda nihayet 1945 Nisan ayında tehditler kuvveden fiile geçirilir ve ilk suikast teşebbüsünde bulunulur.⁸⁵ Bazı kaynaklar, saldırının azmettiricileri olarak, dönemin kudretli din adamları Necef'teki Âyetullah Eminî ve Şeyh Muhammed Ağa Tahranî'yi işaret eder ve gizli toplantılarda Kesrevî'nin kanunun dökülmesine cevaz verildiğini kaydederler.⁸⁶ Moin ise kaleme aldığı biyografisinde, Âyetullah Humeynî'nin *Keşful-Esrar*'da asıl hedefinin Rıza Şah değil, geleneksel ulemaya hücum eden Hakemîzâde ve Kesrevî gibi molla kökenli aydınlar olduğunu ve bu kişilerin Humeynî'nin gözünde "etkin bir şekilde Şah'la işbirliği yapan hainler" mesabesinde bulduklarını belirtir.⁸⁷ 1945'teki ilk saldırının

⁸³ Ahmed Kesrevî, *Çera ez Adliye Birûn Âmedem?*, Tehran, 1323/1944, çap-i yekom, 1-12.

⁸⁴ Minoo Ramyar, "Sayyed Ahmad Kasravi: historian, language reformer and thinker", Durham theses, Faculty of Arts of Durham University, 1969; 20-22.

⁸⁵ Jazayery, "Ahmad Kasravi and the Controversy", 193.

⁸⁶ Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi", 34.

⁸⁷ Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, 61-62.

faili, Seyyid Müctebâ Mîr Lâuhî isimli bir medrese talebesidir, bu kişi Nevvab Safevî takma adıyla tanınan ve *Fedâiyân-ı İslam* adlı radikal bir örgüt kurarak 'din karşıtı' olarak kodladıkları kişilere suikast düzenleyen bir şebeke teşkil eden, sonradan 1979 Devrimi'nin muhafazakar din adamı liderlerince yüceltilen⁸⁸ fanatik bir Şîî militandır.⁸⁹

Kesrevî iki kurşun yarası ve çok sayıda bıçak yarası aldığı bu ilk saldırıdan yaralı olarak kurtulur; ancak saldırıdan birkaç ay sonra Kesrevî aleyhine 'dine hakaret' suçlamasıyla bu kez hükümet tarafından adli soruşturma başlatılır.⁹⁰ Eski bir savcı ve hakim olarak, Kesrevî kendinden emin bir şekilde mahkemede tezlerini savunur; 12 Mart 1946 tarihinde son duruşmanın yapılacağı gün Tahran'da, Adalet Bakanlığı'ndaki başsavcılık makamında, Fedâiyân-ı İslam örgütü üyesi iki kardeşin (Muhammed Hüseyin ve Muhammed Ali İmâmî) silahlı saldırısı sonucu, yanında bulunan arkadaşı Muhammed Tâkî Haddadpur ile birlikte öldürülür. İki tetikçi kardeş binadan çıkıp gider, bilahare kısa süreli cezaya çarptırılır ve birkaç ay sonra da salıverilirler. Ancak Kesrevî'ye düşmanlık güden radikal din adamları suikastle yetinmez; eski bir din adamı olan Kesrevî'nin cenazesinin İslami usullerle defnedilmesine de izin vermezler, nihayetinde ölümünden üç gün sonra ailesi ve arkadaşları cenazeyi Tahran'ın kuzeyinde bir mahallede toprağa verebilirler.⁹¹ Kesrevî, kendisine yönelik ilk suikast girişiminden sonra doğrudan dönemin Başbakanı Muhsin Sadr'ı suçlar ve "mollaları mutlu etmek için benim *Şîîgeri* kitabımı Başsavcılık'a göndertip, aleyhimde dava açılmasını sağladı" sözleriyle itham eder; ayrıca dönemin en büyük dini mercii olan Âyetullah Kâşânî'nin de bu suikastın planlanmasından haberdar olduğu bazı kaynaklarda zikredilir.⁹²

Eserleri

Kesrevî, yukarıda değinilen Hûzistan tarihine dair çalışmasında olduğu gibi, bilhassa İran tarihine dair eserlerini ülkenin dört bir tarafına görevli olarak gittiği seyahatlerindeki gözlemlerini de kullanarak zenginleştirdiği birikimiyle Tahran'da görevli olduğu esnada ve sonrasında kaleme aldı. Örneğin 1920'li yılların başlarında Azerbaycan illerine yaptığı seyahatler sırasında, tarih alanındaki en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Tarih-i Hicdeh Sâleh-i Azerbaycan* (Azerbaycan'ın On Sekiz Yıllık Tarihi) isimli çalışmasını hazırladı, bir yandan da Azerbaycan dili üzerine tetkiklerde bulunarak, günümüzde de tenkit konusu olan dil-tarih tezlerini geliştirmeye başladı.⁹³

⁸⁸ Moin, Âyetullah Humeynî'nin 1940'lardaki politik konumunun, dini kurumlar ile Fedâiyân arasında bir yerde olduğunu; Safevî'nin dul eşinin anlattığına göre, Nevvab'ın sık sık Humeynî'yi evinde ziyaret ettiğini ve radikal eylemci fikirleriyle Humeynî'yi etkilediğini kaydeder. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, 60.

Nitekim Nevvab Safevî'nin Fedâiyân'daki arkadaşları da daha sonra Humeynî'nin takipçileri arasında yer almış ve Devrim sürecinde ona destek vermiştir. Devrim'den sonra da Nevvab'ın adı Tahran'daki bir metro istasyonu ile bir caddeye verilmiştir. James Buchan, "Clerical errors", *the Guardian*, 27 June 2009, <https://www.theguardian.com/books/2009/jun/27/ahmed-kasravi-iranian-revolution> (Erişim Tarihi - 26.10.2019)

⁸⁹ Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi", 34.

⁹⁰ Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, 105.

⁹¹ Ramyar, "Sayyed Ahmad Kasravi", 30-31.

⁹² Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi", 35-36.

⁹³ Jazayery, "Ahmad Kasravi and the Controversy", 191-193.

Doustdar Haghghi, hatıratındaki bazı atflar ve hakkında yazılanlarda yola çıkarak, Ahmed Kesrevî'nin devlet görevinden ayrıldığı 1930'ların başlarında derin bir metafizik deneyim yaşadığını, bir nevi inziva ve iç muhasebeyle geçen bu dönemin Kesrevî'nin ruhunu derinden sarstığını ve ömrünün son on beş yılında tafsilatlandırıp kaleme aldığı eserlerindeki argümanları ve dünya görüşünü önemli ölçüde şekillendirdiğini kaydeder.⁹⁴ Bu on beş yıllık dönem, Kesrevî'nin İran toplumunun dönüşüm sancısı çektiği modernleşme yolunda bir çok konuda eser verdiği ve bir aydın sorumluluğuyla, içinden çıktığı halkına entelektüel düzeyde önderlik etme gayreti içinde olduğu yıllardır. Kesrevî'nin bu dönemde verdiği belli başlı eserler⁹⁵ mercek altına alınca, ilgi alanına giren çeşitli konularda çektiği fikir sancısı daha yakından anlaşılabilir.⁹⁶

-Sınıfsal ayrılıklar ve devlet-toplum ilişkileri:

Âyin (Akide, 1932-33)

Dâdgâh (Adliye, 1944)

Nehzet-i Afsarân-i Mâ (Subaylarımızın Yükselişi, 1944)

Sar Nevešt-i İran Çe Hâhed Bud? (İran'ın Geleceği Nasıl Olacak?, 1944)

Der Râh-i Siyaset (Siyaset Yolunda, 1944)

Kar ve Pîşeh ve Pul (İş, Ticaret ve Para, 1944)

Deolet be Mâ Pâsuh Dehed (Hükümet Bize Cevap Vermelidir, 1944).

126

Araştırma
Makalesi

-Siyasi, kültürel ve dini cemiyet/cemaatlere ilişkin görüşleri:

Şûgerî (Şiîcilik, 1943)

Sufîgerî (Suficilik, 1943)

Bahaîgerî (Bahaîcilik, 1943)

Der Pirâmûn-i İslam (İslam Hakkında, 1943)

Dâverî (Muhakeme)

⁹⁴ Doustdar Haghghi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi", 31-32.

⁹⁵ Kesrevî'nin hayatı boyunca bizzat kaleme aldığı kitap, risale ve broşürlerinin yanı sıra, gazete ve dergilerde yayınladığı makale, mektup ve notların ölümünün ardından bir araya getirilmesiyle neşredilmiş eserlerinin ayrıntılı bir listesi için bkz. M. Amini, "Kasravi, Ahmad - A Bibliographical Survey", *IranicaOnline*, Vol. XVI, Fasc. 1, p. 102-105, 2 May, 2012, <http://www.iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-vii> ; Ketabşenâseh-ye Kesrevî, *Kasravi.info*, <https://www.kasravi.info/> (Erişim Tarihi – 26.10.2019)

⁹⁶ Kesrevî'nin eserlerine dair bu sınıflandırmada, makalenin yazarınca yapılan konu ve yayın tarihi ayrımının yanı sıra, Ervand Abrahamian'ın perspektifinden istifade edilmiştir. Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 278-279.

Zebân-i Farsî (Fars Dili)

Hâfız Çi Miguyed? (Hafız Ne Diyor?, 1942)

-Kesrevî'nin genel anlamda ideolojik yaklaşımı ve devlet-toplum-siyaset üçgenindeki güncel gelişmelere yaklaşımı, kendi çıkardığı gazete ve dergilerindeki başyazı, makale ve notlarında yakından gözlenebilir. Bu bağlamda Kesrevî, 1933-1942 yılları arasında aylık olarak yayınladığı *Peymân* (Misak) Dergisi; II. Dünya Savaşı boyunca çıkardığı günlük *Perçem* (Bayrak) Gazetesi (günlük gazete; bir süre sonra haftalık *Perçem-i Heftegî* ve akabinde aylık çıkan *Perçem* gazeteleriyle devam ettirildi) aracılığıyla kitlelere sesini ve sözünü ulaştırdı. Kesrevî bu yayın faaliyetleriyle, aydın sorumluluğunun ötesine geçerek, bir gazeteci olarak da İran modernleşmesine katkı sağladı.

-Kesrevî ayrıca, diğer kitap ve risalelerinde çeşitli siyasi, toplumsal ve kültürel meselelere dair perspektifini ortaya koydu:

Din ve Cihan (Din ve Dünya, 1944)

İnkılâb Çist? (İnkılap Nedir?, 1943)

Ferheng Çist? (Kültür Nedir?, 1943)

Der Pirâmûn-i Edebiyat (Edebiyat Hakkında, 1944)

Der Pirâmûn-i Ruman (Kurgu/Nesir Hakkında, 1944)

Der Pirâmûn-i Gerad (Bilgelik Hakkında, 1943)

Zebân-i Pak (Arı Dil, 1943)

Emruz Çi Bâyed Kerd? (Bugün Ne Yapılmalı?, 1944)

Hodâ bâ Mâst (Tanrı Bizimledir, 1942)

Ez Sâzmân-i Milel-i Müttefik Çi Netice Tovlid Bud? (Birleşmiş Milletler'in Kurulmasından Ne Elde Edildi?, 1945)

Varcâvand-i Bonyâd (Vakfın Kıymeti, 1943)

-Tarihe ve tarihyazımına özel olarak ilgi gösteren, Tebriz yıllarında iyi derecede öğrendiği Arapça yardımıyla, kadim İran tarihi kaynaklarına da erişimi olan Kesrevî bu alanda oldukça yetkin eserler verdi:

Azerî ya Zebân-i Bâstân-ı İran? (Azerî Dili mi İran'ın Kadim Lisanı mı?, 1926)

Tarih-i Pansad Sâleh-i Hûzistan (Hûzistan'ın Beş Yüz Yıllık Tarihi - Kesrevî bu kitabın Moşaşaiyan adıyla güncellediği bir versiyonunu 1945'te yayınladı)

Kıyâm-ı Şeyh Muhammed Hıyâbânî (Şeyh Muhammed Hıyâbânî'nin Kıyâmı, 1923)

Şehriyârân-ı Gomnâm (Kayıp Hükümdarlar - 3 cilt halinde 1928, 1929 ve 1930 yıllarında Tahran'da kaleme aldı)

Name-yi Şehrâ ve Dihhâ-yi İnan (İnan'daki Şehir ve Köylerin İsimleri, 1929-30)

Şeyh Safî ve Tebâreş (Şeyh Safiyyüddin Erdebilî ve Nesebi, 1943)

Karnâme-yi Erdeşir-i Bâbekân (Erdeşir-i Bâbekân dönemine dair kadim Pehlevîce kaleme alınmış tarihsel bir metnin modern Farsçaya çevirisi, 1929)

Golçin ez Kitab-i Plotark (Plutark'ın Kitabından Bir Seçki, 1936)

Tarihçe-yi Şîr ve Horşid (-İnan'ın sembolü olan- Aslan ve Güneş'in Tarihçesi, 1930)

-Öte yandan, Kesrevî'nin tarihçiliği açısından en fazla meşhur olan iki yakın tarih kitabı ise dolaylı olarak, İnan ulusal kimliğinin oluşumu ve İnan milliyetçiliği / 'düzen' taraftarlığı eksenindedir: *Tarih-i Hicdeh Sâleh-i Azerbaycan* (Azerbaycan'ın On Sekiz Yıllık Tarihi, Tahran: 1934-1940) ve *Tarih-i Meşruteh-e İnan* (İnan Meşrutiyet Tarihi, Tahran: 1940-1942). Abrahamian, Kesrevî'nin 1942 Kasım ayında *Perçem*'de yayınlanan bir yazısını referans göstererek, bu iki kitabın kaleme alınmasındaki zihinsel arka plana işaret ederken şu üç unsuru zikreder: i) Azerbaycan'ın kaderinin İnan'ın geri kalanının kaderiyle iç içe geçmiş olduğunu göstermek, ii) reform hareketinin iç siyasi kavgalar ve anlaşmazlıklar sebebiyle başarısızlığa mahkum edildiğini vurgulamak, iii) 1905 Meşrutiyet Devriminin uzun vadeli bir hareket olmadığına, zira toplumun bütününi parçalayan daha mikro ölçekli fay hatlarını ortadan kaldıramadığına işaret etmek.⁹⁷

Kesrevî, kaleme aldığı bu önemli eserleri ve İnan çalışmalarına yaptığı kaydedeğer katkılarında ötürü yurtdışında da takdir edilip onurlandırılmış, kitapları yabancı dillere çevrilerek yayınlanmış ve uluslararası prestije sahip üç bilimsel topluluğun da üyesi olmuştur:⁹⁸ Royal Asiatic Society of London,⁹⁹ Royal Geographical Society of London¹⁰⁰ ve Академия наук СССР (USSR Leningrad Academy of Sciences).¹⁰¹

⁹⁷ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 279.

⁹⁸ Ramyar, "Sayyed Ahmad Kasravi", 28-29.

⁹⁹ *Britanya Kraliyet Asya Cemiyeti*, 1823 yılında Kalküta'da kuruldu, ertesi yıl Kral IV. George'un himayesine girerek "Royal" unvanını aldı. Amacı Hindistan ve diğer Asya ülkelerinin tarih, medeniyet, sanat ve edebiyatını incelemek olan derneğin, aralarında Türkiye'nin de yer aldığı çeşitli ülkelere mensup 900 kadar üyesi vardır.

¹⁰⁰ *Britanya Kraliyet Coğrafya Topluluğu*, coğrafya ile ilgili bilim dallarının gelişmesi amacıyla 1830 yılında kurulmuş alanında uzman bir İngiliz kurumudur, Kraliyet'in himayesinde faaliyetlerini sürdürür.

¹⁰¹ Sovyetler Birliği'nin en büyük ve kapsamlı bilimsel kurumu olan *SSCB Bilimler Akademisi* 1925 yılında kuruldu, 1934 yılına kadar Leningrad'da (bugünkü St. Petersburg) faaliyet gösterdi, ardından Moskova'ya taşındı. 1917'de kurulan Rusya Bilimler Akademisi'nin devamıdır; SSCB'nin dağıldığı 1991'den sonra da Rusya Bilimler Akademisi adıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

V. Kesrevî'nin Toplum, Din ve Devlet İlişkilerine Dair Temel Görüşleri

Ahmed Kesrevî, İran'ın modernleşme döneminde toplum ve aydınlar üzerinde en fazla etkisi bulunan yazar ve düşünürlerin başında gelmekte olup; tarih, sosyoloji, ilahiyat, dilbilim, hukuk, edebiyat, tasavvuf vb birçok alanda verdiği 100 civarında eserle, kendi kuşağının yanısıra sonraki nesiller üzerinde de dünya görüşü ve perspektifiyle eleştirel bir pencere açabilmiştir. Kesrevî, bilhassa iki sahadaki yaklaşımıyla modern İran düşüncesi üzerinde etkili oldu: Din ve milliyetçilik. Bu bölümde, iki alt başlık altında, Kesrevî'nin modern dönemde dinin toplumsal hayattaki rolü ve Şiîliğe getirdiği eleştirel bakışın yanısıra, İran milliyetçiliğinin inşası ve toplumsal uyum konusundaki görüşlerine daha yakından mercek tutulacak; Kesrevî'nin kendi eserlerindeki görüşleriyle birlikte, düşünceleri etrafında süregelen tartışmalara değinilecektir.

Kesrevî'nin düşüncelerini inceleyen Chad Kia, onun bilhassa dine dair reformist görüşleriyle kendisinden sonraki kuşağa mensup iki önemli düşünür Ali Şeriatî ve Celal Âl-i Ahmed üzerinde etkili olduğu kadar, Âyetullah Humeynî'nin de bu görüşlerden etkilendiğini belirtir.¹⁰² Şeriatî'nin entelektüel biyografisini kaleme alan Rahnema da bu tespiti katılır, hatta bu etkiye kitabında Kesrevî'ye dair ayrı bir alt başlık açarak yer verir.¹⁰³ Mottahedeh ise bir adım daha ileri gider ve İran'da İslamî dönemde din-siyaset ilişkilerini incelediği önemli eserinde; İran'da dini düşüncenin evrimi ve geleneksel dar kalıpların ötesinde rasyonel düşünme zeminine derinden katkıda bulunmaları hasebiyle, tüm zamanların en büyük filozoflarından İbn-i Sina ve Safevîlerin İsfahan'daki önde gelen alimlerinden Seyyid Nimetullah el-Cezairî'nin hemen ardından, zincirin modern dönemdeki üçüncü halkası olarak Ahmed Kesrevî'yi zikreder; hatta Kesrevî'yi, bir misyon adamı olması ve ödün vermez kişiliğiyle inatçı fikirlerinden dolayı, çağlar ötesindeki iki selefenden bir adım öne koyar.¹⁰⁴

Kesrevî'nin düşünce dünyasında ülkenin geri kalmışlığına çözüm bulma endişesi yoğun bir şekilde göze çarpar; bir makalesinde, İran'ın XX. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla kritik bir dönemeçte bulunduğunu ve önünde üç seçenek olduğunu vurgular: i) ihmal edilmiş olarak kalmak, ii) Batılılaşmak veya iii) rasyonel aklın rehberliğinde ve Allah'ı bilen, halka ait olanların desteklediği bir yol takip etmek.¹⁰⁵ Bu üç seçenek

¹⁰² Chad Kia, "The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2014; 1-19. DOI: 10.1080/13530194.2014.932270

¹⁰³ Rahnema, hem Ali Şeriatî hem de "Horasan'ın Sokrates'i" lakabıyla tanınan ve önemli bir alim olan babası Muhammed Tâkî Şeriatî'deki bu etkilenmeye dair bazı ilginç detaylar zikreder. Örneğin, geleneksel ulemaya ve Şiîliğin hurafelerle dolu günlük uygulamalarına eleştirel yaklaşan Muhammed Taki Şeriatî, Kesrevî'nin görüşlerini benimsemekte, ancak bunların toplum içinde açıktan ve yüksek tonda ifade edilmesini doğru bulmamaktadır. Oğlu Ali Şeriatî de Kesrevî'nin düşüncelerini benimser, hatta Paris'te kaldığı dönemde 'İran'daki Yeni İslami Akımlar' konulu bir konferansa hazırlanırken ihtiyaç duyduğu kitapların listesini memleketine gönderir; istediği kaynaklar arasında Bazergan, Mutahhari, Tabatabai, Saidi, Şeriat-Sengelecî ve Kesrevî'nin eserleri bulunur, bu listede sadece Kesrevî isminin altını çizmiştir. Şeriatî'nin kamuoyu önünde Kesrevî'ye yönelik eleştirileri, şartları yanlış değerlendirmiş olmasıyla sınırlı kaldı, ancak eserlerinin muhtevasıyla ilgili bir değerlendirmede bulunmadı ve kendisini açıktan eleştirmekten de kaçındı. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, 7-10).

¹⁰⁴ Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, 98-109.

¹⁰⁵ Ervand Abrahamian, "Kasravi – The Integrative Nationalist of Iran", Eli Kedourie & Sylvia G.Haim (Eds.), *Towards a Modern Iran*, (London: Routledge, 1980), 96-131.

içinde Batılılaşmaya oldukça ihtiyatlı yaklaşan Kesrevî, doğal olarak üçüncü yolu takip etmiş ve sahip olduğu dünya görüşü ekseninde yeni bir yol açmaya gayret etmiştir; bu yönüyle, kendi kuşağının genel çizgisinden ayrı bir yerde durmaktadır. Kesrevî'nin düşüncesinde 'bağımsız' kalmak ve İran-temelli düşünmek merkezi bir yer işgal eder; nitekim Homa Katouzian, İran'daki entelektüel düşünce geleneğini değerlendirirken, 1940-50'lerde ülkede Marksist eğilimli Tudeh Partisi içerisinde yer almayan tek önde gelen aydın ve düşünürün Ahmed Kesrevî olduğu tespitini yapar ve diğer aydınların ise dönemin gözde akımı olan Komünizmden bir şekilde etkilendiklerini belirtir.¹⁰⁶

Kesrevî'nin modern İran düşüncesi ve kültürel/toplumsal hayatındaki rolüne dair belki de en kapsamlı ve çok boyutlu değerlendirme Abrahamian'a aittir:

"İranlı aydınlar, aslında hemen hepsi itibariyle, içinden çıktıkları dağınık ve bölük pörçük toplumun, bütünlüklü bir ulus-devlet toplumu formuna dönüştürülmesi sorununun farkındaydı. Ancak, sadece bir kişi haricinde, bu sorunun bütüncül bir perspektifle ele alınması hususunda başarılı olamadılar. O bir kişi de modern dönem İran aydınlarının en tartışmalı kişiliği olan Ahmed Kesrevî'ydı. Kimilerine göre, o modernleşmenin 'teorisyeni' idi. Kimilerine göre, 'tehlikeli bir put kırıcıydı' ve geleneksel otoritenin temellerini yerle bir ettiği için, nihayetinde öldürülmüştü. Birçoğu için reform hareketinin önde gelen tarihçisiydi. Az sayıdaki kişi için, kendi teorilerini pazarlamak ve rakiplerine karakter suikastı yapmak için tarihi kendi hevâsınca kullanmıştı. Kimilerine göre rasyonel düşünce ve aydınlanmayı tek başına İran'a getirme çabasındaki gerçek bir *filozoftu*. Kimileri açısından, köhnemiş hurafeleri kaldırıp yerlerine kendi mamulü olan 'oldukça bulanık dogmasını' koymak isteyen, modern giyimli bir *molla* idi. Bir yandan, geniş fikirli bir enternasyonalist, tüm dünyanın meseleleriyle ilgilenen bir 'hümanist'; bir yandan da dar görüşlü bir ulusalcı, Farsçayı yabancı kökenli tüm sözcüklerden arındırmak isteyen bir yabancı düşmanıydı. Kimileri onun şahsında bir 'küçük burjuva idealisti' ve mülk sahibi sınıflar için bir ideolog görüp, askeri diktatörlüğü meşrulaştıran bir rol biçerken; diğer bazıları ise onu değerlendirirken 'militan bir anayasacı', politik elitlerin tavizsiz bir düşmanı olarak gördü; kendi Şîi geçmişlerinden kopup devrimci sosyalist harekete yelken açan pek çok aydın için de yazdıklarıyla bir ara formül sunan huzur bozucu bir radikal olarak algılandı. Bu tanımlamaların her birinde gerçeğin bir parçası bulunmakla birlikte, hiçbiri de Kesrevî'yi tam anlamıyla ifade etmez."¹⁰⁷

Kesrevî ve Şiilik

¹⁰⁶ Homa Katouzian, "Khalil Maleki: The Odd Intellectual Out", Negin Nabavi (Ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, (Gainesville: The University Press of Florida, 2003), 24-52; 26.

¹⁰⁷ Metindeki vurgu ve tırnak içindeki atıflar alıntılanan metne aittir. Abrahamian, "*Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran*", 273-274.

Modern İran düşüncesinde dini/siyasi fikri akımlar ve kuruluşlar üzerine kapsamlı bir inceleme kaleme almış olan ülkenin önemli tarihçilerinden Resul Caferiyân, XX. yüzyıl boyunca 1979 Devrimi'ne kadar, İranlı Şîî din adamlarının mücadele ettiği temel konuları; i) Kesrevî ile mücadele, ii) baş örtüsü için mücadele, iii) Marksizm ve ilhad hareketleriyle mücadele ve iv) Bahaîlikle¹⁰⁸ mücadele olarak tasnif eder.¹⁰⁹ Esasen bu sıralama, dönemin ulemasının Kesrevî'nin eserleri ve düşüncesinin İran toplumu üzerindeki derin etkisinden algıladığı tehdidi gösterdiği kadar, sınıfsal çerçevede de din adamlarının kendi konumlarının altının aşınması noktasında hangi meydan okumalardan çekindiklerini de ortaya koymaktadır. Nitekim, Kesrevî'nin suikastla öldürülmesine dair yukarıdaki tartışmalarda ülkenin prestijli din adamlarının hadiseye azmettirici olarak dahil olduklarına dair ciddi iddialar ve Humeynî ile Nevvab Safevî / Fedâiyân-ı İslam arasındaki ilişkiler de sözkonusu tehdit sıralamasını doğrular mahiyettedir. Bu bağlamda, Kesrevî'nin dinin toplumsal hayattaki konumu ve Şîîliğe dair görüşlerinin daha detaylı incelenmesi, bu tehdit algısının kaynağını görebilmek açısından önem taşımaktadır.

Yaşam öyküsünün anlatıldığı bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu üzere, Kesrevî'nin dini düşüncesi büyük oranda kendi medrese geçmişi ve din adamı kimliğindeki müktesebatından kaynağını alır. Tüm mezhepsel geçmişine ve bölünmüş yapısıyla İslam dinine iyi derecede vakıf olan Kesrevî, Yahudilik, Hristiyanlık ve Zerdüşti dini üzerine de bilgi sahibidir. Hatta, Doustdar Haghighi'nin belirttiğine göre, suikasta uğradığı dönemde *Merdum-i Yahud* adını verdiği bir kitap üzerinde çalışmakta ve yarım kalan bu eserinde Yahudilik ve Hristiyanlık üzerine incelemelerini kaleme almaktaydı.¹¹⁰ Bununla birlikte, eserlerinin bütününde, Kesrevî'nin tek tanrıcı din anlayışı temelinde tam bir muvahhit olduğu ve Sufî inançlarla Doğu dinlerinde görülenin aksine, çok tanrılı anlayışa kesinlikle karşı olduğu açıkça görülür; Şîîliğin kendi imamlarına attığı doğüstü güçler ve zaman/mekan üstünlük özelliklerine de bu tevhit anlayışı ekseninde kati olarak karşı çıkar.¹¹¹

Kesrevî'nin dine yaklaşımında en önemli unsur, diğer konularda da takip ettiği metot üzere, akli hareket etme ve rasyonel düşünmeyi ön plana çıkarmasıdır. Modernleşme döneminde toplumun geri kalmışlığına çözüm reçetesi öneren diğer aydınlar gibi, Kesrevî de dinin varlığına ve toplumu şekillendirme kapasitesine karşı çıkmaz; bununla birlikte, insanların (ve bir sınıf olarak ulemanın) dini yorumlayışı ve toplum üzerinde dini kullanarak tahakküm kurma ve yanlış yönlendirme girişimlerini sertçe eleştirir. Ancak, eski bir medrese öğrencisi ve din adamı olarak, onun ve din-toplum ilişkilerinde reform/dönüşüm talep eden diğer din adamı kökenli aydınların, geleneksel muhafazakâr ulema tarafından tenkide (hatta dinden çıkma suçlamasına) tabi tutulması ve ölümlerle tehdit edilmeleri (bazı hallerde doğrudan suikastla öldürülmeleri), önemli ölçüde, sözlerinin dini argümanlara ve İslami bağlamda da

¹⁰⁸ Bahaîlik, İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibarıyla Şîî İslam kültürüne dayanmakla beraber İslam dairesinden çıkmış bulunduğu kabul edilen bir mezheptir. Bilhassa Şîî din adamlarınca oldukça sert bir muameleye tabi tutulmuştur.

¹⁰⁹ Rasul Caferiyân, *Ceryânâ ve Sazmânâ-ye Mezhebî-Siyasî-yi Iran*, 27; akt. Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*, 49.

¹¹⁰ Doustdar Haghighi, "The Religious Thought of Ahmad Kasravi", 37.

¹¹¹ A.g.e., 37.

sağlam tezlere dayanmasından kaynaklanan bir çaresizliğin sonucu olarak değerlendirilebilir.¹¹²

Örneğin Kesrevî'nin dine yaklaşımında merkezi bir düstur, İslam'ın takipçilerinin dinin gerçek anlamına sırtını dönmeleri, bunun üzerinde düşünmemeleri görüşüdür.¹¹³ Bunun bir yansıması olarak da dinin ilk yaşandığı dönemdeki haliyle zihinlerde donuklaştırılmakta ve değişen zaman ve topluma uyarlanması hususunda sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, Kesrevî'yle birlikte aynı reformcu din adamları kategorisinde değerlendirilen çağdaş Şeriat Sengelecî'nin işaret ettiği üzere, devreye ulema sınıfı girer ve dinin asli kaynağı Kuran'a başvurulması yerine, müfessirlerin yorumuna körü körüne bağlı kalınması salık verilerek,¹¹⁴ din adeta zihinlerde donuklaştırılan ve araçlar / yorumcular olmadan anlaşılamayacak bir bütün olarak sunulur. Hakemîzâde ve Sengelecî ile birlikte, Kesrevî'nin de din adamlarına yönelik suçlamaları, mensubu oldukları sınıfı hurafeleri yaygınlaştırmak ve bu tür inançları kendi konumlarını güçlendirmek için kullanmaktan kaçınmamak, bilime muhalif tutumları sebebiyle ilerlemenin önüne set çekmek noktasında yoğunlaşmaktadır.¹¹⁵

Kesrevî'nin Şiilik konusundaki görüşleri ise ülkenin önde gelen din adamlarını ve Şiî ulemayı kendisine düşman edecek türde agresif ve pervasızcadır. Örneğin, 1944'te yayınlanan *Devlet be Mâ Pâsuh Dehed* (Hükümet Bize Cevap Vermelidir) başlıklı eserinde Şiîliğe bakışını birkaç cümleyle kristalleştirir:

"Şimdi Şiilik meselesine gelecek olursak... Pek çok sıkıntı ve şikayetimizin sebebi budur... Bu inanç rasyonel akılla çelişir, bilimle çelişir, tarihle uyumsuzdur, hatta İslam'la çelişir; bizzat hayatın kendisiyle de tenakuz halindedir. Bütün bunların ötesinde, kanlarımızı dökerek ve fedakârlıklarla elde ettiğimiz katılımcı demokrasiyle ve demokratik hayatla da çelişir. Bu inanç bütününe ilişkin olarak belki yüz tane şikayetimizi sıralayabiliriz, ama temel sorun şudur: Şiilik katılımcı demokrasi esasıyla uyumsuzdur"¹¹⁶

Rahnema, Kesrevî'nin zaman içindeki görüşleri ve yaklaşımındaki değişimi takip ederek, başlangıçta Şiilik içinde kalarak reformcu bir çizgi izleyen yazarın, daha sonra görüşlerinde katlaşılarak bir Şiilik düşmanı haline geldiği tespitinde bulunur. Ancak bu çizgi içinde, Kesrevî'nin tevhid, peygamberlik, kıyamet gibi dini kavramlara ve Ali b. Ebu Talib, Hüseyin b. Ali ve onların ilk tabilerine kaşı saygılı ve hürmetkar tavrını muhafaza ettiği açıkça görülür.¹¹⁷ Kesrevî'nin Şiîliğe yönelttiği eleştiriler temel olarak şu noktalarda özetlenebilir:

¹¹² A.g.e., 63-64.

¹¹³ Ahmad Kesrevî, *Der Piramun-i İslam*, Tehran, 1322/1943, 5.

¹¹⁴ Sengelecî'nin *Kilid-i Fehm-i Kuran* başlıklı eserinden akt. Tıgılı, *Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*, 51.

¹¹⁵ A.g.e., 50.

¹¹⁶ Ahmad Kesrevî, *Devlet be Ma Pasuh Dehed*, Tehran, 1323/1944, 8.

¹¹⁷ Rahnema, *An Islamic Utopian*, 8-9.

-Şiî ulema sorumlu hareket etmek yerine, Şiî cemaati hurafelere, cehalet ve fanatikliğe yöneltmekte; böylece Şiî ve Sünnî cemaat arasındaki husumeti derinleştirmektedir.¹¹⁸

-Şiîlik kendi içinde şirk unsurları içerir; bilhassa İmamlara atfedilen insanüstü özellikler, İmamlar için yapılan türbeler, Kıyamet günü İmamların *şefa*at edeceği ve inancı putperest geleneklerden esinlenmiştir.¹¹⁹

-İlk üç Halife'nin Ali b. Ebu Talib'e ait halifelik hakkını gasp ettiği iddiası asılsızdır; İslam cemaatinin dini/dünyevi liderliğinin Alioğullarının hakkı olduğu, İmamların masum oldukları, On İkinci İmam'ın *gaybe* çekildiği ve yeniden yeryüzüne döneceği iddiaları kabul edilemez.¹²⁰

-Canın tehlikede olduğu durumlarda Şiîlerin başvurduğu *takiye* adeti, aslında yalanı meşrulaştıran bir kandırma aracıdır.¹²¹

-Safevîler döneminde, ulemanın da büyük desteğiyle, *bid'at* olmalarına rağmen Şiî adet ve uygulamaları toplumda yerleştirildi; ilk üç Halife'ye hakaret edilmesi bu dönemde kurumsallaştırıldı ve Şiîlerle Sünnîler arasındaki nefret derinleştirildi;¹²² İmamlar ve İmamzâdelerin türbelerine kutsallık atfedilmesi, hac/ziyaretgah mekânı olarak görülmesi, adak ve matem merasimleri vb Safevî dönemi adetleri Şiîliği putperest bir istikamete soktu.¹²³

Kesrevî'nin Şiîliğin tarih içindeki dönüşümü ve modern dönemdeki uygulamalarına getirdiği bu sert eleştiriler ve bazı dönemlerde Şiî ulemayla kamuoyu önünde alay etmeye varacak kadar kendinden emin tavırları, (ülkedeki siyasi otoritenin de ulemanın desteğine ihtiyaç duyduğu geçiş dönemlerinde) bu fikirlerinden dolayı adli soruşturma geçirmesine, suikast girişimlerine maruz kalmasına ve nihayetinde ortadan kaldırılmasına kadar giden süreci başlattı. Ancak Kesrevî'nin Şiîliğe dair bu eleştirel çizgisi ölümünden sonra tamamen ortadan kalkmadı; önce Ali Şeriatî ve Celal Al-i Ahmed'le, 1979 Devrimi'nden sonra da Abdülkerim Sürüş ve Muhsin Kediver gibi aydın ve düşünürler kanalıyla geniş kitlelere ulaşmaya devam etti/ediyor.

Kesrevî'de dil, millet ve milliyetçilik anlayışı

¹¹⁸ Kesrevî'nin, çocukluğunda Tebriz bölgesinde Şeyh Ubeydullah'ın saldırganlığı bahsinde, Şiî Türkler ile Sünnî Kürtler arasında yaşanan çatışmalara dair kendi gözlemlerine yukarıda yer verilmişti. Ayrıntılar için bkz. Kesrevî, *Zindigâni-yi Men*, 12-14.

¹¹⁹ Ahmed Kesrevî, (*Şiîgeri – Behanend ve Dâveri Konend*, Tehran: Çaphane-yi Peymân, 1322/1943), 15, 28-30.

¹²⁰ Kesrevî, *Der Piramun-i İslam*, 9; Kesrevî, *Şiîgeri*, 8-11; 28-29.

¹²¹ A.g.e., 35.

¹²² Kesrevî bu noktada, Şah İsmail başta olmak üzere Safevîlerin yanlış uygulamalarına karşı Osmanlıların Sünnî ulemasının Şiîler aleyhine verdikleri fetvalarla sertçe mukabele ettiklerini ve iki tarafın radikal davranışları sonucu binlerce insanın ölümüne sebep olduğunu özellikle vurgular. Kesrevî, *Şiîgeri*, 16.

¹²³ A.g.e., 16-17.

Nitekim, Kesrevî'nin görüşlerinden büyük oranda etkilenmiş olan Ali Şeriatî de İran'daki yerleşik Safevî algısına meydan okuduğu *Teşeyyü-i Alevî ve Teşeyyü-i Safevî* kitabında Safevî Şiîliğinin 'müşrik bir din' olduğunu savunur. Kitabın Türkçe tercümesi için bkz. Ali Şeriatî, *Ali Şiasî Safevî Şiasî*, trc. Hicabi Kırılgaç, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).

Yaşam öyküsünün detaylı bir şekilde tasvir edildiği yukarıdaki ilgili bölümde, Kesrevî'nin hafızasında çocukluğundan itibaren toplumun parçalanmış yapısının bir şekilde yer ettiği, gerek Şii toplumunun mahalli alt cemaatlara ayrılması, gerek İran toplumunda (ve daha genel anlamda İslam dünyasında) Şii-Sünnî ayrışmasının toplumsal bütünlüğü tehdit ettiğini gördüğü; öte yandan Adalet Bakanlığı'ndaki görevleri vesilesiyle ülkenin etnik topluluklarının yaşadığı taşra kentlerine yaptığı ziyaretlerde İran'ın sadece dini değil etnik/dilsel anlamda da bölünmüş olduğunu yakından müşahade ettiği; dil birliğinin sağlanamaması, iletişim ve ulaşım imkanlarının bulunmaması, fakirlik, cehalet, az gelişmişlik gibi ilave zorlukların da bu toplumsal bölünmüşlüğü daha da artırdığını gözlemlediği vb hususlara değinilmişti. Bütün bu gözlemleri ve ülkenin geri kalmışlığına çözüm reçetesi sunma çabaları, Kesrevî'nin 'ulusal bütünlük, ulus-devlet, merkezileşme, toplumsal düzen' vb kavramlar ekseninde devlet-toplum ilişkilerinde kendi fikirlerini geliştirip olgunlaştırmasının yolunu açtı.

Kesrevî, bazı çevrelerde 'katıksız bir İran milliyetçisi', hatta "faşist" ve 'Pers milliyetçisi' vb olmakla, İran'daki etnik ve dilsel azınlıkları yok saymakla, vb sıkça eleştirilir¹²⁴ ve 'ülkedeki tüm etnik toplulukları Farslaştırmayı' savunduğunun aşikar olduğu kaydedilir.¹²⁵ Bununla birlikte bazı değerlendirmelerde ise bunun aksi savunulur ve Türk kökenli ve Türkçe konuşan bir aydın olarak, Kesrevî'nin Pers milliyetçisi olmakla eleştirilmesi anlamsız bulunur.¹²⁶ Bu çerçevede, Kesrevî'nin düşüncesinde ve eserlerinde bu ihtilafli konuların nasıl ele alındığı hususunun daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Kesrevî, bu bağlamdaki görüşlerini üç temel aks üzerinde ele almaktadır: i) dil, ii) tarih ve iii) modernleşme.

Kesrevî'nin dil ve tarih konusundaki çokça tartışılan görüşleri yoğunlukla iki temel eserinde ayrıntılı olarak ele alınır: *Zebân-i Pak* (Arı Dil)¹²⁷ ve *Azerî ya Zebân-i Bâstân-ı İran?* (Azerî Dili mi İran'ın Kadim Lisanı mı?).¹²⁸ Kesrevî bilhassa *Zeban-e*

¹²⁴ Kesrevî'yi bu doğrultuda eleştiren ve İran Türklüğü (bilhassa 'Azerî' toplumu) bağlamında yoğunlaşan tenkitlere dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Recep İzedi, "Nigahi be Yek Dehheh-ye Çaleş ber ser Huviyyat-e Azerbaycan", Hamid Ahmadi (Ed.), *Iran: Huviyyat, Melliyat, Kavmiyat*, (Tehran: Muassasah-e Tahqiqat va Toseeh-e Ulum-e İnsani, 2007), 355-439; Shahi Ahmadov, "*Azerbaycan'da Şilliğin Yayılma Süreci*", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, (Ankara, 2005); Bilgehan A. Gökdağ & M. Rıza Heyet, "İran Türklerinde Kimlik Meselesi", *bilig. Yaz / 2004*, sayı.30: 51-84. Ayrıca Kesrevî'nin görüşlerinin Hûzistan bölgesi ve Araplar bağlamındaki yansımaları için bkz. Seyyid Abdul-Emir Nebevi, "Hûzistan ve Çaleşha-ye Kavmi", Hamid Ahmadi (Ed.), *Iran: Huviyyat, Melliyat, Kavmiyat*, (Tehran: Muassasah-e Tahqiqat va Toseeh-e Ulum-e İnsani, 2007).

Öte yandan, Kesrevî'nin bu yöndeki tezlerini yazması hususunda Hûzistan bölgesinde görevliken İngilizlerle temas kurduğu ve Britanya Hükümetinden bu yönde maddi teşvik aldığına dair, İran Türklerinden bir Türkoloji profesörü tarafından dile getirilen çeşitli iddialar için bkz. Hüseyin Düzgün, "Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin Kara Mecmuası", *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 30 Eylül - 04 Ekim 2013. Kongre Bildiriler Kitabı, Cilt II, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2014), 339-368.

¹²⁵ Siegel, "Ahmad Kasravi on Iran and Azerbaijan".

¹²⁶ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran"; Ramyar, "Sayyed Ahmad Kasravi"; Hayrettin Filiz, "İran'da Ulus Bilinci Kavmaları ve Ahmed Kesrevî- 1", *Ege Telgraf*, 3 Haziran 2018, <https://www.egotelgraf.com/iranda-ulus-bilinci-kavmaları-ve-ahmed-kesrevî-1/> (Erişim Tarihi – 30 Ekim 2019).

¹²⁷ Ahmed Kesrevî, *Zeban-e Pak*, Tehran, 1323/1944.

¹²⁸ Ahmed Kesrevî, *Azerî ya Zeban-e Bâstân-e İran?*, Tehran, 1305/1926.

Pak'ta tam bir İran milliyetçisi gibi tezlerini sunar ve Arapçanın yoğun etkisine karşı Farsçanın sadeleştirilmesini savunur. Kesrevî bu bağlamda iki hususun üzerinde durur: i) Fars dilinin sorunlu yanları ve eksiklikleri iyi tespit edilmeli, ii) dile Arapçadan geçmiş olan kelimeler dilden atılarak yerlerine orijinal Farsça kelimeler yerleştirilmeli veya türetilmelidir.¹²⁹ Kesrevî, bilhassa geçmişte İran edebiyatına büyük emekleri geçmiş yazar ve şairleri eleştirerek, İranlıların Arap kültürü karşısında aşağılık kompleksi duyduklarını ve geçmişte Arapça eser vermenin bir prestij unsuru gibi görüldüğünü dile getirir; bu tezini savunmak için Rudeki (ö. 941) ve Firdevsi (ö. 1026) gibi erken dönem şairlerinin Farsçayı kullanımları daha arı ve sade iken, Sadi ve Hafız gibi İran Şiirinin büyük ustalarının Arapça kelimeleri çok sık kullanarak Farsçayı 'bozduklarını' öne sürer.¹³⁰ Kesrevî'nin bir diğer itirazı da zaman içinde şair ve yazarlar tarafından dile çok fazla müdahale edilmesi, her bir yazar/şairin elinde dilin adeta 'oyuncağa' çevrilmesi, Arapçanın da bu 'başıboşluktan' faydalanarak dili istila etmesi ve 'saptırması' hususundadır.¹³¹ Kesrevî, bu bahiste de din adamlarının olumsuz rolünden şikayet eder ve Arapçanın İran'daki hakimiyetinde ulemanın dili kullanımının da Farsçaya zarar verdiğini dile getirir. Bu doğrultuda çeşitli Arapça kelimeler yerine Farsça karşılıklar öneren Kesrevî'nin önerilerinin bir kısmı dilde yerleşip kullanılsa da önemli bir bölümüne itibar edilmez;¹³² ayrıca Hafız ve Sadi gibi Farsçanın büyük ustalarına dair eleştirileri de dar bir kesimin haricinde kamuoyunda fazla bir makes bulmaz.¹³³

Kesrevî'nin dil meselesinde bir diğer tartışmalı tezi ise Azerbaycan'da konuşulan dilin kökenine ilişkindir. İran Azerbaycanı'nda konuşulan dilin Türkçe orijinli olmadığını savunan ve bundan dolayı özellikle milliyetçi Azerbaycanlıların sert tepkisini çeken¹³⁴ Kesrevî'nin bu husustaki tezi, *Azerî ya Zebân-e Bâstân-e İran?* başlıklı eserinde takip ettiği tarihsel süreç ve mantık örgüsü bağlamında özetle şu minval üzere:

Kesrevî, kitabının girişinde, I. Dünya Savaşı ve sonrasındaki dönemde Osmanlı Devleti'nde iktidara gelen İttihad ve Terakki Cemiyeti ile Kafkasya'daki bazı çevrelerin Pan-Türkist bir yaklaşımla çevre ülkelerdeki Türkçe konuşan toplulukları da etkilemeye çalıştıklarını,¹³⁵ buna karşı konulması gerektiğini, İran'daki bazı yazarların Türkçenin Moğollar tarafından bölgeye getirildiğini savunduklarını, ancak bunun

¹²⁹ Kesrevî, *Zeban-e Pak*, 2-3.

¹³⁰ Ramyar, "Syyed Ahmad Kasravi", 107-109.

¹³¹ Kesrevî, *Zeban-e Pak*, 4-8.

¹³² Ramyar, "Syyed Ahmad Kasravi", 110.

¹³³ A.g.e., Appendix C, 1-6.

¹³⁴ Shaffer, *Borders and Brethren*, 50-52.

Kesrevî'nin Azerbaycan'ın diline dair görüşleriyle ilgili olarak Abrahamian şu ilginç anekdotu nakleder: "Şeyh Muhammed Hıyâbânî Nisan 1920'de Azâdistan adıyla kendi liderliğindeki müstakil idaresini kurunca, bölgede Farsça yerine Azerbaycan dilinin (Türkçe) kullanılmasını zorunlu kılan bir emir yayınlar. Özellikle medyada dilin kullanılması konusunda Hıyâbânî ile ters düşen Kesrevî'nin Tebriz'i terk etmeye zorlanmasında dil konusundaki bu muhalefetinin etkisi büyüktür." Ervand Abrahamian, "Communism and Communalism in Iran: The Tudeh and the Firqah-i Dimokrat", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No. 4 (1970), 291-316; 295.

¹³⁵ Osmanlı Devleti'nin son yılları ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk dönemlerinde, İran'da her kesimden aydın ve siyasetçinin tepkiyle karşıladıkları sözkonusu Pan-Türkizm faaliyetlerinin kamuoyunda nasıl karşılandığına dair önemli bir değerlendirme için bkz. Kaveh Bayat, *Pan-Turkizm ve İran*, (Tehran: Neşr-i ŞirazehKetab, 1386/2007).

yanlış olduğunu, kendisinin kadim Ermeni (Grapar) ve Pehlevî lisanları üzerine yıllar süren tetkiklerde bulunduktan sonra tezini geliştirdiğini kaydeder. Müteakip bölümlerde ise, Aryan ırkının İran’a geldiği dönemde, Medler olarak isimlendirilen bir kısım Aryan kabilelerin de Kuzeybatı İran’a yerleştiklerini ve buradaki yerel unsurlarla karıştıklarını; bir topluluğun etnik kökenini tespit etmek için öncelikle dilinin ve o bölgedeki topografik isimlendirmelerin tetkik edilmesi gerektiğini savunur. Kesrevî, Azerbaycan bölgesinin orijinal isminin ‘Aturpatkan’ olduğunu, Makedonyalı İskender İran’ı işgal ettiğinde bölgenin ‘ateşin koruyucusu’ anlamına gelen ‘Aturpat’ olarak anıldığını, bu kullanımın bilahare yüzyıllar içinde ‘Azerbaycan’ formuna dönüştüğünü ileri sürer. Bu tezini teyiden, bölgeye yerleşen ve asimile olan ilk Arap fatihlerin de bölgede bağımsız bir dil konuşulduğunu belirttiğini ve bunu ‘Azerî’ olarak isimlendirdiklerini kaydeden Kesrevî; Mesudî, Ebu Abdullah, Yakut el-Hamavî gibi ilk dönem tarihçi/coğrafyacıların eserlerinde bölgede konuşulan dilin ‘Farsçanın bir kolu olan Azerîce’ olarak zikredildiğini vurgular. Aryan kökenli olduğunu belirttiği Azerbaycan halkının XI. yüzyıla kadar Azerîce konuştuğunu, bu dönemden önce İran’ın farklı bölgelerinde dağınık halde Türklerin yaşamakta olduğunu, ancak 1040 Dandanakan Savaşı’nda Gazneliler’i yenen Selçuklular’ın yirmi yıl gibi kısa bir süre içinde İran’a hakim olup, Irak, Suriye ve Küçük Asya’ya yayıldıklarını, fakat İran’da Türklerin en fazla ilgisini Azerbaycan bölgesinin çektiğini ve buraya yerleştiklerini; Moğol istilası sırasında da bölgenin hakimlerinin Türkler olduğunu, bu dönemde yerel halkın Azerîce konuşmaya devam ettiğini ancak yeni gelenlerin Türkçe konuştuklarını kaydeder. İbn Batuta, Hamdullah el-Müstevfi, Marco Polo gibi bu dönemde Azerbaycan’ı ziyaret eden seyyah ve coğrafyacıların da Azerîce konuşulduğuna vurgu yaptıklarını belirten Kesrevî, Timur ordularının istilasında Türklerin yeni bir dalga halinde bölgeye yerleştiklerini; ama özellikle Safevîlerin hakimiyeti devrinde bölgede geniş kitlelerin Türkçe konuşmaya başlamış olduklarını, bu dönemde mahalli birkaç bölge hariç sarayda, orduda ve hak arasında Azerîcenin ihmal edilip dışlandığını ve tamamen Türkçe konuşulmaya başladığını; nitekim 1905-6 Meşrutiyet Devrimi sırasında da halkın taleplerinden birinin Farsçanın yeniden bölgede hakim dil kılınması olduğunu iddia eder.¹³⁶

Kesrevî, sözkonusu eserinde ‘Azerîce’ dilinin son durumuna değinir ve bu dilin halihazırda (eserini kaleme aldığı 1920’ler itibariyle) tamamıyla ortadan kalkmadığını, 60-70 yıl kadar önce Zonuz ve Khalkhal gibi bölgelerde bazı aileler tarafından konuşulduğunu, XIX. yüzyılda yöreden yöreye değişkenlik göstermekle birlikte halen canlılığını koruduğunu, ancak yazılı edebiyatta kullanılmaması hasebiyle sadece sözlü bir dil olarak kaldığını ve yöresel bazda ayrı kollara ayrılarak, Kürtçe ve Talişça gibi müstakil bir diyalekt oluşturduğunu savunur; bir sonraki bölümde de Azerîceye dair çeşitli örnek kelime ve kalıplara, coğrafi yer isimleriyle sözdizimsel ögelere yer vererek, modern Farsçayla bu dilin mukayesesini yapar.¹³⁷

Ahmed Kesrevî’nin millet-milliyetçilik bahsindeki görüşlerinin üçüncü temel aksını oluşturan modernleşme tecrübesi ise, ‘bir kabileler federasyonu’ mahiyetindeki Kaçar Devleti’nin yıkılıp, 1925’ten itibaren Rıza Şah öncülüğünde ayrı bir monarşinin kurulması çabalarında karşılaşılan sancılı geçiş süreci bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Bu sancılı geçişte, kuşağının diğer pek çok entelektüelinin aksine, geri

¹³⁶ Kesrevî, *Azerî ya Zeban-e Bâstân-e İran?*, 5-19.

¹³⁷ A.g.e., 24-28.

kalmışlığın sebebi olarak Rıza Şah'ı görenlere prim vermez; "Rıza Şah Afrika'nın ormanlarından gelmedi bu ülkeye, halkın içinden çıktı, ancak yirmi yıl boyunca insanlar kendi kabile/aşiret çıkarları peşinde koşarak bir araya gelemedikleri için Rıza Şah gibi bir müstebit çıktı" sözleriyle kendi yaklaşımını açıklar.¹³⁸ Arap fatihleri ve İslam'ı suçlamak, despotizm ve istibdat rejimlerinde kabahati bulmak gibi dışsal faktörlerden ziyade daha yapısal bir noktaya eğilir; Kesrevî'nin, İran'ın geri kalmışlığına çözüm reçetesi gayet açıktır: Ülke bu haliyle ilerleyemez, zira birbirine rakip grupların sürekli çekişmesi İran'ı devamlı surette zayıf düşürmektedir.¹³⁹

Bu görüşü ve bütünlük endişelerini teyit eder şekilde; 1920'lerde ülkenin dört bir yanında baş veren etnik/dilsel toplulukların merkeze karşı ayaklanmalarının güçlülük bastırılabilmesinin ardından; Rıza Şah'ın, taç giyme töreniyle birlikte yeni bir monarşi kurmasına ve reform hamlelerine karşı, 1927'de itibaren öncelikle Şiraz, Isfahan ve Tebriz'den başlamak üzere şehir ve kasabalarda ulemanın öncülük ettiği protesto gösterileri başladı. Ekonomik ve siyasi saiklerle başlayan gösterilerde, şehirleri takiben, adem-i merkeziyet taraftarı kabile ve aşiretler de protestolara destek vererek silahlı mücadeleye girişti. Henüz sıkı bir askeri kontrol altında tutulan Tebriz'de başlayan aşiret isyanlarına, Batı Azerbaycan, Urumiye ve Serdeşt'teki Kürtler, Fars eyaletindeki Kaşkay ve Hamse aşiretleri, Kuhkeluye kabileleri, Isfahan taşrasındaki Bahtiyariler ve güneybatıdaki Arap kabileler destek verdi ve 1927-29 döneminde Pehlevî sarayını ve merkezi otoriteyi sarsan başkaldırılar ülkeyi bölünmenin eşğine getirdi.¹⁴⁰ Benzer şekilde, Kesrevî'nin eserlerini yoğun olarak kaleme aldığı ve gazete-dergi yayıncılığıyla da ilgilendiği 1940'lı yıllarda II. Dünya Savaşı'nın belirsizliğinin sürdüğünü, ülkenin ikinci kez İngiliz-Sovyet (Rus) güçler tarafından işgal edildiğini ve Sovyet etki alanındaki İran Azerbaycanı ve Kürdistan bölgelerinde iki ayrı otonom cumhuriyet (Tebriz'de Azerbaycan Özerk Cumhuriyeti, Mahabad'da Kürdistan Özerk Cumhuriyeti veya 'Mahabad Cumhuriyeti') kurularak var olan etnik/dilsel fay hatlarının yeniden canlandırılmaya çalışıldığını¹⁴¹ ve İran'ın merkezileşme çabalarının sekteye uğratıldığını vurgulamak gerekir.

Kesrevî, bu süreçte, Rıza Şah'ın merkezileşme hamlelerine ve 'tek devlet, tek millet' yaratma çabalarına,¹⁴² ulusal bütünlük ve modern ulus-devlet kurulmasının gerekliliğine inandığı için destek verir. Bu bağlamda, üçüncü yolu tercih eden Kesrevî'nin modernleşmeye yaklaşımı "merkezi bir idareye bağlı, bütünlüklü bir millet oluşturulması" olarak formüle edilebilir. Bir başka deyişle, sosyolog Ferdinand Tönnies'in kavramlarını ödünç alacak olursak; etnik/dilsel/mezhebi farklılıklara vurgu yapan, köhnemiş, yerel düzeyde hiyerarşik ve bölük pörçük cemaatler (Gemeinschaft) yerine; bireyi odağa alan, vatandaşlık esaslı ve merkezi bir gücün toplumun bütününe refah ve mutluluğunu sağladığı, uyumlu bir cemiyet

¹³⁸ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 281-282.

¹³⁹ A.g.e., 281.

¹⁴⁰ Stephanie Cronin, *Tribal Politics in Iran – Rural Conflict and the New State*, (London: Routledge, 2007), 113-132.

¹⁴¹ Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions – Shaping the Iranian Nation: 1804-1946*, (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 224-226; Shaffer, *Borders and Brethren*, 53-57.

¹⁴² Touraj Atabaki, *Azerbaijan – Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*, (London: I.B.Tauris, 2000), 53-61.

(Gesellschaft) oluşturmak, Avrupa merkezli kavram ve modellere karşı taşıdığı tüm ihtiyatlılığa rağmen, Kesrevî'nin temel hedefidir.¹⁴³

Yeni bir toplum oluşturmak ve ulus-devlet tecrübesine entelektüel destek vermek bağlamında, Kesrevî'nin görüşleri, Abrahamian'ın da dikkatli bir gözlemle vurguladığı üzere, Türkiye'de benzer bir rol oynayan Ziya Gökalp'le benzerdir. Türkiye ve İran'da modern ulus-devlet tecrübesinin her iki teorisyeni de etnik/dilsel açıdan karışık sınır bölgelerinde dünyaya gelmiş, geleneksel cemaatler arası ihtilafları yaşamış ve tüm entelektüel enerjilerini yeni ulus-devletlerin kurulma sürecinde toplumsal bütünlüğün sağlanması istikametinde sarf etmişlerdir. Keza her ikisi de İslam'ı, diğer büyük dinler gibi, geçmişte ümmet birliğini sağlayabilen ancak modern zamanlarda bu rolü oynamakta zorlanan, tarihsel bir olgu olarak ele almış; toplumsal yapıda dinin bir kenara atılmasını savunmamakla birlikte, sosyal bir bilinç seviyesinde kalmasını ancak kurumsal belirleyici rolden azat edilmesini müdafaa etmiştir. Kesrevî ve Gökalp, toplumsal değişimin 'devrim' formunda değil de 'tedrici dönüşüm' yoluyla yaşanmasının gerekliliğine vurgu yapmış; Avrupalı değerleri teknik düzeyde yararlı görüp benimsemekle birlikte, sosyal değişim açısından kendi toplumlarına bütünüyle faydalı bulmayıp, mesafeli davranmış; bununla birlikte Gökalp'in ortak bir dile sahip yeni bir ulus devletin vatandaşı olarak Türk milliyetçiliğinin teorisyeni olmasına karşılık, Kesrevî bu çizgide hareket etmemiş ve milliyetçilik teorisyenliğine soyunmamıştır.¹⁴⁴ Zira Kesrevî'nin düşüncesinde temel husus, her hangi bir etnik topluluk lehine milliyetçilik yapmaktan ziyade, 'İran milliyetçiliğini' ve toplumsal bütünlüşmeyi öncelemiş olmasıdır.

VI. Sonuç

138

Araştırma
Makalesi

İran toplumunun yetiştirdiği önemli aydın ve düşünürlerden Ahmed Kesrevî, imparatorlukların tarih sahnesinden silindiği ve yerlerini modern dönem ulus-devletlere bıraktığı XX. yüzyılın ilk yarısında yaşadı, iki dünya savaşı arasında zihni ve fikri gelişimini tamamladı, II. Dünya Savaşı'nın küresel ölçekteki yıkımına şahit olduğu 1940'larda fikri olgunluğunu yaşadı ve eserlerini kaleme aldı. Dolayısıyla, içinde yaşadığı 'zamanın çocuğu' olarak Kesrevî, pre-modern dönemden modern döneme geçiş sürecinin sancılarını yaşamakta olan bir toplumun ferdidir ve görüşlerinin genel çerçevesini bu zaman ve mekân öğeleri belirlemektedir.

Çocukluğu ve ilk gençliği, Şiîlik içindeki Mutaşarî-Şeyhî rekabetinin mahalli düzeyde yaşandığı 1890'ların Tebriz şehrinde, ilaveten bölgenin Şiî halkıyla Sünnî Kürtler arasındaki dini temelli çekişmelere şahit olarak ve cehaletle fakirliğin toplumu daha da geri bıraktığını müşahede ederek geçti. Başarılı bir medrese eğitiminin ardından molla oldu, ama babasının da etkisiyle ulemaya her zaman mesafeli davrandı. Gençlik yıllarında Meşrutiyet Devrimi'ne yakından şahit oldu, hep takdirle andığı devrimin liderlerinden Hıyâbânî'yle önce yakın olup devrimi gönülden destekledi, ardından otoriter baskısından uzaklaşıp Kafkasya'ya ve bilahare Tahran'a giderek yerleşti; bu tecrübesi, halen daha Meşrutiyet dönemiyle ilgili yazılmış en önemli tarih kaynağı olarak değerlendirilen kitabını yazabilmesini sağladı. Tahran'da

¹⁴³ Ferdinand Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, (London: Routledge, 2017); Kia, "The Scum of Tabriz", 15.

¹⁴⁴ Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", 288-289.

Adalet Bakanlığı hizmetine girdi, müfettiş sıfatıyla taşradaki vilayetlerde merkezle mahalli halk arasındaki adli sorunların çözümünde görev aldı, Kaçar hanedanının ortadan kaldırılıp Rıza Han'ın monark olarak taç giymesine şahit oldu; bir davada Rıza Şah'ın iradesi aleyhine hüküm verince sarayla arası bozuldu ve baskılar sonucu memuriyetten istifa etti. Bu görevi sırasında, İran'ın merkezden uzak etnik/dilsel azınlıklarını yakından tanıdı, ancak bir yandan da İran toplumunun parçalı yapısını da bizzat yerinde görmüş oldu.

Bu deneyimleri, 1930'lardan itibaren serbest avukat, üniversite hocası, gazeteci/yayıncı ve nihayetinde Pakdinî ve Âzâdegân hareketleriyle kendi çevresini oluşturup siyasi meselelerle ilgilendiği yıllarda kaleme aldığı eserlerinde devlet, toplum ve dine dair çok tartışılan fikirlerinin formülasyonunda bolca kullandı. Kaleme aldığı yüzü aşkın kitap, risale, broşür vb eserlerin yanısıra, Perçem ve Peymân gibi yayın organlarıyla gazetecilik faaliyetlerinde de bulundu; eserleri yabancı dillere çevrildi ve uluslararası prestije sahip bilimsel kuruluşlara üye olarak kabul edildi.

Kesrevî'nin özellikle dil, tarih, din ve siyaset alanındaki görüşleri İran'da büyük etki bıraktı. Bazı çevreler tarafından Pan-Farsist, Pers milliyetçisi, din düşmanı, sapkın vb yaftalara maruz kalsa da Kesrevî'nin temel çizgisi; birlik oluşturmaktan uzak, parçalanmış bir toplumu ortak bir dil ve kültür paydasında buluşturup, modern bir ulus-devlete uygun, bütünlüklü bir millet oluşturmak olarak özetlenebilir. Bunu ifade ederken, Azerbaycan bölgesinin ve halkının Türk kimliğini sorgulayan görüşleri, Farsça temelinde çerçeve kurmaya çalıştığı etnik/dilsel azınlıkları monarşi lehine yok saymak olarak nitelenen yaklaşımı, 'düzen' savunusu yaparken askeri istibdadı meşrulaştırma olarak algılanan tutumu, dildeki Arapça kökenli kelimeleri atmayı savunurken ırkçılık yaptığı şeklinde değerlendirilen tutumu, sağlığında olduğu kadar ölümünde sonra da tartışıldı, halihazırda tartışılmaya da devam etmektedir.

Bilhassa tevhit çizgisinde kalmakla birlikte Şiîliğe dair rasyonel aklı temel alan sorgulamaları, ulemayı kişisel/sınıfsal menfaat peşinde koşmakla eleştirmesi, Şiî-Sünnî çekişmesi bağlamında dini fanatikliği hedef alması vb görüşleri, İran'da Pehlevî monarşisi döneminde dahi oldukça etkili olan din adamlarının büyük tepkisini çekti; Âyetullah Humeynî 1940'larda kaleme aldığı Keşf'ul-Esrar'da doğrudan Kesrevî ve onun çizgisindeki bir diğer dini reformcu Hakemîzâde'nin görüşlerine hücum etti. Nihayetinde fanatik bir Şiî molla olan Nevvab Safevî'nin Fedâiyân-ı İslam örgütü tarafından iki sefer suikasta maruz kaldı, Saray'ın da göz yummasıyla bedeni ortadan kaldırıldı. Lakin eleştirel perspektifi ve rasyonel sorgulamaları, kendisinden sonraki kuşağın etkili isimleri Celal Al-i Ahmed ve bilhassa Ali Şeriatî tarafından sürdürüldü; 1979 Devrimi sonrasında İslam Cumhuriyeti yetkileri ve muhafazakâr din/fikir adamlarınca görüşleri hedef tahtasına konulsa da Abdülkerim Sürüş ve Muhsin Kediver gibi eleştirel dini düşünceye sahip aydınlar üzerinde Kesrevî'nin etkisini görebilmek mümkündür. Kitapları halihazırda İran'da yayınlanamasa da özellikle Avrupa'da takipçileri tarafından neşredilip dağıtılmaktadır.

Modern İran düşüncesi üzerinde büyük tesirler bırakmış, bu denli mühim bir aydın ve düşünür üzerine İngilizce başta olmak üzere çeşitli yabancı lisanlarda doktora tezleri hazırlanıp araştırmalar yapılırken, 2019 sonbaharı itibariyle, Türkçeye herhangi bir eserinin henüz çevrilmemiş olması ve akademik çevrelerde ancak dolaylı olarak tanınması, buna mukabil fikirlerinin tafsilatlı olarak ele alınmamış olması büyük bir

eksiklidir. Bu çalışmanın temel amacı doğrultusunda, Türkiye'deki Kesrevî araştırmalarına mütevazı bir katkı sunmanın ötesinde, bu değerli aydının daha ayrıntılı tetkik edilmesine vesile olması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- ABRAHAMIAN, Ervand (1391/2012). *İran – Beyne Do Enghelab*. Tehran: Neşr-i Ney.
- ABRAHAMIAN, Ervand (1389/2010). *Tarih-i İran-i Modern*. Tehran: Neşr-i Ney.
- ABRAHAMIAN, Ervand (1970). "Communism and Communalism in Iran: The Tudeh and te Firqah-i Dimokrat". *International Journal of Middle East Studies*. Vol.1, No. 4, 291-316.
- ABRAHAMIAN, Ervand (1973). "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran". *Middle Eastern Studies*. 9/3, 271-295.
- ABRAHAMIAN, Ervand (1980). "Kasravi – The Integrative Nationalist of Iran". Eli Kedourie & Sylvia G.Haim (Eds.). *Towards a Modern Iran*, 96-131. London: Routledge.
- AHMADOV, Shahi (2005). "Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı. Ankara.
- ALBAYRAK, Recep (2013). *Türklerin İnanı: Yakın Gelecek*, Cilt: 1. Ankara: Berikan Yayınevi.
- AMINI, M. (2012). "Kasravi, Ahmad - A Bibliographical Survey". *IranicaOnline*. Vol. XVI, Fasc. 1, p. 102-105, 2 May, 2012, <http://www.iranicaonline.org/articles/kasravi-ahmad-vii>
- ANSARI, Ali M. (2016). *Iran's Constitutional Revolution of 1906 and Narratives of the Enlightenment*. London: Gingko.
- ATABAKI, Touraj (2000). *Azerbaijan – Ethnicity and the Struggle for Power in Iran*. London: I.B. Tauris.
- ATABAKI, Touraj (2006). "Pan-Turkism and Iranian Nationalism". Touraj Atabaki (Ed.). *Iran and the First World War – Battleground of the Great Powers*, 121-136 London: I.B. Tauris.
- AZİMLİ, Mehmet (2013). *Bâbek – Bir Direnişçi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- EL-BÂBÂNÎ, Abdulkadir bin Rustem (1868). *Siyer'ul-Ekrâd: Tarih-i Ardalân ve Bâbân*. Tehran.
- BAŞDEMİR, Mustafa (1980). "Seyyid Ahmed Kasravi-yi Tebrizi'nin Deylemliler'e dair yazdığı bir makalenin tercümesi". Lisans bitirme tezi. Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- BAYAT, Kaveh (1386/2007). *Pan-Turkizm ve İran*. Tehran: Neşr-i ŞirazehKetab.

BİLGİN, Orhan (2002). "Kesrevî, Seyyid Ahmed". TDV İslâm Ansiklopedisi.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/Kesrevî-seyyid-ahmed>

BUCHAN, James (2009). "Clerical Errors". *The Guardian*. Friday 26 June 2009.
<https://www.theguardian.com/books/2009/jun/27/ahmed-kasravi-iranian-revolution>

CAFERİYAN, Rasul (1385/2006). *Ceryânâ ve Sazmânâ-ye Mezhebî-Siyasî-ye Iran (1941-1979)*. Tehran.

CRONIN, Stephanie (2007). *Tribal Politics in Iran – Rural Conflict and the New State*. London: Routledge.

DABASHI, Hamid (2011). *Shiism – A Religion of Protest*. New York: the Belknap Press of the Harvard University Press.

DJALİLİ, Mohammad-Reza & KELLNER, Thierry (2011). *İran'ın Son İki Yüzyıllık Tarihi*. Trc. Reşat Uzmen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

DOUSTDAR HAGHIGHI, Mohammad (1998). "The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi". Master thesis. Institute of Islamic Studies, Mc Gill University. Montreal.

DÜZGÜN, Hüseyin (2014). "Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin Kara Mecmuası". VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi. İstanbul, 30 Eylül - 04 Ekim 2013. Kongre Bildiriler Kitabı, Cilt II, 339-368. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

ESENDAL, Memduh Şevket (1999). *Tahran Anıları ve Düşsel Yazılar*. İstanbul: Bilgi Yayınları.

FİLİZ, Hayrettin (2018). "İran'da Ulus Bilinci Kavgaaları ve Ahmed Kesrevî-1", *Ege Telgraf*. 3 Haziran 2018, <https://www.egetelgraf.com/iranda-ulus-bilinci-kavgaaları-ve-ahmed-Kesrevî-1/>

GARTHWAITE, Rene R. (2011). *İran Tarihi – Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yayınları.

GELVIN, James L. (2016). *The Modern Middle East: A History*. New York: Oxford University Press.

GHEISSARI, Ali (2016). "Iran's Dialectic of the Enlightenment: Constitutional Experience, Transregional Connections, and Conflicting Narratives of Modernity". Ali M. Ansari (Ed.), *Iran's Constitutional Revolution of 1906 and Narratives of the Enlightenment*. 15-47. London: Gingko.

GÖKDAĞ, Bilgehan A. & HEYET, M. Rıza (2004). "İran Türklerinde Kimlik Meselesi". *Bilig*. Yaz / 2004, sayı.30: 51-84.

HALLIDAY, Fred (2005). *100 Myths about the Middle East*. London: Saqi Books.

HOURCADE, Bernard (2000). "İran". TDV İslam Ansiklopedisi.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/iran#1>

HUMEYNÎ, Ruhullah b. Mustafa Musevi (1323/1944). *Keşf'ül-Esrar: Pâsuh be Kitab-i Esrâr-i Hazar Sâleh-yi Muhammed Rıza Hakemîzâde*. Tehran.

İZEDÎ, Receb (1386/2007). "Nigahi be Yek Dehheh-ye Çaleş ber ser Huviyyat-e Azerbaycan". Hamid Ahmadi (Ed.). *Iran: Huviyyat, Melliyat, Kavmiyat*. 355-439. Tehran: Muassasah-e Tahqiqat va Toseeh-e Ulum-e İnsani.

JAZAYERY, Mohammad Ali (1973). "Ahmad Kasravi and the Controversy over Persian Poetry 1: Kasravi's Analysis of Persian Poetry," *IJMES*, 4/2, 1973, 190-203.

JUNG, Edeltrud (1976). "Ahmad Kasravi: em Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert" Albert Ludwig Universität. Freiburg, Germany.

KASHANI-SABET, Firoozeh (1999). *Frontier Fictions – Shaping the Iranian Nation: 1804-1946*. New Jersey: Princeton University Press.

KATOUZIAN, Homa (2003). "Khalil Maleki: The Odd Intellectual Out". Negin Nabavi (Ed.) *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, 24-52. Gainesville: The University Press of Florida, 2003.

KEDDIE, Nikki R. (2003). *Modern Iran - Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press.

KESREVÎ, Ahmed (1305/1926). *Azerî ya Zebân-i Bâstân-ı İran?*. Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1323/1944). *Çera ez Adliye Birûn Âmedem?*, Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1323/1944). *Devlet be Mâ Pâsuh Dehed*. Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1322/1943). *Der Pirâmûn-i İslam*. Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1322/1943). *Şiğeri – Behânend ve Dâveri Konend*. Tehran: Çaphaneh-yi Peymân.

KESREVÎ, Ahmed (1340/1961). *Tarih-i Meşruteh-i Iran*. Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1323/1944). *Zebân-i Pak*. Tehran.

KESREVÎ, Ahmed (1323/1944). *Zindigânî-yi Men*. Tehran.

Ketabşenâseh-ye Kesrevî (2019). *Kasravi.info*. <https://www.kasravi.info/>

KIA, Chad (2014). "The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam". *British Journal of Middle Eastern Studies*. DOI: 10.1080/13530194.2014.932270.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf & DEDEYEV, Bilal (2009). "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*. Volume 2/6 Winter 2009, 415-424.

MANAFZADEH, Alireza (2004). "Ahmad Kasravi: l'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme". pub. Paris.

MARTİN, Vanessa (2013). "Tabriz: the Politics and Economics of of a North-Western City". In *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism – the Constitutional Revolution of 1906*. London: I.B.Tauris.

MİR-ÂBİDÎNÎ, Hasan (2002). *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*, C. I. Ankara: Nüsha Yayınları.

MOIN, Baqer (2009). *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris.

MOTTAHEDEH, Roy (2000). *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Donnelley: Oneworld Publications.

MUSALI, Namiq (2013). *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

NAZM, Huseyn (1380/2001). *Rus ve İngilizler der İran*. Tehran: Merkez-i Esnad-e Enghelab-e İslami.

NEBEVİ, Seyyid Abdul-Emir (2007). "Hûzistan ve Çaleşha-ye Kavmi". Hamid Ahmadi (Ed.). *Iran: Huviyyat, Melliyat, Kavmiyyat*. Tehran: Muesseseh-yi Tahkikat va Toseeh-yi Ulum-i İnsani.

RAHNEMA, Ali (2000). *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. London: I.B. Tauris.

RAMYAR, Mino (1969). "Sayyed Ahmad Kasravi: historian, language reformer and thinker". Master thesis. Durham theses, Faculty of Arts of Durham University.

SHAFFER, Brenda (2002). *Borders and Brethren: Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*. Massachusetts: the MIT Press.

SIEGEL, Evan (1996). "Ahmad Kasravi on Iran and Azerbaijan". Originally submitted to L'Association Française pour l'Étude du Monde Arabe et Musulman in France, under the title, "Ahmad Kasravi: From Nationalism to Internationalism".

https://www.academia.edu/2080176/Ahmad_Kasravi_on_Iran_and_Azerbaijan

SLUGLETT, Peter (2011). "Sömürgecilik, Osmanlılar, Kaçarlar ve Bağımsızlık Mücadelesi: Arap Dünyası, Türkiye ve İran". Youssef M. Choueri (Ed.). *Ortadoğu Tarihi: Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yayınları.

STALEY, William C. (1966). "The Intellectual Development of Ahmad Kasravi". PhD Dissertation. Princeton University.

ŞERİATÎ, Ali (2009). *Ali Şiasî Safevî Şiasî*. Trc. Hicabi Kırılancı. Ankara: Fecr Yayınları.

TIĞLI, Asiye (2017). *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları.

TONNIES, Ferdinand (2017). *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. London: Routledge.

ULUDAĞ, Süleyman (1998). "İnanç ve İbadet Hayatı Bakımından Alevî-Sünnî Karşılaştırması". *Köprü*. 62. Sayı, Bahar 1998.

UYAR, Mazlum (2008). *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları.

VELİYEVA, Zülfiyye (2015). "Safevîlerin menşei və Kızılbaşca". *Journal of Azerbaijani Studies*. 1.Sayı, 332-344.

YENİSEY, Gülara (2008). *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ZEHTÂBÎ (KİRİŞÇİ), Muhammed Tâki (2010). *İran Türklerinin Eski Tarihi*. Trc. Ferhad Rahimî. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

BÂBÜRNÂME’DE ŞEHİR TARİHÇİLİĞİ : HERAT ÖRNEĞİ

CITY HISTORIOGRAPHY IN BÂBÜRNÂME : THE CASE OF HERAT

Mesut AVCI *

ÖZ: Bâbür Şah'ı birçok devlet adamından farklı kılan şey, yaşamında bir hatırat tutmasıdır. Bu hatıratında gittiği, fethettiği yerleri sadece anlatmakla kalmamış; aynı zamanda kendi hayatı ile ilgili birçok bilgiyi de çekinmeden yazmıştır. Hatırat kitapları arasında Bâbürnâme'nin farkı da yazarının, yazdıklarını daha çok objektif tutmaya gayret etmesidir. Bâbür'ün, kendisinin aleyhine de olsa veya insanlar tarafından kınanacağını da bilse bunları anlatmaktan çekinmemiştir. Biz de makalemizde Horasan bölgesinin en önemli şehirlerinden olan Herat'ı Bâbür'ün gözüyle değerlendirmeye çalışacağız. Bâbür'ün özelliklerinden birisinin de Şehir Tarihçiliği olduğunu söylememizin çok da anormal olmayacağını düşünerek, bir şehir tarihçisi olarak Bâbür, Herat ile ilgili anlattıklarının değerlendirmesini yapmış olacağız. Makalede Herat ile ilgili kısa tarihsel bir özet ve yer yer Bâbür'ün anlattıklarına izahat tarzında bir kısım eserlerden faydalanılarak açıklamalar yapılmıştır. Bâbür, Herat'ı tanıtırken şehrin daha çok şairleri ve din bilginleri ile ilgilenmiştir. Bu ilginin sıradan kişileri tanıtmak gibi olmadığını, hem Bâbür'den öncesinde hem de onun devrinde iz bırakmış büyük şahsiyetler olduklarından dolayı işlemiştir. Alî Şîr Nevâî gibi şairlerin o günde de günümüzde de hâlâ büyük şairlerden kabul edildiği ortadadır.

ABSTRACT: What makes Babur Shah different from many statesmen is that he kept a memory in his life. In this memoir he not only tells the places he went and conquered; at the same time, he wrote many information about his life without any hesitation. The difference of Baburname among other memoirs is that the author strives to be objective. Babur did not hesitate to tell it, even if it was against him or even if he knew that he would be condemned by people. Baburname is not only a memorial book; there is also an encyclopedic work that includes the data of many sciences such as history and geography. In our article, we will try to evaluate Herat, one of the most important cities in Khorasan region, through the eyes of Babur. It will not be unusual to say that one of the characteristics of Babur is that of City Historiography and we will have made an assessment of what Babur tells us as a city historian about Herat. In the article, after a brief historical summary about Herat there are some explanations to Babur's narratives by using some explanatory works. When introducing Herat, Babur was more interested in the city's poets and theologians.

*Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
mesutavci@adiyaman.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1310-3108>

Bâbü, Herat'a olan hayranlığını gizlememiş, buranın kendisini etkileyen güzelliğinden yeri geldikçe bahsetmiştir. Bâbürnâme'de şehir tarihçiliği açısından fark edilen hususlardan biri de, Bâbü'nün tanıtımını yaptığı her şehrin farklı bir özelliğini kitabına taşımasıdır. Şehir tarihçiliği açısından yeterli bilgiler olmasa da, modern kaynaklardan daha fazla istifade edebilmek için Bâbürnâme benzeri eski dönemlere ait kaynakları kullanmak, şehir tarihçiliği açısından bir kısım bilgilere ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Bâbürnâme, Herat, Bâbü Şah, Alî Şîr Nevâî, Şehir ve Tarih.

This interest is not like introducing ordinary people, but great personalities who left their mark both before Babur and in his era. It is obvious that poets like Ali Shir Nevai are still accepted as great poets in that day. Although there is insufficient information in terms of urban historiography, it is obvious that sources such as Baburname have a great help in using modern sources.

Key Words: Baburname, Herat, Babur Shah, Ali Shir Nevai, Urban and History

1. GİRİŞ

Şehir tarihinin çalışma alanının çok geniş olduğu bilinmektedir. Bir şehrin sosyal, iktisadi, dinî, demografik, siyasi, coğrafi, edebî ve sanatsal özellikleri gibi daha birçok konu bu alanın çalışma sahasına girmektedir. Bütün bu konularla ilgili olarak sağlıklı bir çalışma ortaya koyabilmek, şehir tarihçiliğinin veya tarihçisinin birçok farklı disiplinle birlikte çalışması anlamına gelmektedir.

Bir şehir tarihi oluştururken, şehrin tarihî topografyası, mimari yapısı, iktisadi durumun etkisinden gelen sosyo-iktisadi oluşumuyla birlikte dinî oluşumu ve siyasi yönüne değinmeden bir şehirden bahsetmeniz mümkün olmayacaktır.¹

Şehir tarihî çalışmaları çok eski değildir. Şehir tarihçiliği alanında ilk defa batıda çalışmalar başlamıştır. Batıdaki bu çalışmalardan sonra İslâm Tarihi alanında çalışmalar başlamıştır iddiasını ortaya atan Humphreys² gibi bazı araştırmacıların iddialarına ancak kısmen katılabilmekteyiz. İslâm tarihinde şehir tarihçiliği yazıcılığı, İslâm'ın ilk dönemlerine uzanacak kadar eskidir aslında. Ömer b. el-Hattâb (ö. 644), Abdullah b. Abbâs (ö. 687) gibi bazı sahabeler ile Tâbiîn'den bazı kişilerin Ka'be'nin tarihi için araştırmalarda bulduklarını görebilmekteyiz. Hatta Ka'be ile ilgili, İslâmiyetten önce Ka'be'de bulunan bazı kitabeleri çözmek için, Yemen'den birisini, Hristiyan ve Yahudi bir din bilgini çağırdıkları bilinmektedir.³ Aynı şekilde Hz. Ömer'in bazı fetihler öncesinde veya sonrasında başka bölgelere giden komutanlardan gittikleri bölgeler hakkında vermesini istediği emirler içeren mektuplar göndermiştir. Örneğin, Kadisiye savaşı sırasında ordunun komutanı Sa'd b. Ebi Vakkâs'a savaştan sonra Kadisiye bölgesini tanıtmasını istemiş; Sa'd da cevap olarak Hz. Ömer'e bölgeyi tanıtan bir mektup göndermiştir.⁴

İlk dönemlerde fetihler sebebiyle şehirlerin tanıtımı, bazı şehirlerin üstünlüklerinden (Mekke-Medine) dolayı haklarında bilgiler araştırılarak başlamıştır. Bu araştırmaların daha sonraları yazılı bilgiler haline getirildiğini görmekteyiz. Bundan dolayı Müslümanlarda şehir ve bölgelerin durumları, orada yaşayan yerli halk ile ilgili araştırmalarının çok erken dönemde başladığını söyleyebiliriz.

Bu saydıklarımıza örnek olabilecek ilk eser Hasan-ı Basrî'nin bize kadar ulaşan "Fazâilu Mekke" adlı eseridir.⁵ Aynı şekilde Mekke tarihi üzerine yazılmış en eski ve aynı zamanda meşhur eserlerden olan Abdullah b. Ahmed el-Ezrâkî'nin (ö. 865) "Ahbâru Mekke ve Mâcâe fihâ mine'l-âsâr" adlı eseridir.⁶

Aynı şekilde Mısırda, Endülüs tarihi ve daha birçok şehir ve bölge ile ilgili günümüze ulaşmış veya ulaşmamış eserler ilk dönemlerde kaleme alınmıştır. Mısır tarihi ile ilgili günümüze kadar gelmiş olan en eski eser, İbn Abdî'l-Hâkem'in (ö. 871) "Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ" adlı kitabıdır.⁷

¹ Süleyman Faruk Göncüoğlu, *Tarih Nasıl Yazılır? Tarih için çağdaş bir metodoloji*. I. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018) 240.

² Stephen Humphreys, *İslâm Tarih Metodolojisi – Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. trc. Murtaza Bedir, Fuat Aydın. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 281-292.

³ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I. Baskı (Mainz: BRILL, 1967), 1:193.

⁴ Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 194; Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 4:292.

⁵ Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 591-594.

⁶ Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010) 168; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 334.

⁷ Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 355-356.

Bu yazılanlara İslâm öncesi ve sonrası Arap tarihi hakkında yazılmış eserleri katmaya kalkacak olursak toplamın çok daha büyük olacağı aşîkârdır. Bununla birlikte siyer ve tarih yazımında meşhur olmuş aynı zamanda şehir tarihleri ile ilgili eserleriyle tanınan müellifler de vardır. Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ el-Ezdî (ö. 774), Emeviler zamanında yaşanan olayları kaleme almıştır. "Futûhu's-Şâm" ve "Futûhu'l-İrâk" adlı eserleri bugün elimize ulaşmamış olsa da Taberî (ö. 923) onun eserlerinden çokça nakiller yapmıştır.⁸

Siyer ve Meğâzî sahasında meşhur olmuş, bunun yanında çeşitli bölgelerin fethi ile ilgili yazmış olduğu eserlerle tanıdığımız el-Vâkidî (ö. 823) de konu için önemli bir örnektir. "Ahbâru Mekke", "Futûhu's-Şâm", "Futûhu'l-İrâk", "Futûhu'l-Cezâire ve'l-Hâbur ve Diyârbekr fi'l-İrâk", "Futûhu'l-Mısır", "Futûhu'l-Behsâ" (Mısır'da bir yer), "Futûhu'l İfrîkiyye", "Futûhu Amîd ve Kitâbu Emri'l-Habeşe ve'l-Fil" gibi eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmıştır.⁹

Şehir tarihçiliğinde Mekke ve Medine tarihi ile ilgili yazılan birçok eser Müslümanlarda şehir tarihçiliğinin erken dönemde başladığının kanıtlarındandır. Bu eserleri makalede tanıtmak zor olacaktır. Fakat İbnü'n-Nedîm'in¹⁰ ve Fuat Sezgin'in¹¹ eserleri incelendiğinde tarih, meğâzî, siyer¹² gibi çeşitli konularda birçok eserin yazıldığı görülecektir.

2. Bâbüřah Ve Bâbürnâme

Zahiruddîn Muhammed Bâbüř, baba tarafından Timur'un soyuna, anne tarafından ise Cengiz Han'a dayanır. Bâbüř, 14 Şubat 1483 yılında Orta Asya şehirlerinden Fergana'da doğmuştur. Babasının ölümünden hemen sonra henüz 12 yaşında iken Fergana'nın yönetimine geçmiştir. Semerkand'ı üç defa ele geçirmiş ve kaybetmiştir. 26 Aralık 1530 yılında Agra'da ölmüştür. Mezarı Kabil'dedir.¹³

Bâbüř'den edebiyat ve önemli bir tarihi kaynak olarak büyük bir miras kalmıştır. Bâbüřname adlı eseri dünyaca bilinen ve tanınan büyük bir eserdir. Bâbüř bu eserini 1525 yılından başlayarak ömrünün son yıllarına kadar kaleme almıştır. Bâbüřname ülkemizde gerektiği kadar tanınmamış olsa da tarihî açıdan dünyanın en önemli eserlerinden birisi olma özelliğine sahiptir. Hatıratın bazı yıllara ait bölümleri eksiktir. Bâbüř ya bu yıllara ait hatıratını yazmamış ya da hatıratın bir kısım sayfaları kaybolmuştur. Araştırmacıların çoğu, bazı sayfaların kaybolduğu konusunda hemfikirdirler. Hatta bazı araştırmacılar bu eksik olan bölümlerin Bâbüř'den sonra, oğlu Hümâyün'un hakimiyeti döneminde kaybolduğunu ileri sürerler.

⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 142-143; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 308-309.

⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 150-151.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 140-178.

¹¹ Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1: 294-297.

¹² Sîret ve siyer kavramları, Hz. Peygamber'in hayatını belli başlı konu olarak alan bilim alanı ve bu alanda yapılan çalışmalar, yazılan eserleri ifade eden terim olarak kullanılmıştır. "Savaşların yeri, savaş ve savaşların anlatıldığı hikâyeler" manasındaki mağzât kelimesinin çoğulu olan meğâzî ise Peygamber'in gazve ve seriyyelerinin tarihine ve bu hususta kaleme alınan kitapları belirten bir ad olmuştur. Siyer kelimesiyle eş anlamlı olarak hem tek olarak hem de siyer ile beraber kullanılmıştır. Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 324-326.

¹³ Claus Schönig, "Die Betrachtung der Natur im Baburname", *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009*, Nşr. Bernd Herrmann. (Göttingen: OPAC, 2009), 235.

Eserin ilk kısmında, Bâbü'rün, Mâverâünnehir ve çevresi ile ilgili yaşadıkları kaleme alınmıştır. Fergana'daki birtakım şehirlerin özellikleri ile Ömer Şeyh Mîrzâ ve çevresi hakkında verdiği bilgilerin dışında, bu ilk kısımda sürekli bir hareketlilik vardır. Bâbü'r sürekli savaş halinde olduğundan, bu kısımda halk bilimlerinden daha çok savaşlarla meşgul olmuştur. İkinci bölümde Kabil vilayetinin tanıtımıyla birlikte burada yaşanan olaylar anlatılır. Eserin üçüncü bölümünde, Hindistan bölgesi ele alınmıştır. Bu bölümde, kendisinin de yabancı olduğu bu memleketin ayrıntılarına kadar inerek, halkın yaşam biçimi, âdet ve inanışları hakkında -adeta bir halkbilimci ve etnograf gözüyle Hindistan ile ilgili çok önemli bilgileri aktarmıştır.¹⁴

Bâbürnâme günümüze kadar birçok farklı bilimsel araştırmalara konu olmuş ve bununla birlikte zaman içerisinde birçok farklı dile çevrilmiştir. Bunların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1705'te Vitsen Flemençe'ye, 1826'da Leyden ve Erskin İngilizce'ye, 1828'de A. Kaiser Almanca'ya¹⁵, 1871'de P. Kurteyl Fransızca'ya çevirmişlerdir. Bâbürnâme bunun dışında Pantusov, Pol-yakov ve Vyatkin tarafından Rusça'ya çevrilmiştir. Bâbürnâme'yi 1857 yılında İlminskiy Kazan'da neşretmiştir. G.J. Kehr tarafından 1908 yılında Latinceye; İngilizce olarak Annette Susannah Beveridge¹⁶; Türkçeye, Reşit Rahmeti Arat¹⁷; M. Sali'e. Babur-name; Mîrzâ Nâsireddin Haydar Urduçaya; Reşid Ahter Nedevî, Urduca. Diğer bütün çevirileri tek tek göstermenin konuyu uzatacağını düşünerek sadece bir kısım tercümelerini yazmakla yetindik. Bu konuda daha geniş bilgi için dipnotta verilen kaynağa müracaat edilebilir.¹⁸

3. HERAT

Kaynaklarımızda, Herat şehrinin İskender tarafından kurulduğu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. İskender'in on dört yıl süren hükümdarlığı sırasında on iki adet şehir kurduğu rivayet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: İsfahân, Herat, Merv ve Semerkand...¹⁹

Herat, tarihte sıklıkla başka ülkelerce fethedilmiş, bu fetihlerde Herat'ın kuzey bölgelere açılan bir kapı olmasının etkisi büyük olmuştur. Tarih boyunca bu istilalar yüzünden zaman zaman Herat yıkılmış, yok olma ile karşı karşıya kalmıştır. Bazen nüfusu 5000'lere kadar düşmüştür. Bütün bu olumsuzluklara rağmen stratejik öneminden dolayı her dönemde insanların yerleşmesine zemin olmuştur. Herat'ın önemini Ortaçağ dönemlerinde şehre verilen isimlerden de anlayabilmekteyiz. Bu

¹⁴ Mesut Avcı, *Erscheinungsform des Islam im Baburname*, (Berlin: Logos Verlag, 2017), 3.

¹⁵ Amadeus Kaiser, *Denkwürdigkeiten des Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan*, trc. John Leyden, William Erskine, (Leipzig: Nabu Press, 2011).

¹⁶ Annette Beveridge, *The Bâbar-Nâma, Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India* (London: Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street, 1971).

¹⁷ Vekâyi' Babur'un Hatıratı (Doğu Türkçesi'nden çeviren Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1943-1946.

¹⁸ Henry Hofman, *Turkish Literature A Bio- Bibliographical Survey, Section III, Moslim Central Asian Turkish Literature Being in the Main*, (Utrecht: BRILL, 1969), 1-3: 162-191.

¹⁹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, trc. Heyet, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 1: 253.

dönemin coğrafyacıları, Herat'a; "Dünyadaki şehirlerin göz bebeği"²⁰, "Horasan'ın bahçesi"²¹ ve "bölgenin Şahı"²² şeklinde isimler vermişlerdir.

Herat, Afganistan'ın batısında bulunan Herirud ırmağının kıyısında eski zamanlarda kurulmuş bir şehirdir. Bu bölge Büyük İskender'in arkasından Aria'daki İskenderiye ismiyle anılmıştır. Sasaniler zamanında Herat'ı Dikhan ve Merzubanlar yönetmişlerdir. Şehir, sınırda bulunması sebebiyle önemli bir askeri merkez konumundaydı. İslâmiyetin bölgeye gelmesinden önce Orta Asya'dan gelen Akhunların hâkimiyetinde bulunmaktaydı.

Horasan bölgesine* Hz. Ömer döneminde seferler düzenlenmiştir. H.18 yılında Ahnef b. Kays komutasında Horasan üzerine bir sefer düzenlenmişti. Bu sefer sırasında Herat'ı almış ve buraya Suhâr b. Fülân el-Abdî'yi vekil bırakmıştır.²³ Herat halkı daha sonraki zamanda itaatsizlik etmiş olsalar da 652 yılında Hz. Osman döneminde Basra valisi Abdullah b. Âmir'in yolladığı Ahnef b. Kays komutasındaki ordunun Horasan'ı ele geçirmesiyle; Herat şehri de barış yoluyla Müslümanların eline geçmiştir.²⁴ Konu ile ilgili rivayet geniş olarak şu şekilde aktarılmıştır: İbn Âmir Herat'a ordu gönderdi. Ordunun komutanı olarak, Evs b. Sa'lebe b. Rûkayy; bir başka rivayette ise Huleyd b. Abdillâh el-Hânefî vardı. Herat'ın hükümdarı bunu öğrenince, İbn Âmir'e gitti; savaş yoluyla ele geçirilmiş olan Tağun ile Bağun dışındaki Herat, Bâdağîs ve Büşenc adına onunla anlaştı.

İbn Âmir ona şu antlaşmayı yazdı:

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bu belge, Abdullah b. Âmir'in, Herat, Büşt ve Bâdağîs emirine yapmasını istediği iştir. O da kendisine Allah'tan korkmayı, Müslümanlara iyilikle muamele etmeyi, idaresindeki toprakları ekip biçmeyi emretti. Onunla, Herat'ın düz ve dağlık olan yerleri adına, kendisiyle anlaştığı oranda cizye vermesi, bu vergiyi de bölgedeki toprakların durumuna göre aralarında adaletle taksim etmesi şartıyla antlaştı. Kim borç olarak belirlenen vergiyi ödemezse, onun için antlaşma ve koruma yoktur.

Rivayete göre ise, İbn Âmir'in kendisi, güçlü bir ordunun başında Herat'a gitti; oranın halkıyla savaştı. Sonra buranın hâkimi, İbn Âmir ile, Herat, Büşenc ve Bâdağîs adına, bir milyon dirhem ödemek şartıyla antlaştı.²⁵

²⁰ Zeki Velidi Togan, "Herat", *İA* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5-1: 440.

²¹ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eğâlim* (The Best of Divisions for Knowledge of The Regions), (Trans B. Collins, 1994), 270.

²² Şeyh Abdurrahman Fâmî Herevî, *Târîh-i Herat*, (Tahran, 1387), 147.

*Horasan bölgesi: İran'ın kuzeydoğusunu içine alan geniş bir coğrafyayı temsil eder. Günümüzde bu bölge üç kısma ayrılmıştır: Merv, Nesâ ve Serahs şehirleri Türkmenistan olarak; Belh ve Herat yöresi Afganistan olarak; kalan kısmı ise İran topraklarına dahildir. Müslümanların bu bölgeyi fethettikleri dönemde en önemli şehirleri: Merv, Nişâbur, Herat, Belh, Talkan ve Serahs'tır. Adem Apak, "Irak- İran Cephesi Fetihleri", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 2:154.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 528-529.

²⁴ Mütlevî Kazvîni, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub* (Leydan: Translated by G. L. Strange, Printed of the Trutes of the E. J. W. Gibb Memorial, 1915), 152; Ya'kubî, *Kitabü'l-Buldân (Ülkeler Kitabı)*, trc. Murat Ağarı, (İstanbul: Ayışikitapları, 2019), 79.

²⁵ Ahmed b. Yahyâ Belâzûrî, *Fütuhu'l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 465.

Herat, Emeviler dönemindeki iç karışıklıkların olduğu süreçte elden çıkmış olsa da 661 yılında tekrar fethedilmiştir. Emeviler döneminde bir dönem Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiş, daha sonra Haccâc'ın gönderdiği ordular karşısında tekrar Emeviler'e bağlanmıştır.

Herat halkı, Abbasiler zamanında peygamberlik iddiasında bulunan Üstadsis'in isyanına destek vermişlerdir. Bu isyan 767 yılında güçlükle bastırılmıştır. Şehrin ilk Heratlı kadısı Malik b. Süleyman el-Hanefî'nin Herat ve çevresine İslâmî yönde birçok katkısı olmuştur. Zaman zaman başka devletlerin hâkimiyetine girmiş olan Herat, Samaniler'in Horasan'a vali olarak atadıkları Gazneli Sebük Tegin ile birlikte Türklerin hâkimiyeti altına girmiştir.

Herat, 1040 yılındaki Dandanakan savaşı ile birlikte Selçuklu ailesinden Mûsâ Yapgu'ya verilmiştir.* 1041-1049 yıllarında tekrar Gazne hâkimiyetine girmiştir. Selçuklular, şehri Sultan Alparslan döneminde tekrar ele geçirmişlerdir. Herat Sencer'in ölümünden sonra Oğuzların hâkimiyetine girmiştir.

Herat, 1175-76'da Gûrlular'ın*, 1208-1209'da on üç aylık uzun bir kuşatmanın ardından Hârizmşahlar'ın, 1221'de Cengiz Han'ın oğlu Tulu'nun eline geçti. 1244 yılında Moğollar, şehrin başına Gûr asıllı Şemseddin Kert'i tayin edince, şehirde Kert hanedanlığı kurulmuştur. 1381 yılında Timur tarafından ele geçirilen şehir, 1507 yılına kadar Timuruların hâkimiyetinde yeniden büyük bir yapılanmalara ve sanat alanında büyük gelişmelere sahne olmuştur.

1507 yılında Herat Özbeklerin hakimiyetinde iken, 1510 yılında da Safevî devletinin hükümdarı Şah İsmâil tarafından ele geçirildi. Bu bölgelere Şamlu Türkmenleri hâkim olmuştur. 1526 yılında bir dönem Bâbürlülerin eline geçmiştir. Özbekler ve Safevîler arasında el değiştiren XVIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde de Abdaliler'in hakimiyetinde kalan Herat, Nadir Şah ölünce bağımsızlığını ilan eden Ahmed Şah Dürranî tarafından ele geçirilerek Afganistan'a katıldı.

Herat, XI. yüzyılda Akdeniz'den başlayarak Hindistan ve Çin'e doğru uzanan ana yolun üzerinde büyük bir ticaret merkezi olmakla birlikte, bilhassa Abbasiler döneminden itibaren dokumacılıkta meşhur olmaya başlamıştır. Halkın ana gövdesini Arap ve Acem Müslümanlar oluşturuyordu.

Herat kültürel ve sanatsal açıdan en zirve zamanını Timur devletinin yönetimi sırasında yaşamış ve bu dönemde meydana çıkan Herat ekolü, Osmanlılardan Bâbürlülere kadar İslâm sanatının etkin merkezlerinde varlığını hissettirmiştir.

*Herat'ta Musa Yabgu'ya ait iki para ve aynı tarihte Çağrı Bey'e ait paranın da Herat'ta 1043-44 tarihinde bastırılmış olması ilginçtir. Esasen yukarıda da bahsedildiği gibi Dandanakan Savaş'ından sonra Herat, Musa Yabgu'nun hâkimiyetine bırakılmıştı. Paralardan anlaşılacağına göre, Herat şehrinin hâkimiyeti bu tarihte iki defa el değiştirmiş olmalıdır. Dandanakan savaşından birkaç yıl sonra Çağrı Bey'in, Musa Yabgu'nun hâkimiyetinde bulunan Herat şehrinde kendine para bastırması, Herat üzerine bu iki hanedan üyesi arasında bir mücadele yaşanmış olduğunu akla getirmektedir. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için Bkz: Osman G. Özgüdenli, *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 80-81.

*Gûr: Gûr adı, Herat'ın doğu ve güneydoğusunda ve Garcistan ile Guzman'ın güneyindeki dağlık bölgeye verilmiştir. X. Asra kadar Gûrluların çoğu Müslüman değildi. Bkz: V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar TÜRKİSTAN*, trc. Hakkı Dursun Yıldz (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 360-361.

Herat halıcılık, ciltçilik, hat sanatı, tezhîb, bakır işletmeciliği, ipek ve minyatür sanatında büyük gelişmelerin yaşandığı bir yer olarak meşhur olmuştur.²⁶ Bunun en güzel örneği anlatılan şu hadisedir: İbn Ömer'e Herat işi elbiseler hediye edilince bunları geri çevirdi ve şöyle dedi: 'Durum şu ki, bizi onları giymekten ancak kibir korkusu engelliyor!'²⁷

Herat ve etrafında yaşayan ve birçoğunun Türkçe konuştuğu Türkmenler, Türkçe ile karışık Farsça konuşan Çeharlar ve Peştuca konuşan Peştunlar Sünnî mezhebine mensup idiler. Şehirde az sayıda Şiî mezhebenden kişiler vardır. Nakşibendî tarikatının yayılmış olduğu bölgede Çiştîyye ve Kaderiyye bağluları da görülür.²⁸

Herat'ın içinde ve çevresinde önemli kervan ve ticaret yolları bulunmaktaydı. İbn Hakval, Herat'a bağlı Keruh'ta, üzüm üretiminin çok fazla olmasından bahsetmiştir. Irak başta olmak üzere diğer şehirlere gönderilen üzüm şerbeti üretilirdi. Yine Malin'de pirinçten ve bu pirincin ithal edildiğinden bahsedilmektedir.²⁹ Müstevfî, Herat'tan bahsederken şunları söylemektedir: "Herat'ta 12 bülbül dükkanı, 600 hamam, kervansaray ve 359 medrese, hangâh ve ateşhâne ve 4400 ev mevcuttur."³⁰

Herat için önemli gelir kaynaklarından biri de demir işletmeciliği idi. Herat'ın demiri ve demirden üretilen malzemeleri, birçok yerde çok kıymet görmekteydi. Herat'a bağlı Rud vilayetinde kurşun ve de Mîr maden ocakları işletilmekteydi. Sirhest ağaçları bu bölgede yetişmekteydi. Çünkü Herirud'un dağları ağaçları sık bir ormanlıktan oluşmaktadır.³¹

4. Bâbür Ve Herat

Bâbür'ün Herat ile ilgili bilgilerini verirken de göreceğimiz üzere, tanıttığı Semerkand, Kâbil veya Hindistan'a göre Herat'ı daha az tanıtmıştır. Diğer bazı bölgeleri tanıtırken coğrafi yapısından, komşu şehirlerinden, iklim ve bitki örtüsü gibi daha birçok özelliğinden bahsetmiş olmasına rağmen; Herat ile ilgili fazla ayrıntı vermemiştir.

4.1. Bâbünamede Herat Hakkında Genel Bilgiler

Bâbür'ün Herat'tan İslâm şehri diye bahsetmesi de o dönemde Herat'ın İslâmiyetten sonra mimarisi ve ilim adamlarıyla o dönemin gözde şehirlerinden olduğunu göstermektedir.

Bâbür Herat gibi bir yerde bulunmanın verdiği iştiaqla içki içmek istemiştir. Bu hususu şu beyitte anlatır:

²⁶ Kazvîni, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, 152.

²⁷ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, trc. Abdurrahman Elmalı-Mehmet Akbaş (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 1: 180.

²⁸ Recep Uslu, "Herat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 215-218.

²⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 388.

³⁰ Kazvîni, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, 152.

³¹ Dorothea Krawulsky, *Horasan zur Timuridenzeit nach dem Târîh-e Hafiz-e Ebrû*, (Wiesbaden: 1982), 10.

“Madem ki bu kadar çok teklif yapıyorlar ve sefahatın bütün sebep ve araçları harika ve hazır, bütün gösteriş ve nimetler içinde malzemeleri ve edevati hazırlanmış durumdaki Herat gibi güzel bir şehre gelmişiz; içmenin zamanı şimdi değilse, ne zaman içerim, diye düşündüm ve içmeye karar vererek bu vadiden geçmeye karar verdim.”³²

İbn Battûta da Herat'a yaptığı ziyareti ve Herat'ın o dönemde de mamur şehirlerden olduğunu şu şekilde anlatmıştır: “Belh'den hareketle Kuhistân dağlarında yedi gün boyunca devam ettik. Bu dağlarda bulunan bağlar ve bahçeler arasında, içinden ırmakların geçtiği köyler bulunmaktadır. Ayrıca bölgede içerisinde kendini ibadete adanmış zatların bulunduğu birçok zaviyeye rastladık. Nihayet Horasan'ın en büyük ve en mamur şehri olan Herat'a geldik. Horasan'ın ikisi mamur, ikisi de vıran olmuş dört büyük şehri vardır. Mamur şehirleri; Herat ile Nişâbûr, vıran şehirleri ise Belh ve Mero şehirleridir.”³³ Bölgedeki zaviye, mescid ve medreselerin çokluğunu Bâbür de anlatmıştır. Aynı zamanda Bâbür hatıratında birçok Heratlı âlimden bahsetmiştir.

Yukarıdaki bölümde Herat'a gelip burada içki içilmemesinin çok büyük bir kayıp olduğunu ifade eden Bâbür, aşağıdaki bölümde İslâm şehri Herat'ta İslâm'ın yasakladığı bir haramı işleyen Hüseyin Mîrzâ'nın başına gelenlerden bahsetmiş, Hüseyin Mîrzâ'nın başına gelen bütün olumsuzluklar İslâm'ın yasakladığı bu işi işlemiş olmasına bağlamıştır. Fakat Hüseyin Mîrzâ'yı yadırgayan Bâbür'ün içki konusunda bu kadar rahat olması, bu bölgelerde alkol tüketiminin yadırganmadığı gibi dinen de ibadetleri aksatmadıktan sonra içilmesi diğer haramlara nazaran daha hafif gibi algılandığını göstermektedir.

“Büyük bir padişah olan Sultan Hüseyin Mîrzâ* ve Herat şehri gibi bir İslâm şehrinin padişahlığını yaptığı halde, ilginçtir ki bu on dört oğlu içerisinde ancak üç oğlu piç değildi. Sefahat kendisi, oğulları ve ahalisi üzerinde fevkalade yayılmıştı.”³⁴

Bâbür'ün bir ifadesinde Herat için İslâm şehri ismi kullanmış iken, bu bölümde ise halkın İslâm'dan uzaklaştığını ifade etmiştir. Genel anlamda Bâbür Herat için İslâm şehri tabirini kullanmıştır. Fakat yer yer İslâmî olmayan uygulamaları vermektense çekinmemiştir. Barthold Herat'tan bahsederken, şehirde yapılan bütün işlerin merkezdeki bir caminin (Mescid-i Câmî') etrafında toplandığını anlatmıştır. Barthold'un özet mahiyetindeki şu sözleri konunun anlaşılması için yeterlidir:

³² Bâbürnâme: 189b. خاطر غه کیچتی کیم چون منجه تکلیف قیلادورلار ینه هریدیک ارسته شهری غه کیلیب تور بیز کیم جمیع عیش و عشرت اسباب و الاتی مکمل و مهیا و باری تکلف تنعم اشیا و ادواتی اماده و پیدا حالا اجماسام قاچان ایجار مین دیب بیدیم (Bâbürnâme'den aldığımız yerlerin dipnotta bu şekilde gösterimini, Beverdige'nin Haydarabad Bâbürnâme'nin tıpkı basımını ve Reşit Rahmeti Arat'ın Türkçe'ye çevirdiği Bâbürnâme'de bölüm numaralarını esas alarak verdik. Ayrıca Bâbürnâme'den aldığımız bölümlerin Çağatayca yazımını dipnotlarda vermeyi uygun gördük.)

³³ Ebû Abdullah b. Abdullah el-Levatî et-Tancî İbn Battûta, *Tuhfetu'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsar ve'l-Acâibi'l-Esfâr*; (Büyük Dünya Seyhatnamesi) trc. Muhammed Şerif Paşa (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1989-1992), 288.

*Sultan Hüseyin Mîrzâ (Beykara): Hüseyin Baykara olarak da geçer. Timur oğlu Ömer Şeyh oğlu Beykara Mansûr ile Timur'un torunu Firûze Begim'in oğlu, Horasan hükümdarıdır. 1506 yılında ölmüştür.

³⁴ Bâbürnâme: 169b.

سلطان حسین میرزا دیک اولوق بادشاه هر ی دیک اسلام شهری نینک پادشاه ی بو عجب تور کیم بو اون تور ت اوغل دین اوچی ولدا لزنایماس ایدی فسق و فجور اوزی دا اوغلانلاریدا و ایل و اولوسی دا اسیر و شایع ایدی

"Horasan'ın şehirlerinden hiçbirisinde, Herat gibi, halkının da büyük bir kısmının vakitlerini camide geçiren başka bir topluluk yoktu."³⁵

Bâbür yer yer Herat'ın İslâmî yapısını hatırlatan özelliklerinden bahsetmiştir. Hatta, Bâbür'ün bahsettiği şehirler arasında Semerkand'dan sonra İslâmî özelliklerinden en çok bahsettiği şehir Herat'tır. Bir başka yerde Herat'ın ilim adamlarından bahseder:

"Horasan ve özellikle de Herat şehri, faziletli kişiler ve benzersiz adamlarla doludur. Bir iş ile meşgul olan herkes, o işini en iyi konuma çıkarma gayreti ve arzusuyla uğraşıyordu".³⁶

İbn Battûta'da bu çerçevede sözler söylemiştir: Herat kalabalık bir şehirdir. Halkı dindar ve iffetlidir. Mezhep olarak da Hanefî mezhebine bağlıdır.³⁷

Herat şehrinin dinî motiflerin ağır bastığı bir şehir olduğu verdiğimiz rivayetlerin bir kritiği olarak Mukaddesî'nin de Herat'ın dinî yapısı hakkında söylediği olumsuz bilgilerden bir kısmını aktarmak yerinde olacaktır:

"Herat, halkı hırlı insanlardır; katl ve cinayet hiç eksik olmaz. Erkekleri şeriat nedir bilmezler. Hiç ibadet etmezler; dilleri kaba, beşereleri çirkindir."³⁸ Bâbür'den önce veya onun döneminde ne tür bir uygulama bu halkı bu kadar etkileyerek dinî açıdan hassaslaştırmıştır, sorusu açıktır. Mukkadesî ile Bâbür'ün anlattıkları arasındaki uçurumun nedenini kestirmek güçtür. Bâbür bu bölgelere hakim olduğu dönemlerde bölgedeki tasavvufçulardan sık sık bahsetmiştir. Bu dönemde yoğunluklu bir tasavvufî etkinin neticesi, halkın dini yönünü geliştirdiği söylenebilir. Dini etkiyi tetikleyen sebepler ortadan kalktıktan sonra, halkın dini yaşantısında da zayıflamaların görülmesi mümkündür.

4.2. Bâbür'ün anlattığı Herat bilginleri

Bâbür, Herat'a hâkim olan Sultan Hüseyin Mîrzâ döneminde Horasan ve Semerkand'da birçok ilim adamının varlığından bahsetmektedir. Bu ilim adamlarının bazılarını şu şekilde tanıtmıştır:

4.2.1. Mevlânâ Abdurrahman Câmî (مولانا عبد الرحمن جامی)

23 Şubat 817'de (7 Kasım 1414) Horasan'ın Cam vilâyetinin Harcird kasabasında dünyaya gelmiştir. Daha çok Molla Câmî ismiyle bilinir. Yazdığı Birinci Divanının giriş bölümünde Cam şehrine atıfla ve Ahmed-i Namekî-yi Câmî'nin (ö. 1141) anısına saygı gösterdiğinin bir ifadesi olarak Câmî mahlasını kullandığını söyler.

³⁵ Barthold, W, *Tezkire-i Coğrafyâ-yı Târîhi-i Îrân*, trc. Hamza Serdadver, (Tahran: h.ş. 1930), 100.

³⁶ Bâbürnâme: 177b.

خراسان تخصیص ہری شہری مملو ایدی ہر کیشی نیک کیم بر ایشکا مشغول لوغی بار ایدی ممتی و عرضی اول ایدی کیم اول ایش نی کمال غہ تیکور کانی بو جملہ دین

³⁷ İbn Battûta, 288.

³⁸ Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim)*, trc. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 317.

Genç yaşta dönemin ilimlerinin hepsini biliyor olmasına rağmen, bu ilimler Câmî'ye yeterli gelmemişti. Semerkand'dan dönerken Nakşibendî şeyhlerinden Sa'deddîn-i Kâşgarî'ye bağlandı. Onun ölümünden sonra (1456) halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a bağlılığını devam ettirdi. Şeyhi Ubeydullah ile birkaç defa görüşmüştür. Ayrıca şeyhi ile olan bağlantısını mektuplaşmak suretiyle daima devam ettirmiştir. Kaleme aldığı gerek manzum ve gerekse mensur olan eserlerinin farklı yerlerinde Şeyhi Ubeydullah'ı her fırsatta öven Câmî ölümünde de (1490) onun için uzunca bir mersiye kaleme almıştır. Ubeydullah Ahrâr'ın, Câmî üzerinde bıraktığı etkisinin diğer Nakşî şeyhlerinden daha çok olduğu açıktır.

Fars şiirinin büyük üstadları içerisinde sonuncusu olarak kabul edilen Câmî, üstün şairlik hüneri ile birlikte dinî, edebî ve aklî ilimlerle beraber tasavvufa olan derin hakimiyeti vardı. Bundan dolayı bütün şiirlerinde, mesnevilerinde ve daha da önemle tasavvuf ile ilgili kaleme aldığı mesnevilerinde dili geniş bir şekilde kullanmış, işlediği konuları rahat bir şekilde ve sade bir dil ile anlatma maharetini göstermiştir. Onun "Hint üslubu" (Sebk-i Hindî) diye adlandırılan şiir akımının öncülerinden biri olduğu ileri sürülmüştür.³⁹

Şimdi de Bâbü'r'ün bu Heratlı büyük âlim hakkında söylediklerine bakalım:

*"Mevlânâ Abdurrahman Câmî de bunlardan biriydi; zahir ve batın ilimlerinde zamanın en ileri gelenlerinden biriydi. Şiirleriyle bilinmektedir. Mollanın kendisi tarife ihtiyaç duymayacak kadar yüksektir. Bu aciz sahifelerde yalnızca teberrük olarak, onun isminden bahsedilmesi ve sahip olduğu özelliklerin bir parçasının yazılması düşünüldü."*⁴⁰

Bâbü'r, kendisinin Mevlânâ Abdurrahman Câmî'yi anlatmasına gücünün yetmeyeceğinden, fakat kendisinden bahsetmesinin bir anlamda teberrükten kaynaklandığını anlatmaktadır.

Bâbü'r'ün birkaç yerde daha Mevlânâ Abdurrahman'dan bahsettiğini görmekteyiz:

*"Alî Şîr Nevâî... Mevlânâ Abdurrahman Câmî'yi taklit ederek düz yazılarını da toplamıştır."*⁴¹

Bâbü'r bir başka yerde de Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin Herat'taki kabrinden bahsetmiştir:

³⁹ Ömer Okumuş, "Abdurrahman Camî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 94-99.

⁴⁰ Bâbürnâme: 177b.

بو جمله دین بر مولانا عبد الرحمن جامی ایدی کیم ظاهر و باطن علومی دا اول زماندا اول مقدار کیشی یوق ایدی شعر خود معلوم دور ملانیک جنابی اندین عالی راق دور کیم تعریف قه اختیاجی بولغای غایتش خاطر غه کچتی کیم بو محقر اجزادا تیمن و تبرک جهتی دین الار نیک ات لاری مذکور و شمه صفت لاریدین مسطور بولغای

⁴¹ Bâbürnâme: 171a, 174a, 346b.

علیشیر نوای... مولانا عبد الرحمن جامی غه تقلید قلیب جمع قلیب تور

"...Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin mezarı ve makberleri..."⁴²

4.2.2. Şeyhülislâm Seyfeddîn Ahmed (شيخ الاسلام سيف الدين احمد)

Dönemin büyük âlimlerinden olup Sultan Hüseyin Mîrzâ dönemi âlimlerindedir.

Bâbür bu şahsı şu şekilde tanıtmaktadır:

"Şeyhülislâm Seyfeddîn Ahmed: Mevlânâ Sadeddîn Teftâzânî'nin* soyundandır. O tarihten itibaren Horasan şehrinde Şeyhülislâm olagelmıştır. Müthiş alim bir kişiydi. Arabiyat ve nakil ilimlerinde çok iyiydi. Mükemmel takva sahibi ve dini yaşayan bir şahsiyet idi. Şâfî mezhebindeydi, aynı zamanda diğer mezheplere de dikkat ederdi. Anlattıklarına göre, yaklaşık yetmiş yıl cemaatle namaz kılmayı hiç terk etmemiştir. Şah İsmâîl*, Herat'ı aldığı anda onu şehid etmiş ve onların sonra soyundan kimse kalmamıştır."⁴³

4.2.3. Mevlânâ Şeyh Hüseyin (مولانا شيخ حسين)

Mevlânâ Şeyh Hüseyin ile ilgili Bâbür şu bilgileri vermektedir:

"Mevlânâ Şeyh Hüseyin: Gerçi Molla Şeyh Hüseyin'in ortaya çıkması ve parlaması Sultan Ebû Said Mîrzâ döneminde olmuştu, fakat Sultan Hüseyin Mîrzâ döneminde de yaşadığı için ondan burada söz edildi. Hikmet, akli ve ayrıca kelâm ilimlerini iyi bilirdi. Az söz ile çok anlamlar çıkarıp sözü yerli yerinde kullanmak onun bulduğu bir şeydir. Sultan Ebû Said

⁴² Bâbürnâme: 191a.

...مولانا عبد الرحمن جامی نیک مزارات و مقابرینی....

*Mevlânâ Sadeddîn Teftâzânî: Bölgedeki önemli tarih bilginlerine göre Şubat 1322'de Horasan'ın Nesâ vilayetinin Teftâzân kasabasında dünyaya gelmiştir. Eski kaynak eserlerde lakap ve nisbesi dışında "Sa'd, Allame, Allame-i Sanî" şeklinde kendisine atıfta bulunulan ve "padişah-ı ulema, hüsrev-i danışmandan" isimleriyle zikredilen Teftâzânî'nin lakabından hareketle zatını ve aynı dönemde yaşamış Seyyid Şerîf el-Cürçânî'yi anlatmak üzere "Sa'deyn" denilmiştir. Ailesi ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Milliyeti hakkında kesin bilgiler olmasa da bazı bilginler onu Türk olduğunu iddia etmişlerdir. Teftâzânî'nin, Horasan, Maveraünnehir ve Harizm bölgelerinde sürekli yer değiştirdiği ifade edilmiştir. 10 Ocak 1390 yılında Semerkand'da vefat etmiştir. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 299-301.

*Şah İsmâîl: 1487 yılında Erdebil'de dünyaya gelmiştir. Babası Safevî tarikatının Şeyhi Haydar'dır. Ebû'l-Muzaffer Bahadır el-Hüseynî unvanıyla anılır. Safevî devletinin başına geçmiş, 1514 yılında Osmanlı ile yaptığı savaşta ağır yenilgi almıştır. 1524 yılında Tebriz'de vefat etmiştir. Onun zamanında Azebeycan, Horasan, Fars, Irak-ı Acem, Irak-ı Arap, Kirman ve Huzistân Safevilere bağlanmıştı. Belh, Kandehar ve Diyarbekir gibi bazı bölgelerde zaman zaman Safevî hâkimiyetine girmiştir. Bkz: Tufân Gündüz, – Adile Yılmaz Anıl, "Şah İsmâîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 256.

⁴³ Bâbürnâme: 177b.

بینه شیخ الاسلام سيف الدين احمد ایدی مولانا سعدالدين تفتازانی نیک نسلی دین دور اندین هر ی خراسان ممالکی و اشیک اسلام بولا کیلکاندور لار بسیار دا نشمند کیشی ایدی عربینه علومى نى و نقلیه علومى نى خوب بیلور ایدی بسیار منقى و مندىن کیشی ایدی اگر چه شافعی مذهب ایدی مذاهب نى رعایت قیلور ایدی دیرلار کیم یتمیش یل کا یووق جماعت نمازینی ترک قیلما پدور شاه اسماعیل هرینی الغاندا شهید قیلدی الارنیک نسلی دین کیشی قالمادی

Mîrzâ döneminde ona çok yakın ve iktidardaydı. Devlet içerisinde bütün önemli işlerinde onun onayı olurdu. Hesabı ondan daha iyi bilen bir kişi yoktu. Sultan Ebû Said Mîrzâ'nın yakınlarından olduğu için Sultan Hüseyin Mîrzâ döneminde böyle benzersiz bir kişiye haksızlık ettiler."⁴⁴

4.2.4. Mollazâde Molla Osmân (ملازاده ملا عثمان)

Bâbü'r'ün övgülerle bahsettiği bir diğer âlim Mollazâde Molla Osmân'dır. Bâbü'r bu âlimle ilgili insanların söylediklerine değer vermiş, kendisi de aynı şekilde Molla Osmân'a gerekli hürmeti göstermiştir. İşte Bâbü'r'ün Molla Osmân hakkındaki sözleri:

"Kâbil tümenlerinden olan Lühuger tümeninin Çarh isimli köyündendir. Uluğ Bey Mîrzâ* döneminde, daha on dört yaşlarında ders verdiği için ona molla mâderzâd ("anadan doğma alim") derlermiş. Semerkand'dan gidip Hac ibadetini yaptıktan sonra Herat'a geldiğinde Sultan Hüseyin Mîrzâ bırakmadı ve onu orada tuttu. Müthiş alim bir kişiydi. O zaman da onun kadar alim bir kişi yoktu. Anlatıldığına göre, o içtihat⁴⁵ seviyesine gelmişti. Fakat içtihat yapmıyordu. Onun "Bir kişi bir şey işittiyse, onu nasıl unuttur" dediği söylenir. Ezberi çok kuvvetliymiş."⁴⁶

Bâbü'r'ün anlattıklarından da anlaşıldığı üzere Bâbü'r, Molla Osmân'ı görmemiştir. Bölgede tanınan yönleriyle Molla Osmân'ı tanıtmıştır. Bâbü'r'ün bu yönü kendisinin ilme ve ilim adamlarına verdiği değerın örneklerinden sadece bir tanesidir.

⁴⁴ Bâbürnâme: 177b, 178a.

مولانا شیخ حسین... اگرچہ ملا شیخ حسین نیک ظہور ترقیسی سلطان ابو سعید میرزا نیک زمانیدا ایکاندور چون سلطان حسین میرزا زمانیدا ہم بار ایکاندور اول جہت دین مذکور بولدی حکمیات و عقلیات و کلام علم نی خوب بیلور ایدی از الفاظ دا کوپ سوز تاپب وقت بیلہ گفت قیلماق ا نیک اختراعی دور سلطان ابو سعید میرزا نیک زمانیدا بسیار مقرب دا اختیار ایدی جمیع مما لك مهماتی دا انیک دخلی بار ایدی احتساب خود اندین بخشی راق کیشی قیلغان ایماستور شو جہت تین کیم سلطان ابو سعید میرزا قاشیدا مقرب ایکاندور سلطان حسین میرزا انیک زمانیدا مونداق بی نظیر کیشی کا اہانت لار تیکوردلار

* Uluğ Bey Mîrzâ, Şâhruh Mîrzâ'nın oğludur. Babası yaşiyorken yaklaşık 40 yıl Semerkand'da valilik yapmıştır. 1449 yılında ölmüştür.

⁴⁵ İctihad: Sözlükte "Çaba harcamak, bütün gücünü sarf etmek, ısrarlı davranmak, zahmete katlanmak" anlamındaki "cehd" kökünden türemiştir. Terim olarak icthadın birçok farklı tanımı yapılmış olsa da bütün bunların ortak tanımında şunlar ye almaktadır: fakihin herhangi bir şeri hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcamasıdır. Geniş bilgi için bkz: H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 432-445.

⁴⁶ Bâbürnâme: 178a.

کا بل تو مانلار یدین لہو کر تومانی نیک چرخ اتلیق کنتبی دین دور الغ پک میرزا زمانیدا اون تورت یاشیدا درس ایتقان اوچون ملا مادرزاد دیرلار ایرکاندور لار سمرقند دین باریب کعبه نی طواف قیلیب هر یکا کیلکاندا سلطان حسین میرزا منع قلیب ساخلادی بسیار دا نشمند کیشی ایدی اول زماندا انچه دا نشمند کیشی یوق ایددیرلار کیم اجتهاد مرتبه سیغه تیکاندور ولی اجتهاد قیلمای دور اندین منقول دور کیم دیرایریش کیم کیشی بر نیمه نی کیم اشیتی ینه نجوک انوتور قوی حافظ سی بار ایکاندور

4.2.5. Mîr Murtâz (میر مرتاض)

Sultan Hüseyin Mîrzâ devrinin ulemasındandır. Neden bu şekilde isimlendirildiği hakkında da Bâbü şunları yazmıştır:

"Hikemiyat ve ma'kulatı çok iyi bilirdi. Fazla oruç tuttuğundan bu lakabı almıştır. (Murtaz: Alıştırılmış, talimli)..."⁴⁷

Bâbü, gittiği bölgelerde araştırdığı hususlardan biri de bölgenin ilim adamlarıdır. Bu ilim adamları ile ilgili bulabildiği bütün bilgileri aktarmaya çalışır. Bu bilgiler kişinin öne çıktığı hususlarla ilgili olur. Örneğin, burada ismini çok oruç tutmasından alan Mîr Murtâz gibi.

4.2.6. Abdülgafûr Lâr (عبد الغفور لار)

Sultan Hüseyin Mîrzâ döneminin alimlerinden biri, Mevlânâ Abdurrahman Camî'nin öğrencisi ve başlısı olduğunu Bâbü şöyle ifade etmiştir:

"Mevlânâ Abdurrahman Camî'nin hem müridi hem de öğrencisiydi. Mollanın eserlerinin çoğunu onun yanında iken okumuştur. Nefahât'a şerh denilebilecek bir şey yazmıştır. Ulûm-i zâhirîyeye fevkaled vakıftı. Zahirî ve batınî ilimlerde derin bilgisi olduğu halde iddiası ve teklifi olmayan bir kişiydi. Molla adını alan herkesin huzurunda bir ilmî tartışmaya girmekten kaçınmazdı. Herhangi bir yerde bir derviş olduğu söylendiğinde, onun yanına girmeden duramazdı..."⁴⁸

Bâbü'ün bu ilim adamı için tespit ettiklerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Kitaplara şerh yazmıştır, zahirî ve batınî ilimleri iyi bilmekle beraber zahirî ilimleri daha iyi biliyor. Bu bilgisine rağmen çeşitli iddialarla ortaya çıkmamıştır. İlim adamlarıyla tartışmayı seven birisidir. İlim adamlarını ziyaret etmeyi severdi.

4.2.7. Mîr Cemâleddin Muhaddis (میر جمال الدین محدث)

Sultan Hüseyin Mîrzâ dönemi hadis âlimlerindedir.

"Hadis ilmi hususunda Horasan'da onun kadar bilgili bir kişi yoktu. Bâbü zamanında

⁴⁷ Bâbürnâme: 178a, 178b.

حکمیات و معقولات نی یخشی بیلور ایدی انیک اوچون بو لقب بیله ملقب بولوبتور.

⁴⁸ Bâbürnâme: 178b.

ینه ملا عبد الغفور لار مولانا عبدالرحمن جا می نیک هم مریدی هم شاکردی ایدی ملا نیک اکثر مصنفاتی نی ملا قاشیدا اوکا ریب ایدی نفحاته سرح یوسونلوق بر نیمه بتیب تور علوم ظاهر لیغه بسیار مستحضر ایدی باوجود علوم ظاهری علوم باطنی دین هم بهره مند ایدی عجب بی تعین و بی تکلف کیشی ایدی هر کیم نی ملا دیسه لار انیک الیدا اجز و تارتارتماق دین تار ایدی عاری یوق ایدی هریردا درویشی نشان برسه لار انیک قاشیغه یتما کو نچه قراری یوق ایدی.

hayattaydı fakat çok yaşlıydı.”⁴⁹

Bâbü'r'ün, hayattayken hayatı ile ilgili kısa da olsa bilgi verdiği ender ilim adamlarından birisidir. Bu alimin hadis ilmi hususundaki bilgisini nakletmiştir.

4.2.8. Mîr Atâullah Meşhedî (میر عطا الله مشهدی)

Sultan Hüseyin Mîrzâ dönemi Arap dili, şair, yazar ve âlimlerinden birisidir.

“Arapça ilminde çok iyiydi. Kafiye konusunda Farsça olarak güzel bir risale ortaya koymuştur. ... bir de şiir sanatları hakkında “Bedâi’u’s-sanâî” adlı bir risale yazmıştır.”⁵⁰

4.2.9. Kâdî İhtiyâr (قاضی اختیار)

Dönemin âlimlerindedir. Bâbü'r onu şu şekilde tanıtmıştır:

“Kâdî İhtiyâr: Kadılık görevini iyi yerine getirdi. Fıkıh konusunda güzel bir Farsça risâle meydana getirmiştir. Aynı zamanda iktibas için kelâm ile ilgili âyetleri nazma göre bir araya getirmiştir. Murgab’da Mîrzâlarla konuştuğum sırada Kâdî İhtiyâr, Mîr Muhammed Yûsuf ile beraber gelip beni ziyaret ettiler. Konuşma sırasında Bâburî hattından* konuşuldu. Harflerin farklı biçimlerini istedi; yazdım. O meclis sırasında bunları okuyup kurallarını saptayarak bazı şeyler yazdı.”⁵¹

4.2.10. Mîr Muhammed Yûsuf (میر محمد یوسف)

Bâbü'r Mîr Muhammed Yûsuf hakkında şunları yazmıştır:

“Şeyhülislâm’ın (Kâdî İhtiyâr) müridiydi. Daha sonraları Şeyhülislâm kendi yerine onu atadı. Bir kısım toplantılarda Şeyhülislâm Kâdî İhtiyâr, bazı toplantılar da ise bu zat önde bulunurdu. Bir zaman sonra sipahiliğe ve serdarlığa çok merak saldı. Bu işlerden başka, onun anlattıklarında ne ilim, ne de konuşmalarından bir anlam çıkardı. Gerçi her hususta da nasibi ve kısmeti yoktu. Sonuçta bu uğraştan dolayı, malını ve canını, evini ve barkını kaybetti. Şîî mezhebine bağlı biriymiş.”⁵²

⁴⁹ Bâbürnâme: 178b.

میر جمال الدین محدث ... حدیث علمی نی خراسندا انچه بلور کیشی یوق ایدی خیلی معمر دور بو تاریخ فه چه تریک ایدی.

⁵⁰ Bâbürnâme: 178b, 179a.

عربیت عامی نی بخشى بیلور ایدی قافییه د بر فارسى رساله بتیب تور ...ینه ضایع شعردا ا بدیع الصنایع اتلیق رساله بتیب

تور

* Baburî Hattı: Bâbü'r'un kendisinin oluşturduğu bir yazı şekli.

⁵¹ Bâbürnâme: 179a.

قاضی اختیار : قاضی لبق نی خوب قیلدی فقه دا بر فارسى رساله بتیب تور طور رساله دور ینه هر مضمون بیله اقتباس اوچون ایات کلامی نی جمع قلیب تور مرغابته میرزا الار بیله ملاقات قیلغاندا قاضی اختیار و محمد میر یوسف بیله کلیب مینی کوردیلار بابری خطی دین سور چقتی مفردات نی تیلا دی بتیدیم اوشال مجلس دا مفردات نی اوقوب قواعدینی تلیب نمیه لار بندى ینه میر محمد یوسف ایدی شیخ الاسلام نیک شکر دی ایدی سونکرا شیخ الاسلام اوزی نیک بریدا انی نصب قیلدی بعضی مجلسدا شیخ الاسلام قاضی اختیار یوققاری اولتورور ایدی بعضی مجلسدا بو سونکرا الار سپاهی لبق بیله سردار لبق ایشیکا انداق مفتون و مشعوف ایدی.

⁵² Bâbürnâme: 179a.

4.3. Herat'ın Meşhur Şairleri

Herat'ı tanıırken buradaki şairleri anmadan geçmek olmaz. Aslında o dönemin bilginleri aynı zamanda iyi şiirler yazabilen şairler idi. Birçok âlim dinî konuda olduğu gibi edebiyat hususunda da eserler vermiştir. Dönemin birçok din âliminin mesnevisi, divanı gibi edebî eserlerinin olduğunu görmekteyiz. İşte bunun en güzel örneğini Bâbü'r şu şekilde anlatmaktadır:

4.3.1. Mevlânâ Abdurrahman Câmî

“Şairleri içerisinde en önde olanı ve en büyüğü Mevlânâ Abdurrahman Câmî'ydî. Diğer iki şair de isim ve sıfatları Sultan Hüseyin Mîrzâ'nun beyleri ve içkileri arasında bahsedilip yazılmış olan Şeyhim Süheylî ve Hüseyin Ali Tufeylî Celâyir'dî.”⁵³

Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin hayatını da anlatırken gördük ki, iyi bir din alimi, mutasavvıf, mürid ve daha sonra tasavvuf şeyhi olmasının yanı sıra iyi bir şairdir.

4.3.2. Alî Şîr Nevâî

Herat ve şairlerden bahsedince, isminden bugüne kadar söz ettirmiş Alî Şîr Nevâî'yi de unutmamak gerekir. Alî Şîr Nevâî, Herat'ta 9 Şubat 1441 yılında dünyaya gelmiştir. Sultan Hüseyin Mîrzâ ile okul arkadaşıdır. Farsça ve Türkçe birçok hikayeler yazmışlardır.⁵⁴

Bâbü'r hatıratının birçok yerinde ona olan hayranlığını sık sık ifade etmiştir. İşte bunlardan bir tanesi:

“Mîrzâ'nın beyi değil, belki arkadaşıydı. Çocukken aynı mekteptelermiş ve yakın arkadaşlarmış.”

Sultan Ebû Said Mîrzâ'nın hangi kabahatinden dolayı onu Herat'tan ihraç ettiğini bilmiyorum ama Semerkand'a gitti ve Semerkand'da ikamet ettiği birkaç yıl içerisinde Ahmed Hacı Bey onun öğrencisi ve başlısıydı.

شیخ الاسلام قاضی اختیار نیک شاکردی ایدی سونکرا شیخ الاسلام اوزی نیک یریدا انی نصب قیلدی بعضی مجلسدا اشبخالاسلام قاضی اختیار یوققاری اولتورور ایدی بعضی مجلسدا بو سنکرالار سپاهی لیق بله سردار لیق اشیکا انداق مفتون و مشعوف ایدی کیم بو ایکی ایش دین اوزکا انیک الفاظیدین نی علم معلوم بولور ایدی و انیک کلا میدین نی فهم مفهوم اگرچه هر ایکی لاسیدین نصیب و بهر هسی یوق ایدی عاقبت اشبو دغدغه لاردین مال و جانی و خان و مانی بر باد باردی شیعی ایکاندور.

⁵³ Bâbürnâme: 179a, 179b.

شعرا دین بو جمیع نیک هم سرآمد و سردقتر مولانا عبدالرحمن جامی ایدی بینه شیخ سہیلی و حسین علی طفیلی جلابر ایدی کیم اتلاری و صفتلاری سلطان حسین میرزا نیک بیکلاری و ایچکی لاری جرکاسیدا مذکور و مسطور بولدی

⁵⁴ A. Zeki Velidi Togan, “Alî Şîr”, *İA* (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), 1: 349-357.

Alî Şîr Nevâî Bey nezaketiyle meşhurdur. İnsanlar onun bu nezaketinin devletinin büyüklüğünden kaynaklandığını düşünürlerdi; lakin böyle değilmiş ve bu özelliğe doğuştan sahipmiş. Semerkand'da iken de böyle nazikmiş.

Alî Şîr Nevâî Bey eşsiz bir kişiydi. Türk diliyle o kadar çok şiir okumuştur ki, hiç kimse bu kadar çok ve bu kadar okumamıştır..."

"Müzikte de güzel besteleri olmuştur. Aynı zamanda güzel nakışları ve güzel peşrevleri de bulunmaktadır. Fazilet ve hüner sahipleri için Alî Şîr Nevâî Bey kadar eğitici ve koruyucu olan bir başka kişinin de var olduğu hiç duyulmamıştır..."

Oğlu ve kızı olmadan, eşi ve ailesi olmadan bu dünyada tek başına ve bekar yaşadı..."⁵⁵

Bâbü, Alî Şîr Bey hakkında bilgi verirken sadece şairliği değil, kişiliği hakkında da bilgi vermiştir. Alî Şîr Nevâî'nin o günün şartlarında birçok sanat dalında kendisini yetiştirmiş olduğunu da görmekteyiz.

Bâbü, Alî Şîr Nevâî Bey'in iyi bir şair olduğunu da dile getirmiştir:

"Altı mesnevi* yazmıştır; beşi Hamse'ye* benzetilerek, biri de Mantiku't-tayr vezninde ve Lisânü't-tayr adınadır. Garâibü's-sığâr, Nevâdirü'ş-şebâb, Bedâi'ü'lvasat ve Fevâ'idü'l-kiber isimlerinde dört gazel divanı oluşturmuştur. Rübâîleri* de mevcuttur. Bunların dışında da bazı eserleri de vardır; fakat bu söylenenlere oranla daha düşük ve daha zayıftır."⁵⁶

⁵⁵ Bâbürnâme: 170b, 171a, 171b.

ينه عليشير بك نوای ایدی پکی ایماس ایدی بلکه مصاحبی ایدی كچك ليكي دا هم مكتب ايكاندورلار خصوصیت بسيار ايكاندور بيلمان نی جريمه بله سلطان ابو سعيد ميرزا هرى دين اخراج قیلدی سمرقند غه باردی نچه یل کیم سمرقند ته ایدی احمد حاجی بك مربی و مقوی سی ایدی عليشير بك نيك مزاجی نازك لوك بله مشهور دور ال نزاكتینی دولتی نيك غروری دين تصور قبول ايرديلار انداق ایماس ایکا ندور بو صفت انکا جلی ايكاندور سمرقند ته ايكاندا هم اوشمونداق نازك مزاج ايكاندور.

عليشير بك نظیری یوق کیشی ایدی ترکی تیل بله تا شعر ایتیب تورلار هج کیم انچه کوب و خوب ایتقان ایماس ...

ينه موسیقی دا یخشی نمه لار باغلابتور یخشی نقش لاری ویخشی پش رولاری باردور اهل فضل و اهل هنر غه عليشير بك چه مربی و مقوی معلوم ایماس کیم هرکز پیدا بولمیش بولغای...

اوغول و قیز و اهل و عیال یوق عالم نی طورى فرد و جریده اوتکاردی اوایل مهردار ایدی.

*Mesnevi: Her beytinin mısraları kendi aralarında kafiyeli, aruz vezinlerinin kısa şekillerinden biri ile yazılmış bir nazım şeklidir. Bu şekilde beyitlerin sayısı ikiden başlayarak, bir veya daha fazla ciltleri dolduracak eserler şeklinde de olabilir. Bu şekildeki beyitlerden meydana gelmiş eserlere de Mesnevi denilmiştir. Bkz: Ahmed Ateş, "Mesnevi", İA, (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 8: 127-133.

*Hamse: Arapça bir kelime olan hamse, hams kelimesinin müennesidir. Beş mesneviden oluşan yapıtlara bu ismi ilk defa Nizami Gencevi (ö. 1211-1212) bir araya getirdiği beş mesneviye isim olarak kullanmıştır. Hamse kaleme alan şairlere "hamsenüvis" veya "sahib-i hamse", kaleme aldığı mesnevi adedi beşten çok olan şairlere de "sahib-i sitte, sahib-i seb'a" gibi adlar verilmiştir. Bkz: Tahsin Yazıcı, Cemal Kurnaz, "Hamse", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 499-500.

*Rübâî: Genellikle düşünsel konuların daha çok işlendiği, aruz ölçüsünü belli kalıplarına göre yazılan, dört dizeden oluşan ve ekseriyetle birinci, ikinci ve dördüncü dizeleri arasında uyaklı olan, Divan edebiyatında sıkça kullanılmış, çağdaş şiirlerde de bazen kullanılmış olan bir şiir türüdür.

⁵⁶ Bâbürnâme: 170b, 171a.

Bâbü'r'ün, dinî anlamda hatratında hayranlık duyduğu kişi Ubeydullah Ahrâr'dır. Şair olarak hayran olduğu kişi de Alî Şîr Nevâî'dir. Ona hayranlığını "eşsiz bir kişi" olarak söylediği cümlede ifade etmiştir.

4.3.3. Bennâî

Herat'ın bir diğer şairi Bennâî'dir. Bâbü'r'ün anlatımlarından anlaşıldığı üzere bir anlamda Herat'ta kendisini Alî Şîr Nevâî'nin rakibi gibi görmüş, ona hakarete varan sözler söylemiştir.⁵⁷ Bâbü'r kendisinden şu şekilde bahsetmiştir:

"Bennâî; Heratlıdır. Babası Üstad Muhammed aynı zamanda baş-mimar (ser-bennâî) olduğundan bu şekilde bir mahlas almıştır. Gazelinde renk ve hal mevcuttur. Bir divan meydana getirmiştir. Mesnevileri de bulunmaktadır. Meyveler ile ilgili mütekarip vezniyle yazdığı bir mesnevisi bulunmaktadır; değerli değildir, boşuna gayret etmiştir. Hafif vezninde özet bir mesnevi daha kaleme almıştır. Bir de, biraz daha hacimli ve o da hafif vezninde kaleme alınmış bir mesneviye sahiptir. Daha sonraları bu mesneviyi de tamamlamıştı... Müzikte güzel bestelere sahiptir. Bunlardan biri Nüh-Renk (dokuz renk) ismindedir; dokuz rengin sonu ve nakışın makamı rasttadır..."⁵⁸

4.4. Herat'ta Tarihi Yerler

Bâbü'r, Herat'ta kaldığı süre içerisinde şehri tanımak için her gün görmediği yerlere gezilere çıkmıştır. Bunu da daha çok rehber eşliğinde yapmıştır. Şimdi Bâbü'r'ün bu yirmi gün içerisinde Herat'ın gezdiği yerler hakkında Bâbü'rname'de aktardığı önemli noktaları verelim.

Bâbü'r gezdiği yerleri sayarken aynı zamanda Herat'ın önemli tarihî ve dinî yerlerini de saymış oldu.

"Herat'ta bulunduğum yirmi günün her gününde atıma binip görmediğim yerleri dolaşırdım. Bu dolaşmalarda bize Yûsuf Ali Kökeltaş rehberlik etmiştir.

Yirmi gün içerisinde tanınmış seyir mekânlarından, Sultan Hüseyin Mîrzâ'nın tekkesi dışında görülmemiş hiçbir yer bırakmadım. Gazurgâh, Alî Şîr Nevâî Bey'in bahçesi, Cevâz-ka'âz, Taht-ı Asitâne, Pûl-i Gâh, Kehdistân, Bağ-ı Nazargâh, Nimetebâd, Güzergâh'ın hiyâbanı, Sultan Ahmed Mîrzâ'nın mezarlığı, Taht-ı sefer, Taht-ı Nevâî, Taht-ı Berker, Taht-ı Hacı Bey, Şeyh Behâeddin Ömer, Şeyh İzeddîn ve Mevlânâ Abdurrahman Câmî'nin kabir ve

التی مثنوی کتاب نظم قلب تور پشی خمسہ جوایدا ینہ بری منطق الطیر وزنیدا لسان الطیر اتلیق تور غربیات دیوانی ترتیب قلب تور غرایب الصغر نوادراشباب بدیع الوسط و فوایدالکبر اتلیق بخشی رباعیانی ہم بار ینہ بعضی مصنفاتی بار کیم بو مذکور بولغان لار غه باقہ پشت راق و سستراق واقع بولوبتور

⁵⁷ Bâbü'rname: 180a, 180b.

⁵⁸ Bâbü'rname: 179b, 180a. و حال باردور دیوان ترتیب قلب تور مثنوی لاری ہم بار بر مثنوی سی بار میوه لار بابیدا متقابر بحریدا بمی محصل نیمه دیب تور بیکاری قلب تور ینہ بر مختصر مثنوی سی بار خفیف بحریدا ینہ بر اولوغ راق مثنوی سی بار اول هم خفیف بحر یدا بو مثنوی نی سنکرالار توکاتیب ایدی بورونلار موسیقیدین بخبر ایکاندور ... موسقیدا طور ایشلار باغلاتنور اول جمله دین بر نقشی بار نه رنگ غه موسوم توقوزنک نیک توکانشی و نقش نیک یلا سی راست ته دور

makberleri, Namazgâh-ı Muhtâr, Havzâ-ı Mahiyân, Sâk-ı Selmân, daha önceleri Ebûvelid olan Bellûrî, İmam Fahr, Bağ-ı Hıyâbân, Mîrzâ'nın medreseleri ve makberleri, Güherşad Begim'in medrese, makber ve mescit camisi, Bağ-ı Zagân, Bağ-ı Nev, Bağ-ı Zübeyde, Sultan Ebû Said Mîrzâ'nın inşa ettirdiği ve Irak kapısının dışarı tarafında bulunan Ak-Saray, Pûrân, Sûffa-î Tîrendazân, Çergalang, Emir-Vahid, Pûl-i Mâlan, Hoca-Tâk, Bağ-ı Sefîd, Tarabhâne, Bağ-ı Cihân-Ara, Köşk, Mûkavvîhâne, Sûsenihâne, Dûvazde, Bûrc, Cihân-Ara'nın kuzey tarafındaki büyük havuz ve dört yanındaki dört imaret, kalenin ön kapısı, Dervâze-i Melîk, Dervâze-i Irâk, Dervâze-i Firûzâbad, Dervâze-i Hoş, Dervâze-i Kıpçâk, Melik-Pazarı, Çarsu, Şeyhulislâm medresesi, Meliklerin mescit camii, Bağ-ı Şehir, Bediüzzaman Mîrzâ'nın Cûy-i Encil kıyısındaki medresesi, Alî Şîr Nevâî Bey'in ikamet ettiği ve ünsiye dedikleri evleri, makberesi ve Kûdisye dedikleri mescit camii, medresesi, Halâsiye ve İhlâsiye dedikleri Hankâsı, hamam, Safâiye ve Şifâiye dedikleri Dâruşşifâsı kısa zaman içerisinde buraların hepsini dolaştım.”⁵⁹

Bâbü'rün ifade ettiği bu yirmi günlük gezi, Herat şehrinin sahip olduğu güzellikler nelerdir, diye bir soru sorulduğunda verilebilecek en kısa ve özet bilgidir. Bâbü'r misafir olduğu veya ele geçirdiği şehirlerin gezilebilecek bütün tarihi yerlerini gezmeyi ihmal etmemiştir.

Zeki Velidi Togan, bu bölgeleri ziyaretinde yukarıda sayılan müthiş ihtişamın daha sonraki yıllarda özellikle İran işgalinde çok büyük tahribata uğradığını anlatmaktadır. Bunlardan sadece bir örnek verilmek istense şunlar zikredilebilir:

Bağ-ı Şah ismi ile bilinen Alî Şîr Nevâî mahallesi, daha geçen asrın ilk yarısına kadar, imarını kısmen de olsa korumuştur. Kaçar kuşatmalarında bunlarda harap oldu. Ferrier bu bağ ve binaların 1845'teki durumunu şöyle anlatmaktadır: “Herat'ın bir vakit şehrin kendisi demek olan dış kısımlarında başta Bağ-ı Şah gelmektedir. Buna iki gülle menzili kadar yerden, iki tarafında 400 kadar, her biri yüzer yıllık çamlar dikili olan bir bulvar, yani eski İncil kanalı huyabanı, şimâli garptan gelmektedir. Fakat bu bağ İranlılar tarafından o kadar tahrip edilmiştir ki, şimdi içinde yaşayanları muhafaza eden dört duvardan başka bir şey kalmamıştır.” 1923'te burasını tetkik ederken, artık duvarlardan eser kalmamış

⁵⁹ Bâbürnâme: 191a, 191b.

يکیرمه کون کیم هریدا ایدیم هر کوندا کورمکان یرلارنی اتلانیب سیر قیلور ایدیم عجرجمیز بو سیرلاردا یوسف علی کولکدش ایدی هر قایسی سیرکا قه نوشپ ایدی یوسف علی کولکدش بر نواع اش تاتار ایدی بو یکیرمه کوندا مشهور سیرکا هارلرین بر سلطان حسین مرزا نینگ خانقاھیدین اوزکا یر کور الماکان ئایدقالمادی ایکن کازرکاه و علشهر یکنینگ باجه سی و جوازکا غده و تحت استانه و بولی کاه و کهدستان و باغ نظرکاه و نعمت اتید و کازرکاه نیک خیابانی و سلطان احمد میرزانینگ حظیره سی و تخت سفر و تحت نوای و تخت برکر و تخت حاجی بک و شیخ بهاوالدین عمر و شیخ زین الدین و مولانا عبدالرحمن جم نیک مزارات مقابرنی و نمازکاه مختار و حوض ما هیان و ساقسلمان و بلوری کیم اصلی ابوالولید ایکاندور و امام فخر و باغ خیابان و میرزانینگ مدارس و مقابرنی و کهرشاد بیکم نیک مدرسه و مقبره سینی و مسجد جامعنی و باغ زاغان و باغ نو و باغ زبیده و سلطان ابو سعید میرزا سیالغان دروازه عراق نیک تاشیدا اقترای و پوران و صفه تیر اندازان و جرعلانک و امیر و احد و پل مالان و خواجه طاق و باغ سفید و طربخانه و باغ جهان ارا و کوشک و مقوی خانه و سوسنی خانه و دوازده برج و جهان ارا نینگ شمالیپترفیداغی اولوغ حوض و تورت طرفیداغی تورت عمارت و قلعه نیک پیش دروازه سی و دروازه ملک و دروازه عراق و دروازه پروزابد و دروازه خوش و دروازه قیچاق و بازار ملک و چارسو و شیخ الاسلام نینگ مدرسه سی و ملک لارنی مسجدجامعی نی و باغ شهر و بدیع الزمان میرزانینگ جوی انجل یاقاسیداغر مدرسه سی و علیشیر بیک نینگ اولتورور اولیاری کیم انسیه دیرلار مقبره و مسجد جامعنی کیم قدسیه دیرلار مدرسیه سی و حانقاهی نی خلاصیه و اخله صیه دیرلار حمام و داراشفاسینی صفایه و شفایه دیرلار بارنی اندک فرصتته سیر قیلدیم

olduğunu gördük ve mahallenin planını ancak vakıf vesikalarına dayanarak, tespit edebildik.⁶⁰

5. SONUÇ

Çok geniş konuları kapsayan şehir tarihçiliğinin çok eskiye dayanmadığını bilmekteyiz. Her ne kadar şehir tarihçiliği ile ilgili yapılan ilk çalışmaların batıda başladığı söylenmiş olsa da, şehir tarihçiliğinin İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren başladığını söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Hatta buna İslâm'dan önce Arap tarihi ve şehirleri ile ilgili yazılan eserler de katılırsa bu ilmin temelini daha erken dönemlerde doğuda atıldığını söylemek mümkündür. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu ilmin başlangıcı küçük risaleler (veya mektuplar) şeklinde yazılan şehirlerin tanıtımı şeklinde olduğunu bilmek gerekir. Müstakil eserlerin yazımı da bu dönemin hemen arkasından gelmiştir. İslâm tarihinde Mekke, Medine gibi önemli şehirler için yazılan eserler İslâm dönemi şehir tarihçiliğinin güzel örneklerinden sayılabilir.

Bâbürnâme, başlı başına klasik bir tarih veya coğrafya kitabı değildir. Şehir tarihçiliği ile ilgili yazılmış müstakil bir eser de değildir. Aynı zamanda Bâbürnâme'yi sadece günlük hatıraların yazıldığı sıradan bir günlük kitabı gibi düşünmenin de doğru olmayacağı aşikârdır. Onu bütün bu ilim dalları ile bir araya getiren ve ayrı tutan kendine has özellikleri vardır. Bir başka özelliği hatırat kitabı olmasıyla beraber Bâbüür sadece başarılarına yer vermemiş; yer yer kendini de eleştirmekten geri durmamıştır. Anlattığı olaylar kendi aleyhine de olsa anlatmaktan çekinmemiş olması Bâbüür'ün bir başka özelliği idi. Yazıldığı dönem hakkında günümüze ulaşmış önemli eserlerden olan Bâbürnâme, bölge hakkında birçok açıdan bilgi vermektedir. Bir kısmı elimize ulaşmamış olsa da, çoğunluğu bize kadar ulaşmış, o dönemin birçok özelliğini tanıma fırsatını vermesi sebebiyle değerli bir eserdir. Bu değerinin önemli kanıtlarından biri olarak çok erken dönemlerde birçok farklı dile çevrilmiş olması gösterilebilir.

Herat, geniş topraklar üzerine kurulmuş, zaman zaman kalabalık nüfusa ulaşmış bir şehirdir. Farklı dönemlerde birçok devlet tarafından istila edilmiştir. Hatıratın kaleme alındığı dönemlerde coğrafik olarak önemli bir konumda olması sebebiyle ilgi çeken bir yer olduğunu anlamaktayız. Stratejik önemi, gelişmişliği o gün Herat'ı "Dünya'nın gözbebeği" denilecek kadar ün sahibi yapmıştır.

Şehir halkının İslâm ile tanışması erken dönemlerde olmuştur. Hz. Ömer döneminden itibaren şehir Müslüman devletler tarafından önemini korumuş ve farklı Müslüman devletlerin hakimiyeti altına girmiştir. Herat o dönemlerde kültür ve sanat alanında birçok devleti etkileyebilecek faaliyetlere ev sahipliği yapmaktaydı. Özellikle dokumacılık hususunda Herat ile yarışabilecek başka bir yerden söz etmek mümkün değildi.

Bâbüür, Herat'a olan hayranlığını gizlememiş, buranın kendisini etkileyen güzelliğinden yeri geldikçe bahsetmiştir. Bâbürnâme'de şehir tarihçiliği açısından fark edilen hususlardan biri de, Bâbüür'ün tanıtımını yaptığı her şehrin farklı bir özelliğini kitabına taşımasıdır. Bu özellik yazarın atfettiği bir özellik değil; bilâkis şehrin

⁶⁰ Zeki Velidi Togan, "Herat", *İA* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5-1: 441-442.

kendisinde öne çıkmış özelliğidir. Bâbür de Herat'ı tanıtırken ya da Herat'tan bahsederken şehrin daha çok dinî yönünü ön plana çıkarmıştır. Bundan olsa gerek ki, Bâbür Herat şehrinin daha çok bilginleri ve şairleri ile ilgilenmiştir.

Şehrin öne çıkan dinî ve edebî yönü bizi şaşırtmamalıdır. Çünkü, Herat tanıtılırken Mevlana Abdurrahman Camî gibi bir din bilginini görmezden gelmek tabii ki mümkün olmayacaktır. Herat denilince ünlü edip Alî Şîr Nevâî'den bahsetmeden geçmek tabii olarak anlattığımız Herat'ı yarım bırakmak olacaktır. Bâbür'ün de, Herat gibi bir şehirden bahsederken yaşadıkları dönemde ve sonrasında ve hatta günümüze kadar etkileri olan şehrin ilim adamlarını tanıtmadan geçmesi mümkün değildir. Bu husus bizlere, Bâbürnâme'nin ne kadar zengin bir içeriğe sahip, sadece hatırat kitabı değil aynı zamanda o günün şartlarındaki ilim ve bilimle ilgilenen zengin bir kitap olduğunun açık örneğidir.

Bâbür'ün Herat'ı tanıtırken önemli bulduğu hususlardan biri de tarihi mekânlar olmuştur. Şehirde bulunan medreseler, hangâhlar, camiler gibi birçok yerinden de bahsetmiştir. Bâbür, tanıttığı şehirlerde kabir ziyaretlerine de önem vermiş ve ölmüş olan saygı duyduğu her kişinin kabrini gittiği yerlerde ziyaret etmiştir.

Bâbür, bir şehir tarihçisinde bulunması gereken en önemli özelliklerden olan tanıttığı bölgenin sosyal ve dinî yapısını da göz ardı etmemesi özelliğini Herat'ı tanıtırken de hakkıyla yerine getirmiştir. Herat halkının sosyal yapısını tanıtmış, halkın kimlerden olduğundan da bahsetmiştir. Bununla birlikte şehir tarihçiliği açısından önemli hususlardan biri olan şehrin siyasi geçmişi konusunu da Bâbür, tanıttığı hiçbir şehir için göz ardı etmemiştir. Herat şehrinin kimler tarafından ve ne zaman fethedildiği ile ilgili yer yer bilgiler vermiştir.

Bâbür, bazı şehirlerin tanıtımı için gereken en küçük ayrıntıdan başlayarak, şehrin en önemli özelliklerini anlatmıştır. Bunun en bariz örneğini Hindistan'ı, Kâbil'i, Semerkand'ı tanıtırken görmekteyiz. Bu bölgelerin tanıtımını hatıratındaki diğer tanıttığı bölgelere nazaran daha geniş ve ayrıntılı işlemiştir. Bazen çiçeklerin çeşitleri, bazen de bölgedeki uçan hayvan çeşitlerine kadar anlatmayı ihmal etmemiştir. Ülkenin veya şehrin sularını, dağlarını, komşularını, halkın sosyal hayatını ve inançlarını, ülkede konuşulan dilleri, ülkedeki hayvanları, ülkenin bitki örtüsünü, ağırlık ve zaman ölçülerini, bölgedeki hasta tedavi yöntemlerini, şehirde konuşulan dillerini tanıtmıştır. Bu özellikler daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi Bâbürnâme'yi birçok bilim dalıyla ilgili bilgi veren bir kitap haline getirmiştir. Bâbür Şah için, birçok yönüyle o günkü şartlarda yaşayan bilim adamı demenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Bâbür'ün bilime verdiği kıymeti şu misal ile anlamak mümkündür: Bâbür fethettiği yerlerdeki bilginlere, şairlere önem verdiği gibi onların kaleme aldıkları eserlere de önem vermiştir. Fethettiği yerlerdeki kütüphaneleri arar ve bazen günlerce bu kütüphaneden çıkmadan eserleri incelerdi.

Bâbür'ün Herat ile ilgili vermiş olduğu bilgiler her ne kadar şehir tarihçiliği açısından eksik gibi gözükse de, Herat ile ilgili kayda aldıklarının günümüzde Herat ile ilgili yapılacak çalışmalara kaynaklık edeceği aşikârdır. Dönemin bilginleri, şairleri ve şehrin tarihî yerleri ile ilgili günümüzde bulamayacağımız birçok bilgiye Bâbür'ün anlattıkları ile ulaşabilmekteyiz. Şehrin O dönemde ne kadar büyük tarihî bir geçmişe sahip olduğunu, anlatılan tarihî mekânlardan anlamak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Apak, Adem (2018). "Irak- İran Cephesi Fetihleri". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Apaydın, H. Yunus (2000). "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 432-445. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ateş, Ahmed (2001). "Mesnevi". *İA*. 8: 127-133. Eskişehir: MEB Yayınları.
- Avcı, Mesut (2017). *Erscheinungsform des Islam im Baburname*. Berlin: Logos Verlag.
- Bâbür Mîrzâ, Zahîruddîn Muhammad (1993). *Baburnama*. Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W.M. Thackston, Jr., Sources of Oriental Languages - Literatures 18, Edited by Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations. Harvard University.
- Bâbür Mîrzâ, Zahrudin Muhammad (2006). *Baburname*. (Reşit Rahmeti Arat, Çev.). Önsöz ve Tarihi Özet: Y. Hikmet Baydur. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006.
- Barthold, V.V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar TÜRKİSTAN*. (Hakkı Dursun Yıldız, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1930). *Tezkire-i Coğrafya-yi Târihi-i İran*. (Hamza Serdadver, Çev.). Tahran: h.ş.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya (2013). *Fütuhu'l-Büldân*. (Mustafa Fayda, Çev.). İstanbul: Siyer Yayınları.
- Beveridge, Annette S (1971). *The Babar-Nama*. Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; now Reproduced in Facsimile Form a Manuscript Belonging to the Late Sir Salar Jang of Haydarabad, and Edited with a Preface and Indexes, Printed for: The Trustees of the „E. J. W. GIBB MEMORIAL“ and Published by Messrs. Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street. London: W.C.r..
- Schönig, Claus (2009). "Die Betrachtung der Natur im Baburname". *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2008-2009*. Nşr. Bernd Herrmann. Göttingen: OPAC.
- El-Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (1994). *Ahşenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (The Best of Divisions for Knowledge of The Regions). (Trans B. Collins).
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk (2018). *Tarih Nasıl Yazılır? Tarih için çağdaş bir metodoloji*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gündüz, Tufan - Anıl, Adile Yılmaz (2010). "Şah İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 256. İstanbul: TDV Yayınları.
- Herevî, Şeyh Abdurrahman Famî (1387). *Târih-i Herat*. Tahran.
- Hofman, Henry (1969). *Turkish Literature A Bio- Bibliographical Survey, Section III, Moslim Central Asian Turkish Literature Being in the Main*. 1-3: 162-191. Utrecht: BRILL.
- Humphreys, Stephen (2004). *İslâm Tarih Metodolojisi - Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. (Murtaza Bedir, Fuat Aydın Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İbn Battûta, Ebû Abdullah b. Abdullah el-Levâtî et-Tancî (1989-1992), *Tuhfetu'n-Nûzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve'l-Acâibi'l-Esfâr*, (Büyük Dünya Seyhatnamesi). (Muhammed Şerif Paşa, Çev.). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî eş-Şeybanî (2016). *El-Kâmil Fi't-Târîh*. (Heyet., Çev.). İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (2010). *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî (2014). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. (Abdurrahman Elmalı-Mehmet Akbaş, Çev.). İstanbul: Siyer Yayınları.
- Kaiser, Amadeus (2011). *Denkwürdigkeiten des Zehir-Eddin Muhammed Baber, Kaisers von Hindustan*. (John Leyden, William Erskine, Çev.). Leipzig: Nabu Press.
- Kazvîni, Hamdullah Mütevfî (1915). *The Geographical Part of the Nuzhât al-Qulub*. (Translated by. G. L. Strange, Printed of the Trutes of the E. J. W. Gibb Memorial), Leydan.
- Krawulsky, Dorothea (1982). *Horasan zur Timuridenzeit nach dem Târîh-e Hafız-e Ebru*. Wiesbaden.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed (2015). *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim)*. (Ahsen Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Mustafa Fayda (2009). "Siyer ve Meğâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 324-326. İstanbul: TDV Yayınları.
- Okumuş, Ömer (1993). "Abdurrahman Camî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 94-99. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Şükrü (2011). "Teftâzânî". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-301. İstanbul: MEB Yayınları.
- Özgüdenli, Osman G. (2006). *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Sezgin, Fuat (1967). *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 1:193. Mainz: BRILL.
- Togan, A. Zeki Velidi (1978). "Alî Şîr". *İA*. 1: 349-357. İstanbul: MEB Yayınları.
- (1987). "Herat". *İA*, MEB, İstanbul. *İA*. 5-1: 440. İstanbul: MEB Yayınları.
- Uslu, Recep (1998). "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 215-218. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ya'kubî (2019), *Kitabü'l-Buldân (Ülkeler Kitabı)*. (Murat Ağarı, Çev.). İstanbul: Ayışıkkitapları.
- Yazıcı, Tahsin; Kurnaz, Cemal (1997). "Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 499-500. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yörükan, Yusuf Ziya (2013). *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

VAR, Umut (2019), “Geçmiş Kutsamak: Geç Antik Çağ’da Hıristiyan Tarih Yazımı”, *Kadim Akademi SBD*, C. 3, S. 2, s. 169-178.

Makale Geliş Tarihi: 18.02.2019 / Makale Kabul Tarihi: 13.06.2019

GEÇMİŞİ KUTSAMAK: GEÇ ANTİKÇAĞ’DA HİRİSTİYAN TARİH YAZIMI

BLESSING THE PAST: CHRISTIAN HISTORIOGRAPHY IN LATE ANTIQUITY

Umut VAR *

ÖZ: M.S.I. yüzyıldan M.S. IV. yüzyıllar arasında erken dönem Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu’nda oldukça geniş bir yayılma alanı bulmakla birlikte bir o kadar eleştirilmiştir. Bu eleştirilere karşı erken dönem Hıristiyan yazarlar, çeşitli araçlar ile birlikte apoloji amaçlı tarih yazımını da kullanarak Hıristiyanlığı savunmuştur. Böylece kendi tarih yazım geleneklerini oluşturan Hıristiyan yazarlar, eserleriyle tarih yazımına ve içeriğine katkı sağlamanın yanı sıra bugüne kadar tartışılan bir kısım tarih yazımsal problemi de doğurmuşlardır. Teknik olarak, Hıristiyan yazarlar evrensel tarih anlayışını geliştirmiş ve tarihin çağlara ayrılması konusunu da tartışarak yazdıkları tarihlerde uygulamışlardır. İçerik olarak ise Hıristiyanlığın “köklü bir geçmişe” sahip olduğunu savunarak ve Roma İmparatorluğu ile imparatorları Hıristiyanlığın hazırlayıcıları kimliği kazandırarak Ortaçağ tarih yazımını etkilemişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tarih Yazımı, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu, Apoloji

ABSTRACT: Early Christianity between Ist – IVth centuries found a wide span and also a wide range of criticism. Against these criticism, early Christian writers used various ways to defend the Christianity and historiography on apologetic purposes. were one of them. Thus, Christian writers who created their own historiographical tradition contributed the technique and the content of the history-writing while they also brought out some historiographical problems which some of them are still argued. Technically, Christian writers developed the understanding of global history writing and argued about periodization of history. Christian writers affected Medieval historiography by defending that the Christianity had a deep rooted history and defined the Roman Empire and emperors as the preparers of the Christianity.

Key Words: Historiography, Christianity, Roman Empire, Apology

* Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü.

varumutt@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6928-8685>

Giriş

Miladi ilk yüzyıl ile dördüncü yüzyıllar, Hıristiyanlığın farklı coğrafyalara yayılmış olması kadar, yarattığı kendine has literatürün de yükselişine tanık olmuştur. Bu dönemde Hıristiyan entelektüeller çeşitli amaçlarla apolojik karakterli hikayeler, anlatılar ve tarihler kaleme almışlardır. Geç Antikçağ boyunca özellikle tarih yazımında, Hıristiyanların kendilerine köklü bir geçmiş araması ve sapkın oldukları suçlamalarına karşı yaptıkları savunmalar alt metin olarak yansımıştır. Apolojik karakterli bu tarih yazımı aynı zamanda Hıristiyanların henüz marjinal gruplar olarak görüldüğü erken dönemde kendilerine meşru bir kimlik oluşturmalarına yardımcı olmuştur.

Hıristiyanlığın erken dönemlerinde henüz nüfusunun büyük bir çoğunluğu pagan olan Roma İmparatorluğu'ndaki halk ve yönetici sınıf, Hıristiyanlığı sapkın bir din, felsefi bir okul, bir Yahudi mezhebi veya gizli bir cemiyet olarak adlandırmakta ve bu dini, Roma İmparatorluğu'nun sürekli takipte olduğu gizemli kültler kategorisi altında değerlendirmekteydi (Kaçar, 2009: 9). Yine aynı şekilde Roma İmparatorluğu'nda yaşayan Yahudi topluluklar ise Hıristiyanları kendilerinden kabul etmeyerek onların yeni bir grup olduğunu ve Eski Ahit bağlamında herhangi bir tarihleri bulunmadığını belirtmişlerdir (Carus, 2015: 269). Paganlar ve Yahudilerin Hıristiyanlara karşı yaptıkları suçlamalara Hıristiyan tarih yazım geleneği dahilinde cevaplar verdikleri eserlerinde Eski Yunan geleneksel tarih yazımının önemli bazı noktalarını direkt benimserken bazı noktalarını da kendi inanışlarına uygun hale getirerek yenilemişlerdir. Hıristiyanlığın Hz. İsa'dan önceki tarihini yazarken Eski Ahit'ten yararlanmışlar ve başta Hz. Musa olmak üzere Eski Ahit'teki peygamberleri kendi tarihlerinin bir parçası olarak düşünmüşlerdir. Böylece Hıristiyanlar hem kendilerine köklü bir tarih oluşturmuşlar hem de bu tarihi kullanarak Yunan ve Roma tarihleriyle rekabet içerisine girme fırsatı bulmuşlardır. Bu içeriği oluştururken Hıristiyan entelektüeller, teorik olarak da tarihin çağlara ayrılması gibi günümüze kadar gelen bazı tarih yazımsal problemlerin temelini atmamakla birlikte evrensel tarih yazımı yöntemlerini de geliştirerek Antik dönemden Orta Çağ'a ilerleyişte tarihçilik geleneğini başka bir boyuta taşımışlardır. Bu çalışmada ise yukarıda kısaca bahsedilen meseleler dönemin Hıristiyanlığa etki eden iç ve dış dinamikler dikkate alınarak hem teorik / teknik hem de içerik başlıkları altında tasnif edilerek incelenmiştir. Söz konusu tasnife göre iki ana başlıktan oluşan bu çalışmanın ilk başlığı, Hıristiyan tarih yazımının teorik/ teknik özellikleri, Hıristiyan yazarların tarih yazımsal katkıları ve etkileri bazında incelenmiştir. Hıristiyan tarih yazımının içeriğine odaklanılan ikinci başlıkta ise Hıristiyan entelektüellerin Hz. İsa öncesi dönemi Hıristiyan teolojisi çerçevesinde yeniden dizayn etmeleri ve bu "yeniden yaratılan geçmişte" Roma İmparatorluğu'nun konumu incelenecektir.

1. Erken Dönem Hıristiyan Tarih Yazımının Teorik Ana Hatları

Geç Antikçağda, erken dönem Hıristiyan yazarlar kendilerine has *historia* geleneklerini oluştururken önce Akdeniz çevresindeki antik Yunan, Roma ve Musevi tarih yazım tekniklerini incelemişlerdir. Genel itibarıyla döngüsel bir akış içerisinde ilerleyen ve evrensel bir tarih anlayışına sahip olan bu tarih yazım tekniklerini incelemişlerdir (Jeffreys, v.dgr., 2003, 16). Eusebius (263-336), Orosius (375-418), Teophilus (169-183) ve Augustinus (354-430) gibi erken dönem Hıristiyan

entelektüelleri bu kültürlerin tarih yazımını geliştirerek kökenleri genel olarak Eski ve Yeni Ahit'e dayanan ve Orta Çağ boyunca Hıristiyan toplumlarda geleneksel tarihçilik olarak adlandırılacak olan yeni bir tarihçilik anlayışı oluşturmuşlardır. Kendilerini antik dönem yazım geleneğinin mirasçıları olarak kabul eden erken dönem Hıristiyan yazarların bu geleneği benimsemelerinin yanı sıra bu geleneğin bazı yönlerini de eleştirip Hıristiyan inancına daha uygun bir şekilde güncelleyerek hem tarihi süreçte tarih yazım tekniğine entelektüel bir katkıda bulunmuşlar hem de bu eleştirilerden doğan bazı pratikleri de kendi yazımlarına işleyerek Ortaçağ Avrupası'nın özgün tarih yazımının temellerini oluşturmuşlardır (Trompf, 2000: 32).

Hıristiyan entelektüeller, Herodotus ve Thukydides'in kaynaklık ettiği antik dönem tarih yazımında, tarih anlatısı sürekli çıkmaz bir döngü içerisinde ve olaylar olmasa da olgular sürekli bu tarihsel süreçte kendini tekrar eder. Hıristiyan entelektüeller, eskatolojik vurgularla Eski Ahit'i referans göstererek bu anlayışa büyük ölçüde karşı çıkmışlardır. Hıristiyan yazarlar bu döngüsel tarih anlayışı yerine hattı ya da çizgisel tarih anlayışı olarak bilinen bir modeli oluşturmuşlardır. Bu çizgisel anlayışa göre tarih sürekli aynı döngüde değil aksine sürekli ne olacağı belli olmayan birtakım sürprizlere açık bir düzlemde ilerlemektedir. Gelecekte kesinliği olan tek şeyin Tanrı'nın belirleyeceği bir son olduğunu vurgulayan bu tarih anlayışının temelinde Yahudi gizemciliği bulunmaktadır. Çünkü Yahudi gizemciliği, tarihsel gelişimin, insanın ahlaki yönden olgunlaşması ve bunun sonucunda Tanrı katına yeniden bir geri dönüş süreciyle açıklanabilir olduğunu savunmaktadır. (Collingwood, 2007:57; Barutca, 2003: 26). Çizgisel tarih modeli bugün bazı metodolojik açılardan geliştirilmiş ve daha sekülerleşmiş bir biçimde hâlâ tarihçiler tarafından kullanılan bir modeldir.

Hıristiyan entelektüellerin, antik dönem tarih yazımında eleştirdikleri bir diğer nokta da evrensellik anlayışıdır. Antik dönemde tarih yazımının Akdeniz'deki üç büyük temsilcisi Yunanlar, Romalılar ve Museviler bu türü kendi medeniyetlerinin iç dinamiklerine uygun bir biçimde geliştirmişler ve yazdıkları tarihi evrensel tarih ya da Eski Dünya'nın tarihi olarak adlandırmışlardır (Lieu, 2004:33). Buradaki evrensellik kavramı günümüzdeki evrensellikten oldukça uzak bir anlam ifade etmektedir. Antik dönem tarih yazarlarının evrensellik anlayışı, söz konusu üç medeniyetin merkeze alındığı ve bu medeniyetlerin münasebet içerisinde olduğu ya da bu medeniyetlerce bilinen milletlerin anlatısından oluşmaktaydı. Ancak erken dönem Hıristiyan yazarlar geleneksel tarih yazımında bunu da kabul etmeyerek bugünkü anlamda bir evrensel tarih yazımının temellerini atmışlardır. Bunun ilk örneğini veren ve geleneksel Latin - Hıristiyan literatürünün ilk yazarlarından olan Orosius, evrensel tarihinde hiçbir milletin ya da hiçbir topluluğun seçilmiş olmadığına değinerek bir kültürü ya da bir milleti değil direkt olarak insanoğlunu ve onun kutsalla ilişkisini merkeze koymuş ve Adem ile Havva'dan başlayarak farklı bir perspektifle evrensel tarih yazmıştır (Nuffelen, 2012: 78; Orosius, çev. 2005, *Historiae*). Hıristiyan entelektüellerin fikrî anlamda beslendikleri kanalların çeşitliliğinin artması sonucunda Hıristiyan perspektifte evrensel tarih yazımında bazı tartışmalar doğmuştur. Bu tartışmalardaki taraflardan biri Eski Ahit'i merkeze koyarak evrensel tarihi Adem ile Havva'dan başlatmıştır. Diğer grup ise Eski Yunan tarih yazım geleneğine Eski Ahit'i entegre etmek gerekliliğini savunmuştur (Jeffreys, v.dgr., 2003: 39-44). Birinci grubun en

önemli temsilcisi olan Milenyalistler¹ ilk günah kavramının önemini vurgulamak açısından tarihlerine Adem ve Havva ile başlamışlardır. İkinci grubun en önemli temsilcisi olan Caesarea'lı Eusebius ise milenyalistlerin aksine Eski Yunan tarih yazım geleneğinde belgeye ve kayıta verilen önemi benimsemiş ve bu belgelenen tarih ile Eski Ahit'teki anlatıları bağdaştırmıştır. Dolayısıyla Eusebius, *Tarih*'inde, Yunan tarihlerinde ilk kral olarak adlandırılan Urug ile Eski Ahit'teki en önemli karakterlerden biri olan Hz. İbrahim'i çağdaş iki tarihi karakter olarak göstermiş ve eserine bu iki karakter ile başlamıştır (Verdoner, 2011: 93).

Erken dönem Hıristiyan tarih yazımına etki eden bir diğer faktör de felsefedir. Antik Yunan'da her canlının bir töze sahip olduğu ve kendi kendine varoluş fikri önemli felsefi akımlardan biri olmakla beraber tarih yazımını da etkilemiştir. Antik Yunan tarih yazımında özellikle Heredotos (M.Ö. 484-M.Ö 425?)'un anlatılarında insan bireysel bir şekilde şans ya da kader ikilisinden birini seçerken erken dönem Hıristiyan yazarları buna karşı çıkmış ve hatta tarih yazımındaki bu anlayışı değiştirmek yerine tamamen kaldırmışlardır (Pipes, 1989: 63; Trompf, 2000: 47). Hıristiyan inancına göre kendi kendine yoktan var olan tek varlık Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı haricindeki hiçbir varlıkta bu töz bulunmamaktadır. Bu nedenle töz sahibi olmayan insanlarda Heredotos'un anlatılarındaki gibi bireyselliği öne çıkartan özgür bir seçim söz konusu değildir. Aynı zamanda erken dönem Hıristiyan tarihlerinde insanlar Antik Yunan tarih yazıcılığındaki gibi bireysel de davranmamaktadırlar. Çünkü Hıristiyan tarih yazımında bireyin hareketi Tanrı'nın bir planı doğrultusunda gerçekleşmiş ve kendi amacı olsa dahi bu amacın bir değerinin olmadığı vurgulanmıştır (Verdoner, 2011: 173). Dolayısıyla töze sahip olan tek varlık olan Tanrı, insanların yolunu belirleyerek kendi planına uygun yaşamlar oluşturmuş ve bu aracı sayesinde tarihe müdahale etmiştir. Nihayetinde buradan yapılabilecek bir çıkarım ile erken dönem Hıristiyan entelektüeller, tarihi tamamen Tanrı'nın hizmetinde var olan bir olgu olarak görmemizi sağlamıştır.

Antik Yunan'da Olimpiyat Oyunları ve Roma İmparatorluğu'nda konsül tarihleri ile dönemlere bölünen tarih, Hristiyan entelektüellerin üzerinde durdukları önemli bir teorik meseledir. Latin Hıristiyanlığının en önemli temsilcisi ve III-IV. yüzyıl Hristiyanlığının yetiştirdiği en büyük entelektüellerden olan Augustinus, Hıristiyan tarih yazımında çağ taksimatını sistemleştiren ilk düşünürdür. Augustinus'a göre Yunan Olimpiyatları ya da Roma konsül seçimleri Eski ve Yeni Ahit'te herhangi bir şekilde karşılık bulamadıklarından bu etkinliklerin Hıristiyan toplulukların tarihlerini belirlemede herhangi bir yetkisi de olamaz (Trompf, 1990: 142). Bunlar yerine Augustinus, *De Civitas Dei* adlı 22 risaleden oluşan eserinde tarihi bir insanın hayat evreleriyle bağdaştırarak altıya bölmüştür. *Infantia* (Çocukluk), *Pueritia* (Büluğ), *Adolescentia* (ilk gençlik), *Iuventus* (gençlik), *Gravitas* (Olgunluk), *Senectus* (Yaşlılık) olarak adlandırdığı altı dönemin artık sonuna geldiğini ve kendi yaşadığı çağın Senectus çağı olduğunu vurgulayan Augustinus, Tanrı'nın evreni altı günde yaratması fikrinden yola çıkarak Dünya tarihini de bu şekilde altı döneme ayırmıştır (Adler, 2008: 593). Augustinus tarafından sistemleştirilmiş bu çağ taksimatı, Antikçağın döngüsel

¹ 1000 yılına ulaşıldığında dünyanın sonunun geleceğini savunan ve buna hazırlık yapan, Hıristiyan grup. Milenyalistler itikadlarının merkezine ilk günahı yerleştirmiş bir fikir akımı. Sadece Hıristiyan dininde olmayıp antik Yunan'da dahi çeşitli formlarda ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık içerisindeki milenyal düşünceler için bk. Emerson, R. (1993). *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

tarih anlayışına ters düşerek Hıristiyan düşünürlerce savunulan çizgisel tarih anlayışının zeminini oluşturmuştur.

Augustinus'un bu çağ taksimatı doğulu Hıristiyan entelektüeller tarafından geliştirilmiştir. Nihayetinde her dönemi Eski Ahit peygamberleri ile bağdaştıran bir sistem doğmuştur. Buna göre *Infantia* dönemi Hz. Adem ile Hz. Nuh arasında, *Pueritia* dönemi Hz. Nuh ile Hz. İbrahim arasında, *Adolescentia* dönemi Hz. İbrahim ile Hz. Davud arasında, *Iuventus* dönemi Hz. Davud ile Babil Sürgünü arasında, *Gravitas* dönemi Babil Sürgünü ile Hz. İsa'nın doğuşu arasında ve son olarak *Senectus* dönemi ise Hz. İsa'nın doğuşundan Dünyanın sonuna kadar olan dönemi kapsamaktadır (Croke, 1993: 127).

Diğer bir çağ taksimatı çalışması ise Augustinus'un öğrencisi. Orosius tarafından geliştirilmiştir. Orosius, çağ taksimatını Daniel'in Kitabı'ndaki dört imparatorluk teorisine uygun olarak dört büyük imparatorluk (Babil, Yunan, Pers ve Roma) üzerine planlamıştır. Yedi kitap halinde yazılan *Historiae*'sinde Orosius, bu çağ taksimatını Eski Ahit peygamberlerinden Daniel tarafından Babil Kralı Nabukadnezar'ın rüyasının yorumlanmasından hareketle oluşturmuştur:

"Babil hükümdarı Nebukadnezar rüyasında parlayan çok büyük bir heykel görür. Bu heykelin (...) başı saf altından göğsüyle kolları gümüşten, karnıyla kalçaları tunçtan, bacakları ve ayaklarının bir kısmı demirdendir. (Newton, 2000: 45-48)..."

Daniel, söz konusu rüyayı yorumlarken bu heykelin vücudunun her bir parçasını bir imparatorlukla özdeşleştirmiştir. Buna göre heykelin altından yapılmış başı Babil Krallığını, gümüşten kolları Pers İmparatorluğunu, tunçtan karnı ve kalçaları Yunan Devletini ve demirden bacak ve ayakları ise Roma İmparatorluğunu simgelemektedir (Newton, 2000: 49). Orosius'un yapmış olduğu bu çağ taksimatı, Eski Ahit'teki bir kıssanın kaynak olarak alınmasının da etkisiyle geniş ölçüde kabul görmüştür. Orosius, insanoğlunun, imparatorluklarla anılan bu çağların en sonunda olduğunu ve Roma İmparatorluğu'na tekabül eden son parçanın da yıkılmasıyla dünyanın sonunun geleceğini düşünmektedir. Neticede Orosius'da tıpkı hocası Augustinus gibi bu çağların sonunda yaşadığını savunmuş fakat dünyanın sonu ile ilgili fikrinde hocası Augustinus kadar karamsar bakmamıştır. Çünkü Orosius, Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyan nüfusu barındırmasından dolayı hiçbir zaman yıkılmayacağını düşünmüştür (Fear, 2010: 183).

Bir diğer önemli çağ taksimatı da ilk Hıristiyan ansiklopedist olan Sevilla'lı Isidore (560-636) tarafından sistemleştirilmiştir. Isidore, her şeyi Hz. İsa'nın dünyaya gelmesinden ileriye ve geriye tarihleyen tek evrensel zamandizini sistemleştirmiştir (Collingwood, 2007: 61). Bugün milâdi takvime göre milattan önce ve milattan sonra şeklinde yapılan tarihlendirmenin temelinde VI. yüzyılın en önemli entelektüellerinden biri olan Sevilla'lı Isidore'un çağ ayrımı anlayışı vardır.

2. Erken Hıristiyan Tarih Yazımında İçerik

Geç Antikçağ boyunca Hıristiyan yazarların eserlerindeki alt metin kendilerini açıklama, paganların ve Yahudilerin suçlamalarına karşı kendilerini savunma iç güdüsünden ibarettir. Bunun yanı sıra erken dönem Hıristiyan entelektüelleri bölgede

asimile olmadan ayakta kalmakla birlikte Yunan ve Roma gibi köklü komşu medeniyetlerle aynı seviyede bulunmak için bir tarih oluşturmak gerekliliğinin farkına varmışlardır. Bu sebeple özellikle üçüncü yüzyıldan itibaren apolojistler ve tarih yazarları bu suçlamalara karşı koymak ve Hıristiyanlığın da Akdeniz'deki diğer üç büyük medeniyet gibi köklü bir soydan geldiğini ve uzun bir tarihi olduğunu savunmak amacıyla Eski Ahit'i kullanarak apolojiler ve tarihler yazmışlardır (Lieu, 2004: 96). Örneğin Caesarea'lı Eusebius yazdığı kronikte Hıristiyanları eleştiren pagan Tyre'lı Porphyre'e karşı Hıristiyanlığın savunmasını yapmış, apolojist Iulius Africanus ise Hıristiyanlığın yeni bir din olduğunu savunan paganlara, Hıristiyanlığın uzun ve köklü geçmişini yazmış olduğu apolojileriyle cevap vermiştir.(Africanus, 1885: 16). Bunların yanı sıra apolojist Antioch'lu Theophilus köklü bir tarihin oluşturulmasının gerekliliğini şöyle vurgulamaktadır:

“Zamanın derlenmesinden ve bu süreçte söz edilmiş her şeyden, bizim doktrinimizin ve kutsal yazılarımızın ilahi doğası açıktır. Bu doktrinin kökenleri ve kutsal yazılarımız yakın zamanda oluşturulmuş değildir ve bazılarının düşündüğü gibi mitsel ve yanlış da değildir. Doktrinimiz ve yazılarımız gerçekte oldukça eski ve bu sebeple güvenilirlerdir. (Theophilus of Antioch, 1970: 145).

Hıristiyanlığın uzun geçmişine atıflar yapılırken genel olarak Eski Ahit kullanılmış ve Eski Ahit peygamberleri Hıristiyanlığın İsa'dan önceki müjdecileri olarak karakterize edilmiştir. Hıristiyan tarih yazımı bu tür eserlerin çoğalmasıyla kısa zamanda Yunan tarih yazımıyla kronikler vasıtasıyla yarışacak seviyeye gelmiştir. Üçüncü yüzyılda popüler olan Musa mı Homeros'u tartışmasına Hıristiyanlar *“Bizim Musa'muz sizin Homeros'unuzdan daha yüce ve bilgedir ve Tanrı tarafından görevlendirilmiştir.”* savunmasını yaparak Yunanlardan çok daha yüce ve soylu bir geçmişe sahip olduklarını vurgulamakta ayrıca köklü geçmişlerine Hz. Musa'yı da katmaktadırlar (Riddings, 1994: 68). İlk kilise tarihçisi Eusebius ise Hz. Musa tartışmasının *eğitimli adamlar (logion)* olarak bahsettiği Yunanlara karşı kullanılacak önemli bir argüman olarak değerlendirerek Hıristiyan entelektüelleri bu konuyu daha derinden incelemeye davet ederken Platonik felsefenin ve hakikatin Yunanlar tarafından çağlar önce kendilerinden alındığı ve bozulmuş düşüncelere dönüştürüldüğünü savunmaktadır (Eusebius, 1903: 88; Eusebius, 1998: 55). Yine aynı şekilde Augustinus da Yunan felsefesinden bahsederken *“tranquam iniustus possessoribus in usum nostrum”* (“haksız kullanıcılarından tekrar bize geçer”) kalıbını kullanmaktadır (Augustinus, 1997: 60-61). Hatta Hıristiyan tarihçi Hippolytus (170-235) ortaya çok daha farklı ve iddialı bir tez atarak Yunanlar'ın felsefeyi doğulu “barbarlardan” öğrendiğini ve bu doğulu barbarların felsefelerinin kurucusunun da Hz. Musa olduğunu dolayısıyla Yunanlar'ın aslında felsefelerini oluştururken Hıristiyan tarihi dahilindeki bir karakterden esinlendiklerini belirterek şimdi bu birikimi Hıristiyanlara iade etmeleri gerektiğini yazmaktadır (Hippolytus, 2010: 46).

Geç Antikçağ'da Hıristiyan yazarların kendi geçmişlerini açıklamada başta Yahudi tarihini ve Yunan felsefelerini kullanmalarının temel sebebi erken dönem Hıristiyanlıkta görülen ve Hz. İsa ile taçlandırılan Hıristiyanlığın, dünyanın oluşumu ile en başından beri var olduğu inancıdır. İsa'dan önce de Hıristiyanlığın olduğunu varsayan bu erken dönem inancı oldukça yaygın bir inanıştır. Yunan filozoflarından Aristoteles, görüşleri incelendiğinde Hıristiyan fikri dünyasına yakın olduğundan dolayı erken dönem Hıristiyanlar Aristoteles'i İsa'dan önceki Hıristiyanlardan biri olarak görmektedirler. Yine aynı şekilde hoşgörü ve adaletle geniş bir coğrafyaya

hükmeden Makedonya Kralı Aleksandros da kendisine bahsedilmiş erdemlerinden dolayı İsa'dan önce onu müjdeleyen Hıristiyanlardan biridir. Geç Antik dönem ve Ortaçağ Avrupa yazınında oldukça az bahsedilen bu inanışın ne zaman popülerliğini kaybettiği bilinmese de Yunan, Roma ve Musevi kültürlerine karşı Hıristiyanların kronik ve tarih yarışında oldukça kullanışlı argümanlardan olmuştur (Riddings, 1994: 11).

Erken dönem Hıristiyan tarih yazımının bir diğer önemli içeriği de Roma İmparatorluğu ve imparatorları olmuştur. Hıristiyanlığın, yayıldığı dönemdeki en büyük siyasal güç olarak bu yeni dini engellemesine ve hatta ilk Hıristiyanlara akıl almaz işkenceler yapan imparatorlara sahip olmasına rağmen Roma İmparatorluğu ve bu imparatorluğun geleceği erken dönem Hıristiyan yazarlar tarafından şaşkıncı ölçüde övgü dolu kelimelerle kaydedilmiştir. Bu konuya çokça değinen Orosius, yaşanan işkence ve zulümleri tüm Roma İmparatorluğu'na yıkmak yerine suçun dönemin pagan imparatorlarında olduğunu belirtmektedir (Orosius, 2005: 35). Orosius'un Roma'ya dair görüşlerine kendi kitabının ikinci bölümünde anlattığı Daniel'in dört imparatorluk vizyonu kaynaklık etmektedir. Yukarıda bahsedildiği şekilde Daniel'in gördüğü vizyonunda sembolik olarak beliren Babil krallığı, Yunan medeniyeti ve Pers İmparatorluğu tamamen tarihe gömülmüş ve geriye sadece Roma İmparatorluğu kalmıştır. Orosius, yazdığı tarihte kendine şu soruyu yöneltir: "... O zaman neden Babylon battığı halde Roma hala ayakta?" (Orosius, 2005: 37). Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasını dünyanın sonu ile eş tutan Orosius'a göre, Roma, içerisinde Hıristiyan vatandaşları da olduğundan dolayı Tanrı'nın sonsuz merhametine mazhar olmuş bir imparatorluktur. Dolayısıyla içerisinde inananları barındıran bir imparatorluk yıkılmaktan ziyade yükselmeyi hak etmektedir. Bir başka deyişle Roma İmparatorluğu'nun yıkılacağı gün Dünya'nın da son bulacağı kıyamet günüdür. Aynı zamanda Orosius, geleceği dair oldukça radikal ve daha sonra anlaşılacağı üzere doğru bir tahminde de bulunacaktır: "Roma İmparatorluğu kısa süre sonra tamamen Hıristiyan bir imparatorluk olacak ve tekrar tüm Akdeniz'e bu şekilde hükmedecektir" (Orosius, 2005: 42).

Orosius, tüm bunların yanı sıra Roma İmparatorluğu'nun Hz. İsa'nın gelişine hazırlık da yaptığını belirtmektedir. M.Ö. 509 yılında kurulan Roma'da cumhuriyet yönetimi Hz. İsa dünyaya gelmeden henüz 25 yıl önce yıkılmış ve Augustus (M.Ö. 63 – M.S. 14) Büyük İmparator sıfatıyla Roma İmparatorluğu'nu kurmuştur (Feeney, 2007: 159). Orosius bu gelişmeyi bir hazırlık aşaması olarak görmektedir. Çünkü İmparator Augustus'un tek başına, tek imparator düzenini kurması ile Hz. İsa'nın tek başına Tek Tanrı inancını yayması arasında Orosius'un penceresinden bakıldığında oldukça sıkı bir ilişki vardır (Orosius, 2005: 29).

Tüm bu güzellemelere rağmen Orosius henüz yaşarken Roma İmparatorluğu'nun batı kısmı ve Roma başkenti Lombard kabileleri tarafından işgal edilecek ve V. yüzyılın ilk yarısı boyunca yağmalanacaktır (Gibbon, 2000: 241). Hatta Doğu Roma'lı tarihçi Sozomenus (400-450) bu yağmadan bahsederken "öncesinde konsüllerin toplandığı ve festivallerin yapıldığı bu meydanlar şimdi hayvanların otladığı bir ahıra döndü" ifadelerini kullanmıştır. (Sozomenus, 2004: 76). Bu yağmalama üzerine Orosius ve diğer Hıristiyan yazarlar Roma'nın sonsuzluğunu yitirdiğini gördükleri andan itibaren *translatio imperii* kavramını ortaya atmışlardır (Kahlos, v. dgr., 2013: 27-28). *Translatio Imperii* kavramı, Tanrı tarafından kutsanmış ve içerisinde Hıristiyan nüfus barındıran bir imparatorluk bir işgal ya da felaket sonucu tarihten silinirse onun

kutsaliyetini ve ona atfediklen herşeyi Hıristiyanlığın koruyucusu olabilecek daha istikrarlı bir diğer siyasal güce aktarılmasından ibarettir. Böylece Batı Roma henüz barbar kavimlerin elinde can çekişirken Hıristiyan yazarlar ona atfettikleri kutsaliyeti ve övgü dolu dizeleri *translatio imperii* düzenindeki bir diğer siyasal güç olan Doğu Roma İmparatorluğu'na yönelteceklerdir (Moriarty: 1997: 12). Daha sonraki yıllarda ise gayrimüslimlere hoşgörü ile yaklaşan Osmanlı Devleti'nin her ne kadar Doğu Roma'nın başkentini fethedip Doğu Roma Hıristiyanları'nın büyük bir kısmını tebaası haline getirmiş olsa da Hıristiyan entelektüeller *translation imperii* düzeninin bu dini arkaplanından dolayı Osmanlı Devleti'ni buna dahil etmeyip kalemlerini Rusya'ya çevirecektir. Bu ileriki tarihli örnekten de görüleceği üzere Ortaçağ boyunca Hıristiyan yazarlar kendi yazın dünyalarında kendi kavramlarını araç haline getirerek istedikleri amaca ulaşmayı hedeflemişlerdir. Bu araç Geç Antik dönemde meşru bir kimlik kazanmak ve Akdeniz'de yer edinmek iken Ortaçağ'ın gün batımında İslam fetihlerine karşı bir silah olarak kullanılmıştır.

Sonuç

Hıristiyan tarih yazımının başladığı Geç Antikçağ, Antikite'den Ortaçağ'a geçiş sancılarının yaşandığı ve günümüzü dahi etkileyen önemli bir kaç yüzyılı kapsamaktadır. Siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal değişimlerin hızla gerçekleştiği bu dönemde Akdeniz'in dört bir yanına yayılmış Hıristiyanlar, IV. yüzyıldan itibaren kendilerine tanınan geniş haklar çerçevesinde kendi itikatlarını apolojilerle ve yazdıkları tarih kitapları ile savunmaya çalışmışlardır. Bu apolojiler ve tarihlerde Hıristiyanların sapkın bir grup olmadığını ya da Hıristiyanlığın sadece bir felsefe okulu olmadığını savunmuşlar ve aynı zamanda kendilerine Eski Ahit'ten faydalanarak köklü bir geçmiş oluşturmuşlardır. Bu süreçte karşımıza çıkan Eusebius, Augustinus ve Orosius gibi önde gelen erken dönem Hıristiyanlar, aynı zamanda dönemin siyasi gelişmeleri de eserlerine kaydederek Hıristiyanlık- siyaset ve kilise bağlamında yeni edebi türler ve teoriler ortaya koymuşlardır. Bunları yaparken yazım tekniğini de dikkate almış ve Antik Yunan tarih yazım geleneğinden faydalanmanın yanı sıra bu geleneği birçok noktada eleştirmişler ve eleştirdikleri bu noktaları kendi inanç ve ahlak sistemlerine göre tanzim etmişlerdir.

Her ne kadar Yunan ve Roma gibi büyük medeniyetlerin arasında asimile olmadan kalabilmek ve hem iç hem de kendilerini çepeçevre kuşatan dış dinamiklere seslenebilmek adına yazmış oldukları eserlerin büyük çoğunluğunun tarihsel gerçekliği tartışılrsa da eserleriyle, yazdıkları döneme ilişkin muazzam kaynaklar ortaya çıkarmışlardır. Bu kaynaklardan erken dönem Hıristiyanların neler düşündüğü, nelere inandığı ve henüz kurumsallaşmamış Hıristiyanlığın ne ölçüde birlik içerisinde olabildiği konularında yapılacak olan çıkarımlar Geç Antikçağ ve Ortaçağ'a dair modern çalışmaları aydınlatacak en parlak ışıklardan olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adler, W. (2008). Early Christian Historians and Historiography. David G. Hunter (Ed). The Oxford Handbook of Early Christian Studies içinde (ss.548-602). Oxford: Oxford University Press.
- Africanus I. (1888). The Extant Fragments of the Five Books of Chronography. (Philip. Schaff çev.) Ante Nicene Fathers VI. içinde. New York: The Christian Literature Company.
- Augustinus (1997). De Doctrina Christiana (Manlio Simonetti çev.). Westminster: Newmann Press.
- Collingwood, R.G. (2007). Tarih Tasarımı. (Kurtuluş Dinçer çev). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Croke, B. (1993). The Origins of Christian World Chronicle. Christian Chronicle and Byzantine History Symposium içinde (ss.116-131). London: Variorum Print.
- Emmerson, K. R. (1993). The Apocalypse in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University.
- Eusebius (1998). Demonstrato Evangelica. (Manlio Simonetti çev.). Berkeley: Vetera Christianorum.
- Eusebius (1903). Praeparatio Evangelica. (Edwin Gifford çev.), Oxford: Typhographeo Academico.
- Fear, A. (2010). Orosius and Escaping From the Dance of Doom. P. Liddel (Ed). Historia Mundi Studies Universal History içinde (ss. 176-188). London: Duckworth.
- Gibbon, E. (2000). The History of The Decline and Fall of the Roman Empire. London: Penguin Classics.
- Hippolytus (2010). Chronicon. (Nick Nicholas çev.) Columbia: Georgias Press.
- Jeffreys, E., Malalas, J., Marasco, G. (2003). The Beginning of Byzantine Chronography: Greek, Roman Historiography in Late Antiquity: 4th to 6th Century A.D. Leiden: Brill Publishing.
- Kahlos, M. (2013). Divine Wrath - Divine Favour: Transformations in Roman Thought Pattern in Late Antiquity. S.Kangas (Ed). Authorities i the Middle Ages içinde (177-193). Berlin: de Gruyter.
- Kaçar, T. (2009). Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık: Doğu'da İsa Doktrininin Siyasi ve Entelektüel Tarihi. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Lieu, J. (2004). Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World. Oxford: Oxford University Press.
- Moriarty, R. (1997). The Faith of Our Fathers: The Making of teh Early Christian Past. Charlotte Methuen (Ed). The Church Retrospective Studies in Church History içinde, Woodbridge: Boydell Publishing.

- Newton, I. (2000). Daniel'in Kutsal Kitabının Yorumu: Daniel'in Kehânetleri ve Aziz John'un Mahşeri Üzerine Gözlemler.(Aytunç Altındal çev.). İstanbul: Mahya Yayınları.
- Orosius (2005). *Historiae*, (A. Merrils çev.). Cambridge: Cambridge University Press..
- Pipes, D. (1989). Heredotos: Father of History, Father of Lies. *The Historical Journal for Loyola University* 6, s. 56-73.
- Riddings, D. (1994). *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Acta Göteborg, Universitatis Gothoburgensis.
- Sozomenus (2004). *Historia*. (Chester David Hartrafrang çev.), NPNF Series, Oxford: Parker Publishing.
- Theopilus Antiochus (1970). *Ad Autolyicum*. (Robert. Grant çev.). Oxford: The Clerandon Press.
- Trompf, G.W. (2000). *Early Christian Historiography: Narratives of Retributive Justice*. London: Continuum.
- Trompf, G.W. (1990). *Augustine's Historical Theodicy*. W. Clarke (Ed). *Reading the Past in the Late Antiquity içinde* (ss. 132-146). Rushcutter Bay: Australian National University Press.
- Van Nuffelen, P. (2012). *Orosius and The Retic of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Verdoner, M. (2011). *Narrated Reality: The Historia Ecclesiastica of Eusebius Caesarea*. Frankfurt: Peter Lang Publishing.

YAZIM KURALLARI VE SAYFA DÜZENİ

Başlık: Her çalışmanın yazıldığı dil ve İngilizcedeki başlığı bulunmalıdır. Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtacak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

Yazar Ad(lar)ı: 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. Özeti bir satır altına en az üç, en fazla beş kelimedenden oluşan Türkçe anahtar kelimeler yazılmalıdır. Özeti, 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.