

ISSN: 1302-2423
e-ISSN: 2564-6834



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ



FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences

YIL / YEAR: 22 CİLT / VOLUME: 21 SAYI / ISSUE: 39

2020/2



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



DERGİ HAKKINDA

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi (UÜFEFSBD); sosyal, beşeri ve idari bilimler temel alanı başta olmak üzere filoloji, eğitim bilimleri ve öğretmen yetiştirme, güzel sanatlar, hukuk ve ilahiyat temel alanlarında yazılmış özgün araştırma makaleleri yayımlanmaktadır. Yerelden evrensele doğru yayılan bir doğrultuda insan faktörünü temel unsur olarak kabul eden dergimiz, konusu çerçevesinde en geniş sınırlarda bilimsel araştırmaları yayımlamayı amaç edinmiştir.

Uluslararası hakemli bilimsel bir dergi olup yayın hayatına 1999 yılında başlamıştır. Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan dergi; *ULAKBİM TR DİZİN*, *CiteFactor*, *DRJI*, *Scilit*, *Index Copernicus*, *EBSCO*, *MLA (Modern Language Association) International Bibliography*, *Research Bible*, *Google Akademik*, *Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD)* ve *ASOS INDEX* tarafından taranmaktadır.

Derginin Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi adına sahibi, Fakülte dekanıdır. Derginin yayın kurulu; baş editör, editörler ve Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinin ilgili sosyal bölümlerinin (Arkeoloji, Coğrafya, Felsefe, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyoloji, Tarih, Türk Dili ve Edebiyatı) başkanlarından oluşmaktadır.

Ocak 2017'den itibaren derginin tüm makale gönderme ve değerlendirme işlemleri çevrimiçi olarak DergiPark üzerinden yapılmaktadır. Ayrıca, 2014 yılından sonra yayımlanan her bir makaleye DergiPark üzerinden DOI numarası verilmektedir.

Yazışma Adresi

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi P.K.: 16059 Görükle / Nilüfer /
BURSA
0224 294 18 12
sbd@uludag.edu.tr
<http://dergipark.org.tr/sosbilder>

Dizgi - Baskı

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi
Müdürlüğü P.K.: 16059 Görükle / Nilüfer /
BURSA
0224 294 05 32
basimevi@uludag.edu.tr
<http://www.uludag.edu.tr/basimevi>

ISSN: 1302-2423
e-ISSN: 2564-6834



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



ABOUT THE JOURNAL

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences (UUFASJSS) publishes original research articles in the fields of philology, educational science, teacher's training, fine arts, law and theology etc. with a priority given to social sciences, humanities, administrative sciences. Our journal accepts the human factor in a direction from the local to the universal and aims to publish scientific researches in the broadest boundary within its subjects.

This journal is an international, peer-reviewed journal that began its publication in 1999.

Two issues, one in January and one in July is published each year. The journal is currently indexed by *ULAKBİM TR DİZİN*, *CiteFactor*, *DRJI*, *Scilit*, *Index Copernicus*, *EBSCO*, *MLA (Modern Language Association) International Bibliography*, *Research Bible*, *Google Scholar*, *SOBİAD* and *ASOS INDEX*.

The owner of the journal in the name of the Bursa Uludağ University, the Faculty of Arts and Sciences is the dean of the faculty. The editorial board consists of the editor-in-chief, editors, and chiefs of the departments of Archeology, Geography, Philosophy, Psychology, Art History, Sociology, History, Turkish Language and Literature.

From 2017 on, all the submission and review works of the papers that are sending to our journal are processed online via DergiPark. Also, every paper published by the journal has received a DOI number by DergiPark since 2014.

Correspondence Address

Bursa Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences 16059
Görükle / Nilüfer / BURSA
0224 294 18 12
sbd@uludag.edu.tr
<http://dergipark.org.tr/sosbilder>

Typesetting - Printing

Bursa Uludağ University
Printing House Directorate 16059 Görükle /
Nilüfer / BURSA
0224 294 05 32
basimevi@uludag.edu.tr
<http://www.uludag.edu.tr/basimevi>

ISSN: 1302-2423

e-ISSN: 2564-6834



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Ölt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)

Baş Editör

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Editörler

Doç. Dr. Özlem ERCAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Arş. Gör. İbrahim KARAHANCI (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Arş. Gör. Fırat Ender KOÇYİĞİT (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Işık ÖZGÜNDOĞDU EREN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Tefvik ALICI (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim KESKİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



Owner on behalf of Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Science
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Dean)

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ University)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Özlem ERCAN (Bursa Uludağ University)
Res. Assist. İbrahim KARAHANCI (Bursa Uludağ University)
Res. Assist. Fırat Ender KOÇYİĞİT (Bursa Uludağ University)

Editorial Board Members

Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Işık ÖZGÜNDOĞDU EREN (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Tevfik ALICI (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (Bursa Uludağ University)
Assoc. Prof. Dr. İbrahim KESKİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (K. Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Ankara Y. Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Alev SİNAR UĞURLU (B. Uludağ Üniv.)
Prof. Dr. Ali AKAR (M. Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (M. S. Koçman Üniv.)
Prof. Dr. Ali TİLBE (Tekirdağ Namık Kemal Üniv.)
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Behçet Kemal YEŞİLBURSA (B. Uludağ Üniv.)
Prof. Dr. Birol CAN (Uşak Üniversitesi)
Prof. Dr. Bozkurt ERSOY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (E. Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersin KUŞDİL (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacer HARLAK (A. Adnan Menderes Üniv.)
Prof. Dr. Hakkı YAZICI (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan BASRİ ÖCALAN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Hıdır İlyas GÖZ (Acıbadem M. A. A. Üniv.)
Prof. Dr. Işık ÖZGÜNDOĞDU EREN (B. Uludağ Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim GÜNER (M. Sıtkı Koçman Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (A. Hacı Bayram Veli Üniv.)
Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ESKİN (Koç Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin BECERMEN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Nesrin KARACA (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurcan ABACI (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK (A. Hacı Bayram Veli Üniv.)
Prof. Dr. Ogün ÜREK (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahim TARIM (Mimar Sinan G. S. Üniv.)
Prof. Dr. Saime YÜCEER (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir Üniv.)
Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Semra ALYILMAZ (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Tevfik ALICI (B. Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli URHAN (A. Hacı Bayram Veli Üniv.)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI (B. Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Bayram ÇETİN (B. Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim KESKİN (B. Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Leman Pınar TOSUN (B. Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Namık Tanfer ALTAŞ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DOĞANAY (Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİLİR (Düzce Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Oktay DUMANKAYA (K. Sütçü İmam Üniv.)



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (K. Technal University)
Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Ankara Y. Beyazıt Univ.)
Prof. Dr. Alev SİNAR UĞURLU (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Ali AKAR (M. Sıtkı Koçman University)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir University)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (M. S. Koçman Univ.)
Prof. Dr. Ali TİLBE (Tekirdağ Namık Kemal University)
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes University)
Prof. Dr. Behçet Kemal YEŞİLBURSA (B. Uludağ Univ.)
Prof. Dr. Birol CAN (Uşak University)
Prof. Dr. Bozkurt ERSOY (Ege University)
Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat University)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (E. Osmangazi University)
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Ersin KUŞDİL (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege University)
Prof. Dr. Hacer HARLAK (A. Adnan Menderes Univ.)
Prof. Dr. Hakkı YAZICI (Afyon Kocatepe University)
Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe University)
Prof. Dr. Hasan BASRİ ÖCALAN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Hıdır İlyas GÖZ (Acıbadem M. A. A. University)
Prof. Dr. Işık ÖZGÜNDOĞDU EREN (B. Uludağ Univ.)
Prof. Dr. İbrahim GÜNER (M. Sıtkı Koçman University)
Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (B. Uludağ University)
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (Ege University)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (A. Hacı Bayram Veli Univ.)
Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir University)
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Mehmet ESKİN (Koç University)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Metin BECERMEN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Nesrin KARACA (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Nurcan ABACI (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK (A. Hacı Bayram Veli Univ.)
Prof. Dr. Oğün ÜREK (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Rahim TARIM (Mimar Sinan G. S. University)
Prof. Dr. Saime YÜCEER (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir University)
Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın University)
Prof. Dr. Semra ALYILMAZ (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Tevfik ALICI (B. Uludağ University)
Prof. Dr. Veli URHAN (A. Hacı Bayram Veli University)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University)
Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI (B. Uludağ University)
Assoc. Prof. Dr. Bayram ÇETİN (B. Uludağ University)
Assoc. Prof. Dr. İbrahim KESKİN (B. Uludağ University)
Assoc. Prof. Dr. Leman Pınar TOSUN (B. Uludağ University)
Assoc. Prof. Dr. Namık Tanfer ALTAŞ (Atatürk University)
Assoc. Prof. Dr. Osman DOĞANAY (Aksaray University)
Assist. Prof. Dr. Ahmet BİLİR (Düzce University)
Assist. Prof. Dr. Oktay DUMANKAYA (K. Sütçü İmam Univ.)



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



AMAÇ VE KAPSAM

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi (UÜFEFSBD); sosyal, beşeri ve idari bilimler temel alanı başta olmak üzere filoloji, eğitim bilimleri ve öğretmen yetiştirme, güzel sanatlar, hukuk ve ilahiyat temel alanlarında yazılmış özgün araştırma makaleleri yayımlanmaktadır. Yerelden evrensele doğru yayılan bir doğrultuda insan faktörünü temel unsur olarak kabul eden dergimiz, konusu çerçevesinde en geniş sınırlarda bilimsel araştırmaları yayımlamayı amaç edinmiştir.

YAYIN ETİĞİ İLKELERİ

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır ([COPE Yönerge Türkçe](#)).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması, uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen kurumlarının çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

1. Yazarlık

- Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
- İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri akademik yükselmelerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmının sonuçlarını araştırmının bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak akademik yükselmelerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemliklerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinin* bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde* yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman sbd@uludag.edu.tr adresine e-posta göndererek şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program (*Turnitin*) aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

MAKALE GÖNDERME, DEĞERLENDİRME VE YAYIMLANMA SÜRECİ

1. Ocak sayısı için gönderilen yazıların en geç bir önceki yılın Kasım ayında, Temmuz sayısı için gönderilen yazılarsa en geç aynı yılın Mayıs ayında hakem değerlendirme sürecini tamamlaması gerekmektedir. Yılın her dönemi makale kabul edilmekle birlikte yayım sürecinin sorunsuz bir biçimde tamamlanabilmesi için yazarlar ilgili tarihleri göz önünde bulundurmalıdır.
2. Yazar, araştırma ve yayın etiğine uymak zorundadır. Dergiye gönderilecek yazıların daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
3. Yayın kuruluna ulaşan yazılar, önce *Turnitin* programı aracılığıyla orijinallik testine tabi tutulur. Kaynaklar, alıntılar ve 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutularak filtreler uygulanır ve sonucun % 20'nin üzerinde olmaması gerekir. Ardından yayım etiği ve makale yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir. Bu ön değerlendirme sonucunda uygun görülmeyen yazılar, düzeltilmesi için yazara iade edilir ya da gerekçelendirilerek doğrudan reddedilir. **Dergimiz kör hakem uygulaması yapmaktadır. Değerlendirme için uygun bulunanlar, isimsiz olarak alanla ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur.** Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olursa, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını

inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar; hakemler ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Düzeltme istenen yazılar, yazar tarafından en geç bir hafta içinde Yayın Kuruluna ulaştırılmalıdır.

4. Makale yazım kurallarında belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanan yazılar, <http://dergipark.gov.tr/> adresinden DergiPark sistemine üye olunduktan sonra gerekli yönlendirmeler doğrultusunda çevrim içi (online) olarak gönderilir. Makale yazım kurallarına uymayan yazılar değerlendirilmeye alınmazlar.

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Makaleler, Türkçe veya Batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) yazılabilir. İçerikle uyumlu olması gereken makalenin başlığı; 12 punto, büyük ve koyu harflerle yazılıp ortalanmalıdır. Başlığın altında 100-150 kelimedenden oluşan, 10 punto, italik, tek satır aralığıyla yazılmış Türkçe ve İngilizce özet (Abstract) ve bunların hemen altında beş anahtar kelime (key words) yer almalıdır. Anahtar kelimeler makale içeriğiyle uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. İngilizce özetin üzerinde mutlaka İngilizce başlığa yer verilmelidir. Ayrıca makalenin sonunda kısaca çalışmanın amacını, sorununu, yöntemini, bulgularını ve sonuçlarını içeren genişletilmiş İngilizce özet (Extended Abstract) bulunmalıdır. Bu bölüm, *Kaynaklar* sayfasından sonra yeni bir sayfadan başlayarak paragraflar halinde yapılandırılarak yazılmalı ve 500-750 kelimedenden oluşmalıdır.

2. Makalenin başlığının hemen altına sağa yaslı olarak yazarın adı ve soyadı yazılmalı; görev unvanı, kurumu (Üniversite-Fakülte-Bölüm), e-posta bilgileri ve ORCID numarası bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek ilk sayfanın altında verilmelidir.

3. Makalenin adı hariç makaledeki tüm başlıklardaki kelimelerin sadece ilk harfleri büyük yazılmalıdır.

4. Makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı, farklı bir yazı fontu kullanıldıysa font mutlaka ekte gönderilmelidir. Sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 Dikey
Tüm Kenarlardan Boşluk: 2,5 cm
Yazı Tipi: Times News Roman
Yazı Tipi Stili: Normal
Yazı Boyutu (normal metin): 12 punto
Yazı Boyutu (dipnot metni): 10 punto
Tablo-Grafikte Yazı Boyutu: 10 punto
Paragraf Hizalama: İki Yana Yasla
Paragraf Girintisi: İlk Satır (1,25)
Paragraf Aralığı: önce 6 nk, sonra 0 nk
Satır Aralığı: Tek (1)

5. Kaynaklara göndermeler metin içinde verilir, gerektiğinde kullanılacak dipnotlar sayfa altında 10 punto ile yazılır. Metin içinde sözü edilen kaynaklara başvurulurken yazar / yazarların soyadları, yayın tarihi ve sayfa numarası ilgili yerde belirtilir. Özetleme biçiminde yapılan alıntı ve aktarmalarda sayfa numarası belirtilmez. Metin içinde belirtilen yayınların tümü makalenin sonunda ayrı bir sayfadan başlayarak, "Kaynaklar" başlığı altında alfabetik sırayla ve eksiksiz olarak listelenir. Bu liste, yazarın yararlandığı kaynakların listesi olarak hazırlanır, metinde yazarın doğrudan kullanmadığı kaynakları içermez.

Metin içinde göndermeler, parantez içinde şu şekilde yazılmalıdır: (Şahin 2012: 6).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (Gülsevin vd. 2006: 23).

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi ve sayfa numarası yazılmalıdır: Korkmaz (2009: 419), bu konuda ...

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların soyadı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: Köprülü (1926, Çelik 1998'den).

İnternet adreslerinde mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında bulunmalıdır: <http://ulakbim.tubitak.gov.tr/> (Erişim: 10.02.2017)

6. Makale Sonundaki Kaynak Listesi

Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Yararlanılan kaynağın yazarı soyadı önce belirtilecek şekilde gösterilmelidir.

Örnekler:

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Yalçın, Alemdar (2006). *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaynağın iki yazarı varsa öncelikle çalışmada ismi önce yazılmış yazarın soyadı bilgisi ile başlanır, künye bilgilerinin alfabetik sıralanmasında ilk yazardan sonrakilerin soyadlarının öne alınmasının işlevi yoktur.

Örnek:

Altun, Şafak ve Cenk Saroğlu (2006). *Türk Popüler Tarihinde İnkler*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Kaynağın üçten fazla yazarı varsa, ilkinin soyadı ve adı yazılmalı, sonra vd. ya da diğerleri kısaltması kullanılmalıdır.

Örnek:

Korkmaz, Ramazan vd. (2014). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Kitap ve dergi adları eğik yazılmalı; makale, kitap bölümü gibi kaynaklar tırnak içinde gösterilmelidir. Kitap künyesinde sayfa numarası bilgisi gerekmezken; dergi, ansiklopedi maddesi, kitap bölümü gibi kısa yapıtlarda yararlanılan bölüme ait sayfa aralığı bilgisi mutlaka yer almalıdır.

Örnek:

Korkmaz, Zeynep (2009). *Türkiye Türkçesi Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şahin, Hatice (2016). "Bursa'da Yazılmış Tıp Metinlerinde Ağız Özelliklerine Dair". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 17, S. 31, s. 291-298.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Örnek:

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

Aynı yazara ait birden fazla yapıt kaynakçada gösterilecekse bu durumda, ilk esere yer verildikten sonra aynı yazarın diğer eserleri için ad ve soyadı düzenini yinelemek gerekmez, bunun yerine ad ve soyadı bilgisi yerine bir uzun çizgi konabilir. Aynı yazara ait birden fazla eserin kaynakçadaki sıralaması, soyadı alfabetik bir ayarlamaya müsait olmadığı için, eserlerin alfabetik sırasına göre yapılır.

Örnek:

Sınar Uğurlu, Alev (2007). “Edebî Eserlerin Sadeleştirilerek Yeniden Yayımları Üzerine Uygulamalı Bir Örnek Nesli Ahîr”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 17, s. 83-104.

_____ (2009). “İdeolog Şair Ziya Gökalp'ın Kaleminden Masallar”. *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 4, S. 1, s. 1026-1040.

Kaynaklar, bir yazarın birden fazla aynı tarihli yayını olması halinde, (a, b) şeklinde gösterilmelidir.

Örnek:

Üstünova, Kerime (2016a). “Geleneklerin Dilini Yorumlamak Üzerine: Helesa”. *Millî Folklor*, S. 111, s. 180-192.

_____ (2016b). “Dilbilgisel Olumsuzlayıcılar”. *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, C. 5, S. 4, s. 1703-1715.

Ansiklopedi maddelerinde madde yazarının biliniyorsa soyadı ve adından sonra, sırasıyla maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin tam adı, cilt numarası, yayın yeri, yayınevi ve sayfa aralığı belirtilmelidir:

Örnek:

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1997). “Mehmed I”, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 496-506.

Tezler, kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının soyadı ve adından sonra, tezin yazıldığı tarih, eğik karakterle tezin tam başlığı, tez tipi, tezin hazırlandığı üniversitenin bulunduğu şehir ve üniversitenin adı yer almalıdır:

Örnek:

Aydın, Hasene (2016). *Türkiye Türkçesinde Dilbilgisel Zaman-Oktay Akbal Öyküleri Örneği*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Yazmalar; Yazar, Eser Adı, Kütüphane, Koleksiyon, Katalog numarası, yaprağı şeklinde kaynak gösterilmelidir:

Örnek:

Âsim. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emîrî Efendi. No. 1326. vr. 45a.

İnternette yer alan bir çalışmaya atıfta bulunmak için Yazarın soyadı, Yazarın adı, “İçeriğin başlığı”, İnternet adresi, (Erişim Tarihi) bilgilerini vermek yeterlidir.

Örnek:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

Henüz yayımlanmamış ama yayımlanmak üzere kabul edilmiş makalenin kaynak bilgisi şu şekilde gösterilebilir:

Örnek:

Ercan, Özlem (2014). "Divan Şiirini Hukukî Bakış Açısı ile Değerlendirmek: Suç ve Ceza". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 26, Baskıda (DOI: 10.21550/sosbilder.269535).

7. Yazım (imlâ) ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun gerektirdiği özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun Yazım (İmlâ) Kılavuzu esas alınmalıdır.

TELİF HAKLARI POLİTİKASI

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, yayımladığı makaleler için herhangi bir yayın telif hakkı sözleşmesi istemez, yazarlardan herhangi bir telif ücreti almaz yahut yazarlara herhangi bir telif ücreti ödemez. Dergide yayımlanmış yazılar, derginin künyesi verildiği takdirde başka kaynaklarda da yayımlanabilir. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı** ile lisanslanmıştır.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI

Dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine **anında açık erişim** sağlamaktadır. Açık Erişim konusunda [Budapest Open - Access Girişimi \(BOAI\)](#) tarafından belirtilen ilkelere uyulmaktadır.

YAYIN ÜCRETİ

Hakem incelemeleri sonucunda kabul edilen ve yayımlanan makaleler için yazarlarından ya da okuyucularından hiçbir şekilde **ücret talep edilmez**.

YAYIN SIKLIĞI

Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanmaktadır.

ARŞİVLEME

Dergimizin basılı hâli çeşitli kütüphanelerde, elektronik hâli ise indekslerde arşivlenmektedir. Derginin herhangi bir nedenle yayın hayatına veda etmesi durumunda geçmişte yayımlanan yazılara buralardan ulaşılabilir.



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



THE PURPOSE AND THE SCOPE

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences (UUFASJSS) publishes original research articles in the fields of philology, educational science, teacher's training, fine arts, law and theology etc. with a priority given to social sciences, humanities, administrative sciences. Our journal accepts the human factor in a direction from the local to the universal and aims to publish scientific researches in the broadest boundary within its subjects.

PUBLICATION ETHICS

The publication process at *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* expects all parties to hold the following ethical responsibilities. The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics](#) (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

1. Publication and authorship:

- List of references, financial support;
- No plagiarism, no fraudulent data;
- Forbidden to publish same research in more than one journal.

2. Author's responsibilities:

- Authors obliged to participate in peer review process;
- All authors have significantly contributed to the research;

- Statement that all data in article are real and authentic;
- All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.

3. Peer review / responsibility for the reviewers:

- Judgments should be objective;
- Reviewers should have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders;
- Reviewers should point out relevant published work which is not yet cited;
- Reviewed articles should be treated confidentially.

4. Editorial responsibilities:

- Editors have complete responsibility and authority to reject/accept an article;
- Editors should have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept;
- Only accept a paper when reasonably certain;
- When errors are found, promote publication of correction or retraction;
- Preserve anonymity of reviewers.
- No plagiarism, no fraudulent data.

5. Publishing ethics issues

- Monitoring/safeguarding publishing ethics by editorial board;
- Guidelines for retracting articles;
- Maintain the integrity of the academic record;
- Preclude business needs from compromising intellectual and ethical standards;
- Always be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

Duties of the Publisher

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences is committed to ensuring that commercial revenue has no impact or influence on editorial decisions. In addition, UUFASJSS will assist in communications with other journals and/or publishers where this is useful to editors. Finally, we are working closely with other publishers and industry associations to set standards for best practices on ethical matters, errors and retractions—and are prepared to provide specialized legal review and counsel if necessary.

Plagiarism Detection

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program (Turnitin) in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

The peer review process is at the heart of the success of scientific publishing. As part of our commitment to the protection and enhancement of the peer review process, UUFASJSS has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* or have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to: sbd@uludag.edu.tr We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

THE PROCESS OF ARTICLE SUBMITTING, EVALUATION AND PUBLICATION

1. It is published twice a year in January and July. Peer review process must be completed in November for the articles to be published in the January issue and in May for the July issue at the latest. Although articles are accepted any period of year, the authors should take into consideration the deadlines for a smooth publication process.
2. The author has to comply with his research and publication. The articles must not have been published or accepted to be published elsewhere. Proceedings that were presented at scientific meetings but not yet published can be accepted as long as the author states this situation.
3. First, the papers submitted to the editorial board are subjected to the authenticity test via *Turnitin*. The text should have less than %20 similarities to the other texts excluding the references and sources, quotes and the sentences that have less than five words. Then, they are reviewed for their suitability to the article writing rules and publication ethics. Those considered unsuitable are returned to the author(s) for revision or rejected outright with a written justification. **Our journal uses double blind peer review process. The papers that are found suitable for further review are sent to peer reviewers of the respectable fields without the name(s) of the author(s). The names of the reviewers are also kept hidden.** If one of the reviews is positive whereas the other is negative, the paper may be sent to a third reviewer or the editorial board with considering the reviews can make the final decision. Authors should take the criticisms or the advices of the reviewers and the editorial board. Authors must edit and resend their articles in a week.
4. The articles that are written according to the rules must be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/> . Those that are not written according to our policies will be rejected.

ARTICLE WRITING RULES

1. Articles can be written in Turkish or Western Languages (English, French or German). The topic must be suited to the content, written with bold and capital letters in 12 font size and be centered. Under the topic, there must be an abstract written in both Turkish and English with 10 font size, italic and single row pitch, consisting of 100-150 words. Five key words must be placed right below the abstract. These key words must be inclusive and coherent with the content. An English title must be with the English abstract. In addition, an

extended abstract of the work that is 500 – 750 words long, written in English and covering the purpose, problem, method, findings and conclusion of the work must be written. This extended abstract must be structured with paragraphs and placed to the page after the source section.

2. The name and the surname of the author should be written as right aligned under the topic of the article. Title, affiliation (University, Faculty, and Department), e-mail address and ORCID number of the author should be written below the first page with a correlated asterisk near the surname.

3. Except the title of the article, only the first letters of the words should be written with capital letters in in-text topics.

4. Articles must be written by using Microsoft Office Word. Any extra font type must be sent with appendix. The specifications of the page setup must be the following:

Paper Size: A4, Vertical
Margins: 2,5 cm
Font Type: Times New Roman
Font Size (text): 12
Font Size (foot note): 10
Font Size (in tables and graphics): 10
Paragraph Alignment: justified alignment
Indent: first row
Paragraph Margins: first 6 nk, then 0 nk
Row Pitch: Single (1)

5. References to the sources must be given within the text, and footnotes, if necessary, must be put below the page with font size 10. References in the text must include the surname(s) of the author(s), publication date and page number. Page numbers are not necessary for paraphrasing. All the references given in the text must be listed in a separate page at the end of the article under the “References” topic. They should be listed precisely in alphabetical order. This list cannot include any work that the author does not used in the text.

In-text references should be written between parentheses: (Şahin 2012: 6).

While referencing works with multiple authors, only the name of the first author should be written: (Gülsevin et al 2006. 23).

If the author’s name is used within the text, only the publication date and page number should be provided in parenthesis: (2009: 419)

Works without a publication date or inscriptions should be listed with the name and surname of the author only. Works without author’s name (Encyclopedically works etc.) should be referenced with the name of the work.

References from secondary sources should be cited as well. Köprülü (1926, from Çelik 1998)

Online references must be cited with the link and the access date and listed under the “Bibliography” title. <http://ulakbim.tubitak.gov.tr/> (Access: 10.02.2017)

6. Bibliography

References must be listed at the end of the work, according to alphabetical order of the surnames of their writers. Surnames must be written before the names.

Examples:

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Publishing House.

Yalçın, Alemdar (2006). *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romani*. Ankara: Akçağ Publishing.

In the case that a work has two authors, the surname of the author whose name is written first should be written first. It is not necessary for the second author.

Examples:

Altun, Şafak and Cenk Sarioğlu (2006). *Türk Popüler Tarihinde İnkler*. İstanbul: Alfa Publishing.

If a work has three or more authors, it should be listed only with the surname and name of the first author followed by "et al".

Examples:

Korkmaz, Ramazan et al. (2014). *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*. Ankara: Grafiker Publishing.

The name of the books and journals must be written in italics, articles and book chapters must be enclosed in quotation marks. Page number is unnecessary whereas articles, book chapters, encyclopedia entries etc. should be shown with the page range.

Examples:

Korkmaz, Zeynep (2009). *Türkiye Türkçesi Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Publishing.

Şahin, Hatice (2016). "Bursa'da Yazılmış Tıp Metinlerinde Ağız Özelliklerine Dair". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, No. 31, p. 291-298.

The names of the translators, compilers or editors should be given after the author's name and work's title.

Example:

Barthes, Roland (2016). *Göstergebilimsel Serüven*. Transl: Mehmet Rifat and Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Publishing.

In the case that two or more works belong to the same author would be listed, author's surname and name should be only written in the first work. "_____" should be used in other ones. Also, these works should be in alphabetic order according to the title of the work.

Example:

Sınar Uğurlu, Alev (2007). "Edebî Eserlerin Sadeleştirilerek Yeniden Yayımlı Üzerine Uygulamalı Bir Örnek Nesli-i Ahîr". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, No. 17, p. 83-104.

_____ (2009). "İdeolog Şair Ziya Gökalp'ın Kaleminden Masallar". *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, V. 4, No. 1, p. 1026-1040.

If more than one work of an author with the same publication date used, they should be referenced in the work with (a, b, ...).

Example:

Üstünova, Kerime (2016a). "Geleneklerin Dilini Yorumlamak Üzerine: Helesa". *Milli Folklor*, No. 111, p. 180-192.

_____ (2016b). "Dilbilgisel Olumsuzlayıcılar". *TEKE Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, V. 5, No. 4, p. 1703-1715.

Encyclopedic entries would be written in that order if their authors are known: Surname, name, date, the title of the article in quotes, full name of the encyclopedia, volume number, publication place, publisher, page range.

Example:

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1997). "Mehmed I", *İslâm Ansiklopedisi*, V. 7, Eskişehir: Millî Eğitim Bakanlığı Publishing, p. 496-506.

Theses should be given in that order: Surname, name, date, the full title of the thesis in quotes, thesis/dissertation, the city of the university, the name of the university.

Example:

Aydın, Hasene (2016). *Türkiye Türkçesinde Dilbilgisel Zaman-Oktay Akbal Öyküleri Örneği*. Doctoral Thesis. Bursa: Uludağ University.

Manuscripts should be shown in that order: Author's name, library, collection, catalogue number, pages.

Example:

Âsım. *Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. f. 45a.

Online works should be shown in that order: Surname, name, "Title", Web link, Access date

Example:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Access date: 04.02.2009).

The works accepted for publication but not yet published should be shown as follows:

Ercan, Özlem (2014). "Divan Şiirini Hukukî Bakış Açısı ile Değerlendirmek: Suç ve Ceza". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, V. 26, in press (DOI: 10.21550/sosbilder.269535).

7. Unless the article or the subject requires special circumstances, articles written in Turkish must be dictated according to *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu*.

COPYRIGHT POLICY

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences does not demand any kind of copyright contract from its authors. The journal neither demands nor pays any kind of copyright fees. The articles published in the journal can be published in any other

medium, as long as the main source is fully stated. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* is licensed under **Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)**.

OPEN ACCESS POLICY

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences publishes original research articles, review papers, and technical notes without any fee or charge.

All articles accepted and published by UUFESBD are freely available, openly accessible. We follow the guidelines presented by [Budapest Open - Access Initiative \(BOAI\)](#) regarding the Open-Access.

PUBLICATION FEES

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences does not request, expect or charge any fee or processing charges (APCs) at any time whatsoever from the authors or readers.

PUBLISHING SCHEDULE

Two issues, one in January and one in July is published each year.

ARCHIVING

Our journal has been archived in several national libraries, such as the library of Turkish Grand National Assembly, library of Bursa Uludağ University and in indexes such as MLA and ResearchBib in electronic format. In the case that the journal ceases to its activities; previous articles can be obtained from these places.



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Abdulhamit KIRMIZI (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet TALİMCİLER (İzmir Bakırçay Üniversitesi)
Prof. Dr. Akif Argun AKDOĞAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülşınar KELEMÇİ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Haluk SELVİ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hilmi DEMİRKAYA (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa KIZGUT (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat Mustafa ÖNTÜĞ (Uşak Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ogün COŞKUN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Sevtap ÜNAL (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaduman HALICI (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Ünsal BEKDEMİR (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar ÖZBAY (Hasan Kalyoncu Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Burcu URGUN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Fatma Eylem ÖNDER BAŞARIR (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet İNANIR (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayhan HIRA (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayla OĞUZ (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Aysun SARİBEY HAYKIRAN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç. Dr. Bengül BOLAT (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Deniz TONGA (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Dinçer KOÇ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Elif KESER KAYAALP (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat BERBER (Manisa Celâl Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Göknur EGE (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. İnan KALAYCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Lütfi SUNAR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mucip DEMİR (Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ (Dicle Üniversitesi)



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



- Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR (Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat ÖZCAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Musa KILIÇ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ULUKÜTÜK (Bursa Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihal ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Nurullah YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Oktay BERBER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer ACAR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Özgür AY (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Polat Sait ALPMAN (Yalova Üniversitesi)
Doç. Dr. Sevilay DERVİŞOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Şefaattin DENİZ (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Vehbi BAYHAN (İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Zennure KÖSEMAN (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali EMİNOĞLU (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Alper ÇUHADAROĞLU (Maltepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KÖKCÜ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Sibel DEMİRTAŞ (Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cem Koray OLGUN (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Emek Barış KEPENEK (Başkent Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Emrullah YAKUT (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ergin ÖGCEM (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma KOPUZ ÇETİNKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hanife ESEN AYGÜN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE (Mersin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Cevat ACAR (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nevin KILIÇ (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serdar SAYGILI (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zehra ERŞAHİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ (Bitlis Eren Üniversitesi)



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



REFEREES of THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdulhamit KIRMIZI (İstanbul Şehir University)
Prof. Dr. Abide DOĞAN (Hacettepe University)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN (Trakya University)
Prof. Dr. Ahmet TALİMCİLER (İzmir Bakırçay University)
Prof. Dr. Akif Argun AKDOĞAN (Ankara Sosyal Bilimler University)
Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk University)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Doğan YÖRÜK (Selçuk University)
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler University)
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs University)
Prof. Dr. Gülpınar KELEMCİ (Marmara University)
Prof. Dr. Haluk SELVİ (Sakarya University)
Prof. Dr. Hilmi DEMIRKAYA (Akdeniz University)
Prof. Dr. İsa KIZGUT (Akdeniz University)
Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Ankara Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Murat Mustafa ÖNTUĞ (Uşak University)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi University)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH (Erciyes University)
Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul University)
Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe University)
Prof. Dr. Ogün COŞKUN (Atatürk University)
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir University)
Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR (Süleyman Demirel University)
Prof. Dr. Sevtap ÜNAL (İzmir Katip Çelebi University)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK (Akdeniz University)
Prof. Dr. Şaduman HALIÇI (Anadolu University)
Prof. Dr. Ünsal BEKDEMİR (Giresun University)
Prof. Dr. Yaşar ÖZBAY (Hasan Kalyoncu University)
Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Van Yüzüncü Yıl University)
Prof. Burcu URGUN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar University)
Prof. Fatma Eylem ÖNDER BAŞARIR (Hacettepe University)
Assoc. Prof. Dr. Ahmet İNANIR (Tokat Gaziosmanpaşa University)
Assoc. Prof. Dr. Ayhan HIRA (Kocaeli University)
Assoc. Prof. Dr. Ayla OĞUZ (Tokat Gaziosmanpaşa University)
Assoc. Prof. Dr. Aysun SARIBEY HAYKIRAN (Aydın Adnan Menderes University)
Assoc. Prof. Dr. Bengül BOLAT (Kırşehir Ahi Evran University)
Assoc. Prof. Dr. Deniz TONGA (Kırıkkale University)
Assoc. Prof. Dr. Dinçer KOÇ (İstanbul University)
Assoc. Prof. Dr. Elif KESER KAYAALP (Dokuz Eylül University)
Assoc. Prof. Dr. Ferhat BERBER (Manisa Celâl Bayar University)
Assoc. Prof. Dr. Göknur EGE (Ege University)
Assoc. Prof. Dr. İnan KALAYCIOĞLU (Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Lütfi SUNAR (İstanbul Medeniyet University)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara University)
Assoc. Prof. Dr. Mucip DEMİR (Kafkas University)



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
Journal of Social Sciences
Volume: 21 / Issue: 39 / 2020-2



- Assoc. Prof. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ (Dicle University)
Assoc. Prof. Dr. Muhammet ÖZDEMİR (İzmir Katip Çelebi University)
Assoc. Prof. Dr. Murat ÖZCAN (Ankara Hacı Bayram Veli University)
Assoc. Prof. Dr. Musa KILIÇ (Eskişehir Osmangazi University)
Assoc. Prof. Dr. Musa ÖZTÜRK (Ankara Yıldırım Beyazıt University)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa ULUKÜTÜK (Bursa Technical University)
Assoc. Prof. Dr. Nihal ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt University)
Assoc. Prof. Dr. Nurullah YILMAZ (Atatürk University)
Assoc. Prof. Dr. Oktay BERBER (Eskişehir Osmangazi University)
Assoc. Prof. Dr. Osman DÜZGÜN (Ankara Yıldırım Beyazıt University)
Assoc. Prof. Dr. Ömer ACAR (Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Ömer Faik ANLI (Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Özgür AY (Uşak University)
Assoc. Prof. Dr. Polat Sait ALPMAN (Yalova University)
Assoc. Prof. Dr. Sevilay Dervişoğlu (Hacettepe University)
Assoc. Prof. Dr. Şefaattin DENİZ (Kocaeli University)
Assoc. Prof. Dr. Vehbi BAYHAN (İnönü University)
Assoc. Prof. Dr. Zennure KÖSEMAN (İnönü University)
Assist. Prof. Dr. Ali Emİnoğlu (Necmettin Erbakan University)
Assist. Prof. Dr. Alper ÇUHADAROĞLU (Maltepe University)
Assist. Prof. Dr. Ayşe KÖKCÜ (Çankırı Karatekin University)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Sibel DEMİRTAŞ (Alanya Alaaddin Keykubat University)
Assist. Prof. Dr. Cem Koray OLGUN (Adıyaman University)
Assist. Prof. Dr. Emek Barış KEPENEK (Başkent University)
Assist. Prof. Dr. Emrullah YAKUT (Mardin Artuklu University)
Assist. Prof. Dr. Ergin ÖGCEM (Kütahya Dumlupınar University)
Assist. Prof. Dr. Fatma KOPUZ ÇETİNKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt University)
Assist. Prof. Dr. Hanife ESEN AYGÜN (Çanakkale Onsekiz Mart University)
Assist. Prof. Dr. Hümeyra ÖZTURAN (Marmara University)
Assist. Prof. Dr. Mahsum AYTEPE (Mersin University)
Assist. Prof. Dr. Muhammet Cevat ACAR (Mardin Artuklu University)
Assist. Prof. Dr. Nevin KILIÇ (Fatih Sultan Mehmet Vakıf University)
Assist. Prof. Dr. Serdar SAYGILI (Erciyes University)
Assist. Prof. Dr. Zehra ERŞAHİN (Ankara Sosyal Bilimler University)
Assist. Prof. Dr. Zeki AKTAŞ (Bitlis Eren University)



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Anıtsal Yapılardaki Mezar Anlayışı: Heroondan Martyriuma / Grave Understanding of Monumental Buildings: From Heroon to Martyrium

Güzin BİLİR
s. 607-649

Bilişsel Esnekliğin Bilişsel Duygu Düzenleme Üzerindeki Etkisi / The Effects of Cognitive Flexibility on Cognitive Emotional Regulation

Onur Okan DEMİRCİ - Elif GÜNERİ YÖYEN
s. 651-684

Bursa'da Kurulan Muhacir Vakıfları (1883-1917) / Muhajir Waqfs Founded in Bursa (1883-1917)

Nilüfer ATEŞ
s. 685-711

Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Gerçeklik Tartışmalarına Fuat Sezgin'in Yaklaşımı / Approach of Fuat Sezgin to the Reality Debates of the Arab Poetry in Jahiliyya

Selim TEKİN
s. 713-736

COVID-19 Bağlamında Veba Romanında Bir Paradoks Olarak Yaşam Sancısı / The Pain of Living as a Paradox in *The Plague* in the Framework of COVID-19

Nurullah ULUTAŞ
s. 737-800

Değer Yönelimleri ve Çevre Yanlısı Davranışlar / Value Orientations and Pro-Environmental Behaviour

Gözde KIRAL UÇAR
s. 801-822



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



Dîvân Grubu'nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede
Başvurduğu Kriterler / Criteria Applied by the Diwan Group for the Formal and
Thematic Evaluation of Arabic Poetry

Salih ZOR - Hüseyin GÜNDAY
s. 823-844

Exploitation of the Border Issue in George Saunders's *The Brief and Frightening
Reign of Phil* / George Saunders'in *Phil'in Dehşet Verici Kısa Saltanatı* Adlı Kısa
Romanında Sınır Konusunun Kötüye Kullanımı

Karam NAYEBPOUR - Naghmeh VARGHAIYAN
s. 845-876

Fars Edebiyatındaki Hamseler / Quintets in Persian Literature

Çetin KASKA
s. 877-914

Gürcülerde Kimlik, Mekân ve Gündelik Yaşam: Artvin Örneği / Identity, Space and
Everyday Life in Georgians: The Case of Artvin

İlknur BEYAZ ÖZBEY
s. 915-955

Hicri Birinci Asırda Fıkhın Tedvîni ve Fuat Sezgin'in Tespitleri Üzerine Bir İnceleme
/ An Analysis on The Notation Fıqh in the First Century of Hijrah and Fuat Sezgin's
Findings

Hüseyin OKUR
s. 957-982

Hobi, Oyun, Spor ve E-Spor Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme / A Critical
Evaluation on Hobby, Game, Sport and E-Sport

Mihriban ŞENSES
s. 983-1007



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



İslam'da Rönesans ve Reform Girişimi: XIX. ve XX. Yüzyıl İslam Modernleşme Süreci ve Gelinek Nokta İtibariyle Açmazları / The Attempt of Renaissance and Reform in Islam: Islamic Modernism Movement in XIX and XX. Centuries and the Handicaps It Faced
Hüseyin HALİL
s. 1009-1058

İstanbul Hükümetlerinin Bursa'da Milli Mücadele'yi Önleme Girişimleri / Attempts of the İstanbul Governments to Prevent National Liberation in Bursa
Gültekin K. BİRLİK
s. 1059-1108

Marzubannâme'deki Bazı Birleşik Fiil Yapılarının Anlamsal Düzlemi / Semantic Plane of the Some Compound Verb Structures in Marzubannâme
Melike SOMUNCU
s. 1109-1128

Müslüman Tüccarların Orta İtil'deki İslamlaşmaya Etkisi / The Effect of Muslim Merchants to Islamization in the Middle Volga
Meltem AKINCI
s. 1129-1153

Necîb Mahfûz'un 'Midak Sokağı' (Zuâku'l-Midaqq) İle Halide Edip Adıvar'ın 'Âkile Hanım Sokağı' Romanlarının Tematik Açıdan Karşılaştırılması / The Thematic Comparison of the Novels Najib Mahfuz's "Midaq Alley" (Zuqaq Al-Midaqq) and Halide Edip Adıvar's "Akile Hanım Street"
Mesut KÖKSOY
s. 1155-1213

Prof. Dr. Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi / Prof. Dr. Fuat Sezgin and the History of Science
Tuğsat GÜZELOĞLU
s. 1215-1230



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
Cilt: 21 / Sayı: 39 / 2020-2



Robert Levin'in Mozart Yorumculuğu Bulgularının Uygulama Prensipleri /
Execution Principles of Robert Levin's Findings about Mozart Interpretation

Özgür ÜNALDI

s. 1231-1267

Şemseddin Sami'nin 'Kamus-ı Arabî' Adlı Sözlüğünün Sözlük Bilimi Açısından
İncelenmesi / Şemseddin Sami Kamus-ı Arabi, A Study from the View of Lexicology

Saleh JARADAT

s. 1269-1300

Tarihî Gerçeklik Açısından *Karanfil* Romanı / *Karanfil* in terms of Historicity

Alev SINAR UĞURLU

s. 1301-1319

Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler Üzerine İleri Uygulamalar / Advanced Applications
on Verbals of Turkey Turkish

Bülent ÖZKAN

s. 1321-1371

Üç Mahalle, Bir Sayım: 1845 Temettuat Defterleri Üzerinden Bursa'nın Üç
Mahallesinin Sosyoekonomik Durumlarının İncelenmesi / Three Districts, One
Survey: Socioeconomic Analysis of Three Districts of Bursa According To 1845

Temettuat Registers

Zeynep YETİŞİR

s. 1373-1400

Bilir, Güzin (2020). "Anıtsal Yapılardaki Mezar Anlayışı: Heroondan Martyriuma". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 607-649.

DOI: 10.21550/sosbilder.672324

Araştırma Makalesi

ANITSAL YAPILARDAKİ MEZAR ANLAYIŞI: HEROONDAN MARTYRIUMA

Güzin BİLİR*


Gönderim Tarihi: Ocak 2020

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

Anıtsal mezarlar, yapıldığı dönemlerin mimari disiplinlerini temel alırken, kişilerin ya da olayların unutulmamasını sağlamak amacıyla hafızalarda yer edecek boyutlarda ve formlarda yapılmışlardır. Bu mezar tipi, erken dönemlerde kentin kurucularına ya da kahramanlarına yapılırken, zamanla "kahramanlık" olgusundan çıkmış, maddi durum yeterliliğine göre sıradan vatandaşlar için de mezar yapısı olarak yapılmışlardır. 4. yüzyılda Hristiyanlığın kabulüyle birlikte anıt mezar/heroon anlayışı Klasik Dönem'deki gibi sadece savaş kahramanlarının, Roma İmparatorluk Dönemi'yle birlikte sadece zenginlerin veya asillerin değil, din şehitleri yani martyrlerin gömüldüğü martyriumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Pagandaki kahraman kültü ve bu kültle birlikte oluşan heroonlar, erken 4. yüzyılla beraber martyr kültü ve martyrium yapılarının kökenini oluşturmuştur. Martyriumlar, tek tanrılı inancı geçilen Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık inancının kült yapılarından biri olarak zamanla kendi mimari tarzını ortaya koymuştur. Tüm bu farklılaşma sürecinin kahramanlık algısı üzerinde yarattığı değişimin yanı sıra genel mimari anlayışta da kendini gösterdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Martyrium, anıt, mezar, kahraman, Hristiyanlık*

*  Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Ana Bilim Dalı, gbilir81@gmail.com

Grave Understanding of Monumental Buildings: From Heroon to Martyrium

ABSTRACT

Monumental tombs are built in sizes and forms that will take place in the memories in order to ensure that people or events are not forgotten, while taking the architectural disciplines of their periods into account. While this grave type was made to the founders or heroes of the city in the early periods, it emerged from the phenomenon of "heroism" over time, and was constructed as a grave structure for ordinary citizens according to their financial situation adequacy. With the acceptance of Christianity in the 4th century, the monumental tomb / heroon concept emerges as martyrs where, as in the Classical Period, only the war heroes, the martyrs were buried, not only the rich or noble with the Roman Imperial Period. The hero cult in pagan and the heroons formed with this cult formed the origin of martyr cult and martyrism structures with the early 4th century. Martyriums, as one of the cult structures of the Christian faith in the Late Antiquity, in which monotheistic belief was passed, has developed its architectural style over time. It is possible to say that all this differentiation process has manifested itself in the general architectural understanding as well as the change on the perception of heroism.

Key words: *Martyrium, monumental, tomb, hero, Christianity*

Giriş

Yapılma amaçları ölen kişinin yaşarkenki konumunu ölümsüzleştirmek, gelecek nesillere aktarmak olan anıt mezarlar sıradan vatandaşlar için değil daha çok yöneticiler, kahramanlar, soylular için yapılmıştır (Özbek 2007: 167). Şehircilik anlayışının tam olarak oturduğu dönemlerden beri tıpkı büyük tapınaklar, tiyatrolar, kent meydanları, zafer anıtları gibi anıt mezarlarda siyasi ve sosyal propagandanın mimari yansımaları olarak zenginlik ve refahın simgesi haline gelmiştir. Soylu yöneticiler ve kahramanlar için yapılan bu anıt mezarlar, onurlandırmanın ve ölümsüzleştirmenin birer simgesi olmuştur (Koch 2001: 82) (Resim 1-2).

Anıtsal mezarların; tapınak planlı¹, ev tipi², kule tipi³, tonozlu⁴ ve Helenistik Dönem'e özgü çokgen duvarlı⁵ gibi çeşitli plan özellikleriyle farklı tipleri bulunmaktadır. Bu mezar tipinin hepsinde, ölen kişiyi onurlandırmak ve ölümsüzleştirmek amacıyla yapıldıkları için anıt özelliği bulunmaktadır.

Anadolu'nun hemen hemen her bölgesinde karşılaştığımız bu anıt mezarlar birer heroon olarak kabul edilmelidir. MÖ 7. yüzyıldan itibaren heroonlar sadece kent kurucularına, kent halkı tarafından onurlandırılan idarecilere, başarılı sporculara, bağış yapan hayırseverlere ve askeri anlamda başarılı olmuş "kahramanlara" ithafen yapılmıştır. Klasik Dönem'de de bu durum aynen devam etmiş ve kentin dışında belirli bir nokta da yer almışlardır. Helenistik Dönem ile birlikte geleneksel yaklaşım değişmiş, bu mezarlar kent içine

¹ Tapınak planlı anıtsal mezarlar için Anadolu dışı örnek için bk. Sarsinya Müzesi'ndeki Asfionius Rufus Mezarı için bk. Toynbee 1971: 131; Karya bölgesinden Hekatomidler zamanında Halikarnassos antik kentinde bulunan Maussoleion için bk. Başgelen 2007: 114-116; Mylassa antik kentinde bulunan Hekatamnos Anıt Mezarı için bk. Arslan 2013: 51; Gümüşkesen Mezar Anıtı için bk. Bayburtluoğlu 1982: 131; Pisidia Bölgesi'ndeki Termessos kentinde bulunan Mamastis Mezarı için bk. Toynbee 1971: 131; Side'deki örnekler için bk. Mansel 1978: 296; Lykia bölgesindeki Ksanthos Nereidler ve Limyra mezar anıtları için bk. Borchardt 1999: 45-52; Troas bölgesindeki Parion antik kentindeki örnekler için bk. Kasapoğlu 2007: 486-487; Perge antik kentindeki örnekler için bk. Kara 2015: 434-438.

² Ev tipi anıtsal mezar örneklerinden Apia Yolu üzerindeki mezarlar ve Rabirius Mezarı için bk. <https://rome.us/ancient-rome/the-appian-way.html>; Anadolu'dan Lykia bölgesindeki örnekleri için bk. Özüdoğru 2008: 2.

³ Bilindik en güzel örnekleri olan Suriye'deki Palmyra antik kentindeki örnekler için bk. Henning 2013; Anadolu'da Dağlık Kilikya bölgesindeki örnekler için bk. Akçay ve Erdem 2016; Olba kentindeki örnekler için bk. Machatschek 1974: 251-255 ve 258, res.: 56; Uzunburç'taki örnekler için bk. Erdem 2015: 123.

⁴ Kilikya bölgesinden Olba kentindeki örnekler için bk. Akçay 2008; Karya bölgesinden Iasos kentindeki örnekler için bk. Kızıl 1999: 54.

⁵ Dağlık Kilikya bölgesindeki örnekler için bk. Söğüt 2006: 24.

yaklaşmaya başlamış, MÖ 1. yüzyıldan itibaren tamamen kent içine yapılmış, ölen kişinin maddi seviyesine bağlı olarak halktan kişiler içinde yapılmaya başlanmıştır. Böylece Roma İmparatorluk Dönemi boyunca “kahramanlık-hero” terimi orijinal anlamını yitirmiş, gelir seviyesi yüksek olan herkes için anıtsal mezar tipi yapılı olmuştur. Ölen kişide artık ailesi tarafından kahraman olarak görülebilir, mezarı da ölen kişinin ailesinin maddi durumuna bağlı olarak bir “heroon” olabilir (Yılmaz 2007: 155) anlayışıyla olanakları el veren herkesin mezarı için bu mimari form kullanılmıştır. Hatta Roma İmparatorluk Dönemi’nde “imparatorluk kültü”yle beraber imparatorlara yapılan mozolelerde birer anıt mezar/heroon özelliği taşımaktadır.

Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanlığın kabulüyle beraber, mimari üslupta yeni inancın getirileriyle birlikte paralel olarak değişmiştir. Anıt mezar/heroon anlayışı Klasik Dönem’deki gibi sadece savaş kahramanlarının, Roma İmparatorluk Dönemi’yle birlikte sadece zenginlerin veya asillerin değil, din şehitleri yani martyrlerin gömüldüğü martyriumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Pagandaki kahraman kültü ve onunla birlikte oluşan heroonlar, erken 3. yüzyılla beraber Hristiyan martyr kültürünün ve martyriumun kökenini oluşturmuştur.

Hristiyanlık uğruna mücadele verip hayatını kaybeden kişilere yani din şehitlerine “martyr” denir. İşkencelere karşı gösterilen tepki ve din için kurban olmuş kişilerin kahramanlaştırılması martyr kültürünü oluşturmuştur (Kazhdan 1991: 1308). Hristiyanlık için şehit düşmüş bir martyrin mezarının üstüne yapılmış anıtsal mimariye de martyrium denilmektedir (Krautheimer 1986: 519). Kutsal insanların yani azizlerin ya da martyrlerin dünyevi kalıntıları veya onlarla bağlantılı kutsanmış objeler olan rölikler de bu martyriumların içinde muhafaza edilmiştir (Kazhdan 1991: 1780). Martyriumlar retrospektif açıdan incelendiği zaman heroonların nasıl martyriumlara dönüştüğü gözlemlenmiştir.

Geç Antik Çağ'ın en gözde yapılarından olan martyriumların mimarisine göre sınıflandırılmasına ve dini yapılar ile olan ilişkisine geçmeden önce martyriumları anlamak için martyr kültürüne değinmek faydalı olacaktır.

Hristiyanlık dininin tarihçesinde, İmparator Nero (54-68) ile başlayan 313 yılında Licinius ve I. Constantinus tarafından yayınlanan Milano Fermanı'na kadar olan zaman aralığına, Roma idaresi tarafından Hristiyanlara yapılan topyekûn baskı ve zulümle geçen bir dönem olarak bahsedilir. Kilise öğretilerinin bahsettiği zulümle geçen bu zaman aralığı gerçekten yaşandı mı? Bu dönemde kaç kişi öldürüldü? Hristiyanlığın ilk dönemlerinde oluşan “martyr” anlayışı hakkında sorulan bu ve benzeri soruların cevaplarını bulmak için birçok araştırmalar yapılmıştır. Candida Moss, 2013 yılında yazdığı “The Myth of Persecution: How Early-Christians Invented a Story of Martyrdom?” adlı kitabında, Hristiyanlığın ilk dönemlerindeki Hristiyan martyrleri ve bununla birlikte oluşan martyr kültürünü incelemiştir. Moss'a (2013), göre zannedildiği gibi Hristiyanlar Romalılar tarafından sürekli zulüm görmüyordu. Ayrıca Moss (2013: 14), Constantinus Dönemi'ne kadar çoğu öldürülen kişilerin Hristiyanlık inancı yüzünden değil, politik nedenlerden dolayı idam edildiğini iddia etmektedir. Hristiyanlıktaki şehitlik fikrinin nereden geldiğini sorgulayan Moss (2013: 202), İsa'nın ölümüyle beraber takipçileri tarafından ölümün kutsallaştığını söyler.

Pagan Roma dünyasında yaşayan ve amaçları tek tanrılı, yeni bir din olan Hristiyanlığı yaşamak, yaymak olan martyrlere şehitliği, İsa'nın ölümünü taklit etmek olarak algılanmış, İsa'nın açtığı bu yolda yürümek gibi görülmüştür. Bu durum Erken Hristiyanlık sanatında da açıkça görülmektedir. Latince “bulut” anlamına gelen, resim sanatında ilahi ve dünyevi kudrete sahip figürlerin başını kuşatan çeşitli geometrik formlarda yapılmış şekiller olan hale tasviri, başlangıçta sadece İsa betimlerinde görülürken sonraları martyr betimlerinde de

görülmesi, din uğruna çeşitli zulümlere tıpkı İsa gibi katlanan ve şehit olan martryrleri bir nevi İsaleştirmek amacının görsel yansımasıdır⁶ (Sunay 2012: 198). İsa ile başlayan bu ölüm olgusu, pagan dünyası için çok yeni olan bu dinin kimliğinin merkezine yerleştirilmiştir. Eusebius'un anlattığı 1-2. yüzyıllardaki Hristiyanlığın uğradığı çileler tablosu Moss'a göre "Zulüm Miti"dir. Bilimsel arkeolojik kazıların ortaya çıkarttığı, martryrlere ait anı yerleri ya da gömüt alanları olan martyriumlar, Hristiyanlığın ilk yıllarında yaşananları "mit" olmaktan çıkarır vaziyettedir. Martyr kültü ister efsane olsun ister gerçek olsun, ölüm üzerine kurulmuş bu din, ölüm kültürünü merkezine oturtmuştur ve bu külte ait mimari yapılar olan martyriumlar günümüze ulaşmıştır.

Martyrium kelimesi ilk olarak 4. yüzyılda Kudüs'te Constantinus tarafından bazilikal planlı olarak yaptırılan kilise için kullanılmıştır (Kazhdan 1991: 1308-1309). Hristiyanlar, martryrlerine atalarının kahramanlarına davrandıkları gibi davranmışlar, onları onurlandırmak için yaptıkları martyriumlar ile onları ölümsüzleştirmişlerdir. Polycarp Passio'suna (Passio Polycarpi: 18) göre "Smyrna Kilisesi piskoposun kutsal kalıntılara sahipti. *Timioteira* yani değerli taşlardan daha nadide ve altından daha kıymetli" olarak tanımladığı kemikleri kilisede özel bir bölümde tutulmaktaydı. Buradaki örnekteki gibi din kahramanlarının fiziksel kalıntılarıyla kuracakları temas onun ruhani potansiyelini paylaşıp, öbür dünyadaki ayrıcalığına yaklaşmak anlamına gelmekteydi. Bu sebeptendir ki din şehidinin ölümünden sonra geriye kalan dünyevi kalıntılarını muhafaza etmek için en uygun yerler martyriumlardır (Colvin 1991: 105).

207 yılları civarında yapılmış 314 yılına kadar kullanılmış olan Callisto katakombunda bulunan iki odayı bazı araştırmacılar martyrium olduğunu düşünmektedir (Krautheimer 1986: 33). Araştırmacılara

⁶ Ravenna St. Apollinaire Nuovo mozaiklerinden martryrler tasvirleri için bk. Grabar 1953.

katılacak olursak Callisto katakombundaki iki odayı bilinen ilk martyrium olarak kabul edebiliriz. 314 yılından önce az sayıda martyrium bulunmaktadır. İmparator Constantinus ile birlikte Hristiyanlar üzerindeki baskılar sona erince, Hristiyanlık inancına sahip insanlar, inançları için acı çekip ölenlere saygılarını açıkça gösterebilme şansı bulmuşlardır (Colvin 1991: 105).

Antik Çağ'da Hristiyanlıkla birlikte mezarlıklarda oluşan marty kültüyle beraber türeyen martyrium mimarisi zamanla gelişmiştir. Önceleri kendine özgü bir plan bulunmayan martyriumlar 4. yy da asıl mimari şeklini almıştır. 1949 yılında A. Grabar (1949: 97), martyriumların gelişimi üzerine yaptığı çalışma olan "Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chretien Antique"de Erken Hristiyanlık dönemi kült yapılarından olan martyriumların, diğer yapılardan işlevine göre ayrılmış, kendilerine has bir mimariyi ortaya koyduklarını söylemiştir. Dini yapılardan bağımsız gelişen martyriumların tonozlu, merkezi planlı, kare, haç, dairesel veya çokgen planlı, oldukça basit biçimli olduklarını söyleyen Grabar (1949: 96), ilk zamanlarda dini yapıyla keskin bir şekilde ayrı geliştiklerinden bahseder. Martyriumların, pagan anıt mezarlarının bir devamı olarak geliştiğini söyleyen Grabar'a karşılık Ward-Perkins (1994: 489-490), yaptığı çalışmada Grabar'ın plan özelliklerine göre sınıflandırdığı martyrium planlarından bazılarının Constantinus'tan önce var olmadığını ifade eder ve martyriumlara pagan anıt mezarlarından başka bir yapının öncülük etmiş olabileceğini öne sürer. Krautheimer (1986: 77), 1986 yılındaki "Early Christian and Byzantine Architecture" çalışmasında martyrium mimarisinin ortaya çıkışına ve gelişimine Roma İmparatorluk mimarisinin kaynaklık ettiğini, birinci yüzyılda saray ya da konutların giriş bölümlerinde yer alan ve sıkça rastlanan dairesel, sekizgen ya da üç yapraklı yonca tipinde plana sahip salutatoriumlar (kabul salonu) gibi bölümlerin ya da triclinium (yemek salonu) bölümlerinin martyrium plan gelişimi için önemli rol

oynadıklarını belirtir ve Septimius Severus'un 2. yüzyıldaki tonozlu ve çokgen planlı taht odasını bu duruma örnek göstermiştir. Ayrıca Nero'nun altın evindeki sekizgen triclinium, kışlık taht ve ziyafet odası olarak tasarlanmış ongen Minerva Medica ve Constantinopolis'teki Antiochos Sarayı'nın konuk salonunu da Krautheimer'in örnekleri arasında bulunmaktadır (Krautheimer 1986: 78).

Martyriumların mimari gelişim süreci incelendiğinde, ilk ortaya çıktıklarında heroon kültürle beraber pagan anıt mezarlarından etkilenmişlerdir. Mimari plan özelliklerinde ise Geç Roma İmparatorluk saraylarındaki kabul salonları ya da resmi ziyafet salonları olan tricliniumlardan etkilendikleri gibi şüphesiz imparatorluk mozoleleri de diğer etki alanları olmalıydı. Dıştan sekizgen, içten yuvarlak planlı, kubbeyle örtülü, Constantinus öncesine ait Diocletianus mozolesi, Constantinus Dönemi ve sonrasına ait olan Roma'da Constantinus için yapılan fakat annesinin gömülü olduğu SS. Marcellino mozolesi (Colvin 1991: 111), İmparator Honorius'un Roma St. Peter'deki mozolesi, Kudüs'teki Anastasis Rotondu'nun bir benzeri olan Constantinus'un kızı için yapılan S. Agnese yakınlarındaki Constantina Mozolesi (Colvin 1991: 111), yuvarlak plan ve kubbeli örtülü bir plan anlayışı içerisinde inşa edilmişlerdir. Constantinus Dönemi ve sonrasında yapılan mozoleler, pagan imparatorluk kültür mozolelerine göre değişiklik göstermiştir (Krautheimer 1986: 64). Bu dönem mozoleler tek en önemli yapı olmaktan çıkmış, mezarlık bazilikalarının yanına eklenmiştir. Tıpkı kiliselerin belli bölümlerine ya da yanlarına yapılan martyr mezarları gibi dini yapının yanına konumlanmışlardır. İmparatorluk mozoleleri de martyriumların mimari oluşumunda salutatoriumlar, tricliniumlar gibi etkili olmuşlardır.

Mimar Ayça Beygo'nun (2006: 44-45), 2006 yılında martyriumlarla ilgili hazırladığı tez çalışmasında, martyriumları tarihsel açıdan "Constantinus Dönemi" ve "Constantinus Dönemi Sonrası" olarak sınıflandırmıştır. Doğu ve Batı martyriumları olarak ayrı ayrı

incelendiğinde farklı gelişim gösterdikleri gözlemlenmiş, Doğu'da kutsal topraklarda ortaya çıkan dairesel planlı martyriumlar baz alınarak geliştikleri söylenebilir. Önemi artan ve işlevi belirginleşen martyriumlar imparatorluğun doğusuyla batısı arasında farklı bir gelişim göstermiştir (Ward-Perkins 1994: 495).

Çalışmamızda martyrium yapıları, plan özelliklerine göre örneklendirilmesinin yanı sıra dini yapıyla olan ilişkileri açısından da incelenmiştir. Dini yapıdan bağımsız ve dini yapı kompleksi içinde olarak iki başlık altında incelenmek istenmiş fakat zamansal ilerleme boyunca bu iki yapıyı ayrı tutmak neredeyse imkânsız olmuştur. Bu yüzden ki ilk başlıkta martyriumları mimari tiplerine göre ele alıp örneklerdirdikten sonra ikinci başlıkta kilise ile olan ilişkileri çeşitli örneklerle birlikte anlatılmaya çalışılmıştır.

Martyrium Yapılarının Mimari Tipleri

Hristiyanlık mimarisinde İmparator Constantinus'un yaptırdığı bazilikal planlı kiliselerin yanı sıra merkezi planlı yapılarda yapılmıştır. Kaynağını Roma İmparatorluk kabul salonları, imparatorluk kültür mozolelerinden alan merkezi plan genellikle martyrium mimarisinde uygulanmıştır (Roth 2018: 337). 4. yüzyılda İmparator Constantinus'un Hristiyanlara sağladığı din özgürlüğü ile beraber yer üstüne avlulu, anıtsal, merkezi planlı martyriumlar yapılmaya başlanmıştır. İçerisinde martyrin mezarı veya rölikleri bulunan martyriumlar ilk başlarda dini bir yapı kompleksinden ayrı olarak yapılmıştır. İmparator Diocletianus tarafından şehit edilen Aziz Anastasius'un Salona Marusinac'taki martyriumu, Constantinus Döneminden önce marty mezar mimarisinden günümüze ulaşan nadir örneklerden biridir ve dini bir yapıdan bağımsız olarak yapılan ilk martyrium örneğidir (Ward-Perkins 1994: 499). İki katlı olan yapının tonozlu ilk katında martyrin mezarı bulunmaktadır. Muhtemelen cenaze yemekleri ve ayinler için kullanılan üst oda beşik tonozludur (Krautheimer 1986: 35).

Erken Hristiyanlık Dönem’inde Constantinus’la beraber daha da belirginleşerek ortaya çıkan kutsal alan kültürünü yaşatan martyriumlar kiliselerden bağımsız bir şekilde gelişerek kendi mimari düzenini ortaya çıkarmıştır. Tonozlu, merkezi planlı, kare, haç, dairesel ve çokgen planlı olarak çok çeşitli versiyonlara sahiptirler (Grabar 1949: 96). Merkezi planlı martyrium yapılarının içinde yuvarlak halka oluşturacak vaziyette sütun dizilimi bulunur ve çoğunlukla kubbe ile örtülüdür (Eyice 1988: 46). Bu merkezi planlı yapılar bazilikal plana nazaran daha geniş çeşitliliğin uygulanabilirliğini sağladığı için muhtelif uygulamaları yapılmıştır.

Merkezi Planlı Dairesel Martyriumlar

Merkezi planlı dairesel formda yapılmış martyriumlara kaynaklık etmiş olabilecek yapılar şüphesiz Roma İmparatorlarının ailelerine ait mezar yapıları olan imparatorluk mozoleleridir. İmparator Constantinus’un kızına ait olan S. Costanza mozolesi, dairesel planlı, çevre koridorlu, kubbeli bir yapı olma özelliğiyle, merkezi planlı dairesel martyriumlara öncülük etmiş imparatorluk mozolelerinin en iyi örneğindedir⁷. 350 yıllarında bağımsız bir yapı olarak tasarlanan mozolenin yanına daha sonradan kilise inşaa edilmiştir (Resim 3). S. Agnese’deki S. Costanza mozolesi bir martyre ait olmasa da martyrlere için yapılmış dairesel formdaki martyriumlara mimari anlamda öncülük etmiştir.

Kudüs’teki Yeniden Diriliş Kilisesinde bulunan ve İsa’nın göğe yükselmesini simgeleyen Anastasis Rotondası da merkezi planlı, dairesel formda yapılmış martyriumların kutsal topraklardaki örneğidir (Krautheimer 1986: 60). İmparator Constantinus döneminde yapımına başlanan Yeniden Diriliş Kilisesi’nin batısına konumlanan martyriumun, kiliseden önce mi sonra mı yapıldığı tartışma konusu olsa

⁷ S. Costanza için bk. Krautheimer 1986: 65.

da⁸ kilise ve kilise mimarisinden bağımsız olarak yapılmış merkezi planlı bir martyriumun tümleşik olarak kullanıldığı örnekler arasındadır. Merkezi planlı, dairesel formdaki, kubbeli martyriumu, duvarları dıştan çokgen, iç yüzeyinden de yuvarlak olan çevre koridoru çevrelemektedir. Koridorun doğu, batı ve kuzey yönlerinde küçük apsisler bulunmaktadır (Couasnon1974: 26; Koch 2015: 51, res.: 9 lev.: 1,2.).

İmparatorluğun batısındaki S. Constanza ve doğusundaki Yeniden Diriliş martyriumu merkezi planlı, dairesel formlu, kubbeli yükselişleri ve çevre koridorlarıyla Anadolu'daki birçok martyriumlara referans olmuştur.

Günümüzde Aziz Menas Kilisesi'nin altında kalmış, var olduğu dönemde Psamathia (Samatya) diye bilinen mevkiide bulunan, 4-5. yüzyıla tarihlenen Aziz Karpos ve Papylos⁹ martyriumu ise dairesel planlı ve 5. yüzyıla tarihlendirilmiştir (Schneider 1936: 1). 1935 yılında yapıyı ilk çalışan A. M. Scheneider (1936: 1) 12 m çapında, 5m yüksekliğinde yuvarlak olan mekânı 2,50m genişliğinde, 7.50m yüksekliğinde üzeri beşik tonozla örtülmüş bir çevre koridoru tarafından çevrelendiğini kayıtlara geçmiştir (Resim 4). Doğu kısmında apsis ve onun kuzeyindeki yan odadan bahseder. Mimar Beygo'da (2006: 5, res.: 2.7-2.10) yaptığı tez çalışmasında ölçüleri doğrulayıp, iç mekandaki ufak tefek değişiklikler haricinde temel planın aynı kaldığını söylemektedir.

⁸ 325 yılındaki İznik konsilinde Kudüs piskoposu Macarius Aphrodite tapınağının altındaki İsa'nın mezarını çıkartıp, bir mezar yapısının içine konulmasını talep etmiştir. Bu talep karşılığında İmparator Constantinus mezarı çıkartmıştır. Ancak 333 yılında bazilikal planlı kilisenin inşaatı tamamlanmıştır. Kilisenin inşaatı boyunca mezar bir avlu içinde barındırılmıştır (Couasnon 1974: 12-14).

⁹ Piskopos Karpos ve yardımcısı Papylos, İmparator Decius (249-251) zamanında Bergama'da, Hristiyanlık'tan vazgeçemedikleri için, Asya başkonsülü tarafından yakalanıp işkenceye tabi tutulmuşlar ve diri diri yakılarak öldürülmüşlerdir. Kalıntıları Hristiyanlar tarafından saklanmak ve anılmak üzere toplanmıştır (Beygo 2006: 38-39).

Merkezi planlı, daire biçimde tasarlanmış martyriumlara bir örnek teşkil eden ve günümüzde İstanbul'daki Şehzade ve Laleli mevkiileri arasında bulunan Balabanağa Mescidi'dir. Mescid üç yapım evresi geçirmiştir (Mansel 1936: 65). Birinci evresinde dışarıdan dairesel planlı, doğu kısmında apsis çıkıntısı olan, içerisinde altı adet mezar hücresi bulunan bir martyriumdur (Resim 5). Gurlitt'in çizimlerinde bu altı adet hücreler arcosoliumlu mezar düzenlemesi olarak görülür (Gurlitt 1907: 42) fakat A.M. Mansel'in 1930 yıllarında yaptığı kazılarda bu arcosoliumlu mezar düzenlemeleri ile karşılaşılınmamış sadece bu altı adet hücrenin altına denk gelecek şekilde konumlandırılmış mezarlar bulunmuştur (Mansel 1936: 51-52). Birinci evrede yapı 5 yüzyıla ait dairesel planlı, iç kısmında altı adet arcosolium mezar düzenlemeli, iç düzenlemesi mermer plakalarla kaplı, yüksek kubbeli bir martyriumdur. İkinci evrede daha özensiz taşlarla tekrar inşaa edilmiş 4.45X3.20 m ölçülerinde dikdörtgen planda, iskeletleri rutubetten korumak için yapılmış zeminden 0,65m yükseklikte ahşap zemini bulunan, üst yapısı basık kubbeli ve bu kubbenin tam ortasında denk gelen havanladırma açıklığı bulunan ve ilk evrede mermerle kaplı iç dekorasyonu bu evrede sökülmüş yerine alçı sıva yapılmış olan mezar odası olarak hizmet vermiştir (Mansel 1936: 61). Üçüncü evrede ise Anadolu'ya Türklerin gelmesiyle birlikte, İslamlaşarak mescide dönüşmüştür (Mansel 1936: 65). Mescidin ilk evresindeki martyrium binasında, Aziz Karpos ve Papylos martyriumunda¹⁰ olduğu gibi doğuya doğru apsis çıkıntısı

¹⁰ Aziz Karpos ve Papylos martyriumunda bulunan fresk Prof. Dr. M. Sayar'ın belirlemelerine göre 9-11. yüzyıla tarihlenmektedir (Beygo 2006: 27). Duvar yapısının yuvarlak ana mekândakinden daha farklı olması ve tonozunun üzerindeki freskteki yazıtın 11. yüzyıla tarihlenmesinden dolayı daha sonraki dönemlerde bu bölümün genişletilmiş olabileceğinin göstergesi olarak yorumlayabiliriz.

bulunmaktadır. Her ikise de bu özelliğiyle 4. yüzyıla tarihlenen Kuzey Filistin'deki Beth Shean¹¹ martyriumuna benzer.

Günümüzde İstanbul Bakırköy civarında, Doğu Roma İmparatorluğu döneminde Hebdomon diye bilinen mevkiide yer alan Hebdomon Martyriumu da dıştan dairesel planlıdır (Resim 6). 20. yüzyılın başlarında Macridy Bey tarafından kazısı yapılan martyrium (Macridy ve Elbersolt 1922: 363), Balabanağa Mescid'inin ilk evresindeki martyrium yapısı ve Aziz Karpos ve Papylos Martyrium'u gibi dıştan dairesel biçimlidir. Fakat içten haç şeklinde dörde ayrılmıştır. Bu özelliğiyle diğer ikisinden ayrılmaktadır. Dıştan Çapı 16.35m olan Hebdomon martyriumunun içten dörde ayrılarak oluşturulan haçvari formun dört koluna denk gelen ve aynı zamanda binanın üst yapısı olan kubbeyi taşıyan pilyelerin içlerinde lahitler bulunmaktadır (Macridy ve Elbersolt 1922: res.: 14-15; Mansel 1936: 66). Hebdomon martyriumunda da Aziz Karpos ve Papylos martyriumunda olduğu gibi 3 metre yüksekliğinde, 0.60 metre genişliğinde olan çevre koridoru bulunmaktadır (Mansel 1936: 66).

Constantinople'de bulunan Blakhernai bölgesinde inşaa edilmiş olan Azize Maria Kilisesi yanındaki martyrium dairesel formlu martyriumlara örnek teşkil eder (Krautheimer 1986: 105).

Günümüzde Kadıköy bulunan Azize Euphemia Kilisesi'ndeki martyriumu, var olan bazilikanın koridorlardan birinin sonuna bulunmaktadır (Krautheimer 1986: 105). Hristiyan âlemi için önemli bir azize olan Euphemia, Chalcedon'da tanrı Ares adına düzenlenen pagan bir festival katılmayı red ettiği için çeşitli işkencelere tabi olarak 307 yılında şehit edilmiştir (Karin ve Hayter 1995: 404). Tios'lu Constantinos'tan öğrendiğimiz kadarıyla Chalcedon'da şehit edilen Eupheima'nın bedeni Chalcedon'da kendi adına yapılan bir kiliseye

¹¹ Beth Shean martyriumu için bk. Krautheimer 1986: 75.

konulmuştur (Akyürek 1998: 176). Azizenin yaşadığı işkenceler çeşitli kaynaklarda bahsedilmektedir¹². Anlatılan bu işkenceler kuşkusuz daha sonraki zamanlarda kült amacı yaratmak için abartılmış olsa da önemli olan böyle bir azizenin pagan Romalılar tarafından öldürülmüş, adına kilise yapılmış, mezarı ve çeşitli rölikleri bu kiliseye konmuş olmasıdır (Akyürek 1998: 177). Evagrios'un anlatımına göre, “Euphemia Kilisesi” bazilikal planlı bir kilisedir. Bazilikal planlı bu kilisenin kuzey tarafına bitişik olarak merkezi planlı dairesel formlu ve orta sahına bakan galerili yapı, azizenin gümüş tabut içindeki röliklerinin saklandığı martyrium bulunmaktadır (Mango 1986: 30, dipnot.32). Yekpare bir yapı olan martyriuma giriş kilisenin içindedir (Milburn 1988: 124). 4. yüzyılın sonlarına doğru azize Euphemia adına adanmış kilisenin kuzey nefine bitişik vaziyette, içerisinde azizenin röliklerinin bulunduğu gümüş bir tabut bulunan martyrium tıpkı Kudüs’teki “Yeniden Doğuş Kilisesi” ve Constantinus, Theodoros II Kiliseleri ve Azize Maria Kiliseleri yanındaki dairesel martyrium yapıları gibi bazilikal planlı kilise ile aynı kompleks içindedir.

Merkezi Planlı Çokgen Martyriumlar

Merkezi planlı çokgen martyriumlar, bütün bir merkezi alan, çokgen kenarlı bir formda düzenlenerek ve bu çokgen bir düzeneğin üstüne oturan kubbe ile örtülü bir mimariye sahiptir. Merkezi planlı çokgen martyriumlar bazen sekizgen ya da altıgen bazende üç yapraklı yonca tipi veya dört yapraklı yonca formda karşımıza çıkmaktadır.

Merkezi planlı çokgen form mimarisi ilk olarak 1. yüzyılda Domus Aurea (Antiocheia ad Orentem) ile Domus Augustana gibi saray kompleksleri içinde görülür. 2. yüzyılda ise Ostia’da, Forum Hamamları ve Kartaca’daki Antoninler Hamamları’nın sıcaklık

¹² “Kırbaçlanma, hapsedilme, çarka bağlanma, ateşe atılma, eziyet, vahşi hayvanlara atılma, sivri şişlerle şişlenme ve kızgın ateşe atılma.

bölgümleri sekizgen planlıdır. Bağımsız bir şekilde yapılmış çokgen planlı yapıların en erken örneği ise 2. yüzyıla tarihlenen Hadrianus Villası'ndaki Piazza d'Oro vestibülüdür (Ward-Perkins 1994: 110). Bu plan tipi erken dönemlerde ev mimarisinde ya da hamam mimarisinde kullanılmış, 3-4. yüzyıla birlikte anıtsal bir mimariye geçmiştir. Bu duruma örnek olarak Selanik'teki 3. yüzyıla tarihlenen, merkezi planlı sekizgen formlu Galerius Rotundası gösterilebilir (Vickers 1973: 115). Geç Antik Çağ Erken Hristiyanlık mimarisinde ise çokgen form genellikle vaftizhaneler¹³ ve martyriumlarda kullanılmıştır. Vaftizhanelerle martyriumların birlikteliği tamda bu noktadadır. Her ikisinin de merkezi planlı yuvarlak form ya da çokgen planlı form kullanılmıştır. Ayrıca Paulus'un Roma ve Colose halkına yazdığı mektupta vaftizi, İsa ile ölümden ve dirilişte entegre olmak, ölümden ve dirilişte birlikte olmayı kabul etmek olarak tarif eder (Romalılar Bap. 6, 3-6; Koloseliler Bap. 2, 12). Bunun içindir ki antik dünyanın mozolelerinin planı vaftiz yapılarına uygulanmıştır (Delvoye 1966: 463; Davies 1980: 200). Ayşe Aydın (2006: 2), yazmış olduğu "Kilikya ve Isaurya Vaftiz Yapıları" adlı makalesinde bu bütünleşmeye değinmiş, mezar yapılarının vaftiz binalarına, mezar odalarının içindeki lahitlerinde vaftiz havuzlarına dönüşümlerinden bahsetmiştir. Vaftizhanelerle aynı mimari plana sahip olan merkezi planlı çokgen martyriumlar, bazen altıgen bazen de sekizgen formda ya da üç yapraklı yonca ve dört yapraklı yonca formda karşımıza çıkar.

Hristiyanlığın batı dünyasında da altıgen formda martyrium yapılarına örnekler bulunmaktadır. Örneğin 4. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Aziz Praetextatus katakompu üzerindeki martyrium altıgen

¹³ İlk olarak 315 yılında Constantinus tarafından inşaa ettirilmiş "Lateran Vaftizhanesi" için bk. Krautheimer 1986: 90; Brandt 2006: 222; yine erken örneklerden Ravenna'daki Ortodoks Vaftizhanesi için bk. Bottari 1960: 7; Mazotti 1961: 255; Constantinople'deki Aya Sofia'nın vaftizhanesi bk. Van Millingen 1912: 78.

formda, orta mekânı kubbeli ve apsisli bir yapıdır. Salona şehrinde büyük bazilikanın yanında bulunan altı köşeli kubbeli mezar odası da merkezi planlı altıgen formda yapılmış martyriumlara örnek olarak verilebilir. Constantinopolis'te bulunan Antiokhos Sarayı'nın konuk salonu altıgen formdadır. 6. yüzyılda kiliseye dönüştürülmüş ve Azize Euphemia'nın rölikleri bulunduğu martyriumdan alınarak buradaki altıgen planlı bu yapıya taşınmıştır (Kazhdan 1991: 747).

Hristiyanlıkta kutsal olarak kabul edilen sekiz sayısı, Petrus'un mektubunda bahsettiği Eski Ahitte geçen Nuh'un Gemisi'nden kurtulan sekiz kişiyi simgelemektedir (Tekvin Bap.7, 13; Petrus'un I. Mektubu Bap. 3, 20-21). Eski dünyadaki yedi gün, İsa'nın dirildiği sekizinci gün ile yenilenmiştir (Davies 1980: 200; De Chapeaurouge 1991: 76; Dölger 1934: 153 vd.; Heiser 1987: 147 vd.). Bu sebeptendir ki kutsal sekiz, sekizgen formuyla vaftizhanelerde kullanılmıştır (Aydın 2006: 4).

Aynı sebeplerden dolayı bu form, hem Doğu Hristiyanlıkta hem de Batı Hristiyanlıkta, inancı yüzünden ölümü göze alan martırylerin mezar yapılarında da kullanılan formlardan olmuştur. İmparatorluğun doğusunda bulunan bazı martyriumlarda sekizgen formun uygulandığı görülmektedir. Örneğin Bethlehem'deki Doğuş Kilisesi'nde bulunan martyrium merkezi planlı sekizgen formdur (Krautheimer 1986: 60). Ayrıca Kudüs'teki Yükseliş Kilisesi'inde bulunan martyrium sekizgen formdadır (Grabar 1949: 97). Moritanya Blad Guitoun batı nekropolünde bulunan, sekizgen formda, ion düzeninde anıtsal kapısıyla pagan özellikleri taşıyan martyriumda merkezi planlı sekizgen formlu martyriumların imparatorluğun doğusunda bulunan martyrium örnekleri arasında gösterilebilir (Colvin 1991: 102-103). İmparatorluğun kutsal olarak kabul edilen topraklarındaki bu martyriumlar 4. yüzyıla tarihlenen eş zamanlı yapılmış martyriumlardır. İmparatorluğun batısında ise 5. yüzyıla doğru inananların martıry mezarlarının yanında yemek törenlerinin yapılmasına getirilen yasakla

birlikte martyr röliklerinin din adamlarının koruyuculuğunda normal kiliselerde aktarılmasına ve böylece piskoposluk litürjisiyle birleşip, daha güçlü bir merkez yaratılmasına sebep olmuştur (Brown 1982: 34-37).

Hemen hemen her kilisede martyr röliklerini barındırma isteği ve röliklerin nakli 450 yılından sonra sıklıkla karşılaşılan durum haline gelmiştir (Krautheimer 1986: 97). Böylece imparatorluğun batısındaki Phillippi’de bulunan “Sekizgen Kilise” gibi martyrium plan şeması normal kiliselerde de kullanılmaya başlanmıştır¹⁴. Aynı zamanda imparatorluğun doğusunda da röliklerin normal kiliselerde naklinin artması, kutsal sayılan martyr mezar yapılarının yapılmasına engel olmamıştır (Grabar 1949: 103).

Nyssa’lı Gregorios’un Ikonium piskoposu Amphlikios’a yazdığı bir mektupta tarif ettiği ideal martyrium planındaki gibi Binbir Kilise 8 Nolu (Grabar 1946: 80, 414, 417, lev.: IV-V.; Eyice 1971: 30, res.: 46-54) yapı da tıpkı aynı döneme ait Nyssa’daki (Koch 2015: 47, res.: 22) martyrium yapısı gibi sekizgen formludur.

Constantinople’te bulunan Azize Maria Khalkopratiae Kilisesi yanındaki martyrium yapısı merkezi planlı sekizgen formlu martyrium yapısıdır (Mathews 1976: 319).

Hierapolis’teki Philippus Martyriumu merkezi planlı sekizgen formdadır (Koch 2015: 49, res: 25). Kentin pagan nekropol alanının içindeki düzlüğe kurulmuştur (D’Andria 2010: 184). Merkezi planlı sekizgen formlu yapısı açık dörtgen bir ve dört kenara yaslanmış 32 odadan ve 4 adet şapelden oluşan bir yapı kompleksiyle çevrilidir (D’Andria 2010: 188, res.: 160-161) (Resim 7).

¹⁴ Phillippi sekizgen kilise için bk Krautheimer 1986: 128-130.

Constantia'daki bulunan yapı merkezi planlı sekizgen formlu bir yapıdır (Resim 8) (Keser Kayaalp 2013: 422). Martyriumlar başlığı altında ele aldığımız yapı, Grabar'ın martyrium örnekleri arasında yerini alamasa da (Grabar 1946; Keser Kayaalp 2013: 422) 2013 yılında E. Keser Kayaalp'in (2013: 426, res.: 10) yaptığı çalışmada Aziz Thomas'a ithaf edilmiş bir martyrium yapısı olduğu söylenmektedir.

Leontopolis (Zengibar Kalesi) bulunan yapıda merkezi planlı sekizgen formludur. Ana kayaya oyulmuş çift basamaklı bir podium üzerine yapılmıştır (Koch 2007: 257). Anadolu'da bulunan merkezi planlı sekizgen formlu yapılara örnek teşkil etmektedir (Resim 9). 4-5. yüzyıla tarihlenen yapı, bir martyrium mu değil mi tam olarak bilinmese de gerek sekizgen formu gerekse doğusunda bulunan apsisi ve aynı Hierapolis Martyrium'unda gibi merdivenli bir platformun üzerine yapılmış olması buranın Hristiyanlığa ait martyrium olduğu düşündürülebilir. Yalova'da bulunan sekizgen planlı yapı da Leontopolis'teki örnek gibi martyrium yapısı olarak düşünülebilir (Limberis 2011: 76, res.: 6).

Merkezi planlı çokgen formlu martyriumlar başlığı altında incelediğimiz üç yapraklı veya dört yapraklı yonca form tipi de Roma mimarlığının ilk olarak konut mimarisinde görülmüştür (Lavin 1962: 4 vd.). 4. yüzyılın sonlarına doğru Afrika'da oldukça çok kullanılması, bu tiplerin bölgenin spesifik bir mimarisi olarak anılmasına yol açmıştır (MacDonald 1986: 277) Geç dönem aristokrat sınıflarına ait konut mimarisi olabileceği şeklinde yorumlanmaktadır (Ward-Perkins 1994: 460 vd.). Örneğin Afrika etkisiyle yapılmış 330-320 yıllarına ait Piazza Armerina Villası'nın (Sicilya) triconchusu bu duruma örnek teşkil etmektedir¹⁵. Kökeni olan Afrika'dan yayılımı ile birlikte 5. yüzyılda üç yapraklı yonca formu kiliselerde ve martyriumlarda kullanılmaya başlanmıştır. Resafa'daki yapıyı dört yapraklı yonca formlu martyrium

¹⁵ Piazza Armerina Villası için bk. Bayülgen 2012: 63.

olarak kabul eden Guyer, üç yapraklı yonca ve dört yapraklı yonca formlarının uygulandığı yapıların işlevini gömüt yapıları olarak tahdit etmiştir (Spanner-Guyer 1926: 56 vd.). Ama daha sonraki yıllarda olan çalışmalar Guyer'in bu savını çürütmüş, bu tarz formdaki yapıların normal kiliselerde de görüldüğünü ortaya koymuştur¹⁶. Üç yapraklı yonca form, merkezde oluşan kare bir alanın etrafının üç yarım daireyle çevrelendiği bir plandır. Merkezi bir plan çerçevesinde, eşit büyüklükteki ve yarım daire şeklindeki üç yaprak (konkhos) yer almaktadır (Aydın 2005: 244; Deichmann 1954: 944). Bu form Geç Antik Çağ Erken Hristiyanlıkla beraber çeşitli yapılarda görülmektedir (Mercangöz 1990: 126).

Vaftizhane, saray kabul salonları, kiliselerde görüldüğü gibi martyrium yapılarında da kullanılmıştır (Aydın 2005: 244; Mercangöz 1990: 126). Günümüzde Macaristan sınırları içinde bulunan Sopianae'de (Pécs) Geç Antik Çağ Erken Hristiyan dönemine ait üç yapraklı yonca planlı mezar yapısı bulunmaktadır (Brenk 1980: 313-314. sek. 98, 99, res. 384).

Üç yapraklı yonca formu, Sardes'teki Antonia Claudia Sabina mezar yapısındaki kullanımı, mezar yapılarındaki kullanımın erken örneklerinden biridir (Butler 1913: 477; Ward-Perkins 1966: 297, dip not 3). Genellikle pagan mezar yapılarında görülen bu form, Erken Hristiyanlıkla beraber daha çok kilise mimarisinde, şapellerde (Aydın 2005: 244; Harrison 1963: 149; Stollmayer 1999: 135) uygulansa da martyrium yapılarında da kullanıldığını görebiliriz. Örneğin Bosra, Ohrid (Makedonya), Lin (Arnavutluk) ve Apameia (Suriye) 6. yüzyıla tarihlenen üç yapraklı yonca formunda martyrium örnekleri bulunmaktadır (Koch 2015: 50). Olympos'taki piskoposluk kilisesinin ek yapısı üç yapraklı yonca planlı yapı martyrium ya da vaftizhane

¹⁶ Trikonkhos planlı kiliseler için seçilmiş bazı örnekler için bk. Pekak 2010; Jacobek 1994; Dört yapraklı yonca planlı kiliseler örneği için Bonnet 2008; Özcan 2006.

olarak düşünülmektedir (Parman 2001: 137-144, Çiz.: 1; Olcay Uçkan 2008: 53). Ayrıca Priene, Antiochia ad Cragum ve Perge kentlerinde de üç yapraklı yonca formunda yapılar bulunmaktadır fakat martyrium yapısı olup olmadıkları belirlenememiştir (Koch 2015: 50).

Dört yapraklı yonca form ise, merkezde oluşan kare bir alanın etrafının dört yarım daireyle çevrelendiği bir plandadır. Merkezi bir plan çerçevesinde eşit büyüklükteki ve yarım daire şeklindeki dört yaprağın (konkhos) yer almaktadır. Kissebükü'ndeki 2 numaralı bazilikanın yanında bulunan martyrium da merkezi planlı dört yapraklı yonca planlı martyriumlara örnektir (Ruggieri 2003: 174-180, Pl. 23-24).

1930 yıllarında bulunan ve 5. yüzyıla tarihlenen Seleucia Pieria'daki martyrium yapısı da merkezi planlı dört yapraklı yonca formudur (Campbell 1941: 57-71) (Resim 10). 36 m çapında olan yapının doğusuna doğru derin bir apsis bölümü bulunmaktadır. Krautheimer (1986: 138) yapıyı, Theotokos Kilisesiyle karşılaştırıp, kilise gibi bağımsız merkezli planlı, çift kabuklu olduğunu ve büyük bir ihtimalle martyrium yapısı olduğunu söylemektedir (Koch 2015: 51, res.: 27).

2016 yılında Hatay Müze Müdürlüğü başkanlığında, Hatay İli, Defne İlçesi, Armutlu Mahallesinde yapılan kurtarma kazılar sonucunda, Seleucia Pieria'daki martyrium yapısına benzer; merkezi planlı, dört yapraklı yonca formu martyrium yapısı bulunmuştur (Aydın Çilingir 2017: 189-202, res.: 4, çiz.: 3) (Resim 11).

1991-1992 yıllarında, Gültepe Park alanında Kocaeli Müzesi başkanlığında yapılan kurtarma kazıları sonucunda erken dönemden Geç Antik Çağ'a kadar buluntuları bulunan nekropol alanı içerisinde tespit edilen martyrium yapısı da merkezi planlı, dört yapraklı yonca formudur (Resim 12) (Demir 1993: 357-377, plan: 3). Burada bulunan martyrium yapısındaki yonca yapraklarının Seleucia Piera'daki

martyriumun yonca yapraklarına göre daha dar ve dışarıya daha taşkın bir vaziyette bir plan çizmesi açısından Sırbistan Niş Çarıçingrad Martyriumu'na benzemektedir (Resim 13). Her iki martyrium yapısının etrafında yapı ile bağlantılı mezar odaları bulunmaktadır¹⁷. Dört yapraklı yonca formu hem martyriumlarda hem de saray kiliseleri ve katedrallerde kullanılan bir plan çeşididir (Krautheimer 1986: 97).

Haç Planlı Martyriumlar

Erken Hristiyanlıktan bu yana Hristiyanlık dini için kutsal olan haçın formu, mimari düzenlemelerde oldukça fazla uygulanmıştır. Haç formu, Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne ineceği ve ölümlerin tekrar dirileceği günü kutsal haçın koruyuculuğu altında bekleme isteğinden dolayı mezar odalarında özellikle de Hristiyanlık dini uğruna şehit edilenlerin veya azizlerin gömüldüğü martyriumlarda tercih edilen bir plan türü olmuştur (Ramsey ve Bell 1909: 345-346; Davies 1952: 74-75; Stanzl 1979: 56).

Costantinople'de İmparator Constantinus'un kendi mezarı için yaptırdığı, daha sonraları yanına toplantı salonları, havuzlar, çeşmeler eklenerek büyük bir kompleks haline gelen On İki Havariler Kilisesi başlangıçta haç planlı bir martyriumdu (Ward-Perkins 1994: 513). Eusebius'un yazılarından öğrenildiği üzere haç planlı olup dört kolun kesişim yeri olan merkezde, sütunlarla çevrili lahitte imparatorun mezarı bulunmaktaydı (Krautheimer 1986: 68).

Nyssalı Grerorios'un, İkonium piskoposu Amphilokhios'a yazdığı bir mektupta inşaa edilecek bir martyriumla ilgili olarak "haça benzemesi" hakkında görüş bildirmiştir (Mango 1986: 15-16). 380 yıllarındaki Grerorios'un talebinden de anlaşılacağı üzere kutsallık sembolü olan haç erken dönemlerde bir plan tipi olarak martyrium mimarisinde kullanılmıştır (Pekak 2008: 87).

¹⁷ Niş Çarıçingrad Martyriumu için bk. Eyice 1952.

380 yılına tarihlenen ve Filistin’de bulunan Aziz Lakobus’un martyriumu da erken dönem haç planlı bağımsız martyriumlara örnek teşkil eder. İlk önceleri başka bir işlevde kareye yakın bir plana sahipken daha sonraları haç kolları eklenerek haç planlı martyriuma dönüşmüştür (Crowfoot 1941: 89; Lassus 1947: 126-128).

Binbir Kilisede bulunan 12 nolu yapı, kare ya da kareye yakın merkezi bir mekân ve bu mekânın dik eksenlerindeki haç kollarından oluşan mimariye sahiptir (Eyice 1971: 28; Pekak 2008: 86).

4. yüzyıla tarihlenen Antakya’da yapılan Aziz Babyllas’ın martyriumu haç planlıdır. Merkezdeki kare planlı bölümün kuzeybatısındaki Aziz Babyllas ve 379-381 yılları arasında martyriumu yaptıran Piskopos Meletios’un mezarları bulunmaktadır (Downey 1935: 45-48; Lassus 1947: 123-126; Krautheimer 1986: 52).

Martyrium Yapılarının Kiliselerle Olan İlişkisi

4. yüzyılla birlikte öncülüğünü İmparator mozolelerinden alan martyrium yapıları, Hz. İsa’nın yaşamını sürdürdüğü ve Hristiyanlık doktrinini yaydığı bölge olan Kutsal Topraklar ile tanınmıştır. Bu topraklarda bu yapılar martyr mezarlarının üzerine yapıldığı gibi içerisinde rölik içermemesine rağmen İsa’nın mucizelerinin gerçekleştiği yerlerde birer rölik kabul edilmiş ve bu alanlara da martyrium yapıları yapılmıştır. Bu duruma örnek olarak Hz İbrahim’in tanrı ile konuştuğu ağacın altındaki alan 330 yıllarında İmparator Constantinus bazilikal planlı, tek nefli bir yapı gösterilebilir. S. Hill (1996: 32), bu yapının kutsal bir mekânda kutsal bir olayın anılması için yapılmış bir martyrium yapısı olduğunu ifade eder.

İlk başlarda bu martyriumlar bazilikal plan ile tümleşik olarak yapılmışlardır. Normal litürjinin uygulandığı bu bazilikal planlı kiliselerde martyrium, yapı grubunun bir parçası olmaktan çok odağı olmuştur. Hristiyanlık öğretilerini yayarken yaşamlarından vazgeçen martyrlerin mezarları gibi imparatorluk ailesi üyelerinin mezarlarının

yanlarına yapılan kiliselerde bulunmaktadır. Zamanla imparatorluk mozoleleri de yanlarına dini yapı eklenmesiyle birer martyrium yapısı gibi rağbet görmüşlerdir. Bu duruma en iyi örnek, İmparator Constantinus'un kızına ait olan S. Agnese'deki S. Costanza mozolesidir. 350 yıllarında bağımsız bir yapı olarak tasarlanan mozolenin yanına daha sonradan kilise inşaa edilmiştir¹⁸.

İmparator Constantinus döneminde yapımına başlanan Yeniden Diriliş Kilisesi'nin batısına konumlanan martyriumun, kiliseden önce mi sonra mı yapıldığı tartışma konusu olsa da¹⁹ kilise ve kilise mimarisinden bağımsız olarak yapılmış merkezi planlı bir martyriumun tümleşik olarak kullanıldığı örnekler arasındadır²⁰.

325 yılında Hz İsa'nın mezarının üstüne çevre koridorlu, yuvarlık planlı "Anastasis Rotondu" veya "Mezar Rotondu" yapılmıştır (Resim 14). Daha sonra yapının doğu kısmında bulunan ön avluya doğru beş nefli bazilika yapılmıştır. Kudüs Kutsal Mezar Kilisesi mezarın üzerindeki merkezi planlı martyriumla bazilikal planlı büyük bir cemaat kilisesinin birleşmesinden oluşmuştur. Hacılar mezarı ziyaret edebilecek ve daha sonra cemaatin toplanıp törenlerini yapabilecekleri bir alan oluşturulmuştur²¹. Hz İsa'nın doğduğu yeri barındıran ve Beytullahim'deki Doğuş Kilisesinin apsisinin yerine aldığı yapı, ilk önce İsa'nın doğduğu alanın üzerine yapılmış çokgen planlı bir

¹⁸ S. Constanza için bk. Krautheimer 1986: 65.

¹⁹ 325 yılındaki İznik konsilinde, Kudüs piskoposu Macarius Aphrodite tapınağının altındaki İsa'nın mezarını çıkartıp, bir mezar yapısının içine konulmasını talep etmiştir. Bu talep karşılığında İmparator Constantius mezarı çıkartmıştır. Ancak 333 yılında bazilikal planlı kilisenin inşaatı tamamlanmıştır. Kilisenin inşaatı boyunca mezar bir avlu içinde barındırılmıştır (Couasnon 1974: 12-14).

²⁰ Yeniden Diriliş Kilise için bk. Koch 2015: 51, res: 9 lev. 1, 2.

²¹ Beytullahim Doğuş Kilisesinde de yine durum aynıdır. İsa'nın doğduğu mağara üzerine, içinde mezar olmaksızın sekizgen bir martyrium yapılmış, batısına da bir bazilika eklenmiştir (Koch 2015: 34).

martyriumken Justinianus Dönemi'nde buraya bazilikal planlı kilise eklenmiştir. Böylece çokgen formda olan martyrium Doğu Kilisesinin apsisi konumuna geçmiştir (Resim 15). Burayı ziyaret eden hacılar için atriumda veya neflerde olan basamaklar apsideki martyriuma bakmaları için tasarlanmıştır (Krautheimer 1986: 60). Böylece martyriumla birleşen kilise haç kilisesi haline dönüşmüştür.

Sonuç

Geç Antik Çağ'da Hristiyanlıkla beraber meydana çıkan martyriumlar, anıt mezar yapı anlayışının tarihsel süreç içerisinde gelişimlerinin incelendiğinde kökeninin, klasik dünyadaki pagan uygulamalardan olan heroonlardan yapılış amaçlarına göre çokta farklı olmadığı görülmüştür. Kahramanlık kültürünün, Hristiyanlığın erken dönemlerinde oluşan martry kültürüne dönüşüp, tıpkı heroonlar gibi anıtsal mezar mimarisi olarak karşımıza martyriumlar olarak çıktığını görebiliriz. Martyriumlara mimari olarak bir öncü niteliğinde olmayan heroonlar, yapılış amacı açısından martyriumlara ilham verdiği şüphesizdir.

Tek tanrılı din olan Hristiyanlığın erken dönemlerinde din şehidi olan martyrlar için yapılan martyriumların yapılış amaçları açısından incelendiğinde ilk ortaya çıktıklarında heroon kültürüyle beraber pagan anıt mezarlarından etkilenmişlerdir. Mimari plan özelliklerinde ise Geç Roma İmparatorluk saraylarındaki kabul salonları ya da resmi ziyafet salonları olan tricliniumlardan etkilendikleri gibi şüphesiz imparatorluk mozoleleri de diğer etki alanları olmalıydı.

Geç Antik Çağ Erken Hristiyanlık Döneminde Anadolu'da ise hemen hemen bütün kentler kendi yerel martyr kültürünü yaratmış ve bu kültürü barındıran birer martyrium yapısına sahip olmuşlardır. Martyr kültürünün mimari yansıması olan martyriumlar genellikle özerk yapılar olup kilise yanlarında yer almaktaydılar. Constantinople'de bulunan Aziz Karpos ve Papylos Martyriumu, Balabanağa Mescidi'nin ilk

evresindeki martyrium yapısı, Hebdomon Martyriumu, Kocaeli Gültepe Park'ta bulunan martyrium yapısı, Hierapolis'te bulunan martyrium, Binbir Kilise'de bulunan 8 ve 12 nolu yapılar, Seleukia Pieria'daki martyrium, Hatay'da bulunan martyrium yapısı, Antakya'daki Aziz Babylas Martyrium'u, Constantia'daki Aziz Thomas Martyrium'u gibi martyriumlar kilise mimarisinden ayrı, özerk anıtsal martyriumlardır (Resim 16).

Constantinople'de bulunan Aziz Maria Chalkoprateia Kilisesi, Kissebükü'ndeki 2 numaralı bazilika, Binbir Kilise 8 Nolu ve 12 nolu yapı, Chalcedon'da bulunan Azize Eupheima Kilisesi, Kudüs Kutsal Mezar Kilisesi ve Beytüllehim Doğu Kilisesi yanlarında var olan martyriumlardan sonra yapılmış olmalıdır. Çünkü zaten Hristiyanlığın ilk üç yüz yılında şehit edilen kişilerin mezarları olan martyriumlar, tarihsel süreç içerisinde yanındaki kiliseden önce yapılmış olması daha mantıklı bir çıkarımdır.

Erken Hristiyanlık dönemi kült yapılarından olan martyriumların, diğer yapılardan işlevine göre ayrılmış, kendilerine has bir mimariyi ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Martyrium mimarisi; tonozlu, merkezi planlı, dairesel, çokgen ve haç planlı, oldukça basit üsluptadır. Anadolu'da bulunan Geç Antik Çağ Erken Hristiyanlık martyriumlarında kutsal topraklarda bulunan martyrium yapılarıyla aynı mimari plan özellikleri göstermektedir. Başlangıçta dini yapılardan bağımsız gelişen martyriumların daha sonraları yakın konumlarına kiliseler eklenmesiyle varlıklarına devam etmişlerdir.

Resimlerin Listesi

Resim 1: Limyra Heroon (Novakova 2016: fig.1)

Resim 2: Sagalassos Heroon

(<https://www.flickr.com/photos/johanbakker/15795105280/in/photostream/>) (Erişim Tarihi: 19.01.2020)

Resim 3: S. Costanza Mozolesi

(<https://www.rijksmuseum.nl/en/collection/RP-P-OB-39.442>) (Erişim Tarihi: 19.01.2020)

Resim 4: Aziz Karpos ve Papylos martyriumu planı (Beygo 2006: şek. 2.11)

Resim 5: Balabanağa Mescidi planı (Mansel 1930: res.: 4)

Resim 6: Hebdomon Hipojesi (Mansel 1930: res.: 24)

Resim 7: Aziz Philippus Martyriumu

(<http://antiqueanatolian.blogspot.com/2008/04/>) (Erişim Tarihi: 19.01.2020)

Resim 8: Constantia Martyrium Yapısı (Keser Kayaalp 2013: fig.: 10)

Resim 9: Leontopolis Sekizgen Planlı Yapı (Mimiroğlu 2015: şekil: 71)

Resim 10: Seleucia Pieria Martyrium Yapısı (Krautheimer 1986)

Resim 11: Hatay-Armutlu Martyrium Yapısı (Aydın Çilingir 2017: çiz. 3)

Resim 12: Kocaeli Gültepe Parkı Martyrium Yapısı (Demir 1993: plan: 3)

Resim 13: Sırbistan Niş Çarıçingrad Martyriumu (Eyice 1952: çiz. 14)

Resim 14: Kudüs Kutsal Mezar Kilisesi (Beygo 2006, şek.: 3.8)

Resim 15: Beytullahim Doğuş Kilisesi (Beygo 2006: şek.: 3.7)

Resim 16: Anadolu'da Bulunan Martyrium Yapılarının Mimari Tipleri (Yazar 27.12.2019)

Kaynaklar

- Akçay, Tuna (2008). *Olba Mezarları*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.
- Akyürek, Engin (1998). “Bizanslılar, Azizleri ve Khalkedon’lu Azize Euphemia”. *Sanat Dünyamız*, S. 69-70, s. 175-190.
- Arslan, Anıl (2013). “Mylasa’dan Halikarnassos’a Hekatomnidler”. *Kocaeli: Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 6, s. 47-57.
- Aydın, Mehmet (2017). “Hatay-Defne Kent Meydanı Kurtarma Kazısı”. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, S. 26, s. 189-202.
- Bayülgen, Batu (2012). *Hagioi Segios ve Bakkhos Kilisesi Yeni Mimari Bulgular ve Tipolojisi*, Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Beygo, Ayça (2006). *İstanbul Samatya’da Karpos Papylos Martirion’u*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Borchhardt, Jürgen (1999). *Limyra Zemuri Taşları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Brandt, Olof (2006). “The Lateran Baptistery and the Diffusion of Octagonal Baptisteries from Rome to Constantinople”. *Vindobonae: Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae*, S. 19, s. 221-227.
- Brenk, Beat (1980). *Propyläen Kunst Geschichte, Späetantike und Früheschristetum*. Mainz-Berlin-Wien: Propylaea.
- Brown, Peter (1982). *The Cult of the Saints*. Newyork: The University of Chicago Press.
- _____ (1982). “In Gibbon’s Shade”. London: Society and the Holy in Late Antiquity, S. 35, s. 49-62.

Butler, Howard Crosby (1913). “Fourth Preliminary Report on the American Excavations at Sardes in Asia Minor”. *American Journal of Archaeology*, C. 17, S. 4, s. 471-478.

Couasnon, Charles (1974). *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. London: Oxford University Press.

Colvin, Howard (1991). *Architecture and the After-Life*. London: The Yale University Press.

Crowfoot, John Winter (1941). *Early Churches in Palastine*. London: British Academy.

Davies, John Gordon (1980). “Baptisterium”. Berlin: *Theologischer Realenzyklopädie*, C. IV, s. 200.

D’Andria, Francesco (2010). *Hierapolis (Pamukkale) Arkeoloji Rehberi*. Çev: Nezh Fırat, İstanbul: Ege Yayınları.

De Chapeaurouge, Donat (1991). *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Deichmann, Friedrich Wilhelm (1954). “Cella Trichora”. *Reallexikon für Antike und Christentum*, S. V.II, s. 944-954.

Demir, Zeynep (1993). “Kınalı-Sakarya Otoyolu 88. Km İzmit Kesimi Güllhane Park Alanı Nekropolü 1992 Yılı Kurtarma Kazısı”. *Müze Kurtarma Kazıları Sonuçları*, S. 4, 357-377.

Downey, Geraldine (1959). “The Tombs of the Byzantine Emperors in the Church of the HolyApostles in Constantinople”. *Journal of Hellenic Studies*, S. 79, s. 27-51.

Dölger, Franz Joseph (1934). “Zur Symbolik des christlichen Taufhauses”. *Antike und Christentum*, S. 4, s. 153-187.

Erdem, Burak (2015). *Doğu Dağlık Kilikia Mezarları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Eyice, Semavi (1952). “Amasra Büyükkada’sında Bir Bizans Kilisesi”. *Belleten*, C. 15, S. 60, s. 470-496.

_____ (1971). *Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman. Recherches archéologiques à Karadağ (Binbirkilise) et dans la région de Karaman*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (1988). “Bizans Mimarisi Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri”. Ed: Sadi Bayram, İstanbul: VGM 1, s. 45-51.

Grabar, Andre (1953). *Byzantine Painting*. Geneva: Rizolli International Publications.

Gurlitt, Cornelius (1907). *Die Baununst Konstantinopels*. Berlin: E Wasmuth.

Harrison, Martin (1963). “Churches and Chapels of Central Lycia”. *Anatolia Studies*, S. 13, s. 47-151.

Heiser, Lothar (1987). *Die Taufe in der Orthodoxen Kirche*. Trier: Paulinus-Verlag.

Henning, Agnes (2013). *The Tower Tombs of Palmyra: Chronology, Architecture and Decoration*. Studia Palmyrenskie 12, Fifty Years of Polish Excavations in Palmyra 1959-2009, International Conference, 6-8 December 2010, Warsaw: Polish Centre of Mediterranean Archaeology, University of Warsaw (PCMA UW), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego (WUW), s. 159-175.

Hill, Stephen (1996). *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*. Aldershot, UK: Variorum.

<https://rome.us/ancient-rome/the-appian-way.html> (Erişim Tarihi: 07.01.2020)

<https://www.flickr.com/photos/johanbakker/15795105280/in/photostream/> (Erişim Tarihi: 19.01.2020)

<http://antiqueanatolian.blogspot.com/2008/04/> (Erişim Tarihi: 19.01.2020)

Kara, Onur (2015). “Antalya Müzesi Müdürlüğü Başkanlığı’nda Perge Antik Kenti 2013 Yılı Kazıları”. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, S. 23, s. 427-449.

Kasapoğlu, Hasan (2007). “Parion Nekropolü Mezar Tipleri”. *Atatürk Üniversitesi 50. Kuruluş Yıl Dönümü Arkeoloji Bölümü Armağanı*, Ed: Birol Can, Mehmet Işıklı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, s. 481-521.

Kazhdan, Alexander ve Nancy Şevçenko (1991). “Symeon Metaphrastes”. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, S. 3, Newyork: Oxford University Press.

Keser Kayaalp, Elif (2013). “The Church of Virgin at Amida and the Martirium at Constantia: Two Monumental Centralised Churches in Late Antique Northern Mesopotamia”. *OLBA*, S. XXI, s. 388-436.

Kızıl, Abuzer (1999). *Karya Bölgesi Roma Dönemi Anıt Mezarları*. Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.

Koch, Guntram (2001). *Roma Dönemi İmparatorluk Lahitleri*. Çev: Zühre İlkgenel, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

_____ (2015). *Türkiye’deki Geç Antik Dönem Merkezleri ile Birlikte Erken Hıristiyan Sanatı*. Çev: Ayşe Aydın, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Krautheimer, Richard (1986). *Early Christian and Byzantine Architecture*. London: The Yale University Press.

Lavin, Irving (1962). “The House of the Lord: Aspects of the Role of Palace Triclinia in the Architecture of Late Antiquity and the Early Middle Ages”. *The Art Bulletin*, S. 44, s. 1-27.

Lassus, Jean (1947). *Sanctuaries chrétiens de Syrie*. Paris: Beyrouth.

Limberis, Vasiliki (2011). *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of Martirs*. Melbourne: Oxford University Press.

MacDonald, William (1986). *The Architecture of the Roman Empire, Volume II: An Urban Appraisal*. London: Yale University Press.

Machatschek, Alois (1974). “Die Grabtempel von Dösene im Rauhen Kilikien”. *Mansel’e Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 251-261.

Macridy, Theodore ve Jean Elbersolt (1922). “Monuments funéraires de Constantinople”. *Bulletin Decorrespondance Hellénique*, S. 46, s. 356-393.

Mango, Cyrill (1986). *The Art of the Byzantine Empire 312-1453, Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press.

Mansel, Arif Müfid (1936). “Balabanağa Mescidi Hafriyatı”. *Türk Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, S. III, s. 49-75.

_____ (1978). *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mazzotti, Marco (1961). “Il Battistero della Cattedrale di Ravenna. Problemi Architettonici e Vicende del monument”. *Corsi di Cultura sull’arte Ravennate e Bizantina*, S. 12-24, s. 255-278.

Mercangöz, Zeynep (1990). “Bafa Gölü, Kirselik’teki Manastır Kilisesi”. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, S. 5, s. 117-138.

Milburn, Robert (1998). *Early Christian Art and Architecture*. Los Angeles: University of California Press.

Mimiroğlu, İ. Mete (2015). *Konya'nın Bizans Dönemi Mimarisi*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Moss, Candida (2013). *The Myth of Persecution: How Early-Christians Invented a Story of Martirido*. San Francisco: HarperOne.

Nováková, Lucia (2016). “*Burial Places outside the Sanctuary: Centre of Religious Life*”. *ANADOS*, S. 12, s. 193-204.

Olçay Uçkan, B. Yelda (2007). “*Frigya (Phrygia) Bölgesi Kaya Kiliseleri*”. *24. 2. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, s. 101-112.

----- (2008). “*Olympos Kazısı 2007 Excavations at Olympos in 2007*”. *Anadolu Akdenizi Arkeoloji Haberleri*, S. 8, s. 52-57.

Özbek, Çiğdem (2007). “*Anadolu'nun Hellenistik ve Roma Dönemi Anıt Mezar Geleneğine Bir Bakış*”. *Patronus Coşkun Özgünel'e 65. Yaş Armağanı*, s. 265-271.

Özüdoğru, Şükrü (2008). *Arkaik Dönem Lykia Plastik Eserleri Işığında İkonografik Yerel ve Yabancı Unsurlar*. Doktora Tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi.

Parman, Ebru (2001). “*Antalya-Olympos ve Çevresi (Geç Antik-Ortaçağ) Yüzeysel Araştırmaları 2000 Yılı Çalışma Raporu*”. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, S. 19, s. 137-144.

Ramsey, William ve Gertrude L. Bell (1909). *The Thousand and One Churches*. London: Hodder Publisher.

Roth, Leland (2018). *Mimarlığın Öyküsü Öğeleri, Tarihi ve Anlamı*. Çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ruggieri Vincenzo (2003). *Il golfo di Keramos: dal Terdo- Antico al Medioevo Bizantino*. Soveria Mannelli: Rubbettino Publisher.

Schneider, Alfons Maria (1936). *Byzanz. Vorarbeiten zur topographie und Archaeologie der Stadt*. Berlin: Verlag Adolf.

Söğüt, Bilal (2006). *Dağlık Kilikya (Kilikia) Bölgesindeki Çokgen Taş Duvarlı Mezarlar*. İstanbul: Ege Yayınları.

Stollmayer, John (1999). “Spatantake Trikonkhoskirchen Ein. Baukonzept”. *Jahrbuch für Antike und Christentum Jahrgang*, S. 42, s. 116-157.

Sunay, Serkan (2012). “Erken Hıristiyan ve Bizans Sanatında Hale”. *Ekev Akademi Dergisi*, S. 50, s. 197-213.

Toynbee, Jocelyn Mary Catherine (1971). *Death and Burial in the Roman World*. Baltimore: JHU Press.

Van Millingen, Alexander (1912). *Byzantine Churches in Constantinople; Their History and Architecture*. assisted by Ramsay Traquair, W. S. George and A. E. Henderson, London: MacMillan and Co.

Vickers, Michael (1973). “Observations on the Octagon at Thessaloniki”. *Journal of Roman Studies*, S. 63, s. 111-120.

Ward-Perkins, John Bryan (1994). *Studies in Roman and Early Christian Architecture*. London: The Pindar Press.

Yılmaz, Nalan (2007). “Necropoleis and Funerary Monuments in Pisidia during the Roman Period”. *Adalya*, S. 10, s. 155-204.

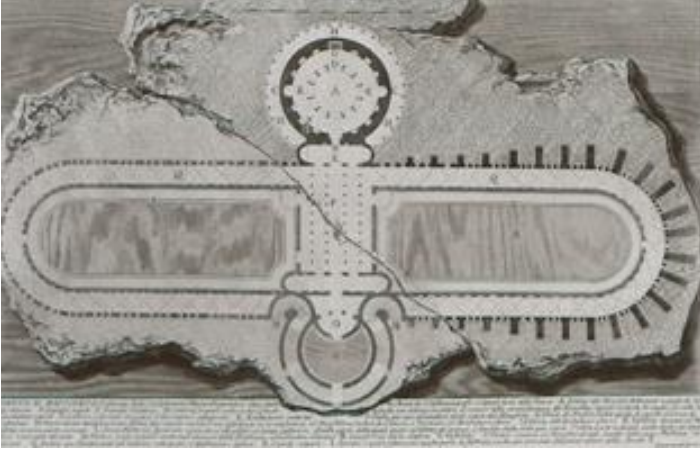
Resimler



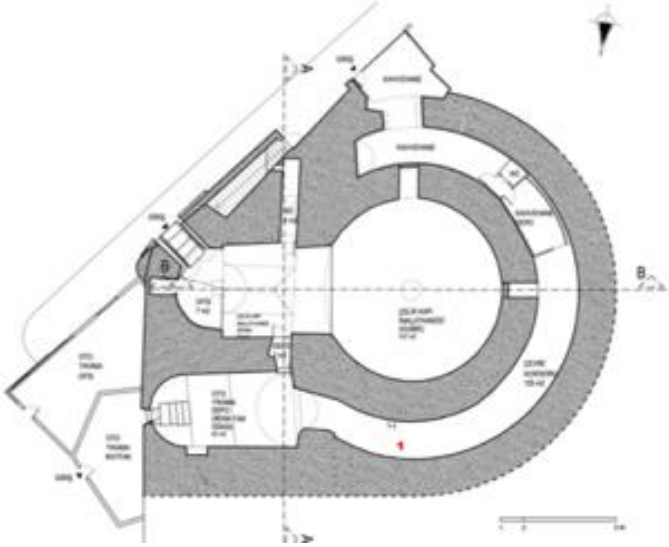
Resim 1: Limyra Perikle'nin Heroonu



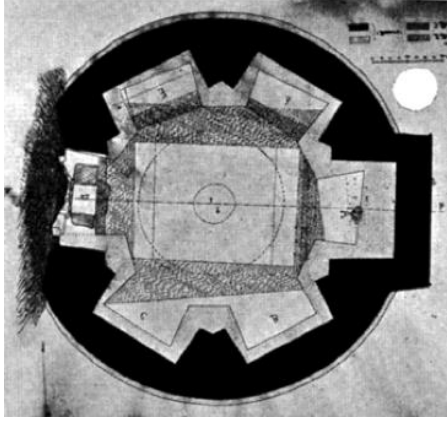
Resim 2: Sagalassos Heroon



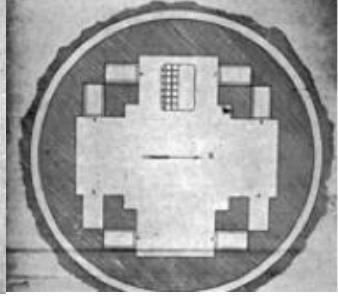
Resim 3: S. Costanza Mozolesi



Resim 4: Aziz Karpos ve Papylos martyriumu planı



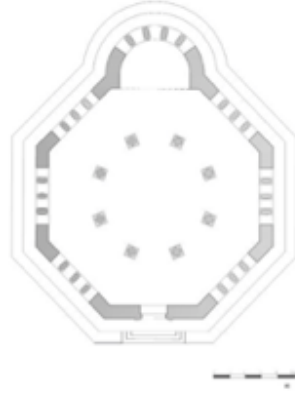
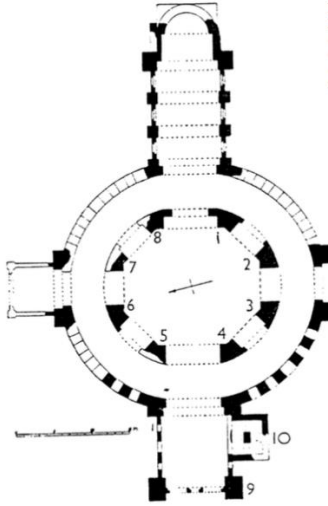
Resim 5: Balabanağa Mescidi planı



Resim 6: Hebdomon Hipojesi

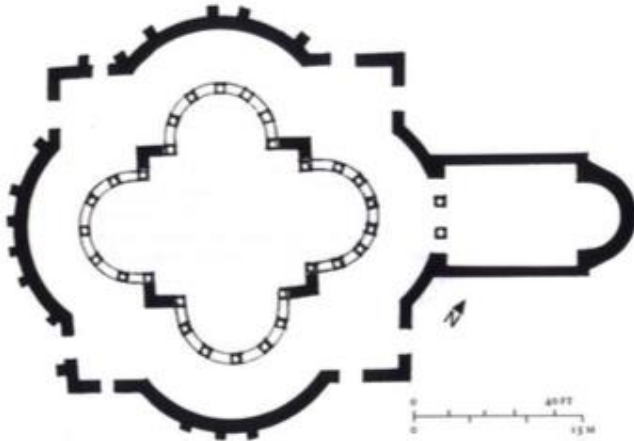


Resim 7: Aziz Philippus Martyriumu

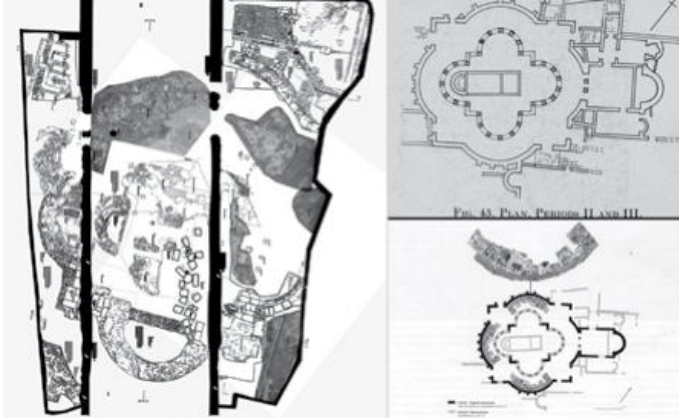


Resim 8: Constantia Martyrium Yapısı

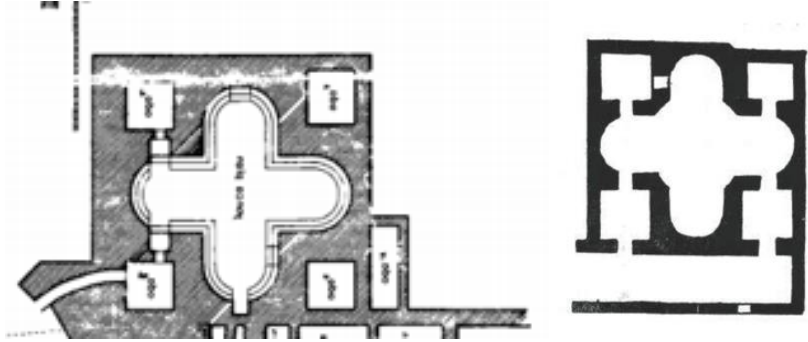
Resim 9: Leontopolis Sekizgen Planlı Yapı



Resim 10: Seleucia Pieria Martyrium Yapısı

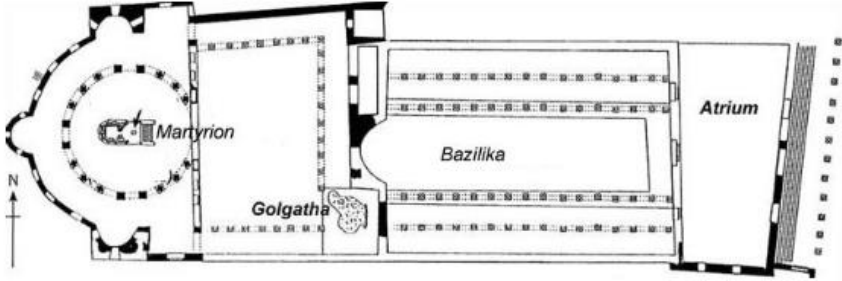


Resim 11: Hatay-Armutlu Martyrium Yapısı

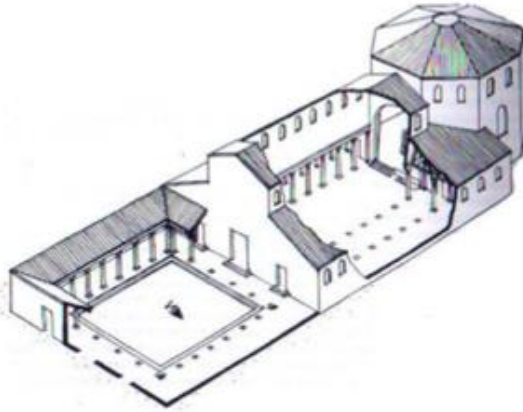


Resim 12: Kocaeli Göltepe Parkı Martyrium Yapısı

Resim 13: Sırbistan Niş
Çarıçingrad Martyriumu



Resim 14: Kudüs Kutsal Mezar Kilisesi



Resim 15: Beytullahim Doğuş Kilisesi

ANITSAL YAPILARDAKİ MEZARLAR			
MARTYRIUMLAR			
MARTYRIUM YAPILARININ MİMARİ TIPLERİ			
MERKEZİ PLANLI			HAÇ PLANLI
DAİRESEL PLANLI	ÇOKGEN PLANLI		<ul style="list-style-type: none">• BİNBİR KİLİSE 12 NUMARALI YAPI• ANTAKYA AZİZ BABYLAS• BİNBİR KİLİSE 8 NUMARALI YAPI (OCTOGON)• NYSSA (OCTOGON)
<ul style="list-style-type: none">• KHALCEDON AZİZE EUPHEMIA• AZİZ KARPOS VE PAPYLOS• BALABANAĞA MESCİDİ• AZİZE MARIA• HEBDAMON MARTYRIUM	OCTOGON	TETRAKHOS	
	<ul style="list-style-type: none">• HIEROPOLIS PHILIPPUS• CONSTANTIA• LENTOPOLIS• YALOVA'DA BULUNAN YAPI• AZİZE MARIA KHALKOPRATIAE	<ul style="list-style-type: none">• KISSEBUKU 2 NUMARALI YAPI• HAYAT DEFNE ARMUTLU MAH. YAPI• GÜLTEPE NEKROPOLÜ	

Resim 16: Anadolu'da Bulunan Martyrium Yapılarının Mimari Tipleri

EXTENDED ABSTRACT

The monumental tombs, whose aim is to immortalize the position of the deceased while living, and pass it on to the next generations, were made for rulers, heroes and nobles, not for ordinary citizens. Since the times when the concept of urbanism was fully established, it has become the symbol of wealth and prosperity as an architectural reflection of political and social propaganda in monumental tombs, such as big temples, theaters, city squares, monuments of victory. These monumental tombs, made for noble rulers and heroes, have become symbols of honoring and immortalization. These monumental graves that we encounter in almost every region of Anatolia should be accepted as heroons. Starting from the 7th century BC, heroons have been dedicated only to city founders, administrators honored by the townspeople, successful athletes, donors, donors, and heroes who have succeeded in military terms. This situation continued in the classical period, and they also took place at a certain point outside the city. With the Hellenistic Period, the traditional approach has changed, these tombs have begun to approach the city, and they have been built completely in the city since the 1st century BC, and have been built among the people depending on the material level of the deceased. Thus, during the Roman Imperial Period, the term heroism lost its original meaning and a monumental tomb type was made for everyone with high income.

With the acceptance of Christianity in the Roman Empire, the architectural style changed in parallel with the returns of new faith. The monumental tomb / heroon concept, as in the Classical Period, appears as martyrians where not only the rich or noble, but also martyrs of religion, that is, martyrs, with the Roman Imperial Period. The heroic cult in Pagan and the heroons formed with it formed the origin of the Christian martyr cult and martyrium in the early 3rd century. In this study, in which the martyrians, which are the monumental tombs of the Late Antiquity and Early Christianity, are examined, firstly, how the changing world view of human beings reflected on the monumental grave types is emphasized. In the study, later, the architectural development of martyrium structures, which is the reflection of the martyr cult in Christianity, which is the monotheistic belief in Late Antiquity, was examined. It can be said that it originated from the Roman Imperial reception halls, imperial cult mausoleums. As a result of the literature study, it was observed that martyrium structures were built in two different plans as central and cross according to the plan features. It is understood that the central plan, which is widely used in christian architecture, was applied in circular and polygonal forms in martyrium structures.

We can say that the martyrium, which is one of the cult buildings of the early Christian era, is differentiated from other structures by its function and reveals its own architecture. Martyrium architecture; It has a vaulted, central plan, circular, polygon and cross plan and it is in a very simple style. The Late Antiquity Early Christian martyria in Anatolia show the same architectural plan features as the martyrium structures found in the holy land. Originally developed independently of religious structures, the martyria continued their existence later with the addition of churches to their nearby locations.

Demirci, Onur Okan ve Elif Güneri Yöyen (2020). “Bilişsel Esnekliğin Bilişsel Duygu Düzenleme Üzerindeki Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 651-684.

DOI: 10.21550/sosbilder.624377

Araştırma Makalesi

BİLİŞSEL ESNEKLİĞİN BİLİŞSEL DUYGU DÜZENLEME ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Onur Okan DEMİRCİ*
Elif GÜNERİ YÖYEN**

Gönderim Tarihi: Eylül 2019


Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

Bilişsel esnekliğin bilişsel duygu düzenleme üzerindeki etkisinin incelendiği çalışmanın verileri öğrenim görmekte olan 300 üniversite katılımcısından elde edilmiştir. Bilişsel Esneklik Envanteri, Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği ve Sosyodemografik Veri Formu kullanılmıştır. Çalışma sonucunda; bilişsel esneklikte “alternatif” düzeyinin, bilişsel duygu düzenlemede “diğerlerini suçlama”, “felaketleştirme”, “olumlu yeniden odaklanma”, “plan yapmaya yeniden odaklanma”, “olumlu yeniden değerlendirme” ile pozitif; “kendini suçlama” ve “ruminasyon” düzeylerini negatif yordadığı görülmektedir. Bilişsel esneklikte “kontrol” düzeyinin, bilişsel duygu düzenlemede “kendini suçlama”, “diğerlerini suçlama” düzeylerinin pozitif; “ruminasyon”, “olumlu yeniden odaklanma” ve “plan yapmaya yeniden odaklanma” boyutlarını ise negatif yordadığı görülmektedir. Ek olarak bilişsel duygu düzenlemede kadınların erkeklere göre daha yüksek düzeyde “diğerlerini suçlama” eğilimi gösterirken, erkeklerde kadınlara göre daha yüksek “felaketleştirme” eğilimi görülürken, bilişsel esneklik kadınlar ve erkeklerde bir farklılık göstermemektedir. Bilişsel esneklik ve bilişsel duygu düzenlemede yaş faktörü anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır.

Anahtar Kelimeler: biliş, bilişsel esneklik, duygu, duygu düzenleme, cinsiyet

*  Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi İdari İktisadi Sosyal Bilimler Fakültesi Psikoloji Bölümü, oodemirci@gelisim.edu.tr

**  Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, elifguneri@gmail.com

The Effects of Cognitive Flexibility on Cognitive Emotional Regulation

ABSTRACT

The data of this study were gained from 300 students. Cognitive Flexibility Questionnaire, Cognitive Emotional Regulation Questionnaire and Sociodemographic data form were administered to the participants. As the results of this study; “alternatives” levels for cognitive flexibility, “other-blame”, “catastrophizing”, “positive refocusing”, “refocus on planning”, “positive reappraisal” for cognitive emotional regulation were predicted as positive; “self-blame” and “rumination” levels were predicted as negative. “Control” levels for cognitive flexibility, “self-blame”, “other blame” levels for cognitive emotional regulation were predicted as positive; “rumination”, “positive refocusing” and “planning” were predicted as negative. “Other blame” levels for cognitive emotional regulation were higher in female participants rather than male. “Catastrophizing” levels were on behalf of male participants. There was no difference between genders for cognitive flexibility levels. The age variance was shown no difference neither for cognitive flexibility nor cognitive emotional regulation.

Key words: *cognition, cognitive flexibility, emotion, emotional regulation, gender*

Giriş

Yaşamımızda karşılaştığımız sorunlar ister beklendik ister beklenmedik olsun insan hayatının mutlak parçalarıdır. Günlük yaşamında insan, ilişkilerinde yaşadığı sorunlardan kişisel yaşamında içsel dünyasında yaşadığı düşünsel sorunlara kadar birçok problemi çözmek durumunda kalmaktadır. Bu sorunların karşısında kişi, bazen hiçbir şey yapmayarak, bazen görmezden gelerek, bazen donakalarak, bazen çözüm yolu bulmaya çalışarak, bazen de etkili çözümler üreterek baş edebilmektedir. Sorunsuz bir yaşam mümkün olmadığından, sorunlara yönelik etkili çözüm yolları üretebilmek daha kaliteli bir yaşam için önemlidir. Etkili şekilde sorunlarını çözmek kişiye iyi bir işlevsellik kazandıracaktır (D’Zurilla vd. 2010: 197).

Bilişsel esneklik teorisi, karmaşık ve iyi yapılandırılmış bir çevrede öğrenmenin doğasına dayanmaktadır. Bilişsel esneklik, yapılaşmış şema oluşumlarından ziyade birleşik şema anlayışını ifade etmektedir. Bu teori, öğrenmenin içeriğe bağımlı olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle yönergeler tam olarak özgül olmalıdır. Varolan bilgiyi esnetebilmek için öğrenen kişiye bilgileri duruma özgü kullanabilmesi için fırsat verilmelidir. Bilişsel esneklik teorisi konstrüktivizm, alta koyma, genetik kuramlar gibi diğer yapılandırıcı kuramlar üzerine kurulmuştur. İleri düzeyde bilgi kazanımı ve etkili şekilde sorunların çözümü yolunda esas olan durumlardan biri de bilişsel esneklik kazanımıdır (Spiro 1988: 441).

Bilişsel esneklik, çevredeki yeni ve beklenmedik durumlarla karşılaşıldığında zihnin bilişsel olarak yeni başa çıkma yöntemleri geliştirebilme kabiliyetidir (Martin vd. 1995: 623). Bilişsel esneklik üç genel niteliğe sahiptir; Birincisi, deneyimle kazanılabilen bir tür öğrenme işleyişi kabiliyeti geliştirmek, İkincisi, bilişsel işleme stratejilerine adapte olabilmek, üçüncüsü ise kişi görevini sürdürürken yeni ve beklenmedik olaylar geliştiğinde bu adaptasyonun gerçekleşmesidir (Payne vd. 1993).

Gelişimsel psikoloji ve nöro bilim çalışmaları, insanın farklı gelişimsel dönemlerinde aynı düzeyde öğrenme ve uyum düzeyine sahip olmadıklarını göstermiştir. Bu dönemler insan kültür ve zekâsına önemli katkılarda bulunmaktadır. Bazı durumlarda çocukların erişkinlere göre sorunlarla başa çıkabilmede daha rahat oldukları gözlemlenebilirken, bazı durumlarda ise erişkinlerin çocuklara kıyasla daha rahat olabildikleri gözlemlenmiştir. Bu yetenekler gelişimsel dönemlerde yerleşen kazanımlara göre değişmektedir (Gopnik vd. 2017: 7892).

Bilişsel duygu düzenleme terimi, insan yaşamında karşılaşılan sorunlarda ortaya çıkan duyguların bilişsel süreçler yolu ile kontrol

edilebilmesini ifade eder. Bilişsel süreçlerin kullanımı ile sıkıntılı yaşam olaylarının meydana getirdiği olumsuz duygulanımlar kontrol altına alınabilmektedir. Duygu düzenleme sadece içsel süreçlerden oluşmamaktadır. Duygu düzenleme süreçleri kişinin içsel ve aynı zamanda dışsal süreçlerinden oluşmaktadır. Ayrıca kişinin amacı da duygusal süreçleri belirleyen etmenlerdendir. Yani duygu düzenleme, kişilerin yaşam deneyimleri sonucunda kendilerini ifade etmek üzere ortaya çıkardıkları negatif ve pozitif duygularını düzenlemek için kullandıkları bilişsel, davranışsal ve fizyolojik süreçleri kapsamaktadır. (Garnefski vd. 2001: 1311).

Duygu düzenleme ile ilgili ilk ampirik çalışmalar 1960'larda kişilerin stresli yaşam olayları ile başa çıkma yöntemlerinin aydınlatılmasında savunma mekanizmalarının psikodinamik süreçleri ile başlamıştır. Daha sonra teknolojinin gelişimi ile birlikte nörogörüntüleme çalışmalarının da kullanıma girmesiyle duygu düzenleme ile ilgili birçok bilimsel araştırma literatüre girmeye başlamıştır. Bu çalışmalarda yaşanan olayların yeniden değerlendirilmesinin altında ne çeşit bilişsel-duygusal süreçlerin yattığı aydınlatılmaya çalışılmıştır (Ochsner vd. 2008: 153).

İnsanlar, karşılaştıkları yaşam olaylarında duygusal yanıtlarını ortaya çıkarmadan önce bilişsel süreçlerle karşılaştıkları ve bilişsel süreçlerin sonucunda sürece göre duygusal tepkilerini verdikleri belirtilmektedir (Ekman vd. 1994). Kişilerin nu duygusal düzenlemelerindeki esnekliği ve kontrolü kazanabilmeleri sonucunda amaçlarına göre duygularındaki şiddeti azaltabilmeye, arttırabilmeye veya devam edebilmeye imkân vermektedir. Bu esneklik ve kontrol kişilerin günlük hayatlarındaki işlevselliklerini ve sosyalizasyonlarını devam ettirebilmelerine olanak tanımaktadır. Bu sayede duygu düzenleme insan yaşamının sosyal olarak devam etmesinde gerekli gibi görünmektedir (Gross vd. 2007).

Duygu düzenleme yöntemleri birçok yapılan araştırma sonucunda sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin; süreç modelini öne süren Gross' a göre duygular kişinin çevre ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkan düzenli tepkilerdir. Duygu düzenleme yöntemlerinin ne zaman uygulandığına göre duygusal tepkilerin çeşidi, şiddeti, süresi değişmektedir. Kişi duygularını tetikleyecek durumsal, bilişsel, davranışsal veya fizyolojik bir uyarana karşılaştığında duygusal düzenleme yöntemlerinden bir veya birkaçını kullanmaya başlar. Bu yöntemler öncül ve sonuç odaklı olarak ikiye ayrılmaktadır. Öncül odaklı tepkiler duygusal yanıt ortaya çıkmadan önceki değerlendirmeleri, sonuç odaklı tepkiler ise duygusal yanıtla birlikte işleyen süreci ifade etmektedir. Bu tepkiler kapsamında kişi bilişsel yeniden değerlendirme veya ifade edici bastırma süreçlerini kullanabilir. Bilişsel yeniden değerlendirme, duyguları oluşturan durumların duygusal etkilerini değiştirecek biçimde yeniden değerlendirilerek tekrar yapılandırılmasıdır. Böylece öncül odaklı bir süreç işlemektedir. İfade edici bastırma ise karşılaşılan durum sonucunda süreci yönetebilmek ve devamını sağlayabilmek adına duyguların bastırılarak engellenmesini sağlayan sonuç odaklı bir duygu düzenleme yöntemidir (Akbulut 2018: 184).

Araştırmamızda üniversitede okuyan öğrencilerde bilişsel esnekliğin duygu düzenleme yöntemleri üzerindeki etkileri incelenmiştir. Bilişsel esneklik ölçeğinde yer alan 'alternatifler' ve 'kontrol' alt ölçeklerine göre kişilerin sorunlarla başa çıkma yöntemlerinin bilişsel duygu düzenleme ölçeğinde yer alan 'kendini suçlama', 'diğerlerini suçlama', 'ruminasyon', 'felaketleştirme', 'olumlu yeniden odaklanma', 'plana yapmaya yeniden odaklanma', 'olumlu yeniden değerlendirme', 'olayın değerini azaltma', 'kabul' alt boyutlarına göre kişilerin yaş ve cinsiyet değişkenleri de göz önünde bulundurularak duygu düzenleme stratejilerine etkisi araştırılmıştır.

Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini 2017-2018 eğitim öğretim yılında İstanbul Gelişim Üniversitesi İdari İktisadi ve Sosyal Bilimler Fakültesinde değişik kademelerde öğrenim görmekte olan 3857 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise evren içerisinde random seçilmiş 300 katılımcıdır. Katılımcı kadın ve erkeklerin oranı birbirine eşittir (% 50). Yaş dağılımı incelendiğinde % 54,3'ünün 22-25 yaş, % 35,7'sinin 18-21 yaş ve % 10'unun 26 yaş ve üzeri olduğu tespit edilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Bilişsel Esneklik Envanteri (BEE): Dennis ve Vander Wal (2010) tarafından geliştirilmiştir. BEE insanların hayatta karşılaştıkları durumluk, belli bir sürece yayılan veya zor durumlarda alternatif çözümler üretebilme, dengeli düşünme, uygun seçeneklerin farkında olma ve davranış haline getirebilme becerilerinin belirlenmesi amacı ile oluşturulmuştur. Ölçeğin Türkçe formunun uyarlanması Gülüm ve Dağ tarafından gerçekleştirilmiştir. Yirmi maddeden oluşan envanterin iki alt ölçeği vardır. 13 maddeden oluşan "Alternatifler" alt ölçeğinde; günlük hayatta gerçekleşen olaylara farklı açılardan bakabilme, alternatif çözümleri ve davranışları algılayabilme, empati yapabilme becerileri ile 7 maddeden oluşan "Kontrol" alt ölçeğinde ise; zor durumları kontrol edilebilir algılama eğilimini belirlenmektedir (Gülüm vd. 2012: 13).

Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği: Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği, stres verici yaşam olaylarında bireylerin kullandığı bilişsel duygu düzenleme stratejilerini ölçmek amacıyla Garnefski, Kraaij ve Spinhoven (2002) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, otuz altı maddeden ve dokuz alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte yer alan alt boyutlar şu şekildedir: Kendini suçlama (madde 1, 10, 19, 28), diğerlerini suçlama (madde 9, 18, 27, 36), ruminasyon (madde 3, 6, 21, 30), felaketleştirme

(madde 8, 17, 26, 35), olumlu yeniden odaklanma (madde 4, 13, 22, 31), plan yapmaya yeniden odaklanma (madde 5, 14, 23, 32), olumlu yeniden değerlendirme (madde 6, 15, 24, 33), olayın değerini azaltma (madde 7, 16, 25, 34) ve kabul (madde 2, 11, 20, 29). Ölçek beşli likert tipi bir cevaplama dayanağıdır. Alt ölçekten alınan yüksek puan o alt ölçeğe ait stratejinin daha çok kullanıldığını göstermektedir. (Oya vd. 2010: 123).

Sosyodemografik Veri Formu: Araştırmacılar tarafından hazırlanan, üzerinde çalışmanın amacını, katılımın gönüllülük esasına dayandığını, katılımcının araştırmadan dilediği zaman çekilebileceğini, katılımcının kimlik bilgilerinin gizli tutulacağı ve araştırma dışında kullanılmayacağını ifade eden aydınlatılmış onam yazısının bulunduğu bilgilendirmenin yanı sıra katılımcının yaş ve cinsiyet bilgilerini içeren bilgiler yer almaktadır.

Veri Analizi

Yapılan bu çalışmada SPSS 23 paket programı kullanılmıştır. Demografik özelliklerin tespiti için frekans ve yüzde değerleri hesaplanmıştır. İki grup karşılaştırmalarında bağımsız örneklem t testi, ikiden fazla grup karşılaştırmalarında ise Tek yönlü varyans analizi kullanılmıştır. Değişkenler arası yordama ilişkileri için regresyon analizi yapılmıştır.

Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutlarının (kontrol ve alternatif) bilişsel duygu düzenleme envanterinin alt boyutlarını (kendini suçlama, diğerlerini suçlama, ruminasyon, felaketleştirme, olumlu yeniden odaklanma, plan yapmaya yeniden odaklanma, olumlu yeniden değerlendirme, olayın değerini azaltma, kabul) yordayıp yordamadığını tespit edebilmek amacıyla bilişsel duygu düzenleme envanteri alt boyutlarının bağımlı ve bilişsel esneklik envanteri alt boyutlarının bağımsız değişken olduğu dokuz farklı çoklu regresyon analizi yapılmıştır.

Regresyon analizleri için oluşturulan modelde yer alan bağımsız değişkenler çoklu doğrusal bağlantı sorunu olup olmadığını tespit etmek amaçlı VIF ve tolerans değerleri hesaplanmıştır. Tolerans değerlerinin 0,955 olması ve VIF değerlerinin istenen aralıkta 1-3 arasında olduğu tespit edilmiş ve bağımsız değişkenlerin çoklu doğrusal bağlantı sorunu olmadığı tespit edilmiştir. Bağımsız değişkenlerin oto korelasyon olup olmadığını tespit etmek amaçlı Durbin Watson değeri hesaplanmış ve değerlerin 1,768 ile 2,105 ile 2'ye yakın ve 2 civarında olması ile otokorelasyon sorunu olmadığı tespit edilmiştir.

Bulgular

Tablo 1. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile kendini suçlama arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	3,090	,352		8,786	,000		
Alternatifler	-,015	,005	-,165	-2,842	,005	,955	1,047
Kontrol	,021	,010	,119	2,049	,041	,955	1,047

Bağımlı Değişken:

Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Not: $R^2=0,049$, ($F=7,721$, $P=0,001$), $DW=1,945$

Kendini suçlama düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = -0,165$, $P = 0,005$) negatif yönlü anlamlı, kontrol ($\beta = 0,119$, $P = 0,041$) pozitif yönlü

anlamli olarak kendini suçlama düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça kendini suçlama düzeyi azalırken kontrol düzeyi arttıkça kendini suçlama düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 4,9 olduğu ($R^2 = 0,049$, $F = 7,721$, $P = 0,001$) kendini suçlama düzeyinde meydana gelen değişimin % 4,9'u oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 2. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile diğerlerini suçlama arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	1,571	,332		4,731	,000		
Alternatifler	,024	,005	,274	4,895	,000	,955	1,047
Kontrol	,045	,010	,259	4,622	,000	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Diğerlerini suçlama düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,274$, $P = 0,005$) ve kontrol ($\beta = 0,259$, $P = 0,041$) pozitif yönlü anlamli olarak diğerlerini suçlama düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler ve kontrol düzeyi arttıkça diğerlerini suçlama düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 11,9 olduğu ($R^2 = 0,119$, $F = 18,704$, $P = 0,000$) diğerlerini suçlama düzeyinde meydana gelen değişimin % 11,9'u oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 3. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile ruminasyon arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	1,927	,351		5,493	,000		
Alternatifler	-,011	,005	-,116	-2,141	,033	,955	1,047
Kontrol	,071	,010	,376	6,964	,000	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Ruminasyon düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = -0,116$, $P = 0,033$) negatif yönlü anlamlı, kontrol ($\beta = 0,376$, $P = 0,000$) pozitif yönlü anlamlı olarak ruminasyon düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça ruminasyon düzeyi azalırken kontrol düzeyi arttıkça ruminasyon düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 17,3 olduğu ($R^2 = 0,173$, $F = 31,107$, $P = 0,000$) ruminasyon düzeyinde meydana gelen değişimin % 17,3'ü oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 4. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile felaketleştirme arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	2,060	,290		7,101	,000		
Alternatifler	,018	,006	,183	3,218	,001		

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Felaketleştirme düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,183$, $P = 0,004$) pozitif yönlü anlamlı, olarak felaketleştirme düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça felaketleştirme düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 3,4 olduğu ($R^2 = 0,034$, $F = 10,357$, $P = 0,001$) felaketleştirme düzeyinde meydana gelen değişimin % 3,4'ü oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 5. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile olumlu yeniden odaklanma arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	2,017	,285		7,073	,000		

Alternatifler	,040	,004	,485	9,563	,000	,955	1,047
Kontrol	-,018	,008	-,111	2,182	,030	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Olumlu yeniden odaklanma düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,485$, $p = 0,000$) pozitif yönlü anlamlı, kontrol ($\beta = -0,111$, $p = 0,030$) negatif yönlü anlamlı olarak olumlu yeniden odaklanma düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça olumlu yeniden odaklanma düzeyi artarken kontrol düzeyi arttıkça olumlu yeniden odaklanma düzeyi azalmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 27 olduğu ($R^2 = 0,270$, $F = 55,008$, $p = 0,000$) olumlu yeniden odaklanma düzeyinde meydana gelen değişimin % 27'sini oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 6. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) plan yapmaya yeniden odaklanma arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart	Standart	t	p	Collinearity Statistics Tolerans VIF
	Olmayan Katsayılar	Katsayılar			
	B	Std. Hata Beta			
(Constant)	1,938	,326	5,937	,000	

Alternatifler	,041	,005	,441	8,486	,000	,955	1,047
Kontrol	-,023	,010	-,127	2,442	,015	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Plan yapmaya yeniden odaklanma düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,441$, $p = 0,000$) pozitif yönlü anlamlı, kontrol ($\beta = -0,127$, $p = 0,015$) negatif yönlü anlamlı olarak plan yapmaya yeniden odaklanma düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça plan yapmaya yeniden odaklanma düzeyi arttığı kontrol düzeyi arttıkça plan yapmaya yeniden odaklanma düzeyi azaldığı tespit edilmiştir.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 23,4 olduğu ($R^2 = 0,234$, $F = 45,436$, $p = 0,000$) plan yapmaya yeniden odaklanma düzeyinde meydana gelen değişimin % 23,4'ü oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 7. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile olumlu yeniden değerlendirme arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart	Standart	t	p	Collinearity
	Olmayan Katsayılar	Katsayılar			Statistics
	B	Std. Hata Beta			Tolerans VIF
(Constant)	2,430	,329	7,392	,000	

Alternatifler ,021 ,005 ,251 4,478 ,000 ,955 1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Olumlu yeniden değerlendirme düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,251$, $p = 0,000$) pozitif yönlü anlamlı olarak Olumlu yeniden değerlendirme düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi arttıkça olumlu yeniden değerlendirme düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 6,3 olduğu ($R^2 = 0,063$, $F = 20,052$, $p = 0,000$) olumlu yeniden değerlendirme düzeyinde meydana gelen değişimin % 6,3'ünü oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 8. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile olayın değerini azaltma kış açısına yerleştirme arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart Olmayan Katsayılar		Standart Katsayılar	t	p	Collinearity Statistics	
	B	Std. Hata	Beta			Tolerans	VIF
(Constant)	2,255	,318		7,084	,000		
Alternatifler	,009	,005	,117	2,011	,045	,955	1,047
Kontrol	,029	,009	,180	3,097	,002	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Olayın değerini azaltma düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,117$, $p = 0,045$) ve, kontrol ($\beta = 0,180$, $p = 0,002$) pozitif yönlü anlamlı olarak olayın değerini azaltma düzeyini yordadığı tespit edilmiştir. Alternatifler düzeyi ve kontrol düzeyi arttıkça olayın değerini azaltma düzeyi artmaktadır.

Oluşturulan modelin açıklama gücünün % 3,7 olduğu ($R^2 = 0,037$, $F = 5,754$, $p = 0,004$) olayın değerini azaltma düzeyinde meydana gelen değişimin % 3,7'sini oluşturulan model tarafından açıklanmaktadır.

Tablo 9. Bilişsel esneklik ölçeği alt boyutları (alternatif ve kontrol) ile kabul arasındaki yordayıcılık ilişkisi için yapılan regresyon analizi

Model	Standart	Standart	t	p	Collinearity		
	Olmayan Katsayılar	Katsayılar			Statistics	Tolerans VIF	
	B	Std. Hata	Beta				
(Constant)	2,504	,316		7,927	,000		
Alternatifler	,008	,005	,104	1,756	,080	,955	1,047
Kontrol	,013	,009	,081	1,367	,173	,955	1,047

Not 1: Bağımlı Değişken:

Not 2: Bağımsız Değişken: Kontrol, Alternatifler

Kabul düzeyinin bağımlı değişken olduğu regresyon modelinde bağımsız değişkenlerden alternatifler ($\beta = 0,104$, $p = 0,080$) ve kontrol ($\beta = 0,081$, $p = 0,173$) düzeyinin kabul düzeyini yordamadığı tespit edilmiştir.

Tablo 10. Cinsiyete göre Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği Alt boyutları düzeyleri farklılaşp farklılaşmadığının tespiti için yapılan Bağımsız örneklem t testi

Cinsiyet		<i>f</i>	\bar{X}	<i>s.-s.</i>	<i>t</i>	<i>sd.</i>	<i>P</i>																																																																																								
Kendini Suçlama	Kadın	150	2,63	0,72	-1,474	298	,141																																																																																								
	Erkek	150	2,77	0,86				Diğerlerini Suçlama	Kadın	150	3,72	0,74	3,367	298	,001	Erkek	150	3,42	0,78	Ruminasyon	Kadın	150	2,55	0,83	-,730	298	,466	Erkek	150	2,62	0,87	Felaketleştirme	Kadın	150	2,86	0,86	-2,409	298	,017	Erkek	150	3,10	0,87	Olumlu Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,74	0,68	-,529	298	,597	Erkek	150	3,79	0,79	Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085	Erkek	150	3,71	0,81	Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10
Diğerlerini Suçlama	Kadın	150	3,72	0,74	3,367	298	,001																																																																																								
	Erkek	150	3,42	0,78				Ruminasyon	Kadın	150	2,55	0,83	-,730	298	,466	Erkek	150	2,62	0,87	Felaketleştirme	Kadın	150	2,86	0,86	-2,409	298	,017	Erkek	150	3,10	0,87	Olumlu Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,74	0,68	-,529	298	,597	Erkek	150	3,79	0,79	Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085	Erkek	150	3,71	0,81	Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351								
Ruminasyon	Kadın	150	2,55	0,83	-,730	298	,466																																																																																								
	Erkek	150	2,62	0,87				Felaketleştirme	Kadın	150	2,86	0,86	-2,409	298	,017	Erkek	150	3,10	0,87	Olumlu Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,74	0,68	-,529	298	,597	Erkek	150	3,79	0,79	Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085	Erkek	150	3,71	0,81	Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																				
Felaketleştirme	Kadın	150	2,86	0,86	-2,409	298	,017																																																																																								
	Erkek	150	3,10	0,87				Olumlu Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,74	0,68	-,529	298	,597	Erkek	150	3,79	0,79	Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085	Erkek	150	3,71	0,81	Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																
Olumlu Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,74	0,68	-,529	298	,597																																																																																								
	Erkek	150	3,79	0,79				Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085	Erkek	150	3,71	0,81	Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																												
Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	Kadın	150	3,55	0,83	-1,727	298	,085																																																																																								
	Erkek	150	3,71	0,81				Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985	Erkek	150	3,42	0,78	Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																																								
Olumlu Yeniden Değerlendirme	Kadın	150	3,42	0,72	-,019	298	,985																																																																																								
	Erkek	150	3,42	0,78				Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793	Erkek	150	3,25	0,75	Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																																																				
Olayın Değerini Azaltma	Kadın	150	3,22	0,68	-,262	298	,793																																																																																								
	Erkek	150	3,25	0,75				Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																																																																
Kabul	Kadın	150	3,10	0,66	-,934	298	,351																																																																																								

Erkek 150 3,18 0,74

Cinsiyete göre bilişsel duygu düzenleme ölçeği alt boyutları incelendiğinde kendini suçlama ($p = 0,141$), ruminasyon ($p = 0,466$), olumlu yeniden odaklanma ($p = 0,597$), plan yapmaya yeniden odaklanma ($p = 0,085$), olumlu yeniden değerlendirme ($p = 0,985$), olayın değerini azaltma ($p = 0,793$), kabul ($p = 0,351$) alt boyutlarında anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu boyutlarda kadın ve erkekler bir birine benzer bilişsel duygu düzenleme düzeylerine sahiptir.

Cinsiyete göre yapılan incelemede diğerlerini suçlama ($p = 0,001$) alt boyutunda kadınların lehine, felaketleştirme ($p = 0,017$) alt boyutunda ise erkeklerin lehine anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir. Kadınlar erkeklere göre daha yüksek düzeyde diğerlerini suçlama eğilimi gösterirken erkeklerde kadınlara göre daha yüksek felaketleştirme eğilimi vardır.

Tablo 11. Cinsiyete göre Bilişsel Esneklik Ölçeği Alt boyutları düzeyleri farklılaşıp farklılaşmadığının tespiti için yapılan Bağımsız örneklem t testi

Cinsiyet		<i>f</i>	\bar{X}	<i>s.s.</i>	<i>t</i>	<i>sd.</i>	<i>p</i>
Alternatifler	Kadın	150	52,14	8,19	1,829	298	,068
	Erkek	150	50,27	9,44			
Kontrol	Kadın	150	17,37	4,54	,762	298	,447
	Erkek	150	16,98	4,40			

Cinsiyete göre Bilişsel Esneklik Ölçeği Alt boyutları incelendiğinde alternatifler ($p = 0,068$) ve kontrol ($p = 0,447$) alt

boyutunda anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Kadın ve erkekler benzer ortalamaya sahiptirler.

Tablo 12. Yaşa göre Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği alt boyutları düzeyleri farklılaşp farklılaşmadığının tespiti için yapılan Bağımsız örneklem t testi

<i>f</i> , \bar{X} ve <i>s.s.</i> Değerleri			ANOVA Sonuçları							
Puan	Grup	<i>N</i>	\bar{X}	<i>s.s.</i>	Var. K.	<i>K.T.</i>	<i>s.d.</i>	<i>K.O.</i>	<i>F</i>	<i>P</i>
Kendini Suçlama	18-21 yaş	107	2,72	0,84	G. Arası	,293	2	,147	231	794
	22-25 yaş	163	2,67	0,78	G. İçi	188,44 2	297	,634		
	26 yaş ve üzeri	30	2,77	0,71	Toplam	188,73 6	299			
	Total	300	2,70	0,79						
Diğerlerini Suçlama	18-21 yaş	107	3,56	0,72	G. Arası	,992	2	,496	822	440
	22-25 yaş	163	3,55	0,80	G. İçi	179,16 3	297	,603		
	26 yaş ve üzeri	30	3,74	0,83	Toplam	180,15 5	299			
	Total	300	3,57	0,78						
Ruminasyon	18-21 yaş	107	2,55	0,90	G. Arası	,306	2	,153	211	810
	22-25 yaş	163	2,60	0,82	G. İçi	215,58 5	297	,726		
	26 yaş ve üzeri	30	2,65	0,87	Toplam	215,89 1	299			
	Total	300	2,59	0,85						
Felaketleştirme	18-21 yaş	107	2,98	0,88	G. Arası	,817	2	,408		

	22-25 yaş	163	2,95	0,88	G. İçi	225,31 3	297	,759	538	584
	26 yaş ve üzeri	30	3,13	0,78	Toplam	226,13 0	299			
	Total	300	2,98	0,87						
Olumlu Yeniden Odaklanma	18-21 yaş	107	3,81	0,72	G. Arası	1,251	2	,625		
	22-25 yaş	163	3,71	0,75	G. İçi	160,39 0	297	,540	,15	316
	26 yaş ve üzeri	30	3,89	0,71	Toplam	161,64 1	299		8	
	Total	300	3,76	0,74						
Plan Yapmaya Yeniden Odaklanma	18-21 yaş	107	3,66	0,86	G. Arası	,922	2	,461		
	22-25 yaş	163	3,58	0,80	G. İçi	200,88 7	297	,676	682	507
	26 yaş ve üzeri	30	3,76	0,77	Toplam	201,80 9	299			
	Total	300	3,63	0,82						
Olumlu Yeniden Değerlendirme	18-21 yaş	107	3,40	0,81	G. Arası	,107	2	,053		
	22-25 yaş	163	3,43	0,70	G. İçi	167,27 9	297	,563	095	910
	26 yaş ve üzeri	30	3,46	0,81	Toplam	167,38 6	299			
	Total	300	3,42	0,75						
Olayın Değerini Azaltma	18-21 yaş	107	3,22	0,75	G. Arası	,091	2	,046		
	22-25 yaş	163	3,25	0,69	G. İçi	152,64 6	297	,514	089	915
	26 yaş ve üzeri	30	3,21	0,72	Toplam	152,73 7	299			
	Total	300	3,22	0,72						

	Total	300	3,23	0,71				
Kabul	18-21 yaş	107	3,15	0,75	G. Arası	,096	2	,048
	22-25 yaş	163	3,14	0,68	G. İçi	146,69	297	,494
	26 yaş ve üzeri	30	3,09	0,67	Toplam	146,78	299	
	Total	300	3,14	0,70				097 908

Yaşa göre bilişsel duygu düzenleme ölçeği alt boyutları incelendiğinde kendini suçlama ($p=0,794$), diğerlerini Suçlama($p=0,440$), ruminasyon ($p=0,810$), felaketleştirme ($p=0,584$), olumlu yeniden odaklanma ($p=0,316$), plan yapmaya yeniden odaklanma ($p=0,507$), olumlu yeniden değerlendirme ($p=0,910$), olayın değerini azaltma ($p=0,915$), kabul ($p=0,908$) alt boyutlarında anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu boyutlarda farklı yaşa sahip bireyler benzer bilişsel duygu düzenleme düzeylerine sahiptir.

Tablo 13. Yaşa göre Bilişsel Esneklik Ölçeği Alt boyutları düzeyleri farklılaşp farklılaşmadığının tespiti için yapılan Bağımsız örneklem t testi

f , \bar{X} ve S.S. Değerleri			ANOVA Sonuçları							
Puan	Grup	N	\bar{X}	S.S.	Var. K.	K.T.	s.d.	K.O.	F	P
Alternatifler	18-21 yaş	107	50,91	8,48	G.Arası	94,225	2	47,113		
	22-25 yaş	163	51,10	9,12	G.İçi	23434,962	297	78,906		
	26 yaş ve üzeri	30	52,87	8,99	Toplam	23529,187	299		597	,551
	Total	300	51,21	8,87						

Kontrol	18-21 yaş	107	17,41	4,62	G.Arası	13,585	2	6,793	338 ⁷¹³
	22-25 yaş	163	16,98	4,42	G.İçi	5960,051	297	20,068	
	26 yaş ve üzeri	30	17,40	4,32	Toplam	5973,637	299		
	Total	300	17,18	4,47					

Yaşa göre Bilişsel Esneklik Ölçeği Alt boyutları incelendiğinde alternatifler ($p = 0,551$) ve kontrol ($p = 0,713$) alt boyutunda anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir.

Tartışma

Araştırmamız literatürde kişilerde bilişsel esneklik ve bilişsel duygu düzenleme sistemlerinin karşılaştırıldığı tek çalışma olarak göze çarpmaktadır. Araştırmada bilişsel esneklik düzeylerinin alt boyutlarına bakıldığında alternatifler alt boyutu düzeyi arttıkça kişilerde kendini suçlama düzeyi azalırken kontrol alt boyutu düzeyi arttıkça kendini suçlama düzeyi artmaktadır (Tablo 1). Bu durum kişilerin karşılaştıkları olaylarda başkalarının bakış açılarından da bakabilme kabiliyetleri arttıkça kendi kendilerini suçlamaya olan eğilimlerinde azalma gösterdiklerine işaret etmektedir. Bir başka ifade ile kişiler bilişsel düzeylerindeki gelişimler sonucunda alternatif bakış açıları üretebilmekte ve yaşanan olaylarda farklı bakış açıları kazanarak suçun kendi üzerine alınma eğilimlerinde azalma gösterdikleri görülmüştür. Payne, Bettman ve Johnson her ne kadar bilişsel esneklik kişinin uyum kapasitesini gösterse de bunun her zaman işe yaramayacağını söylemektedir. Bu durumda bilişsel esneksizlikten bahsetmektedirler (Payne vd. 1993). Spiro, bir durumu farklı bakış açıları ile değerlendiren kişilerin sorunlarla daha kolay baş edebildiğini söylemektedir ve bunu bilişsel esneklik olarak adlandırmaktadır (Spiro 2012: 177). Bilişsel esneklik ölçeğinin alternatifler alt boyutu Spiro'nun

bahsettiği yaşanan olaya farklı bakış açılarına sahip olabilme durumunu göstermektedir. Çalışmamızda farklı bakış açılarına sahip olabilen kişilerin yaşanan olayda kendilerini suçlama eğiliminde azalma göstermiş olmaları bu durumu desteklemektedir. Bilişsel esneklik ölçeğinin kontrol alt grubu kişilerin yaşanan olayda durumu kontrol edilebilir olarak algılama düzeyini ölçmektedir. Çalışmamızda, yaşanan olayda kişi yaşadığı durumu kontrol edemeyeceğini düşündükçe kendini suçlama eğiliminin arttığı görülmektedir. O' Neill ve Kerig şiddete maruz kalan kadınlarla yaptıkları çalışmada mağdurların durumu kontrol edemedikleri düşüncesine kapıldıkça kendilerini suçlama eğiliminde olduklarını göstermişlerdir (O'Neill vd. 2000: 1036). Malcarne ve arkadaşları ise kanser hastaları ile yaptıkları çalışmalarında hastaların kanser belirtilerinin tekrarı üzerine durumu kontrol edebilme düşünceleri ile kendini suçlama davranışları arasında ilişki bulamamışlar ve psikolojik kökenli stres ile kendini suçlama arasında ilişki kurmuşlardır (Malcarne vd. 1995: 401). Belki de yaşanan sorunların kişide en ağır şekilde ortaya çıkan hali olan Travma Sonrası Stres Bozukluğu yaşayan vakalarda durumun kişide negatif kognisyonlara yani kendini suçlama eğilimine neden olduğunu ve bu düşüncelerin tedavide önemli hedef noktalar olduğunu biliyoruz (LoSavio vd. 2017: 18).

Araştırmamızda kendini suçlama eğilimi dışında diğerlerini suçlama eğilimi ile ilgili de çalışılmıştır. İstatistiksel veri analizi sonucunda kişilerde kontrol ve alternatifler alt boyutlarının artışı ile birlikte diğerlerini suçlama eğilimlerinde de artış olduğu görülmüştür (Tablo 2). Boudewyns ve Turner yaşanan olayda utanç ve suçluluk hisseden kişiler ile yaptıkları çalışmada oldukça ilginç sonuçlar elde etmişlerdir. Suçluluk düşüncelerine sahip kişiler öfke ortaya çıkarmazken utanç düşüncelerine sahip kişiler öfke ortaya çıkarmışlardır. Hem utanç hem de suçluluk düşüncelerine sahip kişilerin ise hem öfke hem de diğerlerini suçlama eğiliminde oldukları

görülmüştür (Boudewyns vd. 2013: 811). Yapılan bazı çalışmalarda suçluluk düşünceleri ile empati yapabilme arasında pozitif yönde ilişki bulunmuş ve bu durum suçluluk düşünceleri içinde bulunan kişilerin yardım görebilme beklentisi ile yardıma ihtiyacı olan kişileri daha iyi anlayabilme eğiliminde oldukları şeklinde yorumlanmıştır (Basil vd. 2006: 1035; Basil vd. 2008: 1; Tangey 1991: 598). Çalışmamızda kontrol alt grubu puanlarında artış oldukça yani kişi durumu kontrol edemediğini düşündükçe başkasını suçlama eğilimi artmaktadır. Bu durum yukarıda bahsedilen çalışmalarla çelişmektedir. Kişi durumu kontrol edememe endişesiyle başa çıkabilmek adına sorumluluğu bir başkasına yüklemeye çabası içine giriyor olabilir. Çalışmamızda alternatifler alt grubu puanları arttıkça yine diğerlerini suçlama eğiliminin arttığı görülmektedir. Yani kişi olayı çözebilmek için farklı bakış açılarına sahip oldukça diğerlerini suçlama eğilimi de artmaktadır. Diğerlerini suçlama eylemi alternatif, farklı bir bakış açısı olarak görülüyor olabilir. Boudewyns' in çalışmasına göre utanç ve suçluluk düşüncelerine sahip kişiler diğerlerini suçlama eğilimine giriyor görülmektedir. Çalışmamızda bilişsel esneklik kavramı içerisinde utanç ve suçluluk düşünceleri yer almadığından bu durumun bu düşüncelerle ilişkili olup olmadığı hakkında doğru bir kanaat getirmek pek olası görünmemektedir.

Çalışmamızda alternatifler alt boyutu düzeyi arttıkça ruminasyon düzeyi azalırken kontrol alt boyutu düzeyi arttıkça plan yapmaya yeniden düzeyi artmaktadır (Tablo 3). Martin ve arkadaşlarıyla Davis ve arkadaşları yaptıkları çalışmalarda bilişsel esnekliğe sahip olmayan bireylerin sorunlarla mücadelede farklı bakış açıları geliştiremedikleri için ruminasyona eğilimli oldukları belirtilmiştir (Martin vd. 1991: 684; Davis vd. 2000: 699). Bizim çalışmamızda da bu çalışmalara benzer şekilde kişilerde sorunlara farklı bakış açıları getirebilen bireylerin ruminasyondan uzaklaştıkları,

durumu kontrol edemeyeceklerini düşünen kişilerin ise ruminasyona eğilimli oldukları görülmüştür.

Çalışmamızda alternatifler alt boyutu düzeyi arttıkça bilişsel duygu düzenleme felaketleştirme alt boyutu düzeyi de artmaktadır (Tablo 4). Literatürde doğrudan bilişsel esneklik ve felaketleştirme üzerine çalışma bulunmamakta iken çok sayıda fiziksel ağrı yakınmaları bulunan hastalar ile ağrıyı felaketleştirme ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkilerin çalışıldığı makaleler bulunmaktadır. Bu makalelere baktığımızda tümünde Ong ve arkadaşlarının buldukları gibi psikolojik iyi oluş ve pozitif duygulanımda artış oldukça felaketleştirme boyutunda azalma görülmüştür (Ong vd. 2010: 516). Literatürde çalışmamızın sonucuna ilişkin çalışma bulunmamaktadır. Bilişsel esneklik; “bireyin değişen durumlardan kaynaklı taleplere uygun tepki verebilme konusunda sahip olduğu bilgilerini spontane olarak yeniden yapılandırabilme yeteneği”, bilişsel esneklikte alternatifler alt boyutu ise “bireyin, verilen her duruma uygun seçeneklerin ve ulaşılabilir alternatiflerin olduğunun farkında olması; esnek olmaya istekli olma ve duruma uyum sağlayabileceğine ve esnek olabileceğine yönelik kendini yetkin hissetmesi” olarak tanımlanırken (Çelikkaleli 2014), Bilişsel duygu düzenleme ölçeğinin alt boyutlarından olan felaketleştirme; “deneyimlenen olayın sıkıntı verici yanının üzerinde belirgin bir biçimde durmaya odaklanılmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır (Ataman vd. 2014). Çalışmamızda sorunlara farklı bakış açıları ile bakabilen kişilerin durumu felaketleştirmelerindeki artış şöyle açıklanabilir: Bilişsel esnekliğe sahip ve alternatifsel düşünebilen birey her ne kadar yaşamsal olaylar karşısında her duruma uygun seçeneklerin ve ulaşılabilir alternatiflerin olduğunun farkında olsa da her bir alternatifin olumsuz, sıkıntı verici taraflarını da gözden geçirmekte ve en az sıkıntı verici olanı, en optimal olanı seçme eğilimi sergileyecektir. Çünkü bilişsel esnekliğin bir ürünü olan alternatifsel düşünebilme becerisi bireyin aynı olayı birden fazla bakış açısı ile değerlendirmesi sonucunu

doğurur. Seçeneklerin veya bir başka ifade ile deneyimlenen olayın sıkıntı verici yanlarının üzerinde belirgin bir biçimde durmaya odaklanılmaması, bireyin bilişsel esnekliğinde salt düşünsel becerisini kullanması olaya lojik fonksiyonlar ile tutunmasıdır. Oysaki birey günlük hayatında karşılaştığı tüm durumlar ile sadece düşünsel değil aynı zamanda duygulanımsal olarak ta etkileşim içerisinde. Birey duygulanımları ve bilişlerini birlikte kullandığı sürece biyopsikososyal iyilik halini koruyabilir. Bu bağlamda birey her ne kadar yaşamsal olaylar karşısında her duruma uygun seçeneklerin ve ulaşılabilir alternatiflerin olduğunun farkında olsa da aynı zamanda bu uygun seçenekler ve ulaşılabilir alternatiflerin kendisinde oluşturduğu duygulanımların da farkında olma eğilimi sergileyecek, duygulanımlardan sıkıntı verici olumsuz olanları da duygulanımsal düşünce ile gözden geçirecek ve nihayi düşüncesini en az sıkıntı veren alternatif üzerinde yoğunlaştıracaktır. Bu durum Freud'un insanın hazza odaklanma ve acı verenden kaçma eğilimi ile kuramsal olarak ta örtüşmektedir.

Çalışmamızda alternatifler alt boyutu düzeyi arttıkça bilişsel duygu düzenleme olumlu yeniden odaklanma alt boyutu düzeyi artarken kontrol alt boyutu düzeyi arttıkça olumlu yeniden odaklanma alt boyutu düzeyi azalmaktadır (Tablo 5). Literatürde bu değişkenleri doğrudan kıyaslayan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Depresyon, anksiyete, öfke ve stres bulgularına sahip kişiler ile yapılmış bilişsel duygusal düzenleme çalışmaları bulunmaktadır (Garnefski vd. 2001: 1311; Garnefski vd. 2006: 1659; Nolen-Hoeksema 2000: 504; Çelik vd. 2014: 139). Bu çalışmaların sonuçları çalışmamızdaki bulguları destekler niteliktedir.

Çalışmamızda alternatifler alt boyutu düzeyi arttıkça bilişsel duygu düzenleme plan yapmaya yeniden odaklanma alt boyutu düzeyi arttığı kontrol alt boyutu düzeyi arttıkça plan yapmaya yeniden odaklanma alt boyutu düzeyi azaldığı tespit edilmiştir (Tablo 6). Min ve arkadaşları depresyona ve/veya anksiyete bulgularına sahip olan

hastalarla yaptıkları çalışmada depresyonla baş etmede ve düşünce esnekliği sağlamada kullanılan en yaygın stratejinin plan yapmaya yeniden odaklanma olduğu bulunmuştur (Min vd. 2013: 1190). Çalışmamızda kişilerin sorunlara farklı bakış açıları geliştirebilme yetenekleri plana yeniden odaklanma alt boyutunu da geliştirirken, kontrolü sağlayamadıklarını düşündükçe plana yeniden odaklanma stratejisini kullanmalarında azalma olduğu görülmüştür. Bu açıdan bulgularımız literatür ile uyumlu görünmektedir. Bilişsel esneklik düzeyinde artış kişilerde duygusal olarak sorunun çözümüne odaklanmalarında pozitif bir artış sağladığı görülmektedir. Benzer şekilde çalışmamız sonuçlarında yer alan, sorunlara farklı bakış açılarına sahip olabilme yetisi duygusal olarak olumlu yeniden değerlendirmeyi de beraberinde getirmektedir (Tablo 7).

Çalışmamızda alternatifler alt boyutu düzeyi ve kontrol alt boyutu düzeyi arttıkça bilişsel duygu düzenleme olayın değerini azaltma alt düzeyi de artmaktadır (Tablo 8). Literatürde bilişsel esneklik düzeyleri ile olayın değerini azaltma düzeylerini doğrudan kıyaslayan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Min ve arkadaşları depresyon ve anksiyete bulgularına sahip kişilerle yaptıkları çalışmalarında yaş artışı ile olayın değerini azaltma arasında pozitif bir ilişki bulurken duygusal olarak adaptif mekanizmalardan olan olayın değerini azaltma ile depresyon ve anksiyete ile baş edebilme arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulamamışlardır (Min vd. 2013: 1190). Çalışmamızda bu durum şöyle açıklanabilir. Bilişsel duygu düzenleme ölçeğinde olayın değerini azaltma “başka olaylarla karşılaştırarak yaşanan olayın önemini azaltma yolunu tercih etmektir” şeklinde tanımlanmıştır (Ataman Temizel vd. 2014). Birey kendini, diğerlerini, olayları ve içinde yaşadığı sosyal dünyayı yorumlamak için şemalarını kullanır. Şemalar; kendimiz başta olmak üzere sosyal dünya ile ilgili bildiklerimizi ve yeni durumları yorumlayışımızı düzenlemek için kullandığımız temel bilgi ve izlenimlerimizi içerir. Bir sürekliliğe sahip

olmak ve yeni deneyimleri geçmiş şemalara bağlayabilmek insanlar için oldukça önemlidir ve hatta olup biteni anlamlandırmamıza yardım ettikleri için özellikle karmaşık durumlarda yararlı olur. Bu bağlamda birey bilişsel süreçlerinde esnek olsun veya olmasın yaşadığı deneyimleri geçmiş deneyimleri ile karşılaştırarak düzenleme ve yaşadığı olayı başka olaylar ile karşılaştırarak önemini azaltma eğilimi sergilemektedir. Aksi halde birey yaşadığı olayın önemini azaltmadığı takdirde, başına gelen olayın sosyal hayattaki diğer olaylarla karşılaştırdığında en önemli veya olağanüstü olarak algılanması bireyin olayları gerçekçi değerlendirmemesi, gerçeklik ile bağlantısının kopması veya diğer patolojik yapılanmaları doğurabilir. Gerçekten de hiçbirimizin başına gelen olay, diğer olaylardan daha önemli veya sıra dışı değildir. Şemalarımızın sadece kendi deneyimlerimizden oluşmadığı, başkalarının deneyimlerinden ve içinde yaşadığımız kültürün öğretilerinden de etkilendiği bilgisi ile birlikte düşünüldüğünde yaşadığımız olayın bizde oluşturacağı pozitif veya negatif duygulanım, duygu düzenleme süreçlerinde bireye yol gösterici olması anlaşılabilir. Ayrıca yaşanan olayın bireyde yaratacağı pozitif veya negatif duygulanım beynin biyolojik reseptörleri ile düzenlenecek ve duygunun sönmesi gerçekleşecektir. Duygulanımsal yükü azalmış bir olay, bir başka ifade ile olaydaki duygu boyutu çekildiğinde olay sadece bir durum olarak var olacaktır. Bu bağlamda azalan duygu bireyde olayın sıradanlaşması için zemin oluşturacaktır.

Çalışmamızda bilişsel esneklik düzeyleri ile bilişsel duygu düzenleme kabul alt boyutu arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ilişki bulunamamıştır (Tablo 9).

Çalışmamızda cinsiyete göre bilişsel duygu düzenleme alt boyutlarına baktığımızda sadece diğerlerini suçlama alt boyutu kadınlarda yüksek, felaketleştirme alt boyutu erkeklerde yüksek olarak bulunmuştur. Diğer alt boyutlarda cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır (Tablo 10). Min ve arkadaşlarının

yaptıkları çalışmada kendini suçlama alt boyutunun erkeklerde kadınlara kıyasla yüksek olduğunu bulmuşlardır (Min vd. 2013: 1190). Martin ve Dahlen' in yaptıkları çalışmada ruminasyon, felaketeleştirme, olumlu yeniden odaklanma, plan yapmaya yeniden odaklanma, yeniden değerlendirme alt boyutlarında kadın cinsiyetin, diğerlerini suçlama alt boyutunda ise erkek cinsiyetin ön planda olduğunu göstermişlerdir (Martin vd. 2005: 1249). Bizim çalışmamızda diğerlerini suçlama alt boyutu kadın cinsiyette anlamlı olarak bulunmuştur. Çalışmalarda farklı farklı sonuçların alınması, bilişsel duygu düzenleme alt boyutlarının cinsiyete göre farklılık gösterdiği durumlar için daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızda bilişsel esneklik ölçeği alt boyutlarının cinsiyete göre karşılaştırılması yapılmış ve istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır (Tablo 11). Literatürde çalışmalarda cinsiyetlere göre farklılık gösteren çalışmalar mevcuttur. Bu farklı sonuçlar, bilişsel esneklik alt boyutlarının cinsiyete göre farklılık gösterdiği durumlar için daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızda yaşa göre Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeği alt boyutları incelendiğinde, yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunamamıştır (Tablo 12). Bu durum 18 yaşından itibaren bilişsel duygu düzenlemenin kişilerde belirli bir düzeye eriştiği şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmamızda yaşa göre Bilişsel Esneklik Ölçeği alt boyutları incelendiğinde, yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunamamıştır (Tablo 13). Bu durum 18 yaşından itibaren bilişsel esneklik alt boyutlarının kişilerde belirli bir düzeye eriştiği şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmanın Kısıtlılıkları

Çalışmamızda sadece üniversite öğrencilerine yer verilmiştir. Bu nedenle toplumun diğer kesimleri ve eğitim düzeyleri ile kıyaslama

imkânı bulunamamıştır. Çalışmamızda kişilerin kaygı düzeyleri, depresyon düzeyleri gibi bilişsel esneklik ve bilişsel duygu düzenleme süreçlerini etkileyebilecek durumlara bakılmamıştır. Bunlar çalışmamızın kısıtlılıklarıdır.

Kaynaklar

Akbulut Alsancak, Cansu (2018). “Depresyonun Duygu Düzenleme Süreçlerinin İncelenmesi”. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, S. 21, s. 184-192.

Ataman Temizel, Ece ve İhsan Dağ (2014). “Stres Veren Yaşam Olayları, Bilişsel Duygu Düzenleme Stratejileri, Depresif Belirtiler ve Kaygı Düzeyi Arasındaki İlişkiler”. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, C. 17, S. 1, s. 7-18.

Basil, Debra vd. (2006). “Guilt Appeals: The Mediating Effect of Responsibility”. *Psychology & Marketing*, C. 23, S. 12, s. 1035-1054.

Basil, Debra vd. (2008). “Guilt and Giving: A Process Model of Empathy and Efficacy”. *Psychology & Marketing*, C. 25, S. 1, s. 1-23.

Boudewyns, Venessa vd. (2013). “Shame-free Guilt Appeals: Testing The Emotional and Cognitive Effects of Shame and Guilt Appeals”. *Psychology & Marketing*, C. 30, S. 9, s. 811-825.

Çelik, Hilal ve Oya Onat Kocabıyık (2014). “Genç Yetişkinlerin Saldırganlık İfade Biçimlerinin Cinsiyet ve Bilişsel Duygu Düzenleme Tarzları Bağlamında İncelenmesi”. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 1, s. 139-155.

Çelikkaleli, Öner (2014). “Bilişsel Esneklik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirliği”. *Eğitim ve Bilim*, C. 39, S. 176, s. 339-346.

D’Zurilla, Tomanson ve Artur Nezu (2010). “Problem-Solving Therapy”. *Handbook of Cognitive-Behavioral Therapies*, S. 3, s. 197-225.

Davis, Robert ve Susan Nolen-Hoeksema (2000). “Cognitive Inflexibility Among Ruminators and Nonruminators”. *Cognitive Therapy and Research*, C. 24, S. 6, s. 699-711.

Ekman, Paul ve Davidson Richard (1994). *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. London: Oxford University Press.

Garnefski, Nadia ve Vivian Kraaij (2006). “Relationships Between Cognitive Emotion Regulation Strategies and Depressive Symptoms: A Comparative Study of Five Specific Samples”. *Personality and Individual Differences*, C. 40, S. 8, s. 1659-1669.

Garnefski, Nadia vd. (2001). “Negative Life Events, Cognitive Emotion Regulation and Emotional Problems”. *Personality and Individual Differences*, C. 30, S. 8, s. 1311-1327.

Gopnik, Alison vd. (2017). “Changes in Cognitive Flexibility and Hypothesis Search Across Human Life History From Childhood to Adolescence to Adulthood”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, C. 114, S. 30, s. 7892-7899.

Gross, James ve Ross Thompson (2007). *Emotion Regulation: Conceptual Foundations*. New York: The Guilford Press.

Gülüm, Volkan ve İhsan Dağ (2012). “Tekrarlayıcı Düşünme Ölçeği ve Bilişsel Esneklik Envanterinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerliliği ve Güvenilirliği”. *Anatolian Journal of Psychiatry/Anadolu Psikiyatri Dergisi*, C. 13, S. 3, s. 216-223.

LoSavio, Stefanie vd. (2017). “Cognitive Factors in The Development, Maintenance and Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder”. *Current Opinion in Psychology*, S. 14, s. 18-22.

Malcarne, Venessa vd. (1995). “Cognitive Factors in Adjustment to Cancer: Attributions of Self-blame and Perceptions of Control”. *Journal of Behavioral Medicine*, C. 18, S. 5, s. 401-417.

Martin, Dan vd. (1991). “Major Depressives’ and Dysthymics’ Performance on The Wisconsin Card Sorting Test”. *Journal of Clinical Psychology*, C. 47, S. 5, s. 684-690.

Martin, Matthew ve Rebecca Rubin (1995). “A New Measure of Cognitive Flexibility”. *Psychological Reports*, C. 76, S. 2, s. 623-626.

Martin, Ryan ve Eric Dahlen (2005). “Cognitive Emotion Regulation in The Prediction of Depression, Anxiety, Stress, and Anger”. *Personality and Individual Differences*, C. 39, S. 7, s. 1249-1260.

Min, Jeong vd. (2013). “Cognitive Emotion Regulation Strategies Contributing to Resilience in Patients with Depression and/or Anxiety Disorders”. *Comprehensive Psychiatry*, C. 54, S. 8, s. 1190-1197.

Nolen-Hoeksema, Susan (2000). “The Role of Rumination in Depressive Disorders and Mixed Anxiety/Depressive Symptoms”. *Journal of Abnormal Psychology*, C. 109, S. 3, s. 504-511.

Ochsner, Kevin ve James Gross (2008). “Cognitive Emotion Regulation: Insights from Social Cognitive and Affective Neuroscience”. *Current Directions in Psychological Science*, C. 17, S. 2, s. 153-158.

O'Neill, Melanie ve Patricia Kerig (2000). “Attributions of Self-Blame and Perceived Control as Moderators of Adjustment in Battered Women”. *Journal of Interpersonal Violence*, C. 15, S. 10, s. 1036-1049.

Ong, Anthony vd. (2010). “Psychological Resilience Predicts Decreases in Pain Catastrophizing Through Positive Emotions”. *Psychology and Aging*, C. 25, S. 3, s. 516-523.

Onat, Oya ve Mustafa Otrar (2010). “Bilişsel Duygu Düzenleme Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları”. *Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 31, S. 31, s. 123-143.

Payne, John vd. (1993). *The Adaptive Decision Maker*. Cambridge University Press.

Spiro, Rand (1988). *Cognitive Flexibility Theory: Advanced Knowledge Acquisition in Ill-Structured Domains*. Center for the Study of Reading Technical Report, No: 441.

Spiro, Rand (2012). *Cognitive Flexibility and Hypertext: Theory and Technology for the Nonlinear and Multidimensional Traversal of Complex Subject Matter*. In *Cognition, Education and Multimedia*, Routledge. No: 177-220.

Tangney, June (1991). “Moral Affect: The Good, The Bad, and The Ugly”. *Journal of Personality and Social Psychology*, C. 61, S. 4, s. 598-607.

EXTENDED ABSTRACT

Cognitive flexibility is an ability of human brain to gain coping skills against new and unexpected environmental situations. Cognitive flexibility has three general characteristics. One of them is developing some kind of learning process skill gaining with experiences. Second one is adaptation to cognitive processing strategies. The last one is materializing of this adaptation when new and unexpected situation occurs while individual maintaining his/her duty. Cognitive flexibility theory is based on constructivism, subsumption, genetic models and other structuring models. Achievement of cognitive flexibility is essential for learning advanced levels of knowledge and solving problems with effectively.

Cognitive emotional regulation is a term which defines the control ability of human brain via cognitive processes against emotional processes rising with problems in human life. Accessing the cognitive processes, negative emotions could be taken under control as a result of distressed life events.

In this study, effects of cognitive flexibility onto cognitive emotional regulation were researched. In terms of “alternatives” and “control” subscales that present inside the cognitive flexibility scale, coping styles of the participants were compared to “self-blame”, “other-blame”, “rumination”, “catastrophizing”, “positive refocusing”, “refocus on planning”, “positive reappraisal”, “acceptance” subscales that present inside the cognitive emotional regulation scale. Age and gender variables were taken into consideration.

The data were gained from 300 students in Istanbul Gelisim University Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences. The number of female participants and male participants were equal to each other. When distribution of age of the participants were analyzed, 54,3% of them were between 22 and 25, 35,7% of them were between 18 and 21, 10% of them were 26 and over. This study is the first study in literature about comparison of cognitive flexibility and cognitive emotional regulation mechanisms in humans.

Cognitive Flexibility Questionnaire, Cognitive Emotional Regulation Questionnaire and Sociodemographic data form were administered to the participants. For two group comparison unpaired t test, for more than two groups one-way analysis of variance, for correlation regression analysis were administered as statistical methods. This relational screening model based research which includes the relationship between cognitive flexibility and cognitive emotion regulation, was carried out using the quantitative research method.

“Alternatives” levels for cognitive flexibility, “other blame”, “catastrophizing”, “positive refocusing”, “refocus on planning”, “positive reappraisal” for cognitive emotional regulation were predicted as positive; “self-blame” and “rumination” levels were predicted as negative. “Control” levels for cognitive flexibility, “self-blame”, “other-blame” levels for cognitive emotional regulation were predicted as positive; “rumination”, “positive refocusing” and “planning” were predicted as negative. “Other blame” levels for cognitive emotional regulation were higher in female participants rather than male. “Catastrophizing” levels were on behalf of male participants. There was no difference between genders for cognitive flexibility levels. The age variance was shown no difference neither for cognitive flexibility nor cognitive emotional regulation.

Limitations of this study are all participants were only university students. Therefore, there were no possibility to compare education levels between other sections of the community. In this study, situations that could affect cognitive flexibility and cognitive emotional regulation such as anxiety levels and depression levels of the participants were not evaluated.

Ateş, Nilüfer (2020). "Bursa'da Kurulan Muhacir Vakıfları (1883-1917)". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 685-711.

DOI: 10.21550/sosbilder.664733

Araştırma Makalesi

BURSA'DA KURULAN MUHACİR VAKIFLARI (1883-1917)

Nilüfer ATEŞ*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

Osmanlı Devleti, son dönemlerinde Rumeli ve Kafkaslarda yaşadığı askeri yenilgilerin sonucu olarak yoğun göç hareketlerine maruz kalmıştır. Buralarda yaşayan halk, Osmanlı idaresindeki topraklara bilhassa da Anadolu'ya göç etmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti, din, mezhep, etnik köken ayırımına gitmeksizin muhacirleri ülkeye kabul etme ve onlara yardımda bulunma şeklinde bir politika ortaya koymuştur. Muhacirler, yeni yerlerine iskân sürecinde devlet ve yerli halkın desteğini görmüşlerdir. Kendileri de buldukları yeri imar etme, kalkındırma adına sosyal, ekonomik katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan biri, hayırsever muhacirlerin vakıflarıdır. Bu makalede, Osmanlı Devleti'nin Kafkaslar ve Rumeli'den aldığı göçler esnasında Bursa'ya yerleştirilen muhacirlerin kurdukları vakıflar incelenmiştir. Konu, muhacirlerin vakıf kurma keyfiyetlerine etki eden dönemin koşulları çerçevesinde temellendirilerek ele alınmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde konuyla ilgili tespit edilen vakfiyelerden hareketle hazırlanan bu çalışmada özetle; muhacirlerin cami, mescit yapımı ve bunların görevli maaşlarını karşılamaya yönelik nakit birikimleri ile vakıflar tesis ettikleri ortaya çıkmıştır. Muhacirler, kurdukları vakıflarla kendi toplumlarında din hizmetlerinin yürütülmesinde önemli rol oynamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, göç, Rumeli, Kafkaslar, vakıf

*  Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, nilufer.ates@yobu.edu.tr

Muhajir Waqfs Founded in Bursa (1883-1917)

ABSTRACT

The Ottoman Empire was subjected to intensive migration movements as a result of the military defeats experienced in Rumelia and Caucasus at its last period. The inhabitants began to migrate to the territories under Ottoman administration, in particular to Anatolia. The Ottoman Empire implemented a government policy accepting the immigrants to the country and assisting them without making any discrimination such as religion, sect, and ethnic origin. The muhajirs received the support of the state and native community in the period of settling into their new places. They contributed socially and economically within the bounds of possibility to ameliorate and to develop their settlements. One of these contributions is the waqfs of charitable muhajirs. In this article, the waqfs established by the muhajirs settled in Bursa while the Ottoman Empire allowed immigrants from the Caucasus and Rumelia were examined. The subject was dealt with by considering the conditions of the period which affected the ability of muhajirs to establish waqfs. In summary, in this study, which was prepared based on the waqfs determined in the Archives of the General Directorate of Foundations, it was revealed that the muhajirs established waqfs with their cash savings to build mosques, masjids and to meet the salaries of people serving for these places. The muhajirs played an important role in the execution of religious services in their communities with the waqfs they established.

Key words: *The Ottoman, immigration, Rumelia, Caucasus, waqf*

Giriş

Dağılma Sürecinde Osmanlı Devleti ve Göçler

Osmanlı Devleti'nin XVIII. ve XIX. yüzyıl tarihi, Avrupa Devletleri ve Rusya ile yapılan savaşlar ve bu savaşların doğurduğu sonuçlar bakımından ayrı bir yere sahiptir. Bu dönemde Osmanlı Devleti, yaptığı savaşlarda sürekli geri çekilme diğer bir ifadeyle sınırlarında daralma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durumun pek tabii çeşitli siyasî, askerî, ekonomik, sosyal ve demografik sonuçları olmuştur. Bilhassa XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan Osmanlı-Rus Savaşı'nın (1768-1774) ardından imzalanan Küçük Kaynarca

Antlaşması ile Kırım bir daha geri alınamayacak şekilde kaybedilmiş (Beydilli 2002: 526), ardından daha büyük toprak kayıplarına sebep olan mücadeleler içine girilmiştir. 1783 yılında Rusların Kırım'ı ilhakı, bölgede yaşayan Osmanlı halkının geriye doğru göç hareketinde önemli bir süreci de ifade etmektedir. Rusya yönetiminin baskı, şiddet ve haksız muamelelerine maruz kalan müslüman halk, Osmanlı Devleti'nin elinde kalan topraklara göç etmek zorunda kalmıştır. Müteakip yıllarda Rus yönetiminin benzer politikaları, sadece Kırım'dan değil Kafkasya'dan da göç dalgalarına sebep olmuştur. Bölge halkı, "müslümanların halifesi" olan Osmanlı Devleti padişahının hamiliğine sığınmayı kurtuluş çaresi olarak görmüşlerdir. Bu göçler, 1876 yılına kadar bazen büyük yığılmalara varan bazen de azalan bir şekilde devam etmiş olup bundan sonraki siyasî ve askerî gelişmeler açısından Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı göçlerin ilk aşamasını teşkil etmektedir (Saydam 2010: 81-91). Göç, kaybedilen ve düşman eline geçen Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanlar için mecburî bir yöneliş olmuştur. İkinci aşama, 1877-1878 yılları arasında yapılan Osmanlı-Rus Savaşı ile yaşanmıştır. Rûmî takvime göre 1293 yılında meydana geldiği için 93 harbi olarak isimlendirilmiş olan bu savaşta Osmanlı Devleti, Tuna ve Kafkasya cephelerinde Ruslarla savaşarak büyük bir mücadele vermiş, fakat her iki cephede de yenilgi kaçınılmaz olmuştur. Daha savaşın devam ettiği esnada hem Kafkasya'dan hem de Balkanlardan başlayan göçler, savaş sonrasında on yıllar boyunca devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin göçmenlere yönelik politikası din, mezhep ve etnik köken ayrımı gözetmeksizin göçmenlerin ülkeye kabulü ve onlara yardım edilmesi şeklinde olmuştur. Başlangıçta göçmen sayısı az olduğu için devlet hepsine yetecek kadar yardım yapabilmekteydi. Fakat göçler kontrol edilemez şekilde artınca yardımlar da sınırlandırılmaya ve yetersiz kalmaya başladı. 1850'lere kadar Osmanlı Devleti'ne gelenler henüz büyük kitlelere ulaşmadığından muhacirler

konusunda ayrıca bir kurum teşkiline lüzum görülmemiştir. Peyderpey gelen muhacirlerin işleri ile genellikle Şehremâneti ilgilenmiştir. Ancak bu tarihten itibaren sayıları gittikçe artan muhacirlerin kabul, kayıt, iaşe ve iskân gibi sorunları ile uğraşmak üzere çeşitli müesseseler ihdas edilmiştir. İlki 5 Ocak 1860'da kurulan “Muhacirîn Komisyonu”dur. Sonraki süreçte “İdare-i Muhacirîn Komisyonu”, “Muhacirîn Komisyonu Âlisi” gibi başka komisyonlar da kurulmuştur. Devlet, ekonomik olarak XIX. yüzyılda bunalım içerisinde bulunmasına rağmen ayırım yapmaksızın kabul ettiği muhacirlerin emniyet ve huzur içerisinde yaşayabilecekleri ortamları onlara sağlamak için büyük malî külfetlerin altına girmiştir.

Muhacirlerin İskânı

Göç akışının getirdiği en temel problem, muhacirlere kalıcı iskân temini meselesiydi. Gelenlerin en kısa süre içinde iskân edilip üretici duruma geçmesi, hem muhacirlerin yaşam koşullarının düzenlenmesine hem de devletin malî yükünün hafifletilmesine katkı sağlayacaktı. Osmanlı Devleti, mümkün olduğu ölçüde planlı bir iskân siyaseti uygulamaya çaba sarf etmiştir. 1856-1876 yılları arasında göç eden Kırım ve Kafkas muhacirleri, Osmanlı Devleti'nin Rumeli ve Anadolu'daki vilayetlerinde iskân edilmişlerdir. 1861 yılının ortalarına kadar, Tuna Sahilleri, Rumeli ve Anadolu bölgesindeki çeşitli eyaletlere, Cezâir-i Bahr-i Sefid, Şam ve Halep eyaletlerine toplam 52.757 hanede 256.411 nüfus yerleştirilmiştir (Saydam 2010: 131). 93 harbi sonrasında İşkodra, Manastır ve Kosova vilayetlerine Karadağ ve Sırbistan'a terk edilen yerlerden ve Bosna Hersek'ten göç eden müslümanlar yerleştirilirken; Bulgaristan, Romanya ve Girit'ten gelenler, daha çok Batı ve Orta Anadolu'da; Kafkas göçmenleri de Doğu ve Orta Anadolu topraklarında iskân edildiler. 1876-1894 yılları arasında 512.343 erkek ve 502.672 kadın olmak üzere bir milyonu aşkın muhacir, Muhacirîn Komisyonu Defterlerine kaydedilerek iskân edilmek üzere vilayet ve sancaklara sevk edilmiş olup bunlardan

yaklaşık 700.000 kadarının iskân edildiği yerler bilinmektedir. Muhacirlerin Osmanlı sosyal yaşamına entegre olmaları önemli bir meseleydi. Yerli halkla kaynaşabilmeleri amacıyla mevcut yerleşim yerlerine üçer beşer hane dağıtılarak iskân edilmişlerdir. Bunun yanı sıra sadece muhacirlerin iskânıyla kurulan köy ve kasabalar da olmuştur (Saydam 2010: 129, 151).

Yeni kurulan yerleşim yerlerinde inşa edilecek konutların maliyetini düşürmek için muhacir, yerli halk ve devlet işbirliği yapmıştır. İnşaatta kullanılan kerestelerden herhangi bir ücret ve rüsum alınmamıştır (İpek 2006: 70). Muhacirlerin iskân edildiği köy ve mahallelerde mektep, cami gibi sosyal ve dini yapıların inşasına da önem verilmiştir. Devlet, bu yapıların inşasına katkıda bulunmakla birlikte bütçe imkânlarının ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kalması sebebiyle bu işi bölge halkının ve hayırseverlerin girişimine havale etmiş ve bu konuda girişimcilere teşvik ve destekte bulunmuştur. Örneğin 14 Şa'ban 1308/25 Mart 1891 tarihli Hüdâvendigâr Vilayeti ve Muhâcirin Komisyon-ı Riyâset-i Celîlesi ile Nüfus İdâre-i Umûmiyesine gönderilen yazıda; Bursa'da Şeyh Sabit Efendi'nin, mülkünde olan bir yeri muhacirlerin iskânı için bağışlamasıyla 200 muhacirin iskân edildiği bir muhacir mahallesi kurulmuştur. Onun bu mahalleye bir cami ve mektep inşa edecek olmasından dolayı adının mahalleye verilmesine karar verilmiştir (BOA, DH. MKT. 1821/105/1). Şeyh Efendi, muhacirlerin ihtiyaçlarının karşılanması hususunda başka katkılarda da bulunmuştur. 13 Cemâziyelâhir 1309/14 Ocak 1892 tarihli bir belgeye göre o, yukarıda zikredilen mahallenin su ihtiyacını gidermek üzere Bursa'ya bir saat mesafede bulunan Yeni Su denilen kaynak suyunu getirerek mahalleye iki çeşme yaptırmıştır. Yine Pir Emir Türbesi civarındaki bir arazisini muhacirlerin iskânına tahsis etmiştir. 40-50 hane göçmenin iskânına yetecek büyüklükteki bu yere bir cami ve mektep yaptırmış, mahalleye de Hamidiye adı verilmiştir. Sabit Efendi'nin muhacirlerin ihtiyaçlarını temin hususundaki gayretleri

karşısında kendisine devlet nişanı verilmiştir (BOA, DH. MKT. 1911/27/1). Aynı şekilde Bursa'da muhacirler için kurulan Selimiye mahallesinde halk tarafından yapımına başlanılan cami ve mektep inşasının tamamlanamaması üzerine bu konuda katkıda bulunacak Tırnova muhaciri Ahmed Efendi'ye kolaylıklar sağlanması hususunda yetkililere talimat verilmiştir (Tarih: 9 Muharrem 1310/3 Ağustos 1892 BOA, BEO. 44/3254/1). Ahmed Efendi'nin yaptırdığı cami için 22 Eylül 1893 Cuma günü mevlid okunarak açılış töreni yapılmıştır (Kepecioğlu 2009: 85). Bursa Nilüfer civarında kurulan muhacir köyünde ise Tırnovî Mehmed ve arkadaşları da bir cami inşa etmişler buraya hatip ve imam tayini için yetkililere talepte bulunmuşlardır (BOA, DH. MKT. 1892/94/1).

Yukarıda zikredilen muhacirlerin cami inşası ile ilgili girişimlerinden de anlaşılacağı üzere muhacirler arasında maddî varlığa sahip olanlar bulunmaktaydı. Ayrıca onların bir kısmı, imkânları nispetinde vakıflar tesis etmişlerdi. VGM Arşivi'nde Rumeli ve Kafkasya'dan göç ederek Anadolu'ya gelmiş ve yerleşmiş pek çok muhacire ait vakıf kaydı yer almaktadır. Nitekim bu kayıtlardan hareketle Kafkas kökenli göçmenlerin Anadolu'da kurdukları vakıflar, daha önce yapılan bir çalışmada ele alınmıştır. Coğrafi sınırlamaya gidilmeksizin Anadolu'nun tamamına yayılan ve Kafkas göçmenlerinin vakıflarına toplu bir bakış sunan söz konusu çalışmada aynı dönemde ve aynı koşullar altında Anadolu'ya göç etmiş olan Rumeli muhacirleri konu dışında bırakılmıştır (Yüksel 1994). Bu makalede ise, belirli bir şehir bazında hem Kafkas hem de Rumeli muhacirleri vakıfları incelenecektir. Daha küçük bir sahaya odaklanılarak muhacir vakıflarının sosyal, dinî, ekonomik özelliklerinin değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu noktada Kafkas ve Rumeli muhacirlerinin en çok iskân edildikleri şehirlerden biri olan Bursa tercih edilmiştir. Bursa'da vakıf kuran muhacirlerin kim oldukları, kökenleri, toplumsal statüleri ve bu durumun vakıf kurmaya etkisi, yeni bir yurttaki hayat düzeni

kurarken vakıf kurmadaki amaçları, ne tür vakıflar kurdukları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Türkiye'nin muhacir yerleşimi olan diğer il, ilçe ve köyleri için yapılacak benzer araştırmalarla bu alandaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Muhacirlerin Tesis Ettikleri Vakıflar

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yaptığımız araştırmada Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Bursa'da kurulan vakıflar arasında muhacir vakıfları dikkat çekici bir yer tutmaktadır. Bunun sebebi muhtemelen, bu şehre yerleştirilen muhacir nüfusunun fazlalığıdır. Zira Bursa, Balkanlar ve Kafkasya başta olmak üzere hemen her yerden göçmen yerleştirilen şehirlerin başında gelmektedir. Bursa'da muhacirler, çeşitli mahalle ve köylere dağınık yerleştirilmelerinin yanı sıra çoğunlukla bir arada yaşayacakları şekilde iskân edilmişlerdir. Bu şekilde şehir merkezinde muhacir mahalleleri, kırsalda muhacir köyleri teşkil edilmiştir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Balkanlardan Kafkaslara Osmanlı'nın elinden çıkan bölgelerden kopup Bursa'ya gelen muhacirlerin bir kısmı iskân edildikleri yerlerde vakıflar tesis etmişlerdir. Bu araştırmada ele alınan vakfiyeler, kurucuları muhacir olarak vurgulananlardır. Dolayısıyla içerisinde muhacir ibaresi geçmeyen vakfiyeler kapsam dışında tutulmuştur. Bu şekilde toplamda 44 vakfiye tespit edilmiştir. Bununla birlikte muhacirlerin kurdukları vakıflar, çok daha fazla olmalıdır. Zira yine sadece kayıtlardan gidildiğinde bile muhacirler için kurulan mahalle ve köylerde en azından bir vakıf (cami için) kaydının bulunduğu görülmektedir (VGMA, Bursa Vakıfları Listesi, s. 1-69). Bunların büyük bir kısmında da gerek ferdi gerekse toplu olarak muhacirlerin maddi katkısı olmuştur. Bu makaledeki amaç, elbette topyekûn muhacirlerin vakıfları konusunda istatistikî bir sonuca ulaşmak değildir. Daha ziyade muhacirlerin geldikleri yeni yerlerinde hayata tutunma mücadelesi

verirken bir taraftan da vakıflar kurmak suretiyle hangi alanlarda toplumsal sorumluluk bilinci, hayrat duygu ve düşüncesi ile irade ortaya koyduklarını göstermek ve bunu da Bursa örneği üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim söz konusu kişilerin dönemin zor koşulları altında göç yaşamış olmalarına rağmen kendi ihtiyaçlarının yanı sıra sosyal ihtiyaçlara karşı duyarlılık göstererek vakıf kurma cihetine gitmeleri, üzerinde durulması ve açıklık getirilmesi gereken bir konudur.

Tespit edilen vakfiyeler, 1300/1883-1336/1917 arasında tarihlendirilmiştir. Hayır sahibi muhacirlerin ne zaman göç ettikleri bilinmemekle birlikte vakıfların tamamı, 93 harbi sonrasına aittir. Hatta üç vakıf dışında diğerleri, iki büyük savaş arasında (93 Harbi 1877-78-Balkan Savaşları 1912-13) tesis edilmişlerdir. Vakfiyelerde, muhteva açısından yer ve şahıs bilgileri dışında önemli farklılıklar yoktur. Bu nedenle tek tek muhteva analizi yerine belli noktalara dikkat çekmek amacıyla örneklendirmeler yapılacaktır. Vakfiyelerin içerikleri çalışmanın sonunda yer alan tabloda özet bir şekilde sunulmuştur.

Vakıf Kurucularının Kimlikleri

İncelenen vakfiyelerde vakıf kurucularını tanıtan bazı bilgiler yer almaktadır. Bu sayede onların nereden geldiklerini ya da etnik kökenlerini bilmek mümkün olmaktadır. Muhacirler, kayıtlarda genellikle göç ettikleri sancak, kaza gibi yerleşim yerlerine nispetle tanımlanmıştır. Silistre muhaciri, Tırnova muhaciri, Kızanlık muhaciri, Bosna muhaciri gibi. Etnik köken olarak sadece Çerkes nitelmesi vardır. Kafkasya'dan göç eden muhacirlerin bir kısmını Gürcüler oluşturmalarına rağmen onlar, etnik olarak belirtilmeyip "Batumlu muhacirler" olarak anılmışlardır (Demirel 2009a: 321). Buna göre Bursa ve civarında tespit edilen 44 muhacir vakfından 24'ü, Kafkas bölgesinden (Çerkes ve Batumlu); 20 tanesi de Rumeli'nin farklı yerlerinden (Bosna, Bulgaristan, Tırnova, Silistre, Rusçuk,

Niğbolu, Varna, Çırpan, Kızanlık, Samakov, Mostar) gelen muhacirler tarafından kurulmuşlardır.

Vakıf kurma işine erkeklerin yanı sıra kadınların da ilgi gösterdiği bilinen bir husustur. Muhacir vakıfları içinde ise, kadın vâkıfın yer aldığı sadece bir örnek ile karşılaşılmiştir (VGMA, VGM Defter, 596/43). Bunun sebebi, devrin göç koşulları ile ilgili olmalıdır. Gelen muhacirlerin genel olarak gayr-ı menkul mal varlığından yoksun olmaları, menkul olarak da nakit para, altın gibi maddî birikim edinme imkânının dönem itibariyle güçlüğü dikkate alındığında bu durum, tabii olarak değerlendirilebilir.

Vakıf kuranların isimlerinin başında zikredilen unvanlar, onların toplum içerisindeki konumları hakkında fikir vermektedir. Onların çoğu “ağa” unvanı ile; diğer bir kısmı da, “bey, efendi, hacı, hafız, ümerâ-yı çerâkise” gibi sıfatlarla tanımlanmışlardır. Ağa kelimesi 25; efendi 11; bey 5; hacı 7; hafız 2 vakıf kurucunun isminde yer almaktadır. Bu durum, öncelikle toplumların bir gerçeği olan sosyal-ekonomik düzey farklılığının muhacir toplumunda da var olduğunu göstermektedir. Ayrıca muhacir kökenli vakıf kurucularının, toplumlarında saygı ile temayüz etmiş ve belirli bir malî birikime sahip kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu farklılık, önceki dönemlerde de kişilerin vakıf kurma eylemlerine etki eden bir husustur (Yediyıldız 1982). Muhacir vakıflarında da bu farklılığının yansımaları görülmektedir.

Kurulan Vakıfların Amaçları

Vakıflar, İslam tarihi boyunca Müslüman toplumlarda, toplumsal yardımlaşma müesseseleri olarak çeşitli alanlarda işlevler görmüşlerdir. Bilhassa ortak sosyal ihtiyaçların karşılanmasında önemli rol oynamışlardır. Sosyal ihtiyaçlar, topluma ve zamana göre değişiklik arz etmekle birlikte ihtiyaç önceliği, ilke olarak vakıfların hedefini de belirlemiştir. Türk dünyası açısından vakıfların tarihte icra ettikleri hizmetler ise, üç devrede değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki,

Anadolu'nun fethiyle birlikte Orta Asya'dan gelen göç topluluklarının iskânında (Barkan 1942); ikincisi, XIV. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar Orta Asya'dan Anadolu'ya gelip gidenlerin konaklanmasında (Kunter 1956: 6-8); üçüncüsü, Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde toprak kaybına bağlı olarak Balkanlar'dan, Kırım'dan ve Kafkaslar'dan Anadolu'ya gelen göçmenlerin iskânında karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü zikredilen devrede göçmenlerin önemli bir kısmı, çeşitli vakıfların arazilerine yerleştirilmişlerdir (Yüksel 1998: 31-32). Muhtaç durumdaki muhacirlerin yiyecek, giyecek gibi bazı temel ihtiyaçları, vakıflar yoluyla karşılanmıştır (Çiftçi 2009: 86). Bir süre sonra da onların bir kısmı, yerleştikleri bölgelerde hemşehrilerinin eğitim, kültür, din ve sosyal hizmetlerine katkı amacıyla vakıflar kurmuşlardır (Yüksel 1998: 32).

Bu çalışma kapsamında ele alınan muhacir vakıflarının, zor şartların etkisi altında tesis edildiklerini söylemek mümkündür. Sözü edilen dönemde yoğun göç akışı, muhacirlerin ihtiyaçlarının karşılanması, iskân edilmeleri, zaten darda olan Osmanlı maliyesini yeni bir sorunlar yumağı ile karşı karşıya getirmiştir. Bu dönemde artık önceki yüzyıllarda olduğu gibi padişahların ve ileri gelen yöneticilerin kurduğu büyük meblağları ve gelir tahsislerini gerektiren vakıflar tesis edilememektedir. Muhacirlerin vakıflarla ilişkisine baktığımızda, tamamen zorunluluklar çerçevesinde ihtiyaçların karşılanması amacıyla vakıflar kurdukları görülmektedir. Bu vakıflar, önceki yüzyıllarda yerleşik bir uygulama olarak sık görülen ailevî ya da yarı ailevî vakıflardan değil, tamamen hayrî amaçlıdır.

Muhacir yerleşim yerlerinde ihtiyaç duyulan cami, mescit, mektep gibi yapıları genellikle halk imece usulüyle yapmakla birlikte bazen muhacirlerin de bu türden ihtiyaçları karşılamak için vakıf kurma girişimleri olmuştur. Örneğin, Tırnova muhaciri Ahmed Ağa, Bursa'da Hamidler köyü civarında muhacirler için yerleşime açılan Fethiye köyüne bir cami inşa ettirmiş, 1301/1884 yılında ayrıca camide görev

yapacak hatibe yıllık 150 kuruş maaş verilmek üzere 1.000 kuruş vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 589/246). Bu köye 93 harbi sonrası gelen Rumeli göçmenleri yerleştirilmiştir (İpek 1999: 189). Köy halkı arasında maddî varlığa sahip olan kimseler bulunduğu anlaşılmaktadır. Cami, bu vakıf tarihinden önce yapıldığına göre vâkıfın mal varlığını da yanında getirebildiği varsayılabilir. Muhacirlerin cami, mescit, mektep yapımına katkıları vakıftan ziyade bilfiil inşaatta çalışmak ya da kısmî maddî yardım şeklinde olmuştur. Söz konusu ihtiyaçları karşılayamadıkları zaman devletten yardım talebinde bulunmuşlardır. Örneğin Mudanya yolu üzerinde Yenişehir Fenar'dan gelen muhacirler için Geçid adında bir köy kurulmuştur. Buranın ahali henüz bir cami inşa edilmediği için özellikle Cuma namazı ve bayram namazları için başka köylere gitmek zorunda kaldıklarını ve bundan dolayı zorluk çektiklerini, bir an evvel kendi köylerine bir cami inşa edilmesi taleplerini dilekçe ile bildirmişlerdir. Yetkililerin yaptığı tahkikatta cami maliyetinin 12.713 kuruş meblağa karşılık geldiği tespit edilmiştir. Bu meblağın 30 lirasının köy halkı tarafından geri kalan 9 bin kusurunun da devlet hazinesinden karşılanması için 19 Nisan 1311/1 Mayıs 1895 tarihinde karar alınmıştır. Fakat yazışmalarda gecikme nedeniyle köy halkı tekrar müracaatta bulunmuşlardır (BOA, DH. MKT 379/27/1-3). VGMA'daki Cemâziyelevvel 1315/Ekim 1897 tarihli bir vakfiyeye göre; Bursa'da Şeyh Paşa mahallesinde ikamet eden Yenişehir Fenarlı Ahmed bin Mehmed isimli hayırsever, Geçid köyündeki camiinin yapımına katkıda bulunmuş ve ayrıca 500 kuruş vakfetmiş; bu paranın işletilerek elde edilen nemasının camiye beratla tayin edilen hatibe verilmesini şart koşturmuştur (VGMA, VGM Defter, 603/221).

Bursa'da Beylik Çayırı mevkiinde Rumeli muhacirleri için kurulan Ertuğrul köyünde halkın yardımlarıyla cami ve mektep inşasına başlanmış fakat tamamlanamamıştır. Hüdâvendigâr Vilâyeti Muhacirîn-i İslamiye Komisyonu'na söz konusu inşaatın tamamlanabilmesi için 20

Muharrem 1323/27 Mart 1905 tarihinde 9.400 kuruş yardım talebinde bulunulmuştur. Gerekli inceleme sonucu ihtiyaç duyulan meblağın mektebe ait kısmının Maarif Nezareti tarafından; cami ihtiyacının da ayrı bir fondan karşılanmasına karar verilmiş ve ardından köye bir cami ve mektep yaptırılmıştır (BOA, DH. MKT. 942/89/1-2; A. MKT. MHM. 527/5/1). Köy ahalisinden Kızanlık muhaciri Ahmed Ağa bin Numan, 13 Cemaziyelâhir 1328/22 Haziran 1910 tarihinde 1.500 kuruş para vakfetmiştir. Bu paranın şer'î usulle işletilerek elde edilen nemanın üçte birini camide görevli imama, üçte birini beratla tayin edilen hatibe verilmesini şart koşmuştur (VGMA, VGM Defter, 601/110).

Bursa'da Cebel-i Atik nahiyesi köylerinden Bağlı köy civarında Soğukpınar mahalline Batum muhacirleri için Cihangir isimli bir köy kurulmuştur. 6 Nisan 1310/18 Nisan 1894 tarihinde köy halkı farz namazların edası için bir cami ve çocuklarının eğitimi için de bir mektep yapılması talebinde bulunmuşlardır (BOA, DH. MKT. 232/58/1). Cami yapımı tamamlandıktan sonra köy sakinlerinden Batumlu Memiş Ağa bin Osman, 1314/1896 yılında burada imam ve hatip olan kimselere verilmek üzere 1.000 kuruş para vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 593/139).

Bosna muhacirlerinden 40-50 hane, Dimboz köyüne iskân edilmişlerdir. Köyün cami, mektep ve su ihtiyacı için halk, Hüdâvendigâr Vilâyet-i Celilesi'ne 10 Zilka'de 1309/6 Haziran 1892 tarihi kayıtlı dilekçe vermişlerdir (BOA, DH. MKT. 1957/88/1). İleriki zamanlarda köye bir cami inşa edilmiştir. Bursa Serpınar Mahallesi sakinlerinden Bosnalı Hacı Hüseyin Bey bin Hacı Mehmed Bey, 7 Receb 1313/24 Aralık 1895 tarihinde bir vakıf kurmuş, Dimboz Boşnak köyü camiinde görev yapan hatibe nemasından yıllık 130 kuruş verilmek üzere 1.000 kuruş vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 595/177).

Yine kendisi de Bosna muhaciri olan bir başka vâkîf, Filibevîzâde Salih Sabri Bey'dir. O, 29 Rebiulâhir 1325/11 Haziran 1907 tarihinde 15 Osmanlı altınını vakfederek bu paranın eytam sandığında muhafaza edilmesini ve Eytâm müdürü tarafından Eytâm Nizâmnâmesi ahkâmına uygun bir şekilde şer'î usulle işletilip elde edilen nemadan yılda 600 kuruşun Dimboz Boşnak Karyesi Câmi`inde beratla imam olarak tayin edilen ve köy ahalisinden olan Osman Nuri Efendi'ye vazîfe-i imâmet olarak verilmesini; fazlasının câmi ihtiyaçlarına sarf edilmesini şart koşmuştur (VGMA, VGM Defter, 599/269).

Muhacirlerin, meskûn buldukları ya da halkıyla aynı kökene mensup oldukları mahalle ya da köyün cami, mektep gibi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik vakıf kurdukları görülmektedir. Bursa'ya bağlı Kozlucaviran köyü sakini olan Bosna muhaciri Filibevîzâde Ali Bey bin Derviş Bey, misafir olarak bulunduğu İnegöl'de bir vakıf tesis etmiştir. Kendisi gibi Bosna'dan gelen muhacirlerin meskûn oldukları Burhaniye mahallesinde iki oda, bir mutfak, bir kuyu ve bir miktar arsayı içeren 2.500 kuruş değerindeki evini, mahalleye müceddeden inşa edilen cami için vakfetmiştir. 7 Muharrem 1314/18 Haziran 1896 tarihli vakfiye kaydına göre Ali Bey, evin kirasından elde edilen gelirin beratla camiye hatip tayin edilen kişiye verilmesini şart koşmuştur (VGMA, VGM Defter, 599/43). Aynı caminin imamet görevi için de Mostar muhaciri Bekâr-zâde Hüseyin Ağa bin Abdullah, 10 Receb 1322/20 Eylül 1904 tarihinde İnegöl çarşısındaki bir dükkânın gelirini vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 608/98). Bu caminin hitabeti için mahalle sakini Hocic Hacı Âdem bin Hafız Mustafa Efendi, 8 Rebiulevvel 1335/2 Ocak 1917 tarihinde 20 Osmanlı lirası vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 608/321). Tespit edilen muhacir kayıtlarının neredeyse tamamında bu özellik dikkati çekmektedir. Muhacir vâkıflar, kendi yaşadıkları mahalle ya da köyün camii için vakıfta bulunmuşlardır.

Muhacir vakıflarının bir kısmı da birden fazla hayırseverin bir araya gelmesiyle kurulmuştur. Batum muhaciri Hüseyin bin Mehmed ve beş arkadaşının vakfı buna bir örnektir. İnegöl'de Batum muhacirleri için irade-i seniyye ile 1300/1883 yılında kurulan Murad Bey köyünde halkın gayretleriyle bir cami inşa edilmiştir. 7 Receb 1307/27 Şubat 1890 tarihinde köy sakinlerinden Hüseyin bin Mehmed ve onunla beraber 5 kişi aralarında topladıkları 1.000 kuruşu, cami görevlileri olan imam ve hatibin maaşını karşılamak üzere vakfetmişlerdir (VGMA, VGM Defter, 591/106). Çırpan muhacirlerinden olup Kirmasti'de Şeyh Müftü Mahallesi'nde ikamet eden Ahmed Sabit Efendi ve eşi Hatice Hanım, 7 Şa'ban 1311/13 Şubat 1894 tarihinde bir vakıf kurmuşlardır. Onlar, birikimleri olan toplamda 15 Osmanlı altını vakfederek, helal yoldan işletilmesini; nemasının da Kirmasti'nin Feyzi Dede Mahallesi'ne yeni inşa edilen camide görev yapacak hatip ve kürsî şeyhine belirledikleri miktarlarda verilmesini şart koşmuşlardır (VGMA, VGM Defter, 596/43). Çerkes muhacirleri için irade-i seniyye ile teşkil edilen İnegöl Fındıklı Köyü'nde de, köy halkının nakdî yardımları ve kereste teminleriyle cami yapılmıştır. Köy halkından 4 hayırsever, caminin hatibi ve tamir giderleri için 23 Şevval 1312/19 Nisan 1895'te 1.000 kuruş para vakfetmişlerdir (VGMA, VGM Defter, 594/17). Yine İnegöl'de Rumeli muhacirleri için irade-i seniyye ile Üçler Mezarlı (Mamure) köyü kurulmuştur. Burada da aynı usulle köy halkı bir cami inşa etmişler, ardından köy halkından üç muhacir 1.000 kuruş parayı cami hatibi ve cami giderlerine sarf edilmek üzere vakfetmişlerdir (VGMA, VGM Defter, 599/93). Tırnova muhaciri Mehmed Ağa bin Hasan, vakfettiği 2.000 kuruştan Nilüfer köyü caminin hatip ve müezzine belirli bir meblağ tahsis etmiştir (VGMA, VGM Defter, 599/237).

Bazı muhacirler, babalarının başlattığı vakıf uygulamasına yenilerini ekleyerek vakfın devamına katkıda bulunmuşlardır. Örneğin Batum muhacirleri için irâde-i seniyye gereği kurulan Saidâbâd köyü

sakini Mehmed Efendi bin Ahmed, babasının ihyâ ettiği camide hatip olan kişinin maaşını karşılamak üzere 1321/1904 yılında 500 kuruş vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 599/39).

Yine İnegöl kazasında Batum muhacirlerinin iskân edildiği Hayriye köyünde halkın katkılarıyla bir cami inşa edilmiştir. Camide görev yapacak imam ve hatibinin maaşını karşılamak üzere köy halkından Batum muhaciri Hurşid Ağa bin Mehmed Emin adlı hayır sahibi, 1.200 kuruş vakfetmiştir. Bu meblağın şer'î usulle işletilmesini, aylık 15 kuruşunun imam ve hatip olan kimselere verilmesini, kalan meblağın da camiinin bakım ve onarım ihtiyaçlarına sarf edilmesini şart koşturmuştur (VGMA, VGM Defter, 589/167-168).

Yukarıda yer verilen vakıf kayıtlarından da anlaşıldığı üzere muhacirler daha çok cami hizmetlerini yerine getirecek görevliler için vakıf kurmuşlardır. Vakfiyelerde, inşası tamamlanan camilerin köy halkı ve hayırsever kimseler tarafından yapıldığı belirtildikten sonra tayin edilen cami görevlilerinin maaşlarını karşılamak üzere vakıf kurulduğu beyan edilmektedir. Kendisine vakıf yoluyla maaş verilen görevlilerin başında da hatip gelmektedir. Camilerde hatip tayini, devlet tarafından beratla gerçekleştirilmekteydi. Vakıflar ise, onları maaş yönünden desteklemişlerdir. Vakfeden kişi, genellikle vakfının tevliyet ve nezaret görevini yerine getiren kişiye bir meblağ ayırmış, geriye kalanın bir kısmını cami giderlerine diğer bir kısmını da camide görev yapan kişilere tahsis etmiştir. Bazen de tamamen hatip, imam veya müezzine yönelik vakıf yapılmıştır.

Herhangi bir görevli belirtmeksizin cami ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakıf kurduğunu bilebildiğimiz tek kişi Bursa'da Şeyh Hamid Mahallesi sakini Samakovlu debbağ Arif Efendi b. Hacı Süleyman'dır. O, 1 Receb 1325/10 Ağustos 1907 tarihinde mahallesindeki camiinin ihtiyaçlarına sarf edilmek üzere aynı

mahallede bulunan bir bahçesini vakfetmiştir (VGMA, VGM Defter, 595/206).

Muhacirlerin vakfettikleri mülklere bakıldığında onların çoğunlukla para vakfı kurdukları görülmektedir. İncelediğimiz 44 vakıftan 39'u altın ya da kuruş cinsinden nakit para, ikisi ev, ikisi dükkân ve biri de bahçe geliri içermektedir. Türkiye'deki Kafkas göçmen vakıfları üzerine yapılmış olan bir araştırmada da; incelenen 119 vakıftan %91.59'unun para, geri kalan %8.40'ının gayr-ı menkul mülk olduğu; hizmet alanları açısından ise %95.79'unun (119'un 75'i) cami yapımı, onarımı, mescitlerin camiye dönüştürülmesi ve cami görevlilerinin maaşlarına; %4.20'sinin de mektep ve medrese gibi eğitim harcamalarına yönelik yapıldığı tespit edilmiştir (Yüksel 1994: 482-483). Bu sonuçlar, vakfedilen mülkün türü ve vakıfların hizmet alanları itibariyle bizim çalışmamızda elde ettiklerimizle örtüşen bir özellik göstermektedir. Muhacirler dönemin koşulları içerisinde ortak kaygı ve hedeflerle vakıflar tesis etmişlerdir. Bunun nedeni de göçe maruz bırakılmış olan bu insanların, sahip oldukları gayr-ı menkul mal varlıklarını geride bırakarak geldikleri ve yurt olarak gördükleri yeni yerlerinde mülk edinme kaygısından ziyade temel ihtiyaçları giderme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmalarıdır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin, son dönemlerinde toprak kayıplarına bağlı olarak maruz kaldığı göç hareketleri, sebep ve sonuçları itibariyle pek çok alanda araştırmaya konu olabilecek bir içerik çeşitliliğine sahiptir. Rumeli ve Kafkaslardan yüzbinlerce müslüman yaşadıkları yerleri bırakmak zorunda kalmış ve Osmanlı Devleti'nin elinde kalan topraklara bilhassa da daha güvenli görülen Anadolu'ya göç etmiştir. Günümüz Türkiye'sinin demografik yapısının şekillenmesinde bu göçlerin önemli bir rolü olmuştur.

Rumeli ve Kafkaslardan Anadolu'ya gelen göçmenlerin en çok iskân edildikleri şehirlerden biri Bursa'dır. Şehir merkezinde ve kırsalda birçok yeni köy ve mahalle göçmen iskânıyla kurulmuştur. Muhacirlerin buldukları yeri imar etme adına giriştikleri çeşitli sosyal, ekonomik faaliyetlerden biri, vakıf kurma girişimleridir. Göç etmelerinden kısa bir süre sonra vakıf tesis edenler olmuştur. Ya kendi yaşadıkları yerlerde ya da başka bir muhacir yerleşiminde cami, mescit, mektep gibi ihtiyaçları karşılamada devletin ve yerli halkın desteğinin yanı sıra onlar da katkıda bulunmuşlardır. Bu durum; muhacirlerin, her ihtiyacın karşılanmasını devletten beklemeyip günlük hayat düzenlerini oluşturmada kendi imkânlarını da ortaya koyduklarını göstermektedir. Onların vakıf kurma girişimleri, yerleştikleri coğrafyayla bütünleşme, orayı vatan edinme çabalarının bir sonucudur.

Bursa'da muhacirler tarafından kurulduğu tespit edilen vakıfların dikkat çeken özelliklerinden biri, söz konusu vakıfların tamamının, cami giderleri ile hatip, imam ve müezzin gibi görevlilerin maaşlarını karşılamaya yönelik olmasıdır. Bu vakıflar, muhacirlerin yaşadıkları yerlerde din hizmetlerinin yürütülmesine ve devamlı surette ifa edilmesine önem verdiklerini göstermektedir. Dinî ihtiyaçların giderilmesi; Türk, Çerkes, Gürcü, Boşnak, Pomak gibi çeşitli etnik kökenden olan vâkıfları bir araya getiren ortak amaç olmuştur. Vakfetme işi ise, söz konusu amacı gerçekleştirmede onların müracaat ettikleri ortak vasıtaadır. Muhacir vâkıflar, çoğunlukla belirli bir miktardaki (500-2.000 kuruş) nakdî birikimlerini vakfetmişlerdir. Gayr-ı menkul vakfi çok azdır. Bu durum da, onların göç yaşamış olmaları ile ilgilidir. Eldeki birikimler, öncelikli ihtiyaçların teminine yöneltilmiştir. Sonuçta muhacirler, kurdukları vakıflar aracılığıyla, göçlerle kurulan yeni yerleşim yerlerinde din hizmetlerinin sağlanmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardır.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

BOA, BEO. 44/3254/1.

BOA, A.MKT. MHM. 527/5/1.

BOA, DH. MKT. 1821/105/1; 1892/94/1; 1911/27/1; 1957/88/1; 942/89/1-2; 196/75/1; 232/58/1; 281/65/1-3; 320/40/1-3; 379/27/1-3.

VGMA, VGM Defter: 589/215-216; 589/167-168; 589/246; 589/290; 590/66; 589/289; 588/172; 591/100; 588/220; 588/225; 592/47; 590/120; 591/106; 590/115; 602/290; 592/75; 599/237; 596/43; 599/93; 594/17; 596/101; 599/53; 595/177; 599/43; 593/139; 603/221; 593/13; 598/95; 597/240; 596/26; 593/161; 603/86; 599/39; 608/98; 607/289; 599/269; 595/206; 595/225; 601/110; 605/101; 601/38; 607/197; 608/321; 609/23.

Bursa Gazetesi, S. 139, s. 2. <http://www.osmanlicagazeteler.org/> (Erişim Tarihi: 08.02.2020).

Kitap ve Makaleler

Barkan, Ömer Lütfi (1942). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”. *Vakıflar Dergisi*, S. 2, s. 279-386.

Beydilli, Kemal (2002). “Küçük Kaynarca Antlaşması”. *İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 524-527.

Çift, Salih (2004). “Bursa’da Bir Mısırlı Dergâhı ve Son Postnişîni: Seyyid Baba Tekkesi ve Şeyh Sâbit Efendi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 2, s. 197-214.

Çiftçi, Cafer (2009). “93 Harbi ve Kafkasya’dan Osmanlı Devleti’ne Yapılan Göçler”. *Bursa’nın Zenginliği Göçmenler*, Ed: Zeynep Dörtok Abacı, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 74-94.

Demirel, Muammer (2009a). “Artvin ve Batum Göçmenleri (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’ndan Sonra)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 15, S. 40, s. 317-340.

_____ (2009b). “XIX. Yüzyılda Bursa’da Göçmen İskânı”. *Bursa’nın Zenginliği Göçmenler*, Ed: Zeynep Dörtok Abacı, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 30-56.

İpek, Nedim (1999). *Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri (1877-1890)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (2006). *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*. Trabzon: Serander Yayınları.

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

Kepecioğlu, Kamil (2009). *Bursa Kütüğü*. Haz: Hüseyin Algül vd., C. 1, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Kunter, Halim Baki (1956). “Türk Vakıflarının Milliyetçilik Cephesi”. *Vakıflar Dergisi*, S. 3, s. 1-11.

Ömer Hilmi Efendi (1307). *Ahkâmu’l-Evkâf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Saydam, Abdullah (2010). *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Taş, Hülya (2009). “Hüdavendigâr Vilayetinde Doksanüç Muhacirleri”. *Bursa’nın Zenginliği Göçmenler*, Ed: Zeynep Dörtok Abacı, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, s. 96-120.

Yediyıldız, Bahaeddin (1982). “Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri 1700-1800”. *Osmanlı Araştırmaları*, S. 3, s. 143-164.

_____ (2003). *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yüksel, Hasan (1994). “Kafkas Göçmen Vakıfları”. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 5, s. 475-490.

_____ (1998). “Türk Dünyası’ndan Anadolu’ya Gelen Göçmenlerin Tesis Etmiş Oldukları Vakıflar”. *Vakıf ve Kültür Dergisi*, S. 2, s. 30-32.

Ek: Bursa ve Civarındaki Muhacir Vakıfları

VGMA Kayıt No	Vakfın Tarihi	Vakfedenin İsmi	Kökeni	Vakfın Yeri	Vakfın Miktarı	Vakfın İşlevi
589/215-216	25 R.âhir 1300 (5 Mart 1883)	Salih Ağa bin Balok	Çerkes	Mihaliç-Uluabad K.	800 kr	Cami hatibi, kandil yağı ve mum için
589/167-168	23 C.evvel 1300 (1 Nisan 1883)	Hurşid Ağa bin Mehmed Emin	Batum	İnegöl-Hayriye K.	1.200 kr	Cami imamı ve hatibi için
589/246	22 Şa'ban 1301 (17 Haziran 1884)	Ahmed Ağa bin Mustafa bin Ahmed	Tırnova	Bursa-Fethiye K.	1.000 kr	Cami hatibi için
589/290	23 C.evvel 1302 (10 Mart 1885)	Ahmed Efendi bin Osman	Batum	Kirmasti-Dere K.	1.000 kr	Cami hatibi için
590/66	18 R.âhir 1303 (24 Ocak 1886)	Salim Ağa bin Yusuf	Silistre	Kirmasti-Çardakbeleni K.	1.000 kr	Cami hatibi için
589/289	18 C.âhir 1303 (24 Mart 1886)	Hafız Ahmed Efendi bin Osman	Batum	Kirmasti-Dere K.	500 kr	Cami imamı için
588/172	23 Şa'ban 1304 (17 Mayıs 1887)	Aslan Efendi bin İslam	Çerkes	Kirmasti-Karaorman K.	1.000 kr	Cami hatibi için
591/100	8 Zilka'de 1304 (29 Temmuz 1887)	İslam Efendi bin Mustafa Ağa	Bulgaristan	Kirmasti-Hamidiye K.	1.000 kr	Cami hatibi için
588/220	13 Safer 1305 (31 Ekim 1887)	Ali Ağa bin Hüseyin Ağa	Ruşçuk	Mihaliç-Göbel K.	1.000 kr	Cami hatibi için
588/225	26 R.evvel 1305 (12 Aralık 1887)	Ahmed Ağa bin Emrullah bin Abdullah	Niğbolu	Kirmasti-Kavaklı K.	1.000 kr	Cami hatibi için
592/47	2 R.âhir 1306	Hüseyin Bey bin	Bosna	İnegöl-Muradiye	Bir bab	Cami hatib ve imamı,

	(6 Aralık 1888)	Süleyman		Mh.	ev	camii tamiri
590/120	5 Zilka'de 1306 (3 Temmuz 1889)	Ahmed Ağa bin Halil	Çerkes	Yenişehir-Babadiye K.	1.000 kr	Cami hatib ve imamı için
591/106	5 Receb 1307 (25 Şubat 1890)	Hüseyin bin Mehmed ve diğerleri	Batum	İnegöl-Murad Bey K.	1.000 kr	Cami hatib ve imamı için
590/115	5 Ramazan 1307 (25 Nisan 1890)	Abdulhalim Bey bin Vetriz	Çerkes	Kirmasti-Dölek K.	1.000 kr	Cami hatibi için
602/290	18 Ramazan 1307 (8 Mayıs 1890)	Simid Ali Ağa bin Abdi	Çırpan	Kirmasti-Hamidiye Mh.	1.000 kr	Cami hatibi için
592/75	10 C.evvel 1309 (12 Aralık 1891)	Mehmed Efendi bin Emrullah	Varna	Yenişehir-Osmaniye K.	500 kr	Cami hatibi için
599/237	26 Şa'ban 1310 (15 Mart 1893)	Mehmed Ağa bin Hasan	Tırnova	Bursa-Nilüfer K.	2.000 kr	Cami hatib ve müezzini için
596/43	7 Şa'ban 1311 (13 Şubat 1894)	Ahmed Sabit Efendi bin Emin Sami Efendi ve eşi Hatice Hanım binti Hacı Hüseyin Ağa	Çırpan	Kirmasti-Feyzi Dede Mh.	15 adet yıllık Osmanlı altını	Cami hatibi ve kürsî şeyhi için
599/93	7 Şa'ban 1312 (3 Şubat 1895)	Ahmed oğlu Mehmed ve Arkadaşları	Rumeli	İnegöl-Üçler Mezarlı (Mamure)	1.000 kr	Cami giderleri ve hatibi için
594/17	23 Şevval 1312 (19 Nisan 1895)	Ahmet bin Şakir bin Receb ve diğerleri	Çerkes	İnegöl-Fındıklı K.	1.000 kr	Cami giderleri ve hatibi için
596/101	12 Zilka'de 1312	Tahir Ağa bin	Batum	Bursa- Osmaniye	500 kr	Cami hatibi için

	(7 Mayıs 1895)	Mehmed		K. (Derekızık civarında)		
599/53	28 Muharrem 1313 (21 Temmuz 1895)	Yunus Efendi bin Osman ve diğerleri	Batum	İnegöl-Mesruriye K.	1.500 kr	Cami hatibi ve imamı için
595/177	7 Receb 1313 (24 Aralık 1895)	el-Hâc Hüseyin Bey bin el-Hâc Mehmed Bey	Bosna	Boşnak K. (Dimboz civarı)	1.000 kr	Cami hatibi (yıllık 130 kuruş)
599/43	7 Muharrem 1314 (18 Haziran 1896)	Filibevizâde Ali Bey bin Derviş Bey	Bosna	İnegöl-Burhaniye Mh.	Ev (2500 kr değerinde)	Cami hatibi için
593/139	5 C.evvel 1314 (11 Kasım 1896)	Memiş Ağa bin Osman	Batum	Bursa-Cihangir K. (Soğukpınar civarında)	1.000 kr	Cami hatib ve imamı için
603/221	25 C.evvel 1315 (22 Ekim 1897)	Ahmed Efendi bin Mehmed	Yenişehir Fenar	Bursa-Geçid K.	500 kr	Cami hatibi için
593/13	11 C.âhir 1315 (7 Kasım 1897)	Mevlûd Ağa bin Receb ve Arkadaşları	Batum	İnegöl-Gülbağçe K.	1.000 kr	Cami giderleri ve hatibi için
598/95	4 C.âhir 1316 (20 Ekim 1898)	Hasan (Hüseyin?) Ağa bin Mehmed	Batum	Bursa-Arabayatağı K.	1.000 kr	Cami hatibi için
597/240	28 Şaban 1316 (11 Ocak 1899)	Mehmed Ağa bin Üveyk	Çerkes	Kirmasti-Taşköprü K.	1.000 kr	Cami hatibi için
596/26	7 Zilhicce 1316	Ali Ağa bin Salih	Batum	Kirmasti-	1.000 kr	Cami hatibi için

	(18 Nisan 1899)	bin Mehmed		Kömürcükadı K.		
593/161	29 C.evvel 1319 (13 Eylül 1901)	Mevlüd Ağa bin Mehmed bin Ahmed	Batum	İnegöl-Feyziye K. (Elmaçayırı Mh.)	1.000 kr	Cami imam ve hatibi için
603/86	23 Şa'ban 1320 (25 Kasım 1902)	Hacı Ahmed Ağa bin Tozi Ağa	Çerkes	Mihaliç-Arap Çiftliği	1.800 kr	Cami hatibi için
599/39	13 Zilka'de 1321 (31 Ocak 1904)	Mehmed Efendi bin Ahmed	Batum	Bursa-Saidâbâd K.	500 kr	Cami hatibi için
608/98	10 Receb 1322 (20 Eylül 1904)	Bekâr-zâde Hüseyin Ağa bin Abdullah	Mostar	İnegöl-Burhaniye Mh.	Bir bab dükkân geliri	Cami imamı için
607/289	12 Şevval 1322 (20 Aralık 1904)	Hurşid Ağa bin Mustafa	Çerkes	Kirmasti-Gügüm K.	Kundurac ı dükkânı geliri	Cami hatibi için
599/269	29 R.âhir 1325 (11 Haziran 1907)	Filibevizâde Salih Sabri Bey	Bosna	Dimboz Boşnak K.	15 adet Osmanlı altını	Cami imamı ve cami giderleri için
595/206	1 Receb 1325 (10 Ağustos 1907)	Arif Efendi bin el- Hâc Süleyman	Samakov (debbâğ)	Bursa-Şeyh Hâmid Mh.	Bir bab bağçe	Cami giderleri için
595/225	11 Şevval 1327	Hasan bin Hacı bin Abdullah	Çerkes (Paşmak)	Mihaliç-Canbaz K.	1.500 kr	Cami hatibi için
601/110	13 C.âhir 1328 (22 Haziran 1910)	Ahmed Ağa bin Numan	Kızanlık	Bursa-Ertuğrul K.	1.500 kr	Cami hatib ve imamı için
605/101	1 Muharrem 1329	Mehmed Ağa bin	Batum	Bursa-Sultaniye	600 kr	Cami hatibi için

	(2 Ocak 1911)	Hüseyin		K.		
601/38	3 R.âhir 1329 (3 Nisan 1911)	Beğcic İbrahim bin İbrahim	(Bosna)	İnegöl-Mesudiye K.	1.000 kr	Cami hatibi için
607/197	15 Muharrem 1332 (14 Aralık 1913)	Ahmed Ağa bin Hacı Mehmed Ali	Batum	Bursa-Sayfiye K.	1.000 kr	Cami hatibi ve imamı için (yarı yarıya)
608/321	8 R.evvel 1335 (2 Ocak 1917)	Hocic Hacı Âdem bin Hafız Mustafa Efendi	Bosna	İnegöl-Burhaniye Mh.	20 adet lira-yı Osmanî	Cami hatibi için
609/23	8 R.evvel 1336 (22 Aralık 1917)	Mehmed Ağa bin Yakub	Batum	Bursa- Arabayatağı K.	1.700 kr	Cami hatibi için

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman Empire confronted with a continuous withdrawal in its last wars, in other words, with a contraction in its borders. This situation led to various political, military, economic, social and demographic consequences. There has been an intense migration movement from the lands where the Ottoman rule was lost to the safe areas remaining. The migrations that began in the Crimea at the end of the XVIIIth century were further increased by the defeats of the 93 War (1877-1878) and the Balkan Wars (1912-1913). The policy of the Ottoman Empire towards immigrants, who are also called muhajirs, was to accept and assist immigrants regardless of their religion, sect or ethnic origin. Muhajirs from Rumelia and the Caucasus were settled in various parts of Anatolia. Some of the muhajirs were dispersed in various neighborhoods and villages, while others were settled in such a way that they could live together. In this way, the muhajir neighborhoods were formed in the city centers and the muhajir villages were established in the countryside.

The muhajirs had various social and economic activities in order to reconstruct their new places. One of these was attempts to establish waqfs. There were wealthy muhajirs who established waqfs in proportion to their financial means shortly after their immigration. In the Archive of the General Directorate of Foundations (VGMA), there are records of waqfs belonging to many muhajirs who immigrated from Rumelia and Caucasus to Anatolia and settled. In this study, the waqfs founded by muhajirs who were originated from Caucasus and Rumelia and were settled in Bursa were examined. In our research in VGMA, the muhajir waqfs occupy a prominent place among the foundations established in Bursa in the last period of the Ottoman Empire. This is probably due to the large number of immigrants settled in Bursa, which was one of the cities where immigrants were placed from almost everywhere, in particular from Balkans and Caucasus.

The waqf certificate-charter analysed in this study are those belonging to the persons who are stated to be muhajirs in the records. A total of 44 waqfs were identified. These are dated between 1300/1883-1336/1917. Even though it is not known when the charitable muhajirs immigrated, all of their foundations belong to after 93 war. The titles mentioned at the beginning of the names of the founders give an idea about their position in the society. Most of them are defined with the title of "ağa" while the other part of them are defined with the adjectives of such as "bey, efendi, hacı, hafız, ümerâ-yı çerâkise". These titles can be regarded as a sign that these immigrants are prominent in the society.

When we look at the relationship between muhajirs and waqfs, it is seen that the waqfs were established completely in order to meet the needs within the framework of necessities. These waqfs, which are not family or semi-family foundations which

were seen as an common practice in the previous centuries, are purely for charitable purposes.

In this study, it was determined that the muhajirs established a wakf mostly for the officials who would perform the mosque services. In waqf certificate-charters, after it was stated that the completed mosques were built by the charitable and the people of the village, it was manifested that the waqfs was established to cover the salaries of the mosque officials appointed. The founder of the waqf has generally allocated an amount to the person who is responsible for the entailed estate and supervision of the foundation, and the remaining portion has been allocated to the expenses of the mosque and the other part to the people serving in the mosque. Sometimes, the waqf was established entirely for hatib, imam or muezzin.

When the endowments of muhajirs are examined, it is seen that they mostly established cash waqfs. Of the 44 waqfs we have examined, 39 include cash in gold or kuruş, and incomes of two houses, two shops and one garden. Muhajirs established waqfs with common concerns and goals under the conditions of the period. The reason for this is that these people who were immigrated have been obliged to meet their basic needs rather than to worry about acquiring property in their new places where they came and left behind their immovable assets.

Tekin, Selim (2020). "Cahiliye Dönemi Arap Şiirinin Gerçeklik Tartışmalarına Fuat Sezgin'in Yaklaşımı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 713-736.

DOI: 10.21550/sosbilder.659146

Araştırma Makalesi

CAHİLİYE DÖNEMİ ARAP ŞİİRİNİN GERÇEKLİK TARTIŞMALARINA FUAT SEZGİN'İN YAKLAŞIMI

Selim TEKİN*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

İslam bilim ve kültür dünyasının önemli kaynaklarından biri olan cahiliye şiirinin gerçekliği ile alakalı 19. yüzyıla kadar herhangi bir tartışma olmamıştır. Bu yüzyılın sonlarında bazı müsteşrikler bu şiirin gerçekliğine şüphe ile yaklaşmış, intihal (uydurma) olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma muhalif olarak yine bazı müsteşrikler içinde bir takım intihaller olsa da bu şiirin orijinal ve gerçek olduğunu savunmuşlardır. İslam dünyasından da birçok düşünür, edebiyatçı ve tarihçi tartışmaya katılarak çeşitli delillerle bu orijinalliği göstermeye çalışmışlardır. Bu düşünürlerden birisi de çalışmamızın konusu olan İslam bilim tarihçisi Fuat Sezgin'dir. O, modern araştırmalar ışığında ve klasik kaynakları referans alarak cahiliye şiirinin gerçekliğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada söz konusu müsteşriklerin görüşleri ve delilleri sunulduktan sonra Fuat Sezgin'in konuya yaklaşımı ve yaptığı önemli tespitler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cahiliye şiiri, Fuat Sezgin, müsteşrik, orijinal, intihal

*  Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, selimtekin65@hotmail.com

Approach of Fuat Sezgin to the Reality Debates of the Arab Poetry in Jahiliyya

ABSTRACT

There were no debates until 19th Century on the Arab Poetry in Jahiliyyah, which is one of the most important sources of Islamic science and culture world. At the end of this century, some orientalist approached the authenticity of this poem in a skeptical manner, and suggested that it might be plagiarism. Unlike this approach, some orientalist argued that this poem was original and true, although there were some plagiarisms in it. Many Islamic thinkers, men of letters, and historians participated in this debate, trying to show the authenticity of it with various evidence. One of these thinkers is Islamic science historian Fuat Sezgin, who is the subject of our study. He tried to prove the authenticity of the Jahiliyyah period poetry in light of modern research with references to classical sources. In this study, Fuat Sezgin's approach to the subject and important findings will be discussed after the opinions and evidence of these orientalist are presented.

Key words: *poetry of Jahiliyyah, Fuat Sezgin, orientalist, original, plagiarism*

Giriş

Eski Arap şiiri olarak da isimlendirilen cahiliye şiiri İslam'ın gelişinden yaklaşık bir buçuk asır önce başlayıp İslam'ın doğuşuyla sona eren dönemdir. (el-Fâhûrî 1987: 52-53; Kehhâle 1972: 55). Klasik Arap edebiyatı tarihçileri arasında bu dönemden İslâmî döneme intikal eden şiirin gerçek olup olmadığıyla alakalı herhangi bir tartışma olmamış, tartışma şiirin miktarıyla ilgili olmuştur. Kimine göre bu şiirin tamamına yakını, kimine göre ise yüzde onu günümüze intikal etmiştir (Yalar 2008: 99).

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Theodor Nöldeke (öl. 1931) ve Wilhelm Ahlwardt (öl. 1909) gibi bazı müsteşrikler cahiliye şiirinin varlığına şüphe ile yaklaşmış ve bu şiirin intihal olabileceğini savunmuşlardır. David Samuel Margoliouth (öl. 1940) ve Arap dünyasından Taha Hüseyin (öl. 1973) ise daha aşırı giderek bu

şiiirin tamamen intihal olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu yaklaşıma muhalif olarak Charles James Lyall (öl. 1920), Fritz Krenkow (öl. 1953) ve Erich Braunlich (öl. 1945) gibi bazı müsteşrikler ise her ne kadar bazı intihaller olsa da bu şiiirin orijinal ve gerçek olduğunu savunmuşlardır. İslam dünyasından birçok tarihçi, edebiyatçı ve düşünür ise çeşitli delillere dayanarak bu görüşü desteklemişlerdir (Sezgin 1984: 159-161; Taşdelen 1993: 311-313). Burada intihal kavramı “kaynak göstermeden başkasından alıntı yapma anlamında değil uydurma, yalan” anlamındadır (Abdurrahman 2007: 129).

Çalışmamızın konusu olan ünlü bilim tarihçisi Fuat Sezgin (öl. 2018) gerek klasik ve çağdaş Arap edebiyatı kaynaklarını iyi bilmesi ve gerekse batı dünyasının bu alanda yapmış oldukları çalışmalara vakıf olması nedeniyle konuyu önemsemiş ve çeşitli eserlerinde bu konuya yer vermiştir. Bu şiiirin orijinal ve gerçek olduğunu modern çalışmalardan ve klasik kaynaklardan hareketle göstermeye çalışmıştır. Bu çalışmada öncelikle cahiliye şiiirinin intihal ve uydurma olduğunu savunanların, sonrasında orijinal ve gerçek olduğunu savunanların görüşlerine yer verilecektir. Son olarak ise Fuat Sezgin'in konuya yaklaşımı ve yaptığı tespitler ele alınacaktır.

1. Cahiliye Şiirinin İntihal Olduğunu Savunanlar

Cahiliye şiiirinin intihal olduğunu ileri süren oryantalistlerin görüşlerine geçmeden önce konumuza ışık tutması açısından oryantalizmin tanımına, oryantalistlerin İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere yaklaşımlarına ve bunun nedenlerine yer vermek istiyoruz. Bundan sonra cahiliye şiiirinin intihal olduğunu iddia etmelerinin gerekçelerine ve bu durumun doğuracağı sonuçlara değineceğiz.

Oryantalizm; orijin olarak Latince ‘doğu’ anlamına gelen ‘orient’ kökünden türemiş olup ‘Doğu Bilimi’ anlamına gelir. Bu kökten türeyen oryantalist, doğu bilimci demektir ve bunun İslam

dünyasındaki karşılığı müsteşriktir. Bir terim olarak ise oryantalizm; XVII. asrın sonunda başlayıp Batı'nın Doğu'yu politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve kültürel olarak yönetmeyi hedefleyen, baskı ve otorite kuran, Doğu hakkında yargılarda bulunan, onu tanımlayan, algısını yeniden inşa eden, Doğu ile ilgili entelektüel bir güç olarak bir bilgi arşivi oluşturup onu ders olarak işleyen, XIX. ve XX. yüzyılın başında sömürgeciliğin bir aracı olan, temelinde sürekli batının güçlü oluşu, üstünlüğü, bilgeliği ve Doğu'nun zayıflığı, bayağılığı, geri kalmışlığı, cahilliği anlayışını barındıran bir ayrıma dayalı olan, gelişmesinde ve ortaya koyduğu kendi tarihinde, bu ayrımı derinleştirip hatta keskinleştiren, bu alandaki Batı çalışmalarını kendisine başlangıç noktası ve mihenk taşı olarak belirleyen sistematik bir disiplindir (Yaşar 2017: 17-19).

Kur'an-ı Kerim'in İslam dinin temel kaynağı olması ve Müslümanların toplumsal yaşamlarında önemli bir yeri olması nedeniyle oryantalistler çalışmalarına ilk olarak Kur'an'dan başlamışlardır. Bu çalışmalar Kur'an-ı Kerim'in kaynağı ve metinleşme süreci üzerine yoğunlaşmıştır. Oryantalistler, Kur'an'ın kaynağı ile ilgili olarak birbirinden farklı birçok hipotez ortaya atmışlardır. Bu hipotezlerde onun kaynağını temel olarak Yahudi ve Hristiyanların yazılı ve sözlü kaynaklarına dayandırmakla beraber, bu çerçeveyi daha da genişletip Uzak Doğu dinlerinin yazılı ve sözlü malumatını ve ayrıca Hz. Peygamber (as) döneminde yaşayan haniflerin söylemlerini, putperest Arap kültürünü, Helenizm, Gnostizm, Maniheizm, Hermetizm, Neo-Platonizm gibi düşünceleri kaynak gösteren oryantalistler de bulunmaktadır (Yaşar 2017: 29).

Müslümanların Kur'an tarihiyle ilgili bilgilerinin doğruluğundan şüphe duyan oryantalistler Kur'an'ın tarihî arka planını septik bir yaklaşımla yeniden inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu anlamda Hz. Peygamberin Aramice, Süryanice, İbranice ve Habeşçe gibi diller vasıtasıyla Yahudi ve Hristiyanların kaynaklarından sözlü ve tercüme

yoluyla malumat alıp bunlarla Kur'an'ı meydana getirdiğini, Kur'an'ın Hz. Osman mushafı öncesi bazı pasajlarının kaybolduğunu, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman mushaflarına bazı ekleme ve çıkarmalarda bulunulduğunu iddia etmişlerdir (Yaşar 2017: 168). Oryantalistler bu yaklaşımlarıyla Hz. Peygamberin peygamberliğinin sıhhatine ve İslam'ın ilahi kaynağı olan vahye şüphe sokmak, Müslümanların kafasına peygamberleri, Kur'an'ları, hukuk sistemleri ile ilgili meselelerde şüphe ve tereddütler sokmayı hedeflemişlerdir (es-Sibâ'î 1993: 43-53). Oryantalistler bu iddialarını bilimsel açıdan güvenilir delillerle ispat edemediklerinden farklı spekülasyon ve hipotezlere dayanmak zorunda kalmışlardır. Bunlar, bu hipotezlerinde her biri ayrı bir iddia ortaya attığından elde ettikleri veriler gelişimsel bir birikim oluşturamamıştır. Bundan dolayı Kur'an tarihinin arka planını yeniden inşa etmeyi başaramamış ve sonunda kendileri de bu iddialarından şüphe duyduklarını ifade etmişlerdir (Yaşar 2017: 169).

Kur'an-ı Kerim'le ilgili iddialarını ve hipotezlerini bilimsel olarak ispat edemeyen müsteşrikler bu defa İslam dininin ikinci kaynağı olan hadislere yönelmişlerdir. Bu bağlamda hadislerin sıhhati noktasında şüpheli yaklaşımı Ignaz Goldziher¹ (öl. 1921) başlatıp,

¹ Ignaz Goldziher (1850 -1921): 22 Haziran 1850'de Sigetvar'da doğdu. Dedeleri İspanya'dan Almanya'ya, oradan da Macaristan'a göç etmiş kuyumculukla uğraşan bir aileye mensuptur. Koyu Yahudi bir dinî çevrede büyüdü. Dört yaşında iken İbranice okumayı öğrendi, beş yaşından itibaren de Tevrat dersleri almaya başladı. Sekiz yaşında başladığı Talmud, İbranice dil bilgisi ve Yahudi din felsefesi dersleri Almanya'ya gönderildiği tarihe kadar (1868) devam etti. 1868-1870 ders yıllarını Berlin ve Leipzig'de geçirdi. Bu iki şehirde daha sonraki ilmi hayatını yönlendirecek ilk adımlarını attı, Arap ve Sami filolojisi dersleri aldı. Birçok üniversitede dersler verdi, hocalık yaptı. 13 Kasım 1921 tarihinde Rotlauf'da öldü ve Budapeşte Yahudi Mezarlığı'na gömüldü. En önemli eseri *Muhammedanische Studien*'in yanında çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerinin toplam sayısı 700'ü aşmıştır (Hatiboğlu 1996: 102-105).

hadislerin ve isnatlarının uydurma olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hadisler İslam'ın birkaç asır süren oluşum süreci içerisinde siyâsî, ictimâî, iktisâdî vs. birçok faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Goldziher'in şüpheci yaklaşımını Joseph Schacht (öl. 1969) devam ettirmiş, İslam hukukunun Kur'an ve sünnete değil, yabancı unsurlara dayandığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre hadisler hicri ikinci asrın ilk yarısında hadisçiler tarafından uydurulmuştur. Hadislerle alakalı bu septik yaklaşım daha sonra diğer müsteşrikler tarafından devam ettirilmiştir (Ulu 2018: 143-145).

İslam dininin temel kaynaklarından olan Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere ön yargı ve şüphe ile yaklaşan müsteşrikler bu yaklaşımın benzerini İslâmî ilimlerin önemli bir kaynağı olan cahiliye şiirine de yansıtmışlardır. Cahiliye şiirinin çeşitli nedenlerden dolayı şüpheli, uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oryantalistlerin bu yaklaşımlarının ardında İslâmî ilimleri kaynaksız bırakmak istedikleri görülmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim'in kaynağına şüphe ile yaklaştıktan sonra cahiliye şiirinin uydurma olduğunu iddia etmek İslâmî ilimleri kaynaksız ve referanssız bırakmak demektir. Cahiliye şiiri İbn Abbas'ın (öl. 68 / 687) ifadesiyle Arapların divanıdır, kültür hazinesidir (el-Kayrevânî 1990: 28). Bu şiir edebi yönünün yanında cahiliye toplumunun yaşam tarzı, örf-adetleri, inançları vb. hakkında bilgiler de vermektedir. Bu şiirin ve şairlerin uydurma olduğunu öne sürmek dolaylı olarak Kur'an-ı Kerim'in icazına gölge düşürmektedir. Zira Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim'in indiriliş gayesi özelde cahiliye toplumunun genelde tüm insanlığın inanç ve yaşam biçimlerini doğru bir şekilde düzenlemektir.

Bu bölümde cahiliye şiirinin şüpheli ve uydurma olduğunu savunan Nöldeke, Ahlwardt, Margoliouth ve Taha Hüseyin'in görüşleri ve dayandıkları deliller ele alınacaktır.

1.1. Nöldeke² ve Ahlwardt³

Alman müsteşriklerin hocası olarak isimlendirilen (Bedevî 2003: 595) Nöldeke'ye göre cahiliye şiiri hicri birinci asrın sonuna kadar sözlü olarak (şifahen) rivayet edilmiş, râvîler bunu karşılaştıkları herhangi bir bilgin veya bedeviden sözlü olarak almış, bu asrın sonlarında yani Emevîler döneminde yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla bu şiirin bir bölümü gerçek olabilir fakat çoğu intihaldir (Nöldeke (1984): 8-10; Sezgin 1991: 27; Bedevî 1979: 17-20).

Ahlwardt cahiliye şiirinin hicrî ikinci yüzyılda yazıya geçirildiğini söyler. Bu dönemin şairleri ile bu şiirin toplanması ve tedvini arasında 150 yıllık bir zaman aralığı olup şiirler bu dilimde sözlü olarak rivayet edilmiş ve kaçınılmaz olarak bunlara tahrifler ve hatalar karışmıştır. Nesilden nesile aktarılan bu rivayetleri toplayıp

² Theodor Nöldeke (1836-1930): 2 Mart 1836'da Hamburg'da doğdu. On dört yaşında iken önemli bir rahatsızlık geçirdi ve bundan sonraki hayatında sık sık hastalandı. Protestan ilahiyatçısı ve şarkiyatçı Heinrich Ewald ve Yahudi asıllı dil bilimci Theodor Benfey gibi hocalardan ders aldı. Arapça, İbranice, Türkçe, Farsça, Sanskritçe ve Latince öğrendi. Edouard Sachau, Carl Brockelmann, Friedrich Schwally, Charles James Lyall, C. Snouck-Hurgronje ve Enno Littmann gibi birçok ünlü oryantalist yetiştirmiştir. Kendisi meslektaşlarının çoğu gibi Sami dilleri ve Ahdi Atik metin tenkidi alanlarında uzmanlaşmıştır. Kur'an araştırmalarında bunların etkisini görmek mümkündür. Oryantalistler arasında meşhur olan *Geschichte des Qorans* (Kur'an Tarihi) adlı eserinin yanında birçok farklı alanlarda eser yazmıştır (Görgün 2007: 217-218).

³ Wilhelm Ahlwardt (1828-1909): 4 Temmuz 1828'de Greifswald'da doğdu. 1846'da Greifswald Üniversitesi'nde Şark dilleri tahsiline başladı. Burada *Dîvânü Benî Hüzeyl'i* yayımlayan J. G. Kosegarten'in Göttingen Üniversitesi'nde de H. Ewald'ın öğrencisi oldu ve 1851'de Greifswald Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Arap edebiyatına hayran olan Ahlwardt'ın en önemli eseri Berlin Kraliyet sarayındaki el yazmalarını bir katalog haline getirdiği *Verzeichnis der arabischen Handschriften* (*Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*) (Berlin 1887-1899) adlı on ciltlik eserdir. Bunun yanında çoğu Arap edebiyatıyla alakalı birçok tahkik ve eseri vardır (Nuhoglu 2007: 28-29).

geçmiş mirası korumak adına ikinci yüzyılda yazı kullanılmıştır. Yine Ahlwardt şüpheli olan bu şiirde gerçek ve uydurma ihtimallerinin hangisi daha baskındır? diye bir soru sorar, ayrıntıların ve dikkatin önemsenmediği genel halk ağzlarıyla rivayet edilen bu şiirin orijinalliğinin zayıf, intihalinin baskın olduğunu belirtir (Ahlwardt 1872: 10-15; Sezgin 1991: 27, 28; Bedevî 1979: 41-86).

1.2. Margoliouth⁴ ve Taha Hüseyin

Margoliouth'a göre cahiliye şiiri elimize ya sözlü ya da yazılı olarak ulaşmıştır. Tamamının sözlü olarak ulaşması mümkün değildir, mümkün olsa da az bir bölümü ulaşmıştır. Zira Hz. Ömer'in (öl. 23 / 644) ifade ettiği gibi İslam'ın ilk dönemlerinde ve fetihlerin başlayıp devam ettiği süreçte bu şiire olan ilgi zayıflamıştır. Yine bu şiiri hıfzeden kişilerin doğal olarak veya çeşitli savaşlarda ölmeleri sonucu bu şiirin az bir kısmı rivayet edilmiş, ilerleyen zamanlarda ise tamamen unutulmuştur. Cahiliye döneminde bu şiirin yazıldığı doğrudur. Zira klasik kaynaklarda bazı şairlerin şiirlerini kendileri yazdıkları veya başkalarına yazdırdıkları ve süsledikleri şeklinde birçok rivayet vardır. Fakat bu yazılı metinler İslâmî döneme intikal etmemiştir. Bunun en önemli delili Kur'an-ı Kerim'deki bu ve buna benzer ayetlerdir:

⁴ David Samuel Margououth (1858-1940): Londra'da doğdu; Yahudi asıllı bir Hristiyan din adamının oğludur. Margoliouth Yakınoğu tarihi, İslam tarihi ve Arap edebiyatı alanlarında döneminin en önde gelen şarkiyatçılarından biri olarak kabul edilmiştir; ayrıca Hristiyan ilahiyatı Grek- Latin edebiyatı, Süryani ve Ermeni araştırmalarında da söz sahibiydi. Üniversitede okuduğu dillerden başka İbrance, Sanskritçe, Farsça, Türkçe, Ermenice ve Süryani'ce biliyordu. *The Letters of Abu'l-'Alâ of Ma'arrat an-No'mân* (Ebu'l-Âlâ el-Maarri'nin risalelerinin neşri ve İngilizce'ye tercümesidir), *Mohammed and the Rise of Islam* (İslam dini ve Hz. Peygamber'in biyografisi hakkındadır) gibi birçok eseri vardır (Yaşaroğlu 2003: 53-54).

أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَنْزِيلٌ

“Yoksa okuduğunuz bir kitabımız mı var?” (Kalem 68 / 37) Burada geçen ‘ilâhî kitap’ anlamındaki ‘kitap’ kelimesi Margoliouth’a göre yazılı şiir metni anlamındadır. Margoliouth cahiliye şiirinin sözlü ve yazılı olarak İslâmî döneme intikal etmediğini belirttikten sonra elimizdeki mevcut cahiliye şiirinin üslup olarak Kur’an-ı Kerim’e benzediğini söyler. Cahiliye şiirinde lehçe farklılıklarının gözetilmemesi ve râvîlerin güvenilir olmayışı nedenlerinden dolayı bu şiirin Kur’an’ın ruhuna uygun olarak râvîler tarafından uydurulduğunu savunur (Margoliouth 1925; 417-449; Bedevî 1979: 87-130).

Cahiliye şiirinin Kur’an-ı Kerim’den önce yazıya geçirildiğini fakat sonradan uydurulduğunu ifade eden Margoliouth’un bu çelişkili tespitine Arap dünyasından Taha Hüseyin de katılmıştır. Taha Hüseyin 1926 yılında yazmış olduğu *Fi’ş-Şi’ri’l-Câhili* adlı eseriyle Margoliouth’un öne sürdüğü nedenlere birkaç gerekçe daha ekleyerek daha ileri gitmiş, sadece bu şiirin değil İmru’u’l-Kays (öl. 560), Züheyr (öl. 6 / 627), A’sâ (öl. 8 / 629) gibi büyük cahiliye şairlerinin de uydurma olduğunu savunmuştur (Hüseyin 138; Hüseyin 1933: 240). İslam ve Arap dünyasından gelen yoğun tepkiler ve eleştiriler sonucunda kitap mahkemelik olmuş ve yasaklanarak toplatılmıştır. 1958 yılında Taha Hüseyin kitaptan bazı bölümler çıkararak ve yeni bölümler ekleyerek *Fi’l-Edebi’l-Câhili* adıyla yeniden yayınlamıştır (Fazlıoğlu 2010: 377-379).

2. Cahiliye Şiirinin Orijinal Olduğunu Savunanlar

Cahiliye şiirinin şüpheli ve intihal olduğunu savunan görüş gerek müsteşrikler ve gerekse İslam dünyası tarafından reddedilmiştir. Bu bölümde bu şiirin orijinal ve gerçek olduğunu savunan Charles James Lyall, Fritz Krenkow, Erich Braunlich gibi müsteşriklerin ve İslam dünyasından bazı Arap edebiyatı tarihçilerinin görüşleri ve dayandıkları deliller ele alınacaktır.

2.1. James Lyall⁵ ve Krenkow⁶

Lyall'e göre cahiliye şiiri hicri birinci asrın ilk yarısında yazıya geçirilmiştir. Arap toplumunda önemli bir yeri olan şiirin nesiller boyunca aktarımında ise şaşılacak bir durum yoktur. Zira Arap toplumu güçlü bir hafızaya sahipti ve her şairin birden fazla ravisi vardı ve ravilik uzmanlık alanı haline gelmişti. Lyall bazı müsteşriklerin İmru'ul-Kays, Züheyr, Lebîd (öl. 41 / 661) gibi önemli cahiliye şairlerinin şiirlerinin sonradan uydurulduğu şeklindeki görüşlerini dehşet verici olarak görür. Zira bu şiirlerin gerçekliğine hicri birinci asrın şairleri inanıyor, Ahtal (öl. 92 / 710), Ferezdak (öl. 115 / 733), Cerîr (öl. 115 / 733) ve Zu'r-Rumme (öl. 117 / 735) gibi şairler cahiliye

⁵ James Lyall (1845 -1920): Cambridge ve Oxford üniversitelerinde öğrenim gördü. Londra'da 1898'den itibaren Hindistan Dairesi Hukuk ve Kamusal İşler Bölümü sekreteri olarak emekliye ayrılincaya kadar çalıştı. Hindistan'da görev yaparken Arap dilini öğrenen ve eski Arap şiirine özel ilgi duyan Lyall, bir tatil devresinde geldiği Avrupa'da Strasburg Üniversitesi'nde Theodor Nöldeke'ye öğrenci olma fırsatını buldu ve ondan çok yararlandı. Bu sebeple eski Arap şiirine dair yayımladığı iki divanı Nöldeke'ye ithaf ederek mukaddimesinde söz konusu neşirdeki başarıları kendisine borçlu olduğunu belirtir. Eski Arap şiirinin önemli koleksiyonlarından biri olan *el-Mufaddayât*'ı tahkik eden Lyall'ın Arap edebiyatına dair birçok eser ve makalesi bulunmaktadır (Tüccar 2003: 264).

⁶ Fritz Krenkow (1872-1952): Kuzey Almanya'da bugünkü Mecklenburg-Vorpommern eyaletinin Schönberg şehrinde doğdu. Orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra babasının erken ölümü üzerine ticarete atılarak Lübeck, Bremen ve Berlin'de bulundu. 1894'te İngiltere'ye gitti ve 1911'de İngiliz vatandaşlığına geçti. Burada ticaret işini yürütürken ilmî çalışmalarını da sürdürdü ve Arapça öğrenerek Arap dili ve edebiyatıyla İslam dini ve medeniyeti konularında yoğunlaştı. 1927'de ticaret hayatından tamamen çekilip kendini ilmî çalışmalarına verdi. Hindistan, İngiltere ve Almanya'ya bağlı çeşitli üniversitelerinde dersler verdi. İslam dinine duyduğu sempaticiden dolayı bazen Muhammed Salim ismini kullanan Krenkow, daha çok Arap dili ve edebiyatı alanında yaptığı tahkik ve neşirleriyle tanınmıştır. Özellikle kendisinden önce tahkiki yapılmamış ve yayımlanmamış şiir mecmualarını ve divanları bularak bunları çeşitli nüshalarını karşılaştırmak suretiyle neşretmiş, bir kısmını da Batı dillerine çevirmiştir (Nuhoğlu 2002: 289-290).

şairlerini biçim ve içerik olarak örnek alıyorlardı (Lyll 1917: 374; el-Cubûrî 1997: 39-47).

Krenkow Arapların cahiliye şiirini çok erken dönemlerde yazıya geçirdiklerini söyler. Çünkü bu metinlerle alakalı ihtilafların çoğu Arap yazısının yapısından kaynaklanmaktadır. Zira ilk dönemlerde harfler noktasız ve harekesiz olarak kullanılıyordu. Bu yüzden yazıda hatalar meydana geliyordu. Araplar arasında şiirleri hıfz etme melekesi güçlü olduğundan sözlü rivayetlerde yazılı metinlere oranla fazla hata yapılmıyordu (Sezgin 1984: 162).

2.2. Erich Braunlich⁷

Braunlich'e göre farklı kabilelerden olan ve farklı lehçelerle konuşan cahiliye şairlerinin şiirlerinin aynı lehçede olması o zamanki toplumda lehçeler üstü bir dil olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Margoliouth'un bu şiirlerde lehçe farklılıkları gözetilmemiştir şeklindeki itirazı kabul edilemez. Yine onun cahiliye şiirinin Kur'an-ı Kerim'e üslup olarak benzediği ve sonradan uydurulduğu görüşü büyük bir hatadır. Çünkü gerek anlam ve gerek lafız olarak cahiliye şiiri Kur'an-ı Kerim'den tamamen farklıdır. Şöyle ki cahiliye şiirinde yer alan putperest inanca ait ifadeler, mersiyeler, hicivler, methiyeler, kabileler arası savaşlar ve çekişmeler vb. konular Kur'an'ın ruhuna terstir. Lafız olarak ise bu şiirde yer alan ve İslâmî dönemde dahi kullanılmayan garip lafızlar, kelime yapıları ve şaz ifadeler Kur'an-ı Kerim'in kelime ve cümle yapısından oldukça farklıdır. Sonuç olarak Braunlich sözlü rivayetten kaynaklı bazı intihaller olsa da cahiliye

⁷ Erich Braunlich (1892-1945): Birçok üniversitede hocalık yaptı, dersler verdi. Arap dili ve edebiyatı, cahiliye şiiri ve bedevi hayatı gibi alanlarda çalışmalarını yoğunlaştırdı, meşhur Alman müsteşriklerden biri olarak yerini aldı. İkinci Dünya savaşı çıkınca üniversite görevinden ayrılıp askeriyede çalışmaya başladı. 1945'te hastalandı ve elli üç yaşında öldü. Bestân b. Kays, Fehârisu's-Şevâhid, el-Bedv gibi birçok eser yayınladı (Bedevî 2003: 106).

şiiirinin o dönemki toplumun hayat tarzını yansıtan gerçek bir şiir olduğunu ifade eder (Braunlich 1926: 826-834; Bedevî 1979: 130-142).

Müsteşrikler tarafından başlatılan tartışmaya İslam dünyasından da birçok düşünür, tarihçi, edebiyatçı katılmış yazdıkları kitap ve makalelerle cahiliye şiirinin orijinal olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Çalışmamızın sınırlarını aşmaması için bunlardan Arap edebiyatı tarihçileri Ömer Ferrûh (öl. 1982) ve Şevkî Dayf'ın (öl. 2005) görüşlerine yer verilecektir. Bu konuda daha fazla bilgi için son zamanlarda yazılmış önemli çalışmalardan biri olan Afif Abdurrahman'ın *eş-Şi'ru'l-Câhili Hasâdu Karn* adlı esere başvurulabilir.

2.3. Ömer Ferrûh

Ömer Ferrûh'a göre intihal yapan bir kişi bir, iki beyit veya bir, iki kasideyi intihal edebilir fakat bir şairin kişiliğine bürünemez. Bunu yapsa dahi İmru'u'l-Kays, Züheyr, A'sâ gibi birçok cahiliye şairinin kişiliğine aynı anda bürünerek şiir uydurması mümkün değildir. Yine Kur'an-ı Kerim'de cahiliye şiirine işaret eden ayetler bulunmakta ve Emevî ve Abbasî dönemi şairlerinin divanlarında cahiliye şairlerinin isimlerine, kişiliklerine ve şiirlerindeki içeriğe yönelik bilgiler bulunmaktadır. Sonuç olarak cahiliye şiirinde bir takım intihallerin olması tamamını kuşkulu hale getiremez (Ferrûh 1984: 87, 88).

2.4. Şevkî Dayf

Şevkî Dayf'a göre cahiliye şiirinde uydurmalar çoktur. Fakat ilk dönem bilginleri bu durumu biliyorlardı ve kendilerine ulaşan şiirleri hem râvîleri hem de lafızları ve sîgâları bakımından değerlendiriyorlardı. Yani bu şiirleri ince eleyp sık dokuyorlardı. Bu yüzden Margoliouth ve Taha Hüseyin'in bu şiirin tamamının intihal olarak görmeleri yanlıştır. Sonuç olarak ilk dönem bilginlerinin şüphe ettiklerinden şüphe edilmeli, Ebû Amr b. el-Alâ (öl. 154 / 771), Mufaddal ed-Dabbî (öl. 170 / 786), el-Asmaî (öl. 216 / 831), Ebû Zeyd

el-Ensârî (öl. 215 / 830) gibi güvendikleri kişilerin rivayetlerine ise güvenilmelidir (Dayf: 175). Dayf, cahiliye döneminde şiir ezberine ve rivayetine kabilelerin çok önem verdiğini söyler. Zira şiir onların cahiliye dönemindeki yaşamlarının kaydıydı. Bir kabilenin şairi bir kaside söylediği zaman bunu kabiledaki hemen hemen her birey ezberliyor ve yayıyordu. Dolayısıyla Ebû Amr b. el-Alâ'nın yanında ciltler dolusu şiir mecmuasının bulunması abartılı karşılanmamalıdır (Dayf: 188).

3. Fuat Sezgin'in Yaklaşımı

Fuat Sezgin özel olarak cahiliye şiirinin genel olarak eski Arap şiirinin önemli bir konu olduğunu söyler. Çünkü bu konunun araştırılması İslam bilim ve kültürünü bilimsel olarak anlamada anahtar hükmündedir (Sezgin 1984: 159). Ona göre içinde bazı intihaller olsa da bu şiir intihal olarak nitelendirilemez. Zira hem klasik kaynaklarda yer alan bilgiler hem de modern dönemde yapılan çalışmalar bu şiirin orijinal ve gerçek olduğunu göstermektedir. Şöyle ki bu şiir Emevîler döneminde değil cahiliye döneminde yazıya geçirilmiştir. Emevîler döneminde toplanmış ve divanlar şeklinde tasnif edilmiştir (Sezgin 1984: 163).

Sezgin ifade etmiş olduğu bu önemli tespitleri son zamanlarda müsteşriklerin yaptıkları çalışmalardan ve klasik kaynaklardan hareketle ispatlamaya çalışır. Burada onun bu tespitleri başlıklar halinde verilecek, bunlara nasıl ulaştığı ve hangi delillerle ispatladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu tespitler iki maddede toplanmaktadır:

A) Cahiliye şiirinin yazıya geçirilmesi cahiliye döneminde başlamıştır.

Cahiliye şiirinin sözlü olarak rivayeti ile alakalı araştırmacılar arasında herhangi bir tartışma olmamıştır. Yazıya geçirilmesi konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yukarıda da değinildiği üzere Nöldeke'ye göre hicri birinci asrın sonunda yani Emevîler

döneminde, Lyall'e göre hicri birinci asrın ilk yarısında yani İslâmî dönemde yazıya geçirilmiştir. Fuat Sezgin'e göre ise ortaya çıktığı dönemde yani cahiliye döneminde kısmen yazıya geçirilmiştir. Modern dönemde yapılan çalışmalar bunu göstermektedir. Julius Wellhausen'e göre (öl. 1918) cahiliye şiirinin belirtilen geç bir dönemde yazılması imkânsızdır. Zira *Kitâbu'l-Eğâni*'de bunun çok daha erken dönemde yazıya geçirildiği ile alakalı birçok örnek vardır. Yine Sezgin ünlü müsteşrik Ignaz Goldziher'in yapmış olduğu araştırmalar sonucu ulaşılmış olduğu sonucun bunu kanıtladığını söyler. Goldziher, *Muhammedanische Studien* adlı kitabının ikinci cildinde cahiliye şairlerden Temim b. Mukbil'in (öl. 70 / 690) bir şiirinden hareketle cahiliye döneminde şiir yazımının yaygın olduğunu, Emevî hükümdarlarının isteği üzerine şiirlerin toplanmaya başladığını belirtir. *Dîvânu'l-Kabâil* adlı çalışmasında ise yeni delillerle şiirlerin Emevîler döneminde toplandığını ortaya koyar. Macarca yazdığı son çalışmasında ise şu sonuçlara ulaşmıştır: Kur'an-ı Kerim'den önce bir kitap bulunmamaktadır. Putperest şairlerin şiirleri kendi dönemlerinde mecmualarda toplanmamış, bu kasideler ya şairlerin bizzat kendileri veya şiirlerini rivayet etmek ve yaymakla görevli râvîleri tarafından yazılmıştır. Kasideler genelde sözlü olarak rivayet edilmiş, bazıları ise yazıya geçirilmiştir. Bu uzun kasidelerin nesiller boyunca aktarılmasında yazının kullanılmaması düşünülemez (Sezgin 1991: 29, 30).

Fuat Sezgin bu önemli tespitini ortaya koyarken meşhur Arap Edebiyatı Tarihçisi Carl Brockelmann'ın⁸ (öl. 1956) görüşlerinden de

⁸ Carl Brockelmann (1868-1956): Hamburg'un kuzeydoğusundaki Rostock şehrinde doğdu. Daha lisede iken dil öğrenme konusundaki olağan üstü kabiliyetiyle dikkati çekti. İbrânî, Ârâmî ve Süryânî dillerini öğrendi. 1886'da Rostock Üniversitesi'ne girdi. Şarkiyat tahsilinin yanı sıra Yunanca, Latince, Arapça, Habeşçe, Türkçe, Sanskritçe, Ermenice'yi de öğrendi. Mısır tarihi ve Kuzey ve Güney Afrika dilleriyle de meşgul oldu. İbnü'l-Esîr'in *el-Kamil*'i ile Taberî'nin *Ahbâru'r-Rusul ve'l-Mülûk*'u

faydalanır. Brockelmann 1898'de yayımlanan *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* adlı kitabında yeni buluşların Arapların yazıyı İslam'dan önce bildiğini gösterse de elimizdeki metinlerin İslam'ın zuhurundan sonra yazılmaya başladığını, İslam'dan önce sözlü olarak rivayet edildiğini bu yüzden bunlara hataların karıştığını söyler. 1937'de kitabına yazmış olduğu üç ciltlik zeyilde ise bu görüşünü tekrarlamamıştır. Bu açıdan Margoliouth ve Taha Hüseyin'in İslam'dan önce Kuzey Arabistan yarımadasında yazı tamamen kullanılmamıştır, dolayısıyla cahiliye şiirinin tamamı intihaldir şeklindeki görüşlerini hatalı bulur (Brockelmann: 63, 64). Arap edebiyatı tarihi ile ilgili son makalesinde ise cahiliye şiirinin tamamen intihal olduğunu söyleyenlerin aşırıya gittiklerini elimizdeki metinlerin doğru ve gerçek olmaması durumunda cahiliye ve İslâmî dönem şairleri arasındaki farkı anlayamayacağımızı ve Abbasî dönemindeki edebiyat eleştirmenlerinin bu metinlere itibar edemeyeceklerini dile getirir (Sezgin 1991: 33).

Fuat Sezgin'in tespitini dayandırdığı diğer bir kaynak klasik kaynaklardır. Bu kaynaklarda yer alan bilgilere göre cahiliye döneminde yazı yaygın olarak kullanılıyordu. Şairlerin çoğu yazmayı biliyor, Züheyr ve Hutay'a (öl. 59 / 678) gibi bazı şairler şiirlerini kendileri yazıyor, sonra daha güzel olması için bunlar üzerinde düzeltmeler yapıp süslüyordu (İbn Kuteybe 2009: 21, 22). Bazıları ise şiirlerini mektuplara yazıp padişahlara gönderiyordu (el-Esed 2010: 175). Şairlerin yanında bir veya daha fazla şiirlerini yazan ve yayan râvîler vardı ve bunlar da şairdi. Cahiliye döneminde râvîler bütün şiirleri yazıya geçirmiştir şeklinde bir iddiada bulunulamayacağı gibi

arasında bir intihal olup olmadığı konusundaki doktora tezini T. Nöldeke'nin yanında tamamladı (1890). Birçok üniversitede hocalık ve idarecilik yaptı. 6 Mayıs 1956'da Halle'de öldü. En önemli eseri olan *Geschichte der Arabischen Litteratur (Arap Edebiyatı Tarihi)* adlı eserinin yanında kitap, makale, tanıtma, tenkit ve benzeri çalışmalarının sayısı 600'ü bulur (Yüce 1992: 335-336).

Ahlwardt'ın sözlü rivayet olmasıydı eski şiir ortadan kalkacaktı sözünün doğruluğu da savunulamaz (Sezgin 1991: 35, 36).

Cahiliye şiirlerinin tamamen olmasa da kısmen yazılmaya başladığını söyleyen Sezgin bu durumun İslâmî dönemde de devam ettiğini belirtir. Şöyle ki Hz. Ömer İslâmî fetihlerin başlaması nedeniyle cahiliye şiiriyle meşguliyetin azaldığını ifade etmiş, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı (öl. 55 / 675) bu şiiri öğrenmekle görevlendirmiştir. Yine ünlü şair Ferezdak⁹ birçok beytinde yanında yazılı halde bulunan cahiliye şairlerinin divanından bahsetmektedir. (el-Esed 2010: 174, 175) Sonuç olarak bu şiirlerde yer alan hikmetli sözler, tarihsel olaylar, nesep bilgileri vb. bu şiirin o dönemde kayda alındığını ve bunun İslâmî dönemde de benzer şekilde devam ettiğini açık bir şekilde göstermektedir (Sezgin 1991: 36). Fuat Sezgin İslâmî dönemde cahiliye şiirinin gelişimini üç döneme ayırır:

Birinci dönem: Cahiliye döneminde olduğu gibi İslâmî dönemde de sınırlı bir şekilde şiir yazımı devam etmiştir.

İkinci dönem: Sözlü olarak rivayet edilen ve yazılan şiirler toplanmıştır.

Üçüncü dönem: Dilciler tarafından şiir divanları oluşturulmuştur.

⁹ Ferezdak: 20 (641) yılında Basra yakınındaki Kâzime'de varlıklı, kültürlü, cömert ve nüfuzlu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Yüzü veya alt dudağı somuna benzediği için kendisine bu anlama gelen Ferezdak lakabı verilmiş ve bu lakapla tanınmıştır. Ferezdak'ın şiiri büyük ölçüde cahiliye şiirinin etkisinde olup adeta yerleşik hayattan etkilenmemiş bir bedevi şiiri gibidir. Güçlü yapısı, akıcı üslubu, belagat ve fesahatı ile kendine has bir tarzı vardır. Teşbih, mecaz, kinaye gibi sanatları ustaca kullanmış, ifadelerinde icazı tercih etmiş ve garib (nadir) kelimeleri hissettirmeden kullanmaya çalışmıştır. 114 (732) yılında ölen Ferezdak'ın divanının yanında dönemindeki şairlere yazdığı hicviye ve methiyelerden oluşan şiirleri de vardır (Ergin 1995: 373-375).

Sezgin'e göre İslâmî dönemdeki Arap şiirinin bu durumu hadis yazımına benzemektedir. Zira hadis ilminin gelişimi de üç dönemde gerçekleşmiştir:

- a) Hadislerin yazımı
- b) Hadislerin toplanması, tedvini
- c) Hadislerin tasnif edilmesi

Hadis ve şiir rivayetleri arasında şöyle bir fark vardır: Hadis rivayetlerinde dinî hassasiyetten dolayı rivayet zincirine önem verilmiş, şiir rivayetinde ise bu durum önemsenmemiştir (Sezgin 1984: 163, 164).

B) Cahiliye şiiri Emevîler döneminde toplanmaya başlamış ve divanlar şeklinde sınıflandırılmıştır.

Fuat Sezgin şiir toplama faaliyetinin Muaviye (öl. 60 / 680) döneminde tarihsel olaylar ve bunlarla alakalı şiirlerin toplanmasıyla başladığını belirtir. Abîd b. Şerriyye (öl. 67 / 686) *Kitâbun fî Ahbâri Yemen ve Eşârihâ ve Ensâbihâ*, Ziyâd b. Ebîh (öl. 53 / 673) *Kitâbu'l-Mesâlib*, İbn Müferriğ el-Himyârî (öl. 69 / 688) *Sîretu Tubbe' ve Eşârihâ* adlı eserlerini bu dönemde yazmışlardır. Ona göre cahiliye şiiri sadece bununla ilgilenenler tarafından değil birçok müfessir ve tarihçi tarafından da biliniyor ve kayıt altına alınıyordu. Şe 'bî (öl. 103 / 721), Katâde (öl. 118 / 736), Zührî (öl. 124 / 742), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146 / 763), Avâne b. el-Hakem (öl. 147 / 764) bunlardan sadece birkaçıydı. Yine Ebû Amr b. el-Alâ, Hammâd er-Râviye (öl. 160 / 776), Mufaddal ed-Dabbî, Halefu'l-Ahmer (öl. 180 / 736), Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213 / 828), Cennâd eş-Şerkî b. el-Kutâmî (öl. 231 / 846) bu dönemde şiirleri sözlü rivayet eden ve yazan kişilerdi (Sezgin 1991: 38-40).

Sezgin'e göre bütün bu tespitler cahiliye şiirinin tedvininde çok erken bir dönemde ve geniş bir çerçevede yazının kullanıldığını

göstermektedir. Bu şiirin tamamı orijinaldir denilemez, bunun içinde bazı intihaller mevcuttur. Fakat bu şiir iki yüz, iki yüz elli yıl boyunca sadece sözlü olarak rivayet edilmiştir şeklinde bir iddiada da bulunulamaz. Şiirlere ve hadislere erken bir dönemde yazılmalarına rağmen hatalar ve intihaller karışmıştır fakat yazı bunları sınırlandırmıştır. Sonuç olarak Lyall ve Braunlich gibi araştırmacılar bu şiirin orijinalliğini ortaya koymuşlardır. Bu orijinallik ise sözlü rivayetin yanında ancak yazı olarak kaydedilmesiyle mümkündür. Eğer bu orijinallik olmasaydı G. V. Grunebaum (öl. 1972) büyük cahiliye şairlerini zaman bakımından altı ekol veya bölüm şeklinde tasnif edemezdi (Sezgin 1991: 45, 46).

Sonuç

İslam bilim ve kültür dünyasının önemli referanslarından biri olan cahiliye şiirinin gerçekliği ile alakalı klasik dönemde herhangi bir tartışma konusu olmamış, İslâmî döneme intikal eden tarafıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nöldeke ve Ahlwardt gibi müsteşrikler bu şiirin uzun bir zaman boyunca sözlü olarak rivayet edildiğini bu yüzden intihal ve hatalara maruz kaldığını dolayısıyla şüpheli olduğunu savunmuşlardır. Margoliouth ve Taha Hüseyin ise bu durumu daha ileri götürerek bu şiirin tamamen intihal olduğunu iddia etmişlerdir. Kanaatimizce bu yaklaşımın arkasında İslâmî ilimleri temel kaynaklarının birinden yoksun bırakarak bu ilimlerin bilimsellikten uzak olduğunu göstermek amaçlanmaktadır. Yine bu iddiayla Kur'an-ı Kerim'in icazına gölge düşürülmek istendiği görülmektedir. Bu yaklaşıma muhalif olarak Lyall, Krenkow ve Braunlich gibi müsteşrikler yaptıkları araştırmalarla cahiliye şiirinin orijinal ve gerçek olduğunu ortaya koymuşlardır. Tartışmaya İslam dünyasından da birçok düşünür, tarihçi ve edebiyatçı katılmış, farklı delillerle bu şiirin orijinalliğini göstermeye çalışmışlardır.

Çalışmamızın konusu olan ünlü İslam bilim tarihçisi Fuat Sezgin modern çalışmalar ışığında klasik kaynaklara dayanarak cahiliye şiirinin orijinal ve gerçek olduğunu ispatlamıştır. Şöyle ki Julius Wellhausen ve Goldziher İslam'dan önce Arap yarımadasında yazının bilindiğini ve bu şiirin cahiliye döneminde yazılmaya başladığını ortaya koymuşlardır. Yine klasik kaynaklarda bu şiirlerin yazıldığı ile alakalı birçok rivayet ve bilgi vardır. Nöldeke ve Ahlwardt klasik kaynakları iyi araştırmadıklarından dolayı böyle şüpheli bir yaklaşım göstermişlerdir. Margoliouth'un görüşü ise kendi içinde çelişkili ve tutarsızdır. Bu şiir cahiliye döneminde sözlü rivayetin yanında kısmen yazılmış, İslâmî dönemde de bu durum devam etmiştir. Bu anlamda İslâmî dönemde şiir rivayeti hadis rivayetine benzemektedir. Emevîler döneminde ise şiirler toplanıp bir araya getirilmeye başlamıştır. Sonraki dönemlerde dâimî tarafından divanlar şeklinde tasnif edilmiş ve ilmî çalışmalar bu miras üzerine devam etmiştir.

Kaynaklar

Abdurrahman, Afif (2007). *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâdu Karn*. Ammân: Dâru Cerîr.

Ahlwardt, Wilhelm (1872). *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabishe Gedichte mit besonderer Beziehung auf die Dichter*, Greifswald.

Bedevî, Abdurrahman (1979). *Dirâsâtu'l-Musteşrikîn Havle Sıhhati'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn.

_____ (2003). *Mevsû'atu'l-Musteşrikîn*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye.

Braunlich, Erich (1926). "Zur Frage der Echtheit der altarabischen Poesie", *Orientalistische Literaturzeitung Dergisi*, C. 29, s. 826-834.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. (Gal) Çev: Abdulhalîm en-Neccâr. C. 6. Kahire: Dâru'l-Maârif.

el-Cubûrî, Vehîb Yahya (1997). *el-Musteşrikûn ve 'ş-Şi'ru'l-Câhilî Beyne 'ş-Şekki ve 't-Tevsik*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif.

Ergin, Ali Şakir (1995). “Ferezdak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 373-375.

el-Esed, Nâsiruddîn (2010). *Masâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî ve Kîmetuha't-Târihiyye*. Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr.

el-Fâhûrî, Hannâ (1987). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Menşûrâtu Mektebeti'l-Bûlisiyye.

Fazlıoğlu, Şükran (2010). “Tâhâ Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 377-379.

Ferrûh, Ömer (1984). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. C. 6, Beyrut.

Görgün, Hilal (2007). “Nöldeke, Theodor”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 217-218.

Hatiboğlu, Mehmet Sait (1996). “Goldziher, Ignaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 102-105.

Hüseyin, Taha (1933). *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*. Kahire: Faruk Matbaası.

_____ *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Tunus: Dâru'l-Maârif li't-Tabâe ve'n-Neşr.

el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk (1990). *el-'Umde fî Sinâ'ati'ş-Şi'ri ve Nakdih*, C. 2, Beyrut.

Kehhâle, Ömer Rıza (1972). *el-Edebu'l-Arabî fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Dîmeşk: el-Mektebetu'l-Arabiyye.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî (2009). *eş-Şi'r ve 'ş-Şuarâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Lyall, Charles James (1917). *Some Aspects of Ancient Arabic Poetry as Illustrated by a Little Known Anthology*. in Proceedings of the British Academy.

Margoliouth, David Samuel (1925). "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland". *Cambridge University Press*, No. 3, July, s. 417-449.

Nöldeke, Theodor (1984). *Beitrage zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*. Hannover.

Nuhoğlu, Hidayet Yavuz (2007). "Ahlwardt, Wilhelm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 28-29.

_____ (2002). "Krenkow, Fritz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 289-290.

Sezgin, Fuad (1984). *Muhâdarât fî Târîhi'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye*. Frankfurt.

_____ (1991). *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. Çev: Mahmûd Fehmî Hicâzî. C. 8, Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.

es-Sibâ'î, Mustafa (1993). *Oryantalizm ve Oryantalistler*. Çev: Mücteba Uğur. İstanbul: Beyan Yayınları.

Taşdelen, Hasan (1993). "Orijinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, s. 311-316.

Tüccar, Zülfikar (2003). "Lyall, Charles James". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 264.

Uulu, Tynchtykbek Manas (2018) "Oryantalistlerin Hadis, Sünnet ve Sahâbe Kavramlarına Yaklaşımları". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, S. 24, s. 137-153.

Yalar, Mehmet (2008). “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 2, s. 95-120.

Yaşar, Naif (2017). *Oryantalistlere göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Yaşaroğlu, M. Kâmil (2003). “Margoliouth, David Samuel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 53-54.

Yüce, Nuri (1992). “Brockelmann, Carl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 335-336.

EXTENDED ABSTRACT

The Arabic poetry of the Jahiliyyah Period, also known as the Ancient Arabian Poetry, is the period that began approximately one and a half century before the arrival of Islam and ended with the birth of Islam. There were no debates on whether the poems of this period that survived to the Islamic era were real among historians of classical Arabic literature; the debates were on the amount of the poetry. According to some, almost all of this poetry is plagiarized, and some say that ten percent of it was plagiarized.

In late 19th and early 20th Centuries, some orientalists like Theodor Nöldeke and Wilhelm Ahlwardt, was skeptical of the existence of the Jahiliyyah poetry, and argued that this poetry could be plagiarism. According to Nöldeke, the Jahiliyyah poetry was narrated orally until the end of the first century A.H., and the people who received it verbally from any scholar or Bedouin they met, and was written at the end of this century, namely during the Umayyad Era. For this reason, part of this poetry may be real, but most of it is plagiarism. Ahlwardt says that the Jahiliyyah poetry was written in the second century A.H. There was a period of 150 years between the poets of this period and the collection of it, and poems were spoken orally in this language, and mistakes are inevitably mixed with them. To collect these rumors that passed down from generation to generation, and to preserve the past heritage, writing was used in the second century.

David Samuel Margoliouth and Taha Huseyn from the Arabian world went too far, and argued that this poetry was completely plagiarized. Margoliouth says that the Jahiliyyah Poetry was not transferred to the Islamic period verbally and in writing, but is similar to the Quran in terms of style. He argues that this poetry was made by the narrators in line with the spirit of the Qur'an because of the lack of observance of dialect differences in the Poetry of Jahiliyyah, and because narrators were not reliable. Taha Huseyn went further and added a few more justifications to Margoliouth's reasons, arguing that not only this poetry, but also the great Poetry of Jahiliyyah poets like Imruu'l-Kays, Zuheyr, and A'şa were also fabricated.

To oppose this approach, some orientalists like Charles James Lyall, Fritz Krenkow and Erich Braunlich, argued that this poem was original and true although there was some plagiarism. Many historians, men of letter, and thinkers from the Islamic world also supported this opinion based on various evidences. According to Lyall, the Poetry of Jahiliyyah was written in the first half of the 1st Century. There is nothing no wonder that poetry, which has an important place in the Arabian society, was transmitted over generations. Because the Arabian society had a strong memory,

and each poet had more than one narrator, and being a narrator was a specialty. Krenkow says that Arabs wrote the Poetry of Jahiliyyah in a very early period. Because most of the conflicts about these texts stem from the structure of the Arabic script. Because in the early periods, the letters were used without points and vowel marks. For this reason, mistakes occurred in writing. Since memorizing poetry was strong among Arabs, there were not many mistakes in the oral narratives when compared to the written texts. According to Braunlich, the fact that the poets of the Poetry of Jahiliyyah, who came from different tribes and who spoke different dialects, are in the same dialect suggests that there was a language above the dialects in the society in those times. For this reason, Margoliouth's objection arguing that dialect differences were not observed in these poems is not acceptable. Again, his argument that the Poetry of Jahiliyyah resembles the Qur'an in style, and was later fabricated is a big mistake. Because the Poetry of Jahiliyyah is completely different from the Qur'an both in terms of meaning and words.

One of the participants in this debate was the famous Islamic science historian Fuat Sezgin. He proved that the Poetry of Jahiliyyah is original and true based on classical sources and in the light of modern works. Thus, Julius Wellhausen and Ignaz Goldziher showed that writing was known in the Arabian Peninsula before Islam, and that this poetry began to be written during the Jahiliyyah Period. Again, in classical sources, there are many rumors and data about the writing of these poems. Nöldeke and Ahlwardt took such a skeptical approach because they did not investigate classical sources well. Margoliouth's opinion is contradictory and inconsistent in itself. The Poetry of Jahiliyyah was written in part in addition to the oral narrations during the period of ignorance, which continued in the Islamic period as well. In this sense, the poetry narration in the Islamic period resembles the Hadith narration. Poems began to be collected and brought together during the Umayyad period. In the following periods, poems were classified as divans by linguists and scientific studies continued on this heritage.

Ulutaş, Nurullah (2020). "COVID-19 Bağlamında Veba Romanında Bir Paradoks Olarak Yaşam Sancısı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 737-800.

DOI: 10.21550/sosbilder.743245

Araştırma Makalesi

COVID-19 BAĞLAMINDA *VEBA* ROMANINDA BİR PARADOKS OLARAK YAŞAM SANCISI

Nurullah ULUTAŞ*


Gönderim Tarihi: Mayıs 2020

Kabul Tarihi: Haziran 2020

ÖZET

*Tarih boyunca büyük salgınların insanoğlunun hayatını olumsuz etkilediği bilinmektedir. Özellikle kolera, veba, sarıhumma, HIV / AIDS, İspanyol Gribi, Sars ve Ebola gibi salgınlar bugüne kadar milyonlarca insanın ölümüne sebep olmuştur. Son dönemde Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan ve 5,5 milyondan fazla insanın yakalandığı, bunların 350 bininin hayatını kaybettiği Korona virüs salgınıyla tüm dünya mücadele etmeye devam etmektedir. Salgınlarla ilgili yazılmış ve birçok dile çevrilmiş yapıtların başında Albert Camus'un *Veba* romanı gelir. II. Dünya Savaşı yıllarında yazılmış bu roman görünürde veba hastalığının etkilerini kurgusal olarak anlatsa da arka planda Nazi Almanya'sının Polonyalılar ve Yahudiler için hazırladığı ölüm kamplarını, Cezayir işgali sırasında Fransızların yaptığı işkenceleri hatırlatır. Yazar, romanda saçma dünyada saçma bir hayatı yaşamak zorunda bırakılan insanın bu anlamsızlığa karşı başkaldırısını umutsuzluk, kaygı ve korku gibi duygular ekseninde işler. Bu çalışmada *Veba* romanından yola çıkarak COVID-19 bağlamında salgınların insanı etkileyen boyutları analiz edilmeye çalışılacaktır.*

Anahtar Kelimeler: *Albert Camus, Veba, başkaldıran insan, COVID-19, absürd edebiyat*

*  Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nurullahulutas@gmail.com

The Pain of Living as a Paradox in *The Plague* in the Framework of COVID-19

ABSTRACT

Pandemics have adversely affected the lives of human beings throughout history. Particularly, outbreaks such as cholera, plague, yellow fever, HIV / AIDS, Spanish Flu, Sars and Ebola have killed millions of people to date. At the moment, the whole world is struggling with the Coronavirus epidemic, which has recently emerged in Wuhan, China, where more than 5.5 million people were infected with 350 thousand dead. Albert Camus' novel titled The Plague is among the prominent works regarding the pandemics and has been translated into many languages. Although this novel, written in the years of World War II, explains the effects of plague disease on the surface, the fiction in the novel evokes the concentration camps of Nazi Germany for the Poles and Jews, the torture of the French during the Algerian occupation. The author addresses the revolt of a person who is forced to live a ridiculous life in a ridiculous world on the axis of emotions such as despair, anxiety, and fear in the novel. This study aims to analyse how pandemics affect humans within the scope of COVID-19 based on the novel The Plague.

Key words: Albert Camus, *The Plague*, rebel human, COVID-19, absurd literature

“Bir vebalı olmak çok yorucudur. Vebalı olmamayı istemekse daha da yorucudur. İşte bu nedenle herkes yorgun gibi duruyor, çünkü bugün herkes biraz vebalı.”

Albert Camus

Giriş

Salgınların tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Hatta bu salgınlara yol açan mikropların insanlık tarihinden daha eski olduğunu savunanlar da vardır. Tıp tarihi ile ilgili bir başvuru kitabı, “Yeryüzünde insanlar yokken hastalıklar vardı,” cümlesi ile başlar (Lyons ve Petrucelli 1997: 19; Kılıç 2004: 12). Gerçekten ilkel topluluklarda hastalıklara tanrıların, ruhların ve büyüünün yol açtığı inancı, tek tanrılı dinler döneminde de ilk zamanlar fazla değişmemiştir. İnsanlık tarihinin başından beri, salgın hastalıklardan meydana gelen kitle ölümleri, öteki

hastalıklardan tümüyle farklı olarak anlaşılmıştır. Eski Yunan'da aniden ortaya çıkan ve birçok kişinin ölümüne neden olan salgınlar doğaüstü bir takım güçlerle açıklanmış; kendi günah ve kabahatlerine karşı tanrıların gazabı olarak kabul edilmiştir (Mutusis 1952: 1150-1151). Eski topluluklar hastalığın dinî ve olağanüstü sebepleri olduğuna inanmakla birlikte, bazı hastalıkların dinî olmayan yollardan geçebileceğini kavramışlardır (Özdemir 2005: 15).

Salgınlar bir toplumdaki güç dengelerini, sınıf çatışmalarını ve derin toplumsal değişimleri gösteren yansıtıcılar olarak tanımlanabilir. Nasıl ortaya çıktığıyla ilgili farklı teoriler üretilse bile salgınlar yüzünden milyonlarca insanın canını kaybettiği, bu salgınlar yüzünden devletlerin ekonomik, sosyal ve siyasi olumsuzluklarla yüz yüze geldiği bir gerçektir. Bu salgınların iklim, çevre ve ortak yaşam gibi normal kabul edilen şartların değişmesinden kaynaklandığını savunanlar vardır. Miazma teorisi adı verilen bu teoriye göre toprağın ve suyun kirlenmesinin insan sağlığı üzerinde olumsuz etkisi vardır. Bunlara göre Orta Afrika'daki ormanların yok edilmesi sivrisineklerin yeni habitat aramalarına yol açmış ve tifüs, kolera, tifo, sarıhumma gibi salgınlar bu yüzden yayılmıştır. 19. yüzyıla kadar kabul gören bu yaklaşımdan sonra doğa bilimlerinde gözlem ve deney imkânlarının artması neticesinde fizyoloji ve bakteriyoloji alanında ilerlemeler sağlandı. Robert Koch ve Louis Pasteur'un çalışmaları Germ (hastalık yapıcı mikrop) Teorisini doğurdu. Buna göre hastalıkların ortaya çıkmasında belirli patojenler etkili olmaktadır. Haşeratların taşıdığı mikropların tek başına insanların ölümüne yol açmadığı bununla birlikte insanların vücut yapıları, mikroorganizmalar, çevre şartları, iklim, başka hastalıkların etkisi gibi dış koşullar da insanın ölümüne neden olabilmektedir. Avcılık ve toplayıcılıktan tarıma sonrasında da endüstriyel üretim tarzına yönelen insanoğlunun doğanın dengesini bozması, iklim değişmesi, kirlilik, çölleşme, türlerin yok olması, doğal kaynakların tükenmesi, erozyon, asit yağmuru ve son olarak ozon incelmesi gibi sebepler salgınların

yayılmada önemli bir etkiye sahiptir (Kupperberg 2008: 7'den akt. Yolun 2012: 17-21).

Dünyayı etkileyen büyük salgınların başlangıcı çok eski tarihlere dayanmaktadır. MÖ 14. yüzyılda Hititlerde 20 yıl boyunca devam eden ve birçok insanın ölümüne neden olan bir veba salgınından bahseden tabletlere rastlanır (Youngerman 2008: 14; Kınal 1991: 106'dan akt. Yolun 2012: 27). Bu salgınlar, tarih boyunca sadece insanların ölümüne neden olmamış kurtulanların da büyük trajediler yaşamasına neden olmuş ve sosyolojik, ekonomik, demografik, psikolojik değişimleri de tetiklemiştir: “Salgın dönemlerinde yaşanan panik, kaygı ve korku, insanları yerlerinden yurtlarından etmiş ve sağa sola savurmuştur. Salgın hastalıklardan kaçan insanlar yeni bir trajediye yol açmıştır. Göçler ölümlere, salgınların daha geniş coğrafyalara yayılmasına zemin hazırlamış, yüz binlerce insanın hayatını olumsuz etkilemiştir. Salgınlar sırasında demografik yapı değişirken, üretim azalması, iktisadi bunalımlar, kıtlık ve hastalıklar ümitsiz bir döngünün oluşmasına yol açmıştır.” (Yıldız 2014: 97). İnsanlık tarihinde büyük etkileri olan salgınlara baktığımızda veba, kolera, İspanyol gribi, tifüs, tifo, çiçek hastalığı, domuz gribi, sarıhumma, sars ve en son korona gibi salgınlar milyonlarca insanın ölümüne yol açmıştır (Hays 2005: 151, 287; Price-Smith 2009: 122; Harden 2008: 1080'den akt. Yolun 2012: 32-53). Tüm bu salgınlar içinde hiç şüphesiz ki en etkili olan vebadır. “*pasteurella pestis* veya *yersinia pestis*” adlı bir mikro-organizmanın neden olduğu bulaşıcı ve ateşli bir hastalık olan veba, Arapça “taun” sözcüğünden türemiştir (Yıldırım 1995: 423'ten aktaran Turna 2011: 2). Ahmet Cevdet Paşa, bu hastalığı şöyle tanımlar: “Vebâ maraz-ı âm ya'ni umûmî bir hastalık demektir. Tâ 'ûn'a vebâ denildiği gibi ba'zan bi'l-akis ale'l-umûm vebâyâ dahi tâ'ûn denilür.” (İzgör 1998: 240'tan aktaran Turna 2011: 2).

Çağların değişimine neden olan, ülkeleri yok eden ve milyonlarca insanın ölümüne yol açan veba salgını da korona salgının

da olduğu gibi Çin'den tüm dünyaya yayılmıştır: “Genel kabule göre veba ilk olarak Çin’de ortaya çıkmış, Baykal gölü ve Aşağı Volga civarında ilerlemiş ve 1345’te Kırım’daki Ceneviz kolonisini kuşatan Moğol orduları vebalı ölümleri mancınıklarla şehre fırlatınca Kefe’ye geçmiştir. Kefe o dönemde Avrupalı tüccarların uğrak yeridir. Kefe ile ticaret yapan on iki Ceneviz gemisinin aldıkları malları Sicilya’nın Messina limanına getirmesiyle hastalık Avrupa kıtasına bulaşmıştır. Kronik yazarı Henry Kington’a göre ise veba ilk olarak Hindistan’da ortaya çıkmış ve önce Küçük Asya’ya oradan da 1347 Ekiminde Sicilya’ya gelmiş ve tüm İtalya’ya yayılmıştır (Porter 2009: 7’den akt. Genç 2011: 127).” 1335 yılında Çin hariç Asya kıtasındaki veba salgınında 24 milyon kişinin öldüğü tahmin edilmektedir (Matthew 1988: 154).

Avrupa’ya yayıldıktan sonra “Black Death” (Kara Veba) adı verilen ve sonrasında birçok sanatçının yapıtlarına konu olan bu salgından dolayı kıtanın 1/3’ü ölmüştür. Bu sayılar net olmasa da Paris’te 50 bin ve 1349’da Londra’da 100 bin kişidir. 1348-1351 yılları arasında özellikle şehirlerde toplu ölüm faciaları baş gösterir. Fransa gibi nüfus yoğunluğunun yüksek olduğu ülkelerde nüfusun vebadan ölüm oranı yüzde 50’dir. İngiltere’de toplam ölüm miktarı yaklaşık 1 milyon kişidir (nüfusun yüzde 30’u). Doğu Avrupa’da ise -nüfus yoğunluğunun azlığından- ölüm oranı yüzde 15 dolayında olmuştur. Avrupa’da baş gösteren bu veba salgınları nedeniyle 1330 yılında nüfusu 120 bin olan Floransa şehri, karşılaştığı 8 büyük veba salgını ardından, 1427 yılında 37 bin kişinin yaşadığı küçük bir şehir haline gelir (Dols 1979: 35’ten akt. Özdemir 2005: 22). Büyük Veba Salgını, Avrupa’da sağlık, ekonomi, sosyoloji ve eğitim... gibi yaşamın hemen her alanında köklü değişimlere neden olmuş ve birçok üniversite bu dönemde kapanmıştır. Oxford Üniversitesi’nde 14. yüzyılın sonlarına doğru, öğrenci sayısının maksimum kapasite olan otuz binden üç bine

gerilediği söylenir (Herlihy 2007; Bergdoldt 2003'ten aktaran 2018: 269).

Veba salgını sadece Avrupa'yı değil aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni de etkilemiştir: "Osmanlı toplumunda salgın hastalıklar, pek çok insanın ölümüne sebebiyet vermiştir. Ticareti olumsuz etkilemiş ve vergi gelirlerinin azalmasına yol açmıştır. Ayrıca halkın, hastalıklı kişileri ve yerleri terk etmesi salgının diğer yerlere yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bulaşıcı hastalıklar demografik yapıyı etkilemiş ve göçlere yol açmıştır. İnsanlar hastalıklar sebebiyle yerlerini yurtlarını terk ederken geride yalnızca hatıralarını bırakmışlardır. Diğer taraftan toplumun salgınların görüldüğü yerlerden kaçması toprağın işlenmemesine neden olmuş, tarımın ve ticaretin yapılamamasını beraberinde getirmiştir." (Yıldız 2014: 2).

1330'larda Orta Asya steplerinde ilk kez ölümcül sonuçlara yol açan veba, 1347'de İpek yolu boyunca ticaret kervanları aracılığıyla yayılır. Bu salgının ikinci evresi XIX. yüzyılın ortalarına kadar Dünya genelinde büyük çaplı ölümlere yol açar. Üçüncü evre ise XIX. yüzyılın ikinci yarısında Güneydoğu Asya'dan Dünya'nın her yerine yayılır. XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarında vebanın artmasının en önemli nedenlerinden biri de fetihlerden dolayı idi. Balkanlar, Anadolu ve Arap yarımadasına yayılan salgın dalgasında birçok insan hayatını kaybetti (Panzac 2011: 1, 4'ten akt. Çalışkan ve Eyicil 2019: 1291). Selçuklu döneminde Anadolu'da çeşitli dönemlerde veba salgınlarına rastlanır. Bizans İmparatorluğu döneminde (İstanbul), Danişmendliler (Malatya), Selçuklular (Konya, Malatya), İnaloğulları (Amid-Diyarbakir), Ahlatşahlar-Sökmenliler (Ahlat), Eyyübiler (Meyyafarikin-Silvan), Artuklular (Mardin) gibi bağımsız veya tabi siyasî teşekküllerin başta merkezleri olmak üzere öteki şehirlerinde de salgına rastlanır (Arık 1990: 55'ten akt. Özdemir 2005: 24). 1429'da Bursa'da baş gösteren veba salgınında çok sayıda insanla birlikte şehrin önemli şahsiyetleri, Emir Muhammed Buharî, Mevlânâ Şemsettin Fenarî, Emir Süleyman'ın

oğlu Orhan Bey ve Hacı Ivaz Paşa da vefat eder. 1492'de Arabistan, Şam, Halep ve Mısır'da baş gösteren bir veba pandemisi İstanbul şehrini etkisi altına alır ve bir ayda 56 bin kişi hayatını kaybeder. Mısır, Suriye ve Arabistan'da da aynı dönemde ortaya çıkan veba salgını üç gün sürmüş ve bu süre içinde 600 bin insan ölmüştür. Aynı yıl İstanbul'da 56 bin kişi hayatını kaybeder (Çelebi Solakzade 1989: 412'den akt. Özdemir 2005: 221-224). III. Mehmet döneminde, 1597'de İstanbul vebadan kırılır. İngiltere Kraliçesi'ni temsil eden Elçi Edward Barton bu veba salgınında ölür (Mardin 1982). İsveçli bir gezgin, 1750 yılında İstanbul'daki veba salgını günde 1000 – 1200 kişinin hayatını kaybettiğini ve halkın açlıktan ölmek üzere olduğunu yazar (Hasselquist 1769: 174 ve Panzac 2011: 12-13'ten akt. Özdemir 2005: 24). İstanbul'da son veba salgını 1811 yılında başlar ve 1813 yılının başlarında biter (Beyhan 2008: 1029-1036'dan aktaran Turna 2011: 1).

1. Modern İnsanın Rahatını Kaçıran COVID-19

İnsanoğlunun bilim, tıp ve teknolojiye zirveyi yakaladığı, gökdelenler dikerek adına akıllı bina dediği ve bir cep telefonu binada bulunan her şeyi kumanda ettiği, polise uyarı gönderen üstün güvenlik sistemleriyle, kameralarla kendini koruma altına aldığını zannettiği evlerinde mutlu, sağlıklı, huzurlu ve rahat bir yaşam sürdürdüğünü düşündüğü bir anda Çin'in Wuhan kentinde bir hayvan pazarında ortaya çıkan COVID-19 virüsü tüm bu rüya gibi yaşamı mahvetti. İki ay gibi kısa bir sürede tüm dünya ülkelerine yayıldı. Bugünlerde sürekli güncellenen bir sayıyla yaklaşık 5 milyon insana bulaştı. 400 bine yakın insanın da ölümüne yol açtı. Modern çağda gözle görülmeyen bu virüse karşı hazırlıksız yakalanan ülkeler büyük bir krizle karşı karşıya kaldı. Bir anda verilen kayıplar bütçe planlamasında olmayan yüklü harcamaları da beraberinde getirdi. Bu nedenle kısa sürede birçok ülke ekonomik krizin eşliğine geldi. Salgının yayılmasını önlemek için uygulanan karantinadan dolayı milyonlarca

insan işsiz kaldı. Bu salgın, WHO (Dünya Sağlık Örgütü) ve sözde Süper Güç Amerika'nın da ne kadar çaresiz ve zayıf olduklarını ortaya koydu: “Coronavirüs (COVID-19), Aralık 2019'da Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan bir grip türüdür. Bilinen mevsimsel gripten daha bulaşıcı ve daha ölümcül olduğu gözlemlenmektedir. Ölümler, hastalık zatürreye dönüştüğünde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar semptom geliştirmeden öncede bulaşıcı olabilmekte, bu da virüsün yayılmasını kontrol etmeyi zorlaştırmaktadır. Herhangi bir aşının geliştirilmesi on iki ay sürebilir. Şu anda, etkili anti-viral ilaçlar bulunmamaktadır.” (Dağlar 2004: 15 akt. Yolun 2012: 13).

Günümüze kadar yaşanan büyük salgınlarda genellikle can kaybı sonrası toplumlar normal yaşantılarına dönebiliyordu; ancak Korona virüsün diğer salgınlardan farklı olarak küresel anlamda çok büyük sonuçlara yol açacağı ön görülmektedir. Hiç şüphesiz bu salgının sosyolojik, ekonomik, politik, diplomatik, teknolojik, psikolojik, hukuk, göç ve vize işlemleriyle ilgili çok büyük etkileri olacaktır. Tüm bu olumsuzluklar, aynı zamanda devletlerin bu virüs ortamında kendilerini nasıl konumlandıracaklarını dair bir strateji belirlemelerine de fırsat verecektir: “Hem salgının ölçeği hem de salgın çerçevesinde hayata koyulan uygulamalar, 21. yüzyıl küresel toplumunun alışık olduğu bir olgu değil. Salgınlar kendisini İspanyol gribinde, Ebola'da, SARS ve MERS'te hatırlatsa da bu kadar kapsamlı ve dönüştürücü bir salgın olgusu ve etrafında gelişen tehdit algısı ile yeni tanışıyoruz. Bu sebepten, hem durumun tespiti ki bunun için sosyal bilimcilerin donanımlı olmadığı tıbbi data ve analizlere ihtiyaç duyuyoruz; hem de sürecin küresel sistem ve siyaset açısından nereye evrileceğine dair öngörü yapmak oldukça zor. Devletlerin ve küresel örgütlerin COVID-19 sonrası dönemde karşılaşacakları fırsat ve meydan okumaları, an itibarıyla attıkları ya da atmadıkları adımlar belirliyor, belirleyecek. Bu sebepten COVID-19 sonrası küresel siyaset analizi ile devletlerin salgınla mücadele performansı arasında kuvvetli bir bağ vardır.

Bununla birlikte devletlerin salgın sonrasına dair ortaya uygulanabilir bir vizyon koymaları, bu vizyonun küresel ve yerel anlamda karşılık bulması da büyük önem arz etmektedir. Bir takım dönüşümlere tabi olacak küresel sistemde devletlerin kendilerine biçtiği rol ve kapasite beyanı, bu devletlerin yeni dönemdeki konumunu belirlemede büyük etkiye sahip olacaktır.” (Ulutaş 2020: 11).

Salgın döneminde verilerin gizlendiği bilgi akışının tam sağlanmadığını savunan bu yüzden kendilerine yeni roller biçen ülkeler, özellikle ABD ve Çin karşılıklı olarak birbirlerini suçlamaya devam etmektedir. Başkan ülkesinde günlük ölüm vakalarının bini bulmasının ardından Çin’de gittikçe azalan hatta son günlerde sıfır vaka yaşanmasıyla ilgili Çin’i yalancılıkla suçlamakta ve salgına Çin virüsü diyerek rakibini hedefe koymaya devam etmektedir. Çin ise ısrarla büyüyen ekonomilerini bir yıldan beri ambargolarla engellemeye çalışan ABD’nin laboratuvarında ürettiği virüsle kendilerine zarar verdiğini söyleyerek rakibini baş şüpheli olarak suçlamaktadır: “Başkan Trump’ın “Wuhan virüsü” demekte ısrar ederek Kasım 2020 seçimlerinde kullanmak üzere Çin ile hesaplaşmanın zeminini oluşturduğu ve muhaliflerinin de Trump’a “ırkçı tanımlama” tepkisinde bulunarak bu sermayeyi kullanma imkânı vermek istemediği açık. Ancak güncel parti siyaseti bir yana Amerikan kamuoyunun “virüsü, ABD askerlerinin Wuhan’a getirdiğini ileri sürerek” propaganda savaşı yapan Çin’i suçlamayı terk etmesi beklenmemelidir. Pandeminin ABD ekonomisine vereceği zarar da Amerikan kamuoyundaki Çin algısını geri dönülemez şekilde etkileyebilir. Çin (ya da Çin Komünist Partisi) ABD halkının “ortak ötekisine” dönüşerek pandemi öncesinde bahsedilen “iki büyük güç arasındaki soğuk savaş” fikri daha somut temellere kavuşturulabilir. Yeni Başkanın Demokrat olması durumunda bile, ABD ve Çin arasındaki küresel liderlik ve hegemonya kapışmasının zorlu geçeceği anlaşılmaktadır.” (Duran 2020: 32).

Çin, ABD Başkanı Trump'ın tüm medya organlarıyla zedelediğini itibarını yeniden kazanmaya çalışırken bu salgınla mücadelesiyle adeta herkese ders vermektedir. Bir haftada kurduğu hastaneler, Wuhan kentini ilk günden karantinaya alarak salgının ülkeye yayılmasının önüne geçmesi ve yaptığı yardımlar üzerindeki olumsuz algıyı yok etmeye yönelik uygulamalardır: “ABD medyası, Komünist Parti yönetimindeki Çin’i pandemiden “sorumlu tutmakta” ve “küresel liderlik yapmaya hiç uygun olmadığını” ilan etmekte birbiriyle yarışmıştır. Pekin, “Asya’nın hasta adamı” ilan edilirken pandemi de “otoriter yönetimin şeffaf olmamasının kaçınılmaz bir sonucu” şeklinde görülmüştür. Pekin ise hızlıca büyük hastaneler kurarak ve Wuhan’ı karantinaya alarak virüsün yayılmasını kontrol altına almıştır. AB ülkeleri temel sağlık malzemelerini İtalya’dan bile esirgerken, Çin; İran, İtalya, Belçika ve Sırbistan’a yardımda bulunmuştur. Bu çabalarla Çin, kendini “pandeminin çıktığı yer” olmaktan hızla “pandemiyle mücadelede dünyaya yardım eden ülke” konumuna geçirmiştir.”(Duran 2020: 33).

Çin’in bu sözde başarısında sahip olduğu Komünist Parti iktidarının otoritesinin etkisi göz ardı edilemez. Durum bu olunca, bazı yönetimlerin gerçekleştirmek istedikleri her türlü hukuksuzluğu ve gerçekleştirmek istedikleri ihaleleri, çevrecilerin veya hayvanseverlerin engellemesine takılan projeleri veya demokratik insan haklarına aykırı uygulamaları salgını bahane ederek ve uzun süreli sokağa çıkma yasağı ilan ederek emellerine ulaşacakları da iddialar arasındadır. Çin gibi otoriter devletler, zaten bu güce sahipken korkulan liberal ve sözde demokratik ülke yönetimlerinin, kültüre geleneğe sarılmadığı için bireyi iyice güçsüzleştirerek otoritelerini artırmasıdır (Kardaş 2020: 49; Hanioglu 2020: 24).

Politik bir strateji uzmanı olan Ufuk Ulutaş, bu zor süreçten ancak güçlü devletlerin en az kayıpla geçebileceklerini ve otoriterleşmekten ziyade disiplinli uygulamaların, kendi vatandaşının

sağlığını düşünmenin bu başarı için gerekli olduğunu savunur: “Devletin güçlenmesi bazı iddiaların aksine otoriterleşmeyi de beraberinde getirmek zorunda değildir. Yine bununla bağlantılı olarak, otoriter rejimler pandemiyle mücadele performansları sebebiyle makbul sistemlere dönüşmeyeceklerdir. Kaldı ki otoriter rejimlerin pandemi performansını değerlendirebileceğimiz şeffaf verilere genelde sahip değilizdir. Bununla beraber Türkiye, Güney Kore, Almanya vb. ülkeler de dâhil olmak üzere bazı demokratik ülkelerin Koronavirüs’le mücadelesi, sadece otoriter rejimlerin pandemiyle etkin mücadele edebileceği mitini ortadan kaldırmaktadır. Salt olarak pandemiyle mücadele argümanı üzerinden demokratik / liberal toplumların otoriterliğe razı olacağı düşüncesi de naiftir. Koronavirüs sonrasındaki süreçte güçlü devleti, tedarik zinciri sağlam, ekonomisi dirençli, halkına güven veren, güçlü kurumlara, başta sağlık olmak üzere altyapıya ve kriz yönetebilme becerisine sahip yapılar olarak tanımlayanlar küresel ölçekte diğerlerinden olumlu olarak ayrışacaktır.” (Ulutaş 2020: 11).

Tüm bu tartışmalar dünyanın artık global köy olmaktan ziyade kendi içine gömülen ve halkının sağlığını, güvenliğini uluslar arası ilişkilerden önde tutan yönetimlere doğru gidildiğinin de işareti olarak görülebilir: “Kesin olan bir nokta vardır, o da dünya düzeninin Koronavirüs salgını sonrasında Mart 2020 öncesinden çok farklı olacaktır. Serbest dolaşımının nasıl ve hangi koşullarda geri gelebileceği henüz ön görülememektedir. Kesin görünen olası senaryo ise ulus devletlerin bu krizden daha da güçlenerek çıkacağıdır. Ulus devletler kendi vatandaşlarını korumak için küreselleşmenin çeşitli boyutlarından feragat etmek zorunda kalacaklardır. Devletlerin birbirlerine karşı daha az açık, daha az fiziksel etkileşim içerisinde oldukları yeni bir dünya düzenine doğru bir yönelim belirginleşmiştir.” (Müftüler Baç 2020: 22). Yeni yönelimin belirginleştiği bu dönemde ülkelerin bu bağlamda vize uygulamalarında önceki önlemlere ilave olarak sağlık raporu, aşı belgesi, kan testi... vb. ilave önlemler alacağı

ve insan hareketliliğini sınırlandırması tahmin edilmektedir (Pirinççi 2020: 70).

Özellikle 11 Eylül sonrası Batıda artan İslamofobi ve Suriye savaşı sonrası artan göçmen karşıtı politikalar, Korona sonrası günah keçisi olarak göçmenlerin suçlanacağı tahminlerini güçlendirmektedir. Küreselleşmenin bitip ulus devlet anlayışının öne çıkacağı bu aşamada yönetimler, halklarına sağlayacağı refah oranında başarılı görülecektir: “İnsanlık tarihi küreselleşmenin ve göçün olduğu kadar paradoksların da tarihidir. Elbette küreselleşmenin ivmeleneceğini söylerken diyalektiğin gereği olarak ulusçuluğun etnik boyutunun daha da belirginleşeceğini ve etnik milliyetçiliğin bir süre de olsa kültürel milliyetçiliğe baskınlaşacağını öngörüyorum. Böyle bir gelişmeyi zaten Avrupa’da bir süredir yabancı düşmanlığıyla (xenophobia), İslamophobia ve göçmen karşıtlığıyla fazlasıyla tecrübe etmekteyiz. İçeride kapanmacı bu etnik milliyetçi söylemler nihayetinde çözüm üretici olmasa da bu söylemin günah keçisi yaratma kapasitesi yabana atılmamalıdır. Etnik söylem bir süre ulus-devletler tarafından yönettikleri halkın sayısal baskın etnisitesinin gözünde özellikle ekonomik problemleri gölgelemek için kullanışlı bir manivela olabilir. Fakat eğer bunu kullanan siyasal iktidarlar başka ülkeleri işgale yönelmeyecekse bunu kullanan iktidarlar o zaman en çok ekonomik alanda hapsedildikleri bu kısır döngüyü aşmanın yolu yine kültürel milliyetçiliğe yaslanmak ve böylece vatandaşlık imkânlarını başta göçmenler olmak üzere daha geniş kitlelere sunmaktan geçecektir. Kaldı ki ulus-devletler küresel ağları yok etmeye kalktıkça kendi bindikleri dalı da kesmek durumundadır. İşte etnik milliyetçi söylemin daha da yaygınlaşması beraberinde bir lümpenliği de getireceği gibi bu lümpenlik de kendini var edebilmek ve gösterebilmek için etnik tınıya daha fazla sahip çıkmak durumundadır. İşte bu noktada ulus-devletlerin kırılabilirliği daha da belirginleşecektir. Nihayetinde ister modern isterse de kadim olsun bütün devletlerin varlığı halklarına sağladıkları refah

kadardır ve hamasi söylemlerle kitlelerin açlığı ancak belli bir süre bastırılabilir.” (Çemrek 2020).

Tüm bu süreç boyunca yönetimler, COVID-19 salgını sonrası ortak bir dünyada birbirlerine destek vererek yaşamak ve sorunların üstesinden gelmekle kendi içlerine kapanıp güvenliklerini sağlama arasında önemli bir tercih yapmak zorundadır: “Ne yazık ki uluslararası sistemler açısından bakıldığında, salgının en beklenmedik sonuçlarından birisi uluslararası işbirliği, küresel yönetim ve uluslararası dayanışmanın temellerin ne kadar kırılgan olduğunu göstermesi olmuştur. Virüsün küresel sistem üzerine pek çok açıdan şaşırtıcı etkileri yeni bir sistem oluşabileceğini göstermiştir. Küresel seviyede bütün insanlığı en temel açıdan – insan hayatının bekası – ilgilendiren bir kriz zamanında bile yeterli iletişimin olmaması ve uluslar üstü koordinasyon mekanizmalarının eksikliği ile krizin boyutları daha da büyümüştür. Özellikle, virüsün ilk olarak şeffaf olmayan bir yönetime sahip Çin gibi bir ülkede çıkması küresel tehdidin olası boyutları ile ilgili bilgi eksikliğine neden olmuştur.

Dünya Sağlık Örgütü'nün ilk başta durumu tam olarak kavrayamaması, salgının ilk görüldüğü ülkelerden yeterli bilgi akışının olmaması krizin boyutlarını büyütmüş ve virüsün küresel yayılımını körüklemiştir. Salgın küresel bir problem olarak bütün ülkeleri etkilemekle beraber ülkelerin tercihleri ulusal seviyede çözümlere odaklanmış ve dış dünya ile bağlarını koparmaya kadar gitmelerine yol açmıştır. Özellikle Avrupa Birliği gibi İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyasi bütünleşmenin yaşandığı uluslar üstü örgütlerin içerisindeki çekişmeler AB üyeleri arasında bile dayanışmanın aslında ne kadar kırılgan olduğunu göstermiştir. Öte yandan, hem küresel salgın hem de salgının yol açtığı ekonomik kriz gibi küresel sorunlar, ülkelerin tek başına yerelde göğüs gerebileceği meseleler değildir.” (Müftüler Baç 2020: 21).

Otoriterleşme ve Ulus Devlete doğru gidilen bu süreçte hiç şüphesiz ki genel olarak toplumlari düşündüren Korona süreci ve sonrasında karşılaşılacak ekonomik krizlerdir. Küreselleşmeden vazgeçilmesi durumunda ülkelerin karşılaşacağı en önemli sorunlardan biri de göçmen sorunudur: “Ekonomik sıkıntı dönemlerinde de göçmen karşıtlığının arttığı düşünöldüğünde, ilerleyen dönemlerde göçmen karşıtlığında küresel ölçekte bir artış beklenebilir. Bu da yukarıda ele alınan içe kapanma sürecinin yoğunlaşmasına ve küreselleşmenin gerilemesi süreçlerine katkıda bulunabilir. Bu durum, istenmeyen göçe karşı, mevcut kriz şartlarının, uluslararası hukuksal yükümlölükler karşısında kullanılabilmesini göstermektedir. Yakın gelecekte de gelişmiş ülkelerin, bir yandan ekonomileri için gerekli gördükleri göçmenleri çekmeye çalışmaları, diğery yandan sığınmacı ve düzensiz göçmenlere karşı benzer olumsuz uygulama ve politikaları yoğunlaştırmaları beklenebilir (Unutulmaz 2020: 135).

Son zamanlarda sokağa çıkma yasaklarının, istihdamı engellediğı ve ekonomik yoksulluğa yol açtığı gerekçesiyle Fransa, İngiltere, İspanya ve Amerika başta olmak üzere birçok ülkede insanların iktidara karşı protesto gösterileri düzenledikleri medyaya yansımaktadır. Ayrıca İsviçre’de başlayıp diğery ülkelere yayılan ve sözde pozitif vakaları izleme amaçlı insanlara çip takılması uygulamalarının süper-panoptikon bir gözetleme sistemini de beraberinde getireceğini savunan insanlara rağmen şimdiden 4 milyondan fazla insanın gönüllü olarak bu çipleri takmayı kabul ettiğı de bilinmektedir.

Tüm dünyayı meflûç duruma düşüren salgının hijyenden uzak ve yılan, köpek, yarasaya yiyan Çinlilerden mi, yoksa ekonomik tehdit olarak gördükleri Çin’i bitirmek için ABD’nin laboratuvarlarda hazırladığı tartışılardursun bu süreçte Biyolojik Savaş, Dijital Diploması, Sanal Eğitim yanında özellikle “Medical İstihbarat” kavramı gelecekte de üzerinde en fazla konuşulacak bir kavram olarak terminolojik

literatüre girmiş durumda: “Kuşkusuz, COVID-19 vakası, sadece tıp literatürü için değil; aynı zamanda güvenlik ve istihbarat literatürü için de ziyadesiyle önemli kazanımlar sağlayacak veriler barındırmaktadır. Keza COVID-19, sadece belli başlı istihbarat teşkilatlarının değil, dünya genelinde medikal istihbarat alanının önemine dair bir farkındalık yaratacak niteliktedir. Buradaki temel sorunsal, istihbarat ve tıp gibi iki farklı bilim dalının unsurlarını birbiriyle iletişim ve etkileşime sokmaktır. Başka bir deyişle esas mesele, disiplinler arasındaki bariyerleri kaldırmaktır. Bunun için istihbarat teşkilatlarının, medikal dünya ile çok daha yakın bir diyalog mekanizması ve iş birliği içerisine girmesi gerekmektedir. Buradaki maksat, istihbaratçıların tıp dünyasının işine karışması değil; onlardan edindikleri bilgilerle ulusal ve küresel sağlığı ilgilendiren konuların risk ve tehdit haritalaması çıkarmak ve karar alıcıların eğilimler konusunda erken farkındalık geliştirmelerini ve böylece tedbir paketleri ve hazırlık süreçlerine geçişlerini sağlamaktır.” (Seren 2020: 90).

Sonuç olarak COVID-19 pandemisi farklı parametreleri olan ve insanlığın yaşamın tüm boyutlarıyla etkilediği için üzerinde uzun uzadıya durulacak bir salgındır. Belki yıllarca konuşulacak ve bugün bilgi sahibi olmadığımız hususlar ileride daha doğru ve tutarlı değerlendirmeler yapmamızı sağlayacaktır. Ancak şu bir gerçektir ki her gün binlerce insanın canını alan ve ülkeleri ekonomik, psikolojik olarak yıpratın bu virüs politik değişimlere neden olacak insanlara belki de yeni bir yaşam standardı sunacaktır. Doğayı daha çok seven, insana değer veren, karışdakini önemseyen, kimliklere saygı duyan, ırk- millet, zengin - fakir ayrımı yapmadan gözle görülmeyen ufak bir virüsün bütün coğrafyaları nasıl kırıp geçirdiğini gören yeni nesiller göreceğimizi umuyoruz.

2. Veba Ölümün Diğer Adı mı?

Albert Camus'un *Veba* adlı romanı, 194... 'te Cezayir'in bir Fransız kenti olan Oran'da yaşanan bir veba salgını sonrası gelişen olayları ele alır. Sahibini başlangıçta gizlese de romanın sonlarına doğru Doktor Rieux'un günlüğünden yararlanarak kurguyu oluşturduğunu söyleyen Camus, romanda zaman zaman Jean Tarrou'nun da notlarına yer verir. Romana Oran kentini tanıtmakla başlayan yazar, kenti sıradan, çirkin, insanların gerçek aşktan uzak olduğu, ticarete meyilli ve ölmenin bile güç olduğu... gibi özellikleriyle adeta bir cezaevine benzetir. Romanın idealize edilen, olayların ekseninde yer alan bir ana karakteri yoktur; ancak olaylar Doktor Bernard Rieux'un bakış açısıyla yansıtılır. Onun dışında eserde Jean Tarrou, Raymond Rambert, Joseph Grand, Doktor Richard, Rahip Paneloux, Doktor Castel, Cottard, Mösyö Othon... gibi farklı karakterlerin bir salgın karşısındaki tutumları karşılaştırılır. Bu tutumlar bazen din – felsefe çatışmasına dönüşür.

Bir günlükten hareketle yazılan roman, başlangıçta 16 Nisan, 17 Nisan, 18 Nisan, 25 Nisan, 30 Nisan... gibi kronolojik ve düzenli bir sıra izlese de veba salgınının yayılmasıyla bu kronoloji sekteye uğrar. 16 Nisanda Doktor Bernard Rieux, muayenehanesinden çıkarken sahanlıkta bir fare ölüsüyle karşılaşır ve bunu önemsemeden ayağıyla iter. Ancak daha sonra kapıcıyla konuşur, kapıcı bunun imkânsız olduğunu apartmanda fare bulunmadığını belirtince doktorun şaşkınlığı artar. Ertesi gün karşılaşılacak üç fare ölüsüyle kapıcı, kendisine bir şaka yapıldığını iddia eder. Rahatsız olan eşini iyileşmek üzere başka bir şehre gönderen doktor, hemen sonrasında annesinin kendisine yardım etmek üzere geleceğine dair bir telgraf alır. Bu arada şehirde artan ölü farelerle birlikte rahatsızlanan insan sayısında da artış olur.

Takvimler 25 Nisanı gösterdiğinde 6200'den fazla ölü farenin toplandığı haberlere yansır. Bir gün ofisine giderken kapıcının

rahatsızlandığını haber alan Doktor Rieux, tüm müdahalelerine rağmen onu kurtaramaz. Daha sonra da şehirde peşi sıra ölümler gerçekleşir. Bir süre sonra ölümlerin artmasıyla halk arasında bir tedirginlik yaşanır. Başlangıçta doktorlar, bu salgına isim veremez. Yaşlı ve tecrübeli Doktor Castel, bu salgının bir veba olduğu konusunda Doktor Rieux'ü ikna eder. Başlangıçta fareleri ve insan ölümlerini manşete taşıyan basın, halk tedirgin olmasın diye gerçekleri tam olarak yansıtmaz. Ölümler artınca şehir, tamamen karantina altına alınır ve trenler artık bu şehrin istasyonunda durmaz. Bir süre sonra stadyum başta olmak üzere hasta insanlar için kamplar kurulur. Bu kampta çok zor ve kısıtlı imkânlarla vebalı insanlar tedavi edilmeye çalışılır. Ne yazık ki bunların çoğu yaşamını kaybeder. Bu insanlar içinde özellikle bir çocuğun ölümü doktorları çok etkiler. Onu kurtarmak için tüm yollara başvururlar, ama maalesef başarılı olamazlar. Doktor Rieux'la farklı görüşlere sahip olsa da romanda aktif karakterlerden biri de Rahip Paneloux'tur. Veba, hastalığının yaygınlaştığı böylesi bir ortamda rahip verdiği dini vaazlarla halkın moralini diri tutmaya ve onları dine davet etmeye çabalar. Oysa halk, kehanetler ve batıl inanışlara daha fazla önem verir. Bu kehanetlerle ilgili gazeteler, zaman zaman dizi yazılar yayınlamaya başlar. Bir süre sonra yaşlı bir kadının evine taşınan rahip de rahatsızlanır. Bu sırada bazen kan tükürerek ölen hastalar halkta tedirginlik yaratır. Veba arttıkça, yoksulluk da artar. Normal ihtiyaçlarını dahi karşılayamayan halk zaman zaman protestolar düzenler. Kamplarda insanlar, kendilerine dağıtılan bir kepçe yemekle idare etmek zorunda kalırlar. O yılın Noel kutlamaları, vebadan ölenler yüzünden bir ayine dönüşür. İnsanlar çok üzgün ve sürekli ağlayarak dua etmektedirler.

Mayıs ayına gelindiğinde Doktorun arkadaşı, memur Grand da çok kötü hastalanır. Onu tedavi eden Doktor Rieux, hastasından ümidini kesmişken ertesi gün onu iyileşmiş olarak görür ve şaşırır. Daha sonra bir genç kız ve diğer hastalarda da iyileşmeler görülür. Bu iyileşmelerde

Doktor Castel'in serumunun büyük bir etkisinin olduğu anlaşılır. Artık fare ölülerine de rastlanmamaktadır. Halk bu duruma hemen sevinemez, çünkü hepsi veba bitse bile yerini bir süre psikolojik yıkımlara bırakacağına farkındadır. 25 Ocak tarihine gelindiğinde istatistikler, vebanın tamamen yok olmak üzere olduğunu gösterir ve bu durum halkta coşku yaratır. Bu coşkuya katılmayan tek kişi vardır, o da Cottard'dır. Kesinleşmiş bir mahkûmiyeti olduğundan vebanın ortadan kalkmasıyla tutuklanmaktan korkmaktadır ki daha sonra polisle girdiği bir silahlı çatışma sonrası tutuklanır. Bu arada Tarrou, rahatsızlanır ve doktorun tüm çabalarına rağmen kurtarılamaz. Bu sırada doktor eşinin 8 gün önce öldüğüne dair bir telgraf alır. Günlük bittiğinde vebadan da eser kalmaz. Halk sıradan yaşamına geri döner.

3. Ölüme Duyarsız Bir Kent: Oran

Roman ve öykülerde mekân seçimi genel olarak yazarın kurgulayacağı olaylara uygun olarak seçilir ve okuyucuya öykünün bağlamı hakkında bir ipucu verir. Albert Camus da geleneksel bir kurguyla *Veba* romanında anlattığı Oran kentini, hastalığa bulaşmadan önce sıradan, sıkıcı, iklimi kötü, içinde yaşam göstergesi kuşların barınmadığı çirkin bir yer olarak tarif eder: "Bu güncenin konusunu oluşturan ilginç olaylar 194... 'te Oran'da meydana geldi. Genel düşünceye göre biraz sıra dışı olduğundan bu olayların geçebileceği yer burası değildi. İlk bakışta Oran gerçekten de sıradan bir kent, Cezayir'in bir Fransız ilinden başka bir şey değildi. Kentin kendisi de, itiraf etmek gerekir, çirkindir. Dingin görümlü bu kenti başka onca ticaret kentinden farklı kılan şeyin ne olduğunu ayırt etmek için biraz zaman gerekir. Örneğin, ne bir kanat çırpışın ne de bir yaprak hışırtısının duyulduğu, güvercini olmayan, ağaçsız ve bahçesiz bir kent, tam anlamıyla yansız bir yer nasıl düşünülür? Mevsimlerin değişimi ancak göğe bakılarak anlaşılır." (Camus 2010: 8).

Camus'un seçtiği bu mekân bize *Yabancı* romanında Meursault'un dünyasını hatırlatır. Kendi içine gömülmüş ve kendi zindanına kendini mahkûm etmiş bir topluluk olarak canlanır bu kent insanları okuyucunun zihninde... Kentin fiziksel yapısı, sosyal yapısı, dini hayatı, ticaret hayatı büyük bir bunalım için adeta işbirliği yapmaktadırlar: "İnsanlar rutin bir döngünün içerisinde kala kalmışlardır. Yaşam koşullarına dikkat etmeden, umursamadan yaşamın öneminin bilincinde değildirlere. Aslında Oran şehri sakinlerinin sürdürdükleri yaşam tarzı cezaevi yaşamından çok da farklı değildir (insanlar rutinleşmiş hayatlarının esareti altına girmişler ve bu durumun pek de farkına varmadan yaşayıp gitmekte). İnsanların rutinleşmiş hayatları kendilerini esaret altına almış, ancak bunun farkına varmadan yaşayıp gidiyorlar ta ki veba şehri vurduğunda esaret denen şeyin ne olduğunu o zaman daha açık bir şekilde fark ederler." (Kaya ve Demiral 2011: 385).

Yazar, yaşadığı şehirden yola çıkarak bir kentte aşkın yaşanma şeklinin o kentin kimliğini belirlemede en önemli göstergelerden biri olduğunu belirtir: "Erkekler ve kadınlar aşk edimi denen şeyde çabucak birbirlerini yutarlar ya da iki kişilik uzun bir alışkanlık geliştirirler. Bu uçlar arasında çoğunlukla bir orta nokta yoktur. Bu da özgün bir şey değil. Her yerde olduğu gibi Oran'da da zamansızlıktan ve düşünmemekten insanlar bilmeden birbirini sevmek zorundadır." (s. 12)

Aşk, hayatın ve yaşamının göstergesi-yken onu tatsızlaştıran hastalıklar veya ölme ihtimali yarattığı iç huzurla ilintili olduğu miktarda yaşamı anlamlandıran bir ölçüttür, yazara göre... Oran kentinde insanlar birbirlerinin aşk ve sevgi duygularını çabucak tüketmekte ve belli ki yalnızca cinselliğe dayalı bir ilişki yaşamaktadırlar. Bir anlamda herkes ötekine katlanmaktadır. Oysa aşk; sarmaşık manasına gelen "ışk" kelimesinden alınmıştır. Sarmaşık sarıldığı yeri, ağacı nasıl kaplayıp sararsa, aşk da girdiği kalbi ve vücudu öylece sarar. Sarmaşık sarıldığı ağacı sarıp öyle gelişir ki,

neticede ağaç sararıp solmaya başlar. Kendisi geliştikçe ağaç kurur gider. Aşk da insanda kuvvetlenip geliştikçe insanın benliği zayıflar, ruhu gelişir. Yani aşk sevginin seveni kavrayıp bütün vücuduna yayılması, adeta onu sarmaşık gibi kucaklaması, (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1993) olarak tarif edilir. Gerçek aşk ve sevgi karşılıklı olarak iki insanın yarattıkları enerji ile adeta birbirlerini kuşatmasıdır: “Aşk sözlükte, sevginin aşırı derecede olması, muhabbet sınırını aşması olarak tarif edilir. Bir kimseye sevginin kaplayıp sevdiğinin dışında hiçbir dilberi görmeyip düşüncesini sadece ona ait kalmasıdır. Sevenin gözünün sevdiğinin kusur ve ayıplarını görmemesidir. Ruhunda, bedeninde, damarlarında ve bütün mafsallarında onun hükmünün yürümesidir. Aşk, sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebidir.” (Bardakçı 2005: 122)

Bu şehir, yazar tarafından o kadar olumsuz bir şekilde betimlenir ki, burada değil yaşamak ölmek bile çok zordur: “Kentimizde daha özgün olan, burada ölmenin güçlüğüdür. Aslında güçlük doğru sözcük değil, rahatsızlık demek daha doğru olacak. Hasta olmak hoş bir şey değildir, ancak size hastalıkta destek olan kentler ve ülkeler vardır ve buralarda bir bakıma insan kendini bırakabilir. Bir hastanın şefkate gereksinimi vardır, bir şeye yaslanmaktan hoşlanır, çok doğaldır bu. Ancak Oran’da iklimin aşırılıkları, burada yürütülen işlerin önemi, dekorun belirsizliği, şafağın çabuk sökmesi ve zevklerin niteliği, her şey sağlıklı olmayı gerektirir.” (s. 12)

Hemen tüm yapıtlarında alegorilere yer veren Albert Camus’un *Veba* romanında bir kentten yola çıkarak tüm insanlığın dünyadaki hapsedilmişlik duygusuna veya Nazi kamplarına gönderme yaptığı söylenebilir: “Camus’nün diğer eserlerinde olduğu gibi çocukluğunu geçirdiği Cezayir arka planında yeşeren insan hayatının anlamsızlığı bu romanın da belkemiğini oluşturur; ancak bu romanda diğer eserlerinde olmayan bir istisna mevcuttur. *Veba* yalnızca insan hayatının

anlamsızlığı için bir alegori olmakla kalmaz, hapsedilmişlik imgesi için de sağlam bir temel oluşturur. Sanıyorum romanın yazıldığı yıllarda Fransa'nın Nazi kuşatması altında oluşu romandaki hapsedilme olgusunun bu denli baskın olmasını açıklar.” (Özer 2017).

Romanın gerek başında gerekse ilerleyen bölümlerinde şehrin karantinaya alınmasıyla birlikte Camus'un neden böyle karamsar bir tablo çizdiği ortaya çıkar. Veba hastalığı ve Hitlerin ordusunun aynı şekilde “Kara Bela” olarak anılması bu göndermeyi güçlendirir: “Tarih'te Oran şehrinde gerçekte vuku bulmamış veba salgını, Almanların Fransa'yı işgalini sembolize eder. Fransızların Hitler ordularına “Kara Veba” demeleri, romana esin kaynağı olmuştur. “Camus'nün Roland Barthes'a yazdığı bir mektupta *Veba*'nın bir anlamda Résistance (Direniş)'in bir tarihçesi olmadığını ancak bundan da aşağı kalamayacağını söyler.” (Baldıran 1995: 237-245'ten akt. Boyacıoğlu 2012: 31).

Romanın gönderme yaptığı tarihsel olaylar sadece bununla sınırlı değil. Albert Camus, *Veba* romanında zaman zaman evrenselliği yakalamak için okurun zihninde izdüşümler yaratır. Yazar, Almanlar'ın Fransızlara yaptığı zulümlere gönderme yapmakla birlikte Fransızların Cezayir'i işgal ettikleri dönemde onlara yaptıkları zulümleri ve Cezayir halkının direnişini de imgesel olarak bu romanda işler: “Aynı zamanda Cezayir Kurtuluş Savaşında Fransızların Cezayirli'lere yaptığı işkence ve katliamları ifade eder. Zira Camus, o zaman Cezayirli'lere Fransızlara karşı desteklemiştir. Fransız marksistleri, *Veba*'yı şiddetle eleştirmişlerdir. “(...) Fransa'da *Veba*'nın Marksistler tarafından çok zekice ve şiddetle eleştirilmesinin nedeni (veba) sembolünün buralara kadar gittiğinin anlaşılmasıdır.” Camus, Roland Barthes'a yazdığı mektubunda bu durumu hakkında şöyle ifade eder: “Herhalde bana kızmalarının nedeni, *Veba* her çeşit zulme karşı direnmede işe yarayabilir.” (Cruickshank 1965; 231-232'den akt. Boyacıoğlu 2012:

31). Camus, tarihsel olaylarda hep ezilenin yanında olmayı prensip edinir.

Romana metafizik bir roman olarak bakıldığında gerçek sahnenin Oran kenti değil, tüm dünya olduğu kişilerin tüm insanlık ve veba hastalığının da mutlak kötülük olduğu görülecektir (Jeanson 1965: 10-11'den akt. Akbulut 2014: 91). Kısaca Albert Camus, bu romanda bir hastalıktan yola çıkarak evrensel bir temayı ele alır. Her okuyanın veya değişik eleştirmenlerin romanın işlediği konuyla ilgili farklı açılımlar yakalamaları, yapıtın sanatsal gücünü ortaya koyar. Ancak bağlamdan kopmadan şu söylenebilir ki romandaki olaylar, son derece çirkin ve sosyal ilişkileri zayıf, tek dertleri limandaki ticaretten para kazanmak olan, kadın ve erkekleri arasında gerçek bir aşkın olmadığı ve sadece insanların bir birine tahammül ettiği bir kentte geçer. Bu kent, asıl sıkıntıyı veba salgınıyla birlikte yaşar.

4. Bir Kentin Laneti Veba ve İlk Ölüm

Anlatmaya dayalı hemen her klasik metinde olay örgüsü adeta göle atılan bir taşın neden olduğu ilk halkayla başlar. Albert Camus, Doktor Bernard Rieux'un günlüğünden hareketle kurguladığı bu romanın halkalarını 16 Nisandan itibaren başlatır. Yazarın romanını kronolojik bir yöntemle kurgulaması, anlatıyı bir günceye dayandırmasının sebebi, okuyucunun zihnini uyanık tutmaya çalışması ve olayları kolaylıkla takip etmesini istemesi olabilir. İsminden de anlaşılacağı gibi roman veba hastalığını ele alan bir kitap olduğu için ilk olay örgüsü de bu hastalıktan ayırt edilmeyecek fare unsuruyla başlar: "16 Nisan sabahı Doktor Bernard Rieux, muayenehanesinden çıktı ve sahanlığın ortasında ölü bir fareyle karşılaştı. O anda fazla önemsemeden hayvanı ayağıyla itti ve merdivenleri indi. Ancak sokağa geldiğinde, bu farenin olması gereken yerde olmadığı aklına geldi ve kapıcıya haber vermek üzere geri döndü. Yaşlı Mösyö Michel'in tepkisi

karşısında bu gördüğünün alışılmadık olduğunu daha iyi hissetti. Bu ölü farenin varlığı ona yalnızca tuhaf gelmişti, oysa kapıcı için bir rezaletti. Kesinlikle emindi. Apartmanda fare yoktu. Doktor, boşu boşuna onu ilk katın sahanlığında muhtemelen ölü bir fare bulunduğuna inandırmaya çalıştı; Mösyö Michel'in kanısı biraz olsun değişmiyordu. Apartmanda fare yoktu, o zaman biri bunu dışarıdan getirmiş olmalıydı. Sözün kısası, bir şaka söz konusuydu.” (s. 15)

Apartmanda daha önce hiç fare görülmemesi kapıcının bu ölü fareyi birilerinin kendisine şaka yapmak amacıyla merdivenlere bıraktığı söylemesi, aynı zamanda mesleğine ne denli önem verdiği ve bu yolla saygınlık elde etmeye çalışmasıyla açıklanabilir. Ancak şunu da bilmek gerekir ki veba hastalığından söz edilen her yerde fare ismi de bir şekilde geçer: “Veba, hiçbir zaman tek başına anılmadı; yanında hep onunla birlikte anılan, neredeyse ikiz kardeşi sayılan bir canlı yer aldı: Veba ve fareler; eskilerin deyişiyle “tâ’ün” (fare).” (Arı 2012). Veba hastalığının köylerden şehirlere, şehirlerden ülkelere; oradan da kıtalara sıçramasında farelerin taşıyıcı unsur oldukları hemen herkesin üzerinde uzlaştığı bir noktadır. Özellikle gıda malzemesi taşıyan yük gemilerinin demirlediği limanlar, farelerin cirit attığı ve buralardan gemilere sızdığı bölgelerdir: “Veba salgın hastalık türlerinden biri olarak, tarih boyunca hep en korkulanı oldu. Denizler ve limanlar da veba illetinin yayılmasında birinci derecede etken olmakla ünlendiler. Denizden gelerek bir limana önce gemiler yanaşır; sonra da gemilerde çok bulunan farelerden virüs taşıyanlar limana kapağı atarlardı. Gemide virüs yoksa ancak veba salgını olan bir kentin limanına uğramışsa, virüs taşıyıcı fareler denk yığınları arasında ya da kıyıda dubalara bağlanan ipler üzerinden yürüyerek gemiye çıkarlardı. Virüs taşıyan gemiyse, gittiği yere fareler aracılığıyla veba taşırdı; virüs kıyıyı ve limanların korunaklı yerlerini mekân tutmuşsa, kıyıdan gemiye çıkan fareler virüsü gemiye aktarırlardı. Böylece gemiler ve onların vazgeçilmez konukları fareler, gittikleri yerlere veba virüsünü taşıyıp dururlardı. Onlar hizbe

yerleri seviyorlardı; gemilerin dar mekânlarında kolayca gizlenebilecekleri yığınla yerler vardı. Oralarda hem bol bol ürerlerdi hem de veba virüsü almışlarsa, kendi bedenlerinde virüsün en azgın ve keskin mutasyonunu gerçekleştirirlerdi.” (Arı 2012).

Romanda tarihler 25 Nisanı gösterdiğinde gazeteler 6231 fare ölüsünün toplandığını yazar. Randoc gazetesine göre bu sayı 3 gün sonra yani 28 Nisanda 8 bini geçmiştir. Kara Ölüm (Black Plague) olarak anılan Veba hastalığının Asya'dan Avrupa'ya sıçramasından ve kıtanın yaklaşık 1/3'ünü kırıp geçirmesinden sonra özellikle bir ticaret şehri olan Venedik'te gemilerin 40 gün bekletilmesi kararı alınır. Daha önce 30 gün Terentino adıyla uygulanan bu uygulama Venedik'ten sonra 40 güne çıkarılmış ve adı da İtalyanca quarantena (Kırk) olarak değiştirilmiştir. Venediklilerin şehrin 6.5 km uzaklığında bulunan Lazaretto Vecchio adını verdikleri bir adada ilk yalıtılmış hastaneyi kurdukları ve burada bekleyen gemilerde tespit ettikleri vebalı hastaların sayısı binlerle ifade edilmektedir. Sonraki yıllarda yapılan kazılarda çok sayıda iskelete rastlanması o dönemdeki ölümler hakkında bir fikir vermektedir. Ancak bu uygulama sayesinde yüzbinlerce insanın da hastalığı kapması önlenmiştir.¹

Romanda tarihler 30 Nisanı gösterdiğinde karısından aldığı mektupla rahatlayan Dr. Rieux, daha önce rahatsızlanan kapıcının durumunu kontrol etmek üzere dairesine iner. Ateşi inmiş ve gülümseyen hasta, öğleye doğru yeniden kötüleşir ve doktorun tavsiyesiyle ambulansla özel bir tedavi uygulanmak üzere hastaneye kaldırılır. Ancak yoldayken ambulanda hayatını kaybeder: “(...) ‘Fareler!’ diyordu. Balmumunu andıran dudakları, kurşun gibi ağırlaşmış gözkapakları, kesik kesik ve kısa solukları, yeşil suratı ile yumrularla canı yanan kapıcı, küçük yatağı kendi üzerine kapamak

¹<https://www.milliyet.com.tr/tarihteki-ilk-karantina-nerede-uygulandi--molatik-14356/?Sayfa=6> vd. siteler (Erişim Tarihi: 18.05.2020)

istiyormuş ya da yerin dibinden gelen bir şey durmadan onu çağırıyormuş gibi küçük yatağa yerleşmiş, görünmez bir ağırlığın altında boğuluyordu. Karısı ağlıyordu. "Hiç mi umut yok doktor?" "Öldü," dedi Rieux." (s. 26-27)

Farelerin ortaya çıkmasını önce tuhaf karşılayan sayıların artmasıyla kaygılanan halk, önce kapıcının sonra sırasıyla Camps ve diğerlerinin ölümüyle birlikte paniğe sürükler. İlk defa yakınlarından birini vebadan kaybetmeleri onları ölüm gerçeği karşısında onları kaygılandırır. Camus, "gerçek bir huzurdan çok, trajik bir umut" (Erçel 2013: 254) der. Onun hemen tüm eserlerinde tüm saçmalığına rağmen intihar etmek yerine yaşamda umudu araması ona bu tanımlamayı yakıştırır. Yukarıdaki replikte de kapıcının karısının ağzında ölüm gerçeğine karşı bir umut araması, insanın Tanrı'nın takdiri ve evrenin gücü karşısındaki çaresizliğinin bir yansımasıdır: "Camus'de umutsuzluk, umuda, mücadeleyi bırakıp kendine kapanma duygusuna kilitlenmektir. (...) *Caligula*'da umutsuzluk, özgürlüğün hastalığı (Camus 1962'den akt. Kurtar 2012) olarak okunabilir.

"Umut" ve "umutsuzluk" tarih boyunca birçok düşünürün üzerinde analizler yaptıkları kavramlardır. Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Ernst Bloch ve Albert Camus bu kavram ekseninde fikir dünyalarını kuranlardan bazılarıdır. Filozoflarla birlikte ilahiyatçıların da dinsel inançlarından kaynaklı olarak bu kavramı analiz ettikleri ve çıkarımlarda buldukları gözden kaçmaz: "Kierkegaard'ın umut kavramını umutsuzlukta temellendirmesi devrimsel bir niteliğe sahiptir. Kierkegaard ile başlayan, Gabriel Marcel, Ernst Bloch ve Albert Camus gibi düşünürlerin izini sürdüğü bu yeni düşünce, felsefi-dinsel geleneğin umut ve korku karşıtlığını ya da umudu inançta temellendirmesini tamamen bir kenara bırakarak, umudun temel öncüllerini umutsuzluk, *absurd* ve kaygı olarak biçimlendirir. Düşünce tarihindeki köktenci dönüşüm, *umutsuzluğun felsefesi* olarak gelişir. Kierkegaard ile başlayan umutsuzluğun felsefesinin temel savı, insan

varoluşunun kendini yeryüzünde bir sürgün olarak bulduğu ve bu sürgünlüğün, onda daima umutsuzluğun *yitik belleği* olarak açığa çıktığıdır. Kierkegaard'a göre, birinin kendi olması ya da olamaması sorunu beraberinde umutsuzluğun kökeni nedir? Mutlak bir kökeni var mıdır? “Umutsuzluk, bir ayrıcalık mı yoksa kapatılamaz bir boşluk ya da eksiklik midir?” sorularını getirmektedir.” (Kierkegaard 1989'dan akt. Kurtar 2012).

Romanda kapıcının karısının daha birkaç dakika önce yaşayan kocasının aniden ölüm seansına geçmesini çaresizce izlemesinin ardından doktora yönelttiği: “Hiç mi umut yok doktor?” sorusu, Doktor Rieux'un: “Öldü” cevabıyla büyük bir çelişki arz eder. Kaba sayılabilecek bu cevap muhatabının yüzüne bir tokat gibi yapışan ölüm gerçeği karşısında insanoğlunun tüm çaresizliğinin bir yansımasıdır: “Umutsuzluk, ölüm ya da yitimin ızdırap veren belleğidir. Ölüm, ertelenemez, onun zamanı ayarlanamaz, ölüm olduğundan daha güzel ya da çirkin de olamaz. Ölüm, düşünemez. Onu, örtecek, gizleyecek ya da daha az ızdırap vermesini sağlayacak hiçbir şey bulunamaz. Onu bir an için bile olsa yok sayamayız. Ölüm, ölümsüzdür. Bu nedenle, ölümün belleği, hakikatin belleğidir ve ölümcüldür. Ölümün belleği her şeyin olduğu gibi, Tanrı'nın da açığa çıkma olanağıdır. Ölümün umutsuzluğu, umutsuzluğun ölümcüllüğüdür. Bu nedenle, birinin kendine ilişkin kavrayışını yerle bir edebilecek tek şey umutsuzluğun gerilimidir.” (Kurtar 2012). Kapıcının rahatsızlandığının ertesi günü ölmesi aynı zamanda veba sonucu ölümlerin ne kadar çabuk gerçekleştiğini gösterir: “Veba nedeniyle ölüm genelde aniden gerçekleşmektedir. Kişide bazen kan ve iltihapla dolu şişlikler oluşmakta, buna titremeler, ateşlenmeler ve baş ağrıları eşlik etmektedir” (Elliott 2006: 8-9'dan akt. Genç 2011: 127).

Vebanın geçmişine bakıldığında bu hastalığın sadece farelerden değil, pireler, sincaplar, köpekler ve dağ sıçanlarından da bulaştığı görülecektir. Tarihte üç çeşit vebadan söz edilmektedir: “Ortaçağda

veba üç tipi olan bir hastalıktır: hıyarcıklı, sepsisemik ve pönomik. Kıtada en yaygın olarak görülen cinsi hıyarcıklı vebadır. Bu veba *yersinia pestis* adlı bakteri ile enfekte olmuş bir kemirgenden diğerine, taşıdıkları pireler yoluyla geçmektedir. Bu kemirgenler çeşitlidir: dağ sıçanları, tarla sincapları ve çayır köpekleri gibi. Ama mikrobu insana taşıyanlar farelerdir, özellikle de Latince *rattus rattus* denilen kara farelerdir. Çünkü onlar insanların yaşadıkları evlerdeki uzman kemirgenlerdir. Veba uzun süre kemirgenlerin nüfusu içinde kalmıştır. Hayvan ölümleri artınca da taşıdıkları hastalıklı pireler ev sahiplerine geçmiştir. Bu pireler taşıyıcı olmuşlardır (Hays 2010: 37-38'den akt. Genç 2010: 125).”

Romanın bu bölümünde evlerde, otellerde ve sokakta karşılaşılan farelerin sebep olduğu ölümler halk arasında genel olarak büyük bir tedirginlik yaratırken halktan bazılarının ölüm gerçeğine karşı çıktıkları ve ısrarla bu tehlikeyi görmezden geldikleri, felaketi insana yakıştırmayanların gündelik hayatlarına devam ettikleri, alçakgönüllü olmaktan uzak davrandıkları ve bazılarının yolculuklar planladıkları görülür. Felakete karşı önlem olmayan en başta hümanistlerin yavaş yavaş hayatlarını kaybettikleri görülür. Oysa felaketlerin olduğu bir dünyada insanın özgürlüğünden söz etmek imkânsızdır: “Uzun sürmez bu, çok aptalca!” derler. Ve kuşkusuz bir savaş çok aptalcadır, ancak bu onun uzun sürmesini engellemez. Budalalık hep direnir, insan hep kendisini düşünmese bunun farkına varabilirdi. Bu açıdan burada oturanlar da herkes gibiydi, kendilerini düşünüyorlardı; bir başka deyişle hümanistler; felakete inanmıyorlardı. Felaket insana yakışmaz, onun için felaket gerçekdışıdır, geçip gidecek kötü bir rüyadır, denir. Ancak her zaman da geçip gitmez, kötü rüyalar arasında insanlar geçip gider; önlemlerini almadığından da başta hümanistler gider... Geleceği, yolculukları ve tartışmaları ortadan kaldıran bir vebayı nasıl düşüneceklerdi ki? Kendilerini özgür sanıyorlardı, oysa felaketler oldukça kimse asla özgür olmayacak.” (s.40)

İnsanoğlu, sıradan yaşamına kendini kaptırıp ölümsüz olduğunu ve felaketlerden emin olduğunu düşlerken bir anda karşılaştığı sel, deprem, heyelan, çığ, yangın, yıldırım çarpması... gibi doğal afetler veya tifo, veba, sarı humma, kolera, sıtma, çiçek, difteri, cüzzam, sars ve en son Korona... gibi salgınlarla yüzleşerek bu düşsel yolculuktan uyanır. Camus'un romanda dile getirdiği gerçek budur aslında. Bu katı gerçek birçok filozofu metafizik başkaldırmaya iter. Marquide De Sade'yle başlayan, Dostoyevski ile devam eden ve Nietzsche'de son bulan metafizik başkaldırma, Tanrı fikrinin öldürülmesiyle sonuçlanır. Bu başkaldırma eylemi devrimlerle sürecektir. Dostoyevski'nin: "Eğer Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözü, Camus'ta: "Mademki Tanrı yoktur; öyleyse her şey mubahtır," biçimine dönüşür. Dünyada kötülük, acı ve adaletsizliklerin olması Camus'u Tanrı'yı kendi içinde öldürmesine iter. Egzistansiyalist düşünürlerin çoğu dünyadaki olumsuzlukları "Tanrısız" olmaya bağlar. İnsanın "Tanrısız" dünyaya gönderilmesi ona "absürd" niteliğini kazandırır. "Tanrısızlık" her eylemi meşru kılar (Sartre 1984: 85).

Düşünürler, kâinatı yaratan Tanrı'nın varlığını kötülük ve felaketlerle ilişkilendirirler. Onlara göre, eğer Tanrı varsa neden dünyada bu kadar kötülüğün, savaşın, haksızlığın yaşanmasına izin veriyor. Masum insanların ve çocukların zulüm görmesini, ölmesini engelleyebileceği halde neden engellemiyor? Tanrı yoksa öyleyse her türlü kötülüğü yapmak mubahtır. Buradan yola çıkan dindarlardan bazıları ise felaketleri Tanrı'nın bir gazabı olarak değerlendirirler.

5. Veba'yla Yüzleşme, Ölüm ya da Karantinada Hapsedilmiş Hayatlar

Veba romanında ölümlere rağmen başlangıçta doktorlar da dâhil olmak üzere kimsenin gerçeği görmek istemediğine şahit oluruz. Birkaç gün içinde yirmiden fazla vakanın ölümle sonuçlanması doktorları iyice tedirgin eder. Doktor Rieux'den çok yaşlı olan meslektaşısı Castel, onun

da aslında bu hastalığın ne olduğunu bildiğini, ancak ismini anmaktan çekindiğini söyleyince Doktor Rieux tahlillerin sonuçlarını beklediğini ifade eder. Aralarında daha sonra şu konuşma geçer: “Haydi Rieux, siz de benim gibi bunun ne olduğunu iyi biliyorsunuz.(...) Rieux düşünüyordu. Bürosunun penceresinden körfezin uzağında bir boğaz gibi kapanan taşlı yalıyara bakıyordu. Mavi rengine karşın gökyüzünün saatler akşama doğru ilerledikçe yumuşayan solgun bir parıltısı vardı. “Evet, Castel” dedi, “neredeysen inanılması olanaksız. Ama açıkça bu veba gibi duruyor.” (s. 38-39).

Romanda gerçekleşen ölümlerin veba yüzünden olduğu başta doktorlar olmak üzere basın ve halk tarafından büyük bir tedirginlikle karşılanır. En son yirmi yıl önce Paris’te karşılaşılan bu felaketin tarihte milyonlarca can aldığı bilgisine herkes sahiptir. Hastalığa doktorların veba teşhisi koymasının ardından Oran kenti derhal karantina altına alınır. Artık dışarıdan gemiler bu limana demirlememekte geçip gitmektedir. Dışarıdan hiçbir insanın kente girmesine içeriden kimsenin çıkmasına izin verilmez. Ölü sayısı her gün daha fazla artmakta ve doktorlar bu ölümler karşısında çaresiz durumdadırlar. Altıncı haftaya girildiğinde 200 bin nüfuslu kentte ölüm sayısı 345’i bulmuştur. Basın ve yetkililer bu ölümler karşısında halkı paniğe sürüklememek amacıyla suskun durmaktadır (s. 30).

Kentte ölü sayısı arttıkça halkta bir korku ve tedirginliğin baş gösterdiği: “İşte o andan itibaren korku ve korkuya eşlik eden bir düşünmedir başladı.” (s. 28) satırlarında açıkça görülür. Çünkü “Veba, tarih boyunca hep insanlığı ürkütmüştü.” (Ceylan 2005: 23). Kentte vaka sayısına paralel olarak ölüm korkusunun da arttığı gözden kaçmaz. Camus, halktaki bu korku ve tedirginliği roman boyunca okuyucuya hissettirir: “Kara Veba sırasında... korku içindeki Londra’da ölü taşıyan el arabaları ve her yerde, her zaman insanın bitip tükenmez çığılığıyla dolu geceler ve gündüzler...” (s. 34), “insanın sevdiğinden ayrılması gibi bireysel bir duygu birdenbire, ilk haftalardan başlayarak, tüm bir

halkın duygusuna dönüştü ve korkunun da etkisiyle, bu uzun sürgün döneminin başlıca acısı oldu.” (s.53); “Ayrılık ya da korku gibi ortak duygular vardı” (s.60), “Herkes korku içinde, sıcağın salgının yayılmasına yardım edeceğini düşünüyordu.” (s. 85) gibi satırlar bu korkunun halk arasına nasıl yayıldığını gösterir.

Felsefi bir yaklaşımla tarihsel sürece bakıldığında XVII. yüzyıl, matematik çağı, XVIII. yüzyıl fizik çağı, XX. yüzyılımız korku çağıdır. Diyeceksiniz ki korku bir bilim değildir. Ama bu korkuda bilimin payı var. Çünkü kuramsal alandaki son gelişmeleri onu kendi kendini yadsımaya götürdü; pratik alandaki gelişmeleri ise, bütün dünyayı yok edebilecek duruma geldi, (Camus 2012) diyebiliriz.

Modern çağın insanı, bilim ve teknoloji alanındaki bilgisinin katkısıyla ürettiği silahlar ve politik düşüncelerinin yarattığı felaketlerle büyük bir korkunun tüm insanlığı kuşatmasına neden olmuştur. Özellikle Ortadoğu ve Afrika ülkelerinde her gün daha bir yayılan kuşatmalar, savaşlar, katliamlar, terör saldırıları... bu korkunun insanın belleğini esir almasına yol açmıştır. Bu yıkımların getirdiği açlık, susuzluk ve salgın hastalıklar yoksul ülkelerin binlerce insanını ölümün sonsuz uçurumuna yuvarlamaktadır. Aslında ölüm ve ölüm korkusuna başkaldırı Camus'un sanat felsefesinin temelini oluşturur. Yazar, hemen tüm eserlerinde bu paradoksu ele alır:

“Sanat yaşamını ölüm izleği üzerine temellendiren Albert Camus, yapıtlarında tüm gücüyle bu korkuyu yok edebilme çabasını anlatmış ve varoluşun anlamını insanın sonlu bir varlık olduğu olgusunda yani ölümden aramıştır. Camus'ye göre, yaşamın ölümlerle sonuçlanan dramıyla baş edebilmek ve varoluşun derinliğine ulaşabilmek için savaşım vermek gerekmektedir. Nitekim sonlu bir varlık olduğunun bilinci ile acılar içinde kıvranan Camus'nun kahramanları da ölüme karşı başkaldırmaktadırlar. "Bu savaşım ölümü yenme ya da onun verdiği korku ve nefrete egemen olabilme

arzusundan kaynaklanmaktadır." (Türkyılmaz 2003: 109-118). Albert Camus'un "Saçma veya absürd" olarak formüle ettiği ve Sisifos efsanesiyle ilişkilendirdiği hayat ve ölüm felsefesi, intihar etme kolaylığına kaçmadan tüm saçmalığına rağmen hayatı yaşamayı tercih eden bir anlayışla örülüdür. Bu paradoksu: "Benim ölüm korkum yaşama hırsımdan geliyor" (Erçel 2013: 251) şeklinde özetler.

Romanda vebanın yarattığı ölüm korkusu, kent halkını: "Temiz şarap mikrobu öldürür," söylentileriyle cafelere yönlendirir ve gece saat ikilere kadar sarhoş bir şekilde sokak aralarında dolaşmalarına neden olur. İnsanlar, sarhoş olarak ölüm korkusunu bertaraf etmeye çalışır. Karantina altına alınmış ve bir hapishaneden farksız olan bu kentten zaman zaman insanların kaçma girişiminde bulunur: "Kent kapılarında kopan ve jandarmaların silaha başvurmak zorunda kaldıkları kavgalar sessiz bir tepki yarattı. Kuşkusuz yaralıları vardı, ama her şeyin sıcak ve korkunun etkisiyle abartıldığı kentte ölümlerden söz ediliyordu. Gerçekten de, durum ne olursa olsun, hoşnutsuzluğun durmadan arttığı, yöneticilerin en kötü durumdan korktukları ve felaket altındaki halkın isyana kapılması durumunda alınacak önlemleri ciddi ciddi düşündükleri bir gerçektir. Gazeteler sokağa çıkma yasağını yineleyen ve karşı gelenleri hapis cezasıyla tehdit eden kararname yayınlıyordu. Devriyeler kentte kol geziyordu. Çoğu kez, aşırı sıcakın bastırıldığı ıssız sokaklarda, ilkin kaldırımlarda çınlayan nal sesiyle kendini duyuran sıra sıra atlı nöbetçilerin, kapalı pencerelerin altında ilerledikleri görülüyordu. Yeni bir emir uyarınca bit taşıması olası köpek ve kedileri vurmaya görevlendirilmiş özel ekiplerin silah sesleri arada sırada duyuluyordu. Bu kuru sesler kentteki tehlike havasını değiştiriyordu."(s. 102-103)

Kendilerine uygulanan vebalı muamelesi, bu hastalığa yakalanmış ve bu hastalıktan ölen insanların çıkardığı kötü kokular sağlıklı insanların da dengesini bozar. Öte yandan her an bu hastalığa yakalanma riski ve hiçbir tedavinin olmaması hemen herkesi bunalıma

sokar. Halkın çoğu bu kentten kaçmaya çalışırken devlet yöneticileri, bu kaçıışı önlemek için zaman zaman sert yöntemlere başvurmak zorunda kalır: “Şehrin merkezinde bulunan ve veba salgınından daha fazla etkilenmiş mahalleler ayrıca karantinaya alınır, bu durum fiziki esaretin başka bir boyutu olarak görülür. Ayrıca kenar mahallelerde esir durumunda kalan insanlar, salgının yayılmasını hızlandır kaygısıyla mahallenin dışına çıkma yasağıyla karşı karşıya bırakılırlar. Aynı şekilde karantinaya alınmış hastalardan dolayı yönetim önlem olarak tecrit kampları oluşturmaya karar verir. Bu durum bize İkinci Dünya savaşındaki toplama kamplarını hatırlatır. Burada da esaretin başka bir boyutu ortaya çıkar. Veba felaketi Oran şehri sakinlerini ve bu şehirde tesadüfen bulunanları adeta birer mahkûm durumuna düşürür. Sözümlü ettiğimiz bu esaret durumu fiziki bir esarettir. Diğer bir esaret hali ise vebaya yakalanan kişilerin bedenlerinin aldığı, görüntüsü hoş olmayan şekillerdir. Bu durum, veba kurbanlarına dayanılmaz acılar verir. Onlar, kusurlu bir beden, insan olarak küçülmeye, acı çekmeye ve yok olmaya boyun eğmiş bir beden, dayanılmaz acılarını yaşar hale gelirler ve kendi bedenlerinin esiri olurlar.” (Kaya ve Demiral 2011: 382).

Vebalı kentlerde ilk olarak uygulanmaya başlanan ve halkı bir araya toplayarak kontrol altına alma sonraki dönemde toplumu disipline etme için birçok devletin başvurduğu bir yöntem olmuştur: “vebalı kentler için getirilen bu uygulamalar sayesinde fark edildi ki, bireyleri sabit bir yere kapatmak, bütün hareketlerin denetlendiği, iktidarın hiyerarşik ve sürekli bir biçimde icra edildiği, her bireyin kapalı mekân içerisindeki hemen tüm noktalarda gözetlendiği disiplinsel bir modeli oluşturmaya imkân vermekteydi.” (Merquior 1986: 27). Romanın sonraki bölümlerinde bunalıma giren halkın küçük örgütler oluşturarak nöbetçilerle çatıştığı, zaman zaman hırsızlık ve yağma vakalarının yaşandığı bu yüzden de sıkıyönetim uygulandığı ve bazı insanların kurşuna dizildiği görülür: “Kentın kapıları gece yeniden baskına uğradı,

ama bu kez saldıran küçük silahlı gruplardı. Nöbetçiler artırıldı ve bu girişimler oldukça çabuk bir biçimde kesildi. Bununla birlikte kentte, bazı şiddet olaylarına yol açacak olan bir devrim havasının esmesi için yeterli oldu. Yangına uğramış ya da sağlık nedenleriyle kapatılmış evler yağmalandı. (...) İşte bu olaylar yetkilileri veba durumunu sıkıyönetime çevirmeye ve buna bağlı olarak yasaları uygulamaya zorladı. İki hırsız kurşuna dizildi, ama bunun başkaları üzerinde bir etki yapıp yapmadığı kuşku götürür, çünkü öyle çok sayıda ölü vardı ki, bu iki infaz fark edilmedi bile.” (s.152)

Romanda hızla yayılan vebanın bir an önce önlenmesi için devletin tüm gücüyle mücadele ettiği, hemen tüm binaların karantina için ayrıldığı görülür. Buna rağmen enfeksiyon hızla yayılmakta ve doktorlar olağanüstü bir çabayla salgını önlemeye çalışmaktadır. Vebanın mutasyona uğraması ve birçok hastanın kan tükürerek ölmeye başlaması doktorları çaresiz kılar: “Zaten hastane ya da karantina yerine dönüştürülmemiş kamu binası kalmamıştı; eğer valilik hâlâ yerinde duruyorsa, insanların bir araya gelecek bir yerleri olması içindi. Ama aslında genelde ve o dönemde vebanın göreceli durgunluğu nedeniyle Rieux'nün öngördüğü düzenlemenin dışına çıkmaya hiç gerek kalmadı. Yıpratıcı bir çaba gösteren doktorlar ve hastabakıcılar daha da büyük çabaları akıllarına getirmek zorunda kalmıyorlardı. Bu insanüstü diyebileceğimiz çalışmayı düzenli bir biçimde yürütmek zorundaydılar yalnızca. Daha önceden ortaya çıkmış olan akciğere bağlı enfeksiyon türü şimdi kentin dört köşesinde çoğalıp duruyordu, sanki rüzgâr ciğerlerde yangınlar tutuşturup körüklüyordu. Hastalar kan tüküre tüküre hızla ölüyordu. Şimdi salgının bu yeni biçimiyle, bulaşıcılığın daha da artma tehlikesi belirmişti.” (s. 207-208)

Oran kentinin tümünün karantina altına alındığı *Veba* romanında bu hastalığa yakalanmış insanlar için ayrıca özel kamplar kurulduğundan söz edilir: “Genelde olduğu gibi, büyük çimentodan duvarlarla çevrilidir ve kaçışları zorlaştırmak üzere dört giriş kapısına

nöbetçiler dikilmiştir. Aynı biçimde, duvarlar, dışarıdakilerin karantinaya alınmış talihsizleri meraklarıyla rahatsız etmelerini engelliyordu. Buna karşılık, karantinadakiler gün boyu görmedikleri trenlerin geçtiğini duyuyor ve trenlerin taşıdığı uğultunun artmasından eve dönüş ve işyerlerinden çıkış saatinin geldiğini tahmin ediyorlardı. Böylece dışlandıkları yaşamın kendilerinden birkaç metre ötede sürdüğünü ve çimentodan duvarların sanki başka başka gezegendenmiş gibi birbirine yabancı iki dünyayı ayırdığını biliyorlardı.” (s. 209)

Zygmunt Bauman'a göre başlangıçta vebalı, cüzzamlı hastalar için oluşturulan ve salgının önlenmesini amaçlayan bu kontrol mekanizması, sonraki dönemlerde tüm toplumu denetlemek amacıyla başvurulan bir disiplin altına alma yöntemi olarak politik sistemler tarafından kullanılmıştır. Mekânsal sınırlama, farklı ölçülerde sertlik ve katılık içeren hapis uygulamaları her çağda, kontrol edilmesi güç ve aksi halde sıkıntı doğurmaya yatkın kesimlerle baş etmenin birincil yöntemi olmuştur. Köleler, cüzzamlılar, akıl hastaları, etnik ya da dinsel yabancılar da aynı şekilde kendilerine ayrılan bölgelere kapatılmıştır. Kendilerine ayrılan bölgelerin dışında dolaşmalarına izin verildiğinde ise bu insanlar, başka bir mekâna ait olduklarını herkes fark edebilsin diye, onlara tahsis edilmiş mekânın amblemini üzerlerinde taşımak zorundaydılar. Önce mekânsal ayırma sonra da zoraki hapsedme yüzyıllar boyunca her tür farklılığa ve özellikle de alışılmış toplumsal ilişkiler ağı içinde barındırılmaz ya da barınsın istenmeyen farklılıklara verilen neredeyse duygusal, içgüdüsel bir tepki olagelmiştir. Mekânsal ayırmanın en derin anlamı, iletişimin yasaklanması ya da askıya alınması ve böylelikle yabancılaşmanın zorla sürdürülmesi (Bauman 2012: 109) bu çerçevedeki insanların normal insanlar arasına katışmasını önleyecektir. Günümüzde özellikle göçmenlerin kontrol edilmesi bağlamında bu yöntem sıklıkla başvurulur. COVID-19 salgını döneminde birçok devletin, ülke dışından gelenlere 14 günlük karantina zorunluluğu getirmesi bu eksende değerlendirilebilir.

Albert Camus, romanda anlatıcının ağzından kampa dönüştürülen bir stadın ortamını şöyle tasvir eder: “Sonunda stada girdiler. Tribünler insanlarla doluydu. Ama saha yüzlerce kırmızı çadırla kaplanmıştı, uzaktan çadırların içindeki yatak yorganlar ve denkler görülüyordu. Sıcaklarda ya da yağmurlu havalarda burada kalanların sığınabilmeleri için tribünlere dokunulmamıştı. Yalnızca günbatımında çadırlarına geri dönmek zorundaydılar. Tribünlerin altında duşlarla oyuncuların eski soyunma odaları bulunuyordu; duşların bulunduğu yere yeni bir düzen verilmiş, soyunma odaları da büro ve revirlere dönüştürülmüştü. Burada kalanların çoğu tribünleri doldurmuştu. Ötekiler saha kenarlarında dolaşıyorlardı. Bazıları çadırlarının girişinde çömelmiş, her şeye dalgın dalgın bakıyordu. Tribünlerdekilerin çoğu çökmüş, bir şeyler bekliyor gibiydiler.”(s. 210)

Bir stadın kampa dönüştürülmesi oldukça mantıklı bir seçenektir. Büyük olduğu için binlerce insanın hapsedilebileceği stadyumlar, bir defada tek kişinin geçebildiği döner kapıları sayesinde giriş ve çıkışı zorlamaktadır. Böylece içeri alınabilecek insanları kontrol etmek ve onların kaçmasını önlemek çok daha kolay olacaktır. Esir kampına benzeyen bu kamplar gözetim için de yöneticilere çeşitli avantajlar sağlamaktadır. Michel Foucault, “Panoptikon” kavramıyla ifade ettiği gözetim mekanizmalarının vebalı hastaların bulunduğu etrafi çevrili bu kamplardan ilham alınarak oluşturulduğunu belirtir. Bu sistemin topluları disipline etmek için en mükemmel sistem olduğunu ifade eder. Günümüzde elektronik aygıtlar, cep telefonları, termal kameralar süperpanoptikon olarak artık gelişmiş hükümetlerin istihbarat ve kontrol amacıyla başvurduğu bir yöntemdir.

Korona hastalığının yayıldığı bu günlerde birçok ülkede insanlara çip takip onları termal kameralarla takip etme, ateşlerini ölçme ve salgını bu yolla kontrol etme haberleri medyaya yansımaktadır: “Panopticon, nesnesi ve amacı hükümlerlik ilişkisi değil de, disiplin ilişkileri olan yeni bir "siyasal anatomimin genel ilkesidir.

Güçlü ve bilgince yüksek kulesiyle birlikte, mahut şeffaf ve dairesel kafesin içinde, Bentham açısından herhalde mükemmel bir disiplin kurumunun taslağını çıkartmak söz konusudur; ama aynı zamanda disiplinlerin nasıl "kapatılmışlıktan çıkartılacaklarını ve bunların toplumsal bünyenin tümünün içinde yaygın, çoklu ve birden fazla amaca yönelik bir şekilde nasıl işletilebileceklerini göstermek söz konusudur. Klasik çağın belirgin ve nisbeten kapalı yerlerde -kışlalar, kolejler, büyük atölyeler- yoğurduğu ve bütüncül kullanımlarının ancak vebaya yakalanmış bir kentin sınırı ve geçici ölçeğinde hayal edildiği bu disiplinleri Bentham, her yerde ve her zaman uyanık olan, toplumu hiçbir boşluk bırakmadan ve kesintisiz bir şekilde kateden bir düzenekler şebekesi haline getirmenin düşünüyü kurmaktadır, ilksel ve kolaylıkla aktarılabilir bir mekanizma düzeyinde, bütünü itibariyle disiplin mekanizmalarının nüfuz ettikleri ve onlar tarafından katedilen bir toplumun temel işleyişini programlamaktadır.” (Foucault 1992: 262).

Albert Camus, romanlarını kurgularken okurlara farklı bakış açıları sunar. Vebalılar için tasarlanmış bir kampın okur tarafından pekâlâ bir gözetleme kampı veya Nazi Almanya'sının Polonyalılar ve Yahudiler için hazırladığı toplama kampları veya bireyin kendi kendini hapsettiği bir zindan olarak algılanmasının yolunu açar: “ (...) Bu durum bize İkinci Dünya savaşındaki toplama kamplarını hatırlatır. Burada da esaretin başka bir boyutu ortaya çıkar. Veba felaketi Oran şehri sakinlerini ve bu şehirde tesadüfen bulunanları adeta birer mahkûm durumuna düşürür. Sözüünü ettiğimiz bu esaret durumu fiziki bir esarettir. Diğer bir esaret hali ise vebaya yakalanan kişilerin bedenlerinin aldığı, görüntüsü hoş olmayan şekillerdir. Bu durum, veba kurbanlarına dayanılmaz acılar verir. Onlar, kusurlu bir beden, insan olarak küçülmeye, acı çekmeye ve yok olmaya boyun eğmiş bir beden, dayanılmaz acılarını yaşar hale gelirler ve kendi bedenlerinin esiri olurlar.” (Kaya ve Demiral 2011: 382).

Bu bölümde kentte ölü sayılarının artması sonrası doktorların veba teşhisi koyması ele alındı. Veba teşhisi konduktan sonra Oran kenti karantina altına alınır, birçok devlet binası ve stadyumlar kampa dönüştürülür. Yazarın bu kampları sadece vebalı hastaların tecrit edildiği bir mekânsal sınırlılık değil aynı zamanda okuyucuya farklı yorumlama imkânı sunarak İkinci dünya savaşı sonrası Nazi kamplarını veya bireysel yalnızlaşmayı hatırlatmak istediği de söylenebilir.

6. Bir Sarmala Dönüşen Yaşamın Saçmalığı ve Dayanılmaz Ağırlığı

Albert Camus, *Veba* romanında birçok temayla birlikte yaşamın anlamını da sorgulamaya çalışır. O, hemen tüm yapıtlarında yaşamın saçmalığı ve bu saçmalık karşısında insanın takınacağı tavrı sorgular. Yaşamın insanlara sunduğu saçmalıklar karşısında insanın yapabileceği tek şey başkaldırmaktır. *Veba* romanında da zaman zaman bu felsefenin öne çıktığı görülür. Roman gerçek hayatta da görülen adaletsizlik konusunu işler. Maddi durumu iyi olanlar dünyaya geldikleri ilk andan ölüncüye kadar, genellikle sıkıntısız yaşarken yoksul olanların hayatları boyunca büyük problemler yaşadığı evrensel bir kanun gibi her coğrafyada karşılaşılan bir gerçektir.

Romanda salgın ve felaketlerin zengin – fakir demeden herkesi esir aldığına atıf yapılır. Ancak bu tür durumlarda da zenginler maddi imkânlarıyla çoğunlukla tedavi olup en azından karınlarını doyurabildikleri halde yoksulların bazen salgından ziyade beslenme problemi yaşayabildiğine atıf yapılır: “Öte yandan, giderek artan yiyecek sıkıntısına bağlı başka sıkıntılar da oluyordu. Spekülasyonlar işe karışmıştı ve çarşıda pazarda bulunmayan temel gereksinim maddelerine inanılmaz fiyatlar ödeniyordu. Böylece zengin ailelerin neredeyse hiçbir eksiği yokken, yoksul aileler çok güç durumda kalıyorlardı. Veba kendi yönetim merkezinde o etkin yansızlığıyla yurttaşlarımız arasında eşitliği güçlendirecekken, tersine, o normal

bencillik oyunuyla, insanların yüreğinde adaletsizlik duygusunu daha da keskin hale getiriyordu. Tabii ki ölümün o mükemmel eşitliği yerinde duruyordu, ama böyle bir eşitliği de kimse istemiyordu. Böyle açlık çeken yoksullar, yaşamın özgür, ekmeğin ucuz olduğu komşu kentleri ve kasabaları daha büyük bir özlemle düşünüyordu. Kendilerine yeterince gıda sağlanamıyorsa, gitmelerine izin verilmeli diye pek de mantıklı olmayan bir duyguya kapılmışlardı. Öyle ki sonunda bazen duvarlara yazılan, bazen de valinin geçtiği sırada bağırılan bir slogan ortaya çıkmıştı: “Ya ekmek ya özgürlük!” Bu alaycı söz bazı gösteri yürüyüşlerine bir işaret olduysa da bunlar çabucak bastırılmıştı... (s. 208)

Bertold Brecht, “Önce ekmek gelir, sonra ahlak” (Boussignac ve Thoss 2010: 70) sözüyle karnını doyuramayan insanlara genel görgü kurallarından veya kanunlardan bahsetmenin saçmalığına işaret eder. Camus da karantina altına alınmış kentte ve kamplarda yoksul insanların yaşadıkları ekonomik sıkıntılardan dolayı zaman zaman isyan ettiklerini anlatır. Roman aslında insanın dünyadaki sıkıntılar yüzünden zaman zaman başkaldıran insanlara atıf yapar. “Veba” romanında Dr. Rieux başkaldıran tek bireydir. Rieux, her gün yeni hastalar öldükçe “Sisyphus Efsanesi”nde adı geçen “etin isyanı”nı yaşar. O, bu acının yeni bir şey olmadığını bilir; bu acı sürüp gelen aynı acıdır. Bütün bunlardan sonra, absürd ne demektir? Camus için absürd, yaşamın tek dayanak noktasıdır; rahatsız bir duygu, bunun da ötesinde yaşamı algılamının başlangıcı olan bir çelişki hissi... Bütün bu absürd kavramı içinde Tanrı lafı hiç geçmez. “Tanrı, ya da kutsal olan, beni ilgilendirmez”, der Camus, onsuz da bu absürd yaşamda yolunu bulabilirim. Kutsallık kavramı, evrensel bir mantık ve yönün bulunmayışıyla ilişkilendirilmiştir. Ona göre insan yeryüzüne fırlatılmış atılmıştır; sonuç ise ölümdür, yalın ve basit. Camus şöyle der: “Absürd, mantıksızlık hissiyle, insanın derinliklerinde yankılanan berraklığın bastırılan arzusunun karşılaşmasıdır.” Absürd, amaçtan yoksun bir

evrende peşinden koşulan anlamdır ve varoluşu sorgulamanın başlangıcıdır. İnsan hayatının ağırlığının ve garipliğinin sorumlusu olarak absürd duygusunu görür (Coşkun 2012).

Başta Camus ve Sartre olmak üzere Varoluşçuların çoğu kendilerine sorulmadan atıldıkları bir dünyada saçma bir hayatı yaşamanın baskısına boyun eğler. Romanda zaman zaman insanların kentten veya kamplardan kaçmaya çalışmaları, isyan etmeleri, bir anlamda insanın bu trajik duygularının dışavurumudur: “Tüm benliğini ölüme karşı duyduğu nefret ve korku duygulan saran Camus insanı, birdenbire başlayan ve aniden bitiveren yaşamın kaotik görünümü ile karşı karşıya gelerek kaçınılmaz bir şekilde çıkmaza doğru sürüklendiğini hissetmektedir. Camus'un Caligula'sında ölüm, insanı her zaman tehdit eden trajik ve değişmeyen bir alinyasıdır.” (Türkyılmaz 2003: 109-118). Albert Camus'nün de Nietzsche'nin yeniden canlandığı “bengi dönüş” kavramı üzerinde düşünceler ürettiği görülür. Camus, varlığın tekrarlayan doğasının hayatın saçmalıklarını temsil ettiği “Sisyphos Söyleni” başlıklı makalesinde “bengi dönüş” kavramını araştırır. Taşın uçsuz bucaksız tepeye yuvarlanması görevi doğal olarak anlamsız olsa da, Sisifos'un asıl sınavı umutsuzluktan kaçınmaktır. Bu yüzden Camus, Sisifos'u dağın eteğinde hayal ettiği o ünlü tasavvurunda “Sisyphos'u mutlu olarak tasarlamak gerekir.” sonucuna varır. (Yiğitler 2020: 63)

Michel Foucault penceresinden bakıldığında ise vebadan dolayı karantina altında tutulanların başkaldırısı iktidara başkaldırıyla ilişkilendirilebilir. Halkı veba bahanesiyle kontrol altına almak ve gözetlemek isteyen iktidarlar mutlak bir direnişle karşılaşacaktır: “Foucault, toplumsal ilişkilerin iktidar / direniş dinamiği tarafından belirlendiğini düşünür. Ona göre stratejik bir durum / ağ olarak iktidar her yerde hazır ve nazırdır. İktidarın olmadığı bir toplum ancak soyutlamada mümkündür. Fakat iktidarın olduğu her yerde direnişte

vardır. İktidar ile direniş arasında ontolojik bir birliktelik vardır. İktidar / direniş dinamiğinde özgürlük iktidarı uygulamanın ön koşuludur. Özgürlüğün ve direnişin olmadığı yerde iktidardan değil, ancak tahakkümden bahsedilebilir ki, tahakküm de bir iktidar ilişkisi değildir." (Sever 2012: 103).

Abluka altına alınmış kentten kaçamayan insanların bir süre sonra kendi kaderlerine boyun eğdiği ve rutin hayatlarını bir döngü içerisinde devam ettirdikleri görülür:

“İnsanlar rutin bir döngünün içerisinde kala kalmışlardır. Yaşam koşullarına dikkat etmeden, umursamadan yaşamın öneminin bilincinde değildirler. Aslında Oran şehri sakinlerinin sürdürdükleri yaşam tarzı cezaevi yaşamından çok da farklı değildir (insanlar rutinleşmiş hayatlarının esareti altına girmişler ve bu durumun pek de farkına varmadan yaşayıp gitmektedirler). İnsanların rutinleşmiş hayatları kendilerini esaret altına almış, ancak bunun farkına varmadan yaşayıp gidiyorlar ta ki veba şehri vurduğunda esaret denen şeyin ne olduğunu o zaman daha açık bir şekilde fark ederler.” (Kaya ve Demiral 2011: 385).

Her ne kadar bu kitap bir şehrin başına gelen ölümcül veba felaketini anlatsa da, aslında buradaki asıl konu, insanın varoluşunun sınırlarına mahkûm olarak yaşam kurallarına boyun eğmesi olarak da okunabilir. Bu bize absürd özgürlüğümüzü hatırlatır, işte bu özgürlük hayattaki kararlarımızın temelidir, özellikle de ölümle karşı karşıya kalındığında: “Veba” , boğucu bir atmosferde geçer; her insanın içinde yaşadığı “tehdit ve sürgün” dolu bir atmosfer. Hikâye okuyucuya Dr. Rieaux'nun günlüğünden okunur; yaşamın ve ölümün hikâyesi... Aslında burada Camus daha çok II. Dünya Savaşı'yla ilgilenmektedir, bu boğucu tehdit dolu atmosfer savaş sırasında doruğa ulaşır (Coşkun 2012).

Camus'un bir söyleşisinde Malraux'tan aldığını itiraf ettiği “saçma” felsefesi, aynı zamanda bireyin yaşamını anlamlandırması

anlamında pozitif bir olumsuzluktur. Camus, sözü şuraya getirir; yaşamın anlamsızlığı bilinçli insanlara eylemleriyle onu anlamlandırma fırsatı verecektir: “Camus’un sorun olarak gördüğü şey kendimizi bir şekilde içinde bulduğumuz yaşamın anlamsız olması değildir, aksine “yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa, o kadar iyi yaşanacağı çıkıyor ortaya” diyecektir; çünkü bu bilinçli insana kendini, yaşamını eylemleriyle yeniden yaratma olanağı verir: “Sisifos’un tüm sessiz sevinci buradadır; yazgısı kendisindedir. Kayası kendi nesnesidir.” (Bezci 2017: 69-70).

Oran kentinin en sağlıklı insanları bile alışmak zorunda kaldıkları bir hayat standardına boyun eğerler. Hemen her gün aynı aktiviteleri aynı düzende devam ettirirler: “Bu romanda zaman kavramı sürekli tekrar edilen bir olgudur. Oran şehri sakinleri, sinemaya gidip tekrar tekrar aynı filmleri izlemektedirler. Çünkü dış dünyayla bağlantıları olmadığından yeni filmlerin de gelme olanağı yoktur. Tesadüfen o şehirde bulunan bir tiyatro grubunu defalarca seyretmeye gidiyorlardı. Bu durum Doktor Rieux için de geçerliydi. Her gün çare olamayacağını bile bile hastalara aynı teşhisi koyma ve onlara uyguladığı tedavilerin aynı oluşu mecburiyeti tekrar edilen bir başka olgu olarak görülmektedir. Vebanın getirdiği acıların dışında tecrit ve yeni alışkanlıkların getirdiği başka tehlikeler de vardır. Hastaların karantinaya alınma mecburiyeti, hastaları sevdiklerinden ayrılma ve onları hatırlayamama sonucunu da beraberinde getirir. Bu durum bu şehir insanları için farklı bir tehlike oluşturur.” (Kaya ve Demiral 2011: 384).

Oran kentindeki insanların her gün aynı aktiviteleri gerçekleştirmek zorunda kalmaları Sisifos’un tepeye çıkarmaya çalıştığı; fakat bunu bir türlü başaramadığı eylemine göndermedir: “Salgının rastlantısal biçimde insanlar arasında yayılması ve yine rastlantısal biçimde gerçekleşen ölümler, bir yandan insanların ölüm karşısında eşit olduklarını düşündürürken, bir yandan vebanın ortak

düşmanları olmasından dolayı kolektif bir mücadelede birleşebileceklerini de göstermiştir. Bu ortak düşman düzensiz ve süratli bir şekilde yayılırken, kendini vebayı yenmek için kolektif mücadeleye adanmış, durmadan çalışan ve etrafındaki insanları mücadele etrafında örgütleyen Dr. Rieux'nün tavrı, başkaldıran insanın tavrıdır.” (Yıldıztaş 2010: 159)

İnsanoğlu tüm çabalarına rağmen monoton bir yaşamdan sıyrılamamaktadır. Tüm bu saçmalıklara rağmen yaşamı anlamlandırma bireyin kendi çabalarıyla mümkündür. Oran kentinde ölüm olgusu halkı tedirgin etmeye devam etmekle ölen insanlara tören yapılamaması ve insanların sevdiklerine karşı son görevlerini yapamaması da toplumu bunalıma sürükleyen ayrı bir nedendir: “İşte, törenlerimizin en belirgin özelliği çabuk yapılmasıydı! Tüm formaliteler basitleştirilmişti ve genelde cenaze alayı kaldırılmıştı. Hastalar ailelerinden uzakta ölüyorlardı ve geceyi ölü başında bekleyerek geçirme geleneği onlara yasaklanmıştı; şöyle ki, akşam ölmüş bir kişi gece tek başına bırakılıyor, gündüz ölense hiç beklemeden gündüz gömülüyordu. Tabii ki aileye haber veriliyordu, ama çoğunlukla, aile hastanın yanında yaşamışsa, karantina altında olduğundan evden çıkamıyordu. Aile öleninden ayrı yaşamışsa, ölü yıkanıp tabuta konduktan sonra, mezarlığa gidip için belirtilen saatte orada bulunuyordu.” (s. 153-154).

Günümüzde korona salgınından ölenler için yapılan gömme işlemler, romanda anlatılanlara çok benzemektedir. Bu da insanlığın tarih boyunca salgınlardan öğrendiklerini sonraki kuşaklara aktardığını gösterir. Her salgın karşısında devletlerin hazır belli kalıp önlemleri ilk aşamada almalarında da önceki uygulamalardan devraldıklarının etkisi vardır. Romanda, günümüzde de olduğu gibi, salgın sosyal ilişkileri zayıflatmıştır. Baba çocuğuna, karı kocasına ve bir kardeş diğerine yasak duruma gelmiştir. Akrabalar da birbirleriyle görüşmedikleri için hiç kimse ölüsünü gömmek için para ya da arkadaş bulamamaktadır. Ev halkının üyeleri ölülerini bir çukura götürüp gömmektedirler, zaten

yanlarında bir rahip olmadan en iyi bunu yapabilmektedirler. Artık kiliselerde ölüm çanı da çalınmamaktadır (Lindeman 1999: 39'dan akt. Genç 2011: 141).

Okuduğumuz bu satırlar, ne kadar da tanıdık geliyor değil mi? Bugün ölen binlerce Koronali hastalar da tulum, eldiven ve maske giymiş özel görevliler tarafından siyah plastik malzemelere sarıldıktan sonra şehirlerden çok uzak özel mezarlıklara hiç bir tören yapılmadan gömülmektedir. Ayrıca bu ölü gömme görevinden sonra kullanılan tüm malzemeler yakılmaktadır.

Roman boyunca ölüm fikri okuyucunun kafasına kazınmakta ve yaşam / ölüm diyalektiği tartışılmaya açılmaktadır: “Albert Camus, ölüm düşüncesi ile yoğunlaşan yazarların önünde gelenlerdendir. Yaşama anlam ve ivme kazandıran ölümü varoluşsal bir olay olarak analiz eden Camus, varoluş-ölüm diyalektiğini yapıtlarında yoğun bir şekilde işlemiştir. Ona göre yaşam bir yok oluş yolculuğudur. Bu yolculuğun son aşamasını oluşturan ölüm ise insanda uyumsuzluk duygusunu uyandıran, bununla birlikte yaşamı sorgulamaya yönelten ve bu sorgulamadan anlamsızlığın trajik bilincini ortaya çıkararak insanı yaşama karşı başkaldırmaya götüren önemli bir olgudur.” (Türkyılmaz 2003: 109-118).

Veba romanında, sosyal bir problem olarak felaket fırsatçılarına da vurgu yapılır. Tüm salgınlarda ve depremlerde olduğu gibi bu romanda da fırsatçıların ortaya çıktığı bakkalların gıda maddelerini yüksek fiyattan satmak üzere stoklar yaptığı ve her şeyin ederinden daha yüksek satıldığı görülür. Camus, roman karakterlerinden Cottard'ın ağzından bu trajik durumu okuyucuya şöyle aktarır: “Cottard, mahallesinde zengin bir bakkalın yüksek fiyata satmak üzere gıda maddesi stokladığını ve kendisini hastaneye götürmek üzere evine girdiklerinde yatağın altında konserve kutuları bulduklarını anlatıyordu. “Orada öldü. Veba para ödemez.” (s. 76)

Hemen tüm felâketlerde ve nerdeyse tüm ülkelerde görülen büyük bir problem bu romanda trajikomik bir şekilde ele alınmıştır. Hastalıktan dolayı psikolojik ve ekonomik olarak kötü günler geçiren insanlara kolaylık sağlamak gerektiği halde onların yaşamını daha da zorlaştıran kişiler, bir şekilde belalarını bulmaktadır. Romanda medyanın felâketleri objektif yansıtıp yansıtmadıklarına da değinilmektedir. Günümüzde Korona salgınıyla ilgili olarak da ABD, Çin, Rusya, İran... Başta olmak üzere gerek ülke içinde gerekse ülke dışında yönetimlerin vaka ve ölü sayılarını gizlediğiyle ilgili çok sayıda haber manşetlere yansımaktadır. Bunların doğruluğu hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak ilginç olan şu ki *Veba* romanının yazıldığı dönemde de bu tür tartışmaların olduğunu görmekteyiz: “Radyo haftada yüzlerce ölü değil de, günde doksan iki, yüz yedi, yüz yirmi ölüyü bildirmeye başladığında, Tarrou salgının bir dönüm noktasına gelindiğini not ediyordu. “Gazeteler ve yetkililer vebaya kurnazlık etmeye çalışıyorlar. Yüz otuz birin, dokuz yüz ondan daha az ufak sayı olmasıyla vebanın puanını düşüreceklerini sanıyorlar.” (s. 104)

Yazar, sayıların düşük verilmesinin halkı yanıltmaya yönelik bir eylem olduğunu vurgulamaya çalışır. Romanın ilerleyen bölümlerinde ise gazetelerin, gönderilen resmi bildirgelerle yapacakları yayınlarda halkı telaşlandırmayan ve onların soğukkanlı olmalarını sağlayan haberler yapmaları konusunda uyarıldığını görürüz: “Doğal olarak gazeteler, kendilerine yollanan o iyimserlik yönergesine ne olursa olsun uyuyorlardı. Gazeteleri okurken durumu belirgin kılan, halkın “sakinlik ve soğukkanlılık konusunda etkileyici bir örnek” sunmasıydı. Ama kendi içine kapanmış, hiçbir şeyin gizli kalamayacağı bir kentte kimse toplumun sunduğu “örnek” konusunda bir yanılgıya düşemezdi. Ve sözü geçen sakinlik ve soğukkanlılığın ne olduğu konusunda doğru bir fikir edinmek için yönetimce oluşturulmuş bir karantina merkezine ya da tecrit kamplarından birine girmek yeterliydi.” (s. 208-209)

Doğal felaketler, savaşlar ve salgınlarla mücadele etmek aynı zamanda siyasal ve ekonomik bir savaştır. Politik liderler, hem kendi halklarına hem de öteki ülkelere kriz yönetimi anlamında ne denli başarılı bir profile sahip olduklarını ispatlamayı amaçlarlar. Bunun için de zaman zaman medyayı yönlendirirler. Bunun en güzel örneğini Balkan Savaşları döneminde Yunan medyasının kolera salgınıyla ilgili haberlerinde takındığı tavırda görmek mümkündür. I. Balkan Savaşı'nda Yunan medyası, kendi askerleriyle ilgili hiç haber yapmazken Osmanlı askerlerinden yüzlercesinin kolera hastalığına yakalandığını yazarak psikolojik bir savaş başlatır. Gerçekten onlara göre kolera, düşmandan daha tehlikelidir ve savaşın seyrini değiştirebilecek güce sahiptir. II. Balkan Savaşı'nın başlarında da bu tavrını sergilemeye çalışan Yunan medyası daha fazla ölümleri gizleyemez ve kolera hastalığına yakalanan kendi askerleriyle ilgili haberler de yayınlamak zorunda kalır (Erdem 2013: 817).

Albert Camus, bu romanda ölüm gerçeğiyle yüz yüze kalan insanların hayatı anlamlandırmaya çalışmalarını ve saçma bir monotonluk karşısında bireyin kendi eylemleriyle yaşamına anlam katma zorunluluğunu anlatır. Bu saçmalığı zaman zaman iktidarlar halka yaşatır. Halka ve bireye düşen başkaldırıdır. Yazar, aynı zamanda ekonomik, sosyal ve medya alanında yaşanan sorunları da romanına taşır.

7. Veba Tanrı'nın Bir Gazabı mı?

Tarihin hemen her döneminde felâketler, salgınlar ve doğal afetlerle karşılaşan insanların büyük bir kısmı, bunu Tanrı'nın bir cezası olarak yorumlar. Çeşitli hastalık ve salgınların kırıp geçirdiği toplumların bazıları tedbir almak ve bilimsel olarak ilaç ve aşı bulmak yerine dua ve bazı batıl inançların kucağına sığınır. Günümüzde de hem sosyal medyada hem bazı liderlerin konuşmalarında hem de din adamlarının verdiği vaazlarda Korona salgınının Allah'ın insanlara bir

cezası olduğuna dair göndermelerle karşılaşmaktayız. Halkın tepkisinden çekinen liderler, tam olarak halkı suçlamasa da bunun bir uyarı olduğunu sıklıkla dile getirmektedirler. Salgının yayılmasının nedenlerinden biri de ibadet yerlerinin uzun süre açık kalması, toplu ibadetlerin yapılmaya devam etmesiydi: “ (...) uyarıları dikkate almayan İranlı mütedeyyin kesimlerin Kum şehrine yaptıkları toplu ziyaret, Güney Kore’de 31. Nolu hastanın Şincheonji Kilisesi adıyla da bilinen ve binlerce üyesi olan tarikat toplantısına katılımı veya bazı vatandaşların salgın uyarısına rağmen geleneksel tatil alışkanlıklarından vazgeçmemesi başka örneklerdendir.” (Kardaş 2020: 49)

Veba romanında da salgın karşısında din ve bilim çatışmasının yaşandığını görürüz. Dini temsil eden Rahip Paneloux, bu salgını insanların işledikleri günahların cezası olarak kabul ederken inançsız bir Doktor olan Rieux, bunu bir kötülük olarak kabul eder ve mücadele ederek alt edilmesi gerektiğine inanır. Ölü sayıları artınca Papaz bir gün doktoru kiliseye davet eder: “Gelmenizi isterdim doktor, konu ilginizi çekecektir.” Deli gibi rüzgârın estiği bir gün rahip ikinci vaazını verdi. Doğruyu söylemek gerekirse, dinleyici topluluğu ilk vaaza oranla daha azdı. Bunun nedeni de artık bu tür olayların yurttaşlarımızın gözünde bir yenilik olmaktan çıkması, çekiciliğini yitirmesiydi... Zaten insanların çoğu tümüyle dinsel görevlerini bırakmasa ya da bu görevleri iyice ahlaksız bir özel yaşamla rastlaştırmasa da, sıradan dinsel edimlerin yerine pek mantığa uymayan boş inançları getirmişlerdi. Ayine gitmekten çok nazarlık ya da Aziz Roch muskalarını seve seve takıyorlardı. Buna bir örnek olarak, yurttaşlarımızın aşırı biçimde kehanetlere başvurması verilebilir.” (s.194)

Rahiplerin genellikle salgın ve felaketleri Tanrı'nın bir gazabı olarak tanımlaması olayına bu romanda da rastlarız: “Rahip orta boylu, ancak topluydu. (...) Güçlü, coşkulu, insanı uzaklara taşıyan bir sesi vardı; dinleyenleri ateşli ve çekiç gibi inen bir tümceyle, “Kardeşlerim, felaketin içindesiniz, kardeşlerim bunu hak ettiniz,” diyerek sarstığında

dinleyici topluluğundan kilise avlusuna kadar taşan bir dalgalanma oldu.” (s. 71)

Yine vaazın bir yerinde Rahip Paneloux'un İncil'den ayetlerle vebanın Tanrı'nın bir cezası olduğu tezini şöyle işlediği görülür: “Mısır'daki vebayla ilgili, Kutsal Kitap'ın “Mısır'dan Çıkış” bölümüne gönderme yaparak şöyle dedi: “Tarihte bu felaketin ilk kez ortaya çıkışı, Tanrı düşmanlarının cezalandırılması nedeniyledir... Tüm tarihin başından bu yana, Tanrı'nın bu felaketi, kibirlileri ve körleri dize getirmiştir. Bunu iyice düşünün ve diz çökün.” (...) Paneloux dikleşti, derin bir soluk aldı ve giderek ciddileşen bir tonlamayla devam etti: “Eğer bugün, veba sizi ilgilendiriyorsa, bunun nedeni düşünme zamanının gelmiş olmasıdır. Dürüst insanların bundan korkmasına gerek yok, ancak kötüler titremekte haklı. (...) bu felaketi Tanrı istemedi. Uzun zamandır, dünya kötülükle uzlaştı, uzun zamandır Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvendi (...) Uzun süredir bu kent halkına acıyan bakışını çevirmiş olan Tanrı beklemekten bıkararak, sonsuz umudunun boşa çıkmasıyla hayal kırıklığına uğrayarak, bakışını başka yana çevirdi. İşte şimdi, Tanrı'nın ışığından yoksun bir halde vebanın cehenneminde uzun süre kalacağız!”(s. 72). Rahip Paneloux, halkın sadece Pazar günleri kiliseye gelerek yaptıkları ibadetlerin Tanrı'yı memnun etmediğini ve onların Kabil'in günahkâr torunları olduklarını söyler ve Oran kentini de Sodom ve Gomore'ye benzetecek kadar ileri gider (Akbulut 2014: 92).

Veba başta olmak üzere tarihteki felâketlerin sosyal, politik ve ekonomik yansımaları olduğu gibi dinle ilgili düşünceleri de etkilediği görülür. Özellikle Avrupa'yı kasıp kavuran veba salgını döneminde kiliselerden medet uman insanların umduklarını bulamamaları onları kiliselerden soğutmuştur: “Vebanın Tanrının gazabı olduğuna inanan ada toplumunun kiliseye akın etmeleri ve buralarda ölü rahip ve rahibeleri görmeleri kilisenin de kendilerine çare olamayacağı görüşünü depreştirmiştir.”(Karaimamoğlu 2016: 598-599). Bu uzaklaşmada

tıbbın bilimsel verileri kullanarak geliştirdiği aşı ve ilaçlarla hastalıkları / salgınları giderebildiğini gören halkın doğmalardan hareket eden din adamlarının çaresiz kaldıklarını ve çoğunun yaşamlarını yitirdiklerini, yani kendileri gibi ölümlü olduklarını görmelerinin de etkisi vardır: “vebanın kilise otoritesine olan en büyük etkisi din adamlarına olan güvensizliktendir. Çünkü halk, her anlamda güvendiği kilise üyelerine nedenini bir türlü anlayamadıkları vebayı sorduklarında ve çarelerini istediklerinde kilise bir cevap verememiştir. Daha doğrusu verdiği tek cevap vebanın Tanrı'nın bir cezası olduğudur ama buna da birçok kişi inanmamaktadır. Ayrıca veba sırasında çok sayıda rahibin kaçması da halk tarafından kiliseye olan inancı sarsmıştır.” (Peters 2005: 46-47'den akt. Genç 2011: 142).

Bu güvensizlikte ölen ve kaçan çok sayıda rahip ve rahibenin yerine her hangi bir dini eğitim almamış, liyakat sahibi olmayan orta yaşlı insanların kiliselerde din adamı olarak istihdam edilmeleri ve sonrasında birçok olumsuz vakaya karışmalarının da etkisi olduğu söylenebilir. Albert Camus'un dini anlayışı Rahip Paneloux'un anlayışının tam zıddıdır. O, insanı dünyada ölüm karşısında çaresiz koyan bir Tanrı'yı reddeder: “Camus'ye göre Tanrı, insana ölümden başka bir kader sunmamış ve insanı bu dünyada eli kolu bağlı bir şekilde bırakmıştır. Böyle bir Tanrı saçmadır. İşte Camus böyle bir Tanrı'ya başkaldırır. Burada belirtmek gerekir ki; “Tanrı ile ilgili olarak başkaldırma problemi, var olan bir Tanrı'yı gerektirir. Bu, Tanrı'yı yok sayan bir başkaldırma değil, Tanrı'yı hor gören, Tanrı'nın insana kötülük ettiğini düşünen bir başkaldırmadır.” (Gündoğan 1995: 122).

Albert Camus'un Tanrı'ya başkaldırma felsefesini tek tiyatro eseri olan ve efsanevi Roma İmparatoru Caligula'nın hayatını anlattığı *Caligula* adlı yapıtında daha da ileri götürerek Tanrı'dan daha üstün olma arzusunda olan bir insan tipi kurguladığı görülür: “Caligula, Tanrı'ya eş olmayı değil, Tanrı'dan üstün olmayı istiyor. Çünkü Tanrı dünyanın düzenine etki edememektedir. Ondan üstün olursa belki

dünyanın düzenine etki edebileceğini düşünür Caligula. Hayatın gerçek yüzünün farkındadır ve onun başkaldırısı olumsuz olarak nitelendirilebilir. Çünkü bu dünyada hiçbir değer yoksa iyiyle kötü arasında fark da yoktur. Fark ortadan kalkınca da Caligula faşist-diktatörler gibi kötülükte sınır tanımaz, o artık öldürerek yaşar ve ancak bu şekilde mutlu ve özgür olacağını düşünür (Gündoğan 2011: 29'dan akt. Akbulut 2014: 93).”

Yunus Emre felsefesinde Allah'ın takdirine sabırla tevekkül etme ve boyun eğme görülürken Camus, kötülüğün olduğu yerde Tanrı'nın olmaması gerektiğini savunur: “Albert Camus'ta ise Tanrı'nın olması işte tam da bu nedenle saçmadır. Eğer kötülük var ise Tanrı olmamalıdır. Yunus'un tevekkülle yaptığı gibi her şey Tanrıdandır ve mutlaka bir anlamı vardır demez Camus. Ona göre aşkın bir anlamı yoktur ve akıl seviyesinde anlamlandırılmayan şey saçmadır. Bu nedenle Yunus'un isyana karşı çıktığı noktada Camus başkaldırımı önerir. Çünkü Camus nihilizme de karşı çıkar ve ona göre anlamsız ve saçma olan bu dünyada kaderine boyun eğmek, nihilizmin büyüüne kapılmaktır.” (Bayraktar 2000: 91).

Vebanın Avrupa'da yarattığı etkilerden biri de katliamlar yapmaya yol açacak kadar ilerleyen Yahudi düşmanlığıdır. Vebadan Yahudileri sorumlu tutan bazı Hristiyanlar çok sayıda Yahudi'nin ölümüne veya zorla dinlerini değiştirmelerine neden olur: “Kara ölümün en önemli sosyal etkisi Yahudilerle ilgili olanıdır. Bu konuda ilk önce Flagellant hareketi ele alınmalıdır. (...) Kendilerini azizlerin askerleri olarak gören bu kişiler Yahudi düşmanlığını ve daha da ileri giderek katliamını tetiklemişlerdir. Çünkü onlara göre vebanın ortaya çıkış sebebi Yahudilerdir. (...) Bu iddialarla binlerce Yahudi yakılmış, kılıçtan geçirilmiş ve asılmıştır. Vaftizi kabul edenler sağ bırakılmıştır. Öldürülenlerin bedenleri şarap fiçilerine konarak Rhine nehrine atılmıştır. Strasburg'da 2000 Yahudi mezarlıklarının içinde canlı canlı yakılmışlardır. Burada bir darağacı kurulmuş, Hristiyan olmaya söz

veren az sayıda kişi ve onların çocukları bağışlanmıştı. Genç ve güzel olan kadınlar da merhametten yararlanmışlardır. Yakılmaktan kaçanların pek çoğu ise caddelerde yakalanarak öldürülmüşlerdir.”(Genç 2011: 143).

Sonuç olarak şu söylenebilir ki veba başta olmak üzere tüm büyük deprem, doğal afet ve savaşların sosyal, ekonomik, psikolojik yansımaları da olur. İnsanın sadece bedensel bir yönü yok aynı zamanda ruhsal ve inançla ilgili de bir dünyası var. Romanda vebanın din adamlarını ve dini kurumları nasıl etkilediği de ele alınır. Gerçek dünyada olduğu gibi salgın sonucu ölümlerin çok olması halkta panik ve korku yaratmıştır. Bu korkusunu azaltmak ve çözüm bulmak üzere kiliseye giden halk, Rahibin kendilerini suçladığını ve olan tüm felaketlerin kendi günahları yüzünden başlarına geldiğini duyunca kiliseye karşı mesafeli davranır. Avrupa'dan milyonlarca insanın ölümüne neden olan vebanın aynı zamanda bir Yahudi düşmanlığını da körüklediği işin başka bir boyutudur.

8. Doktorların Mücadelesi Sonucu Vebanın Sona Ermesi

Korona salgınının dünyayı esir aldığı bugünlerde sağlık çalışanları hiç şüphesiz en çok takdir gören meslek grubudur. Laboratuvarlarda aşı geliştirmeye çalışan hemen her ülkeden binlerce bilim insanına ek olarak hastanelerin yoğun bakım ünitelerinde ve tecrit odalarında milyonlarca sağlık personelinin daha az can kaybı yaşanması ve hastaların iyileşmesi için harcadığı çaba herkes tarafından görülmektedir. Bunda hiç şüphesiz medyanın da katkısını yadsınamamak gerekir. Birçok sağlık çalışanı, kendi canlarını kaybetme riskine rağmen binlerce insanı yaşama döndürme azmini korumaya devam etmektedir.

Albert Camus, *Veba* romanında doktorların salgının sona ermesindeki katkılarını ortaya koyar. Yazar, *Yabancı* romanının eylemsiz ve her şeyi kabullenen pasif karakteri yerine bu romanda toplumsal sorumluluk duyan ve başkaldırmayı toplumsal plana taşıyan

bir ahlakın temsilcisi olarak Doktor Rieux'u ve Castel'i kurgular. Castel, sürekli aşilar geliştirerek hastalığı bertaraf etmenin yollarını ararken Doktor Rieux, bu aşilar ve ilaçlar sayesinde, hemen hiç dinlenmeden hastaları tedavi etmeye ve tecrit edilecekleri belirlemeye çalışır: "İşte böyle zayıflıklar karşısında Rieux kendi yorgunluğunu değerlendirebiliyordu. Duyarlılığını yitirmişti. Çoğu zaman düğümlemiş, katılaşmış ve kurumuş duyarlılığı zaman zaman çatlayıp açılıyor ve onu artık denetleyemediği duygulara terk ediyordu.(...) Erkeklerin eşleri onu bileğinden tutup haykırıyorlardı: "Onu yaşatın!" Ama o yaşatmak için orada değildi, tecrit işlemini buyurmak için oradaydı. O zaman bu yüzlerde okuduğu nefret ne işe yarardı ki? "Kalpsizsiniz," denmişti bir gün kendisine. (...) Rieux daha az yorgun olsa, kentte her yere yayılmış şu ölüm kokusu onu duygusalığa itebilirdi. Ama insan yalnızca dört saat uyku uyursa duygusal olamaz. Olayları olduğu gibi görür, yani adaletin, o iğrenç ve gülünç adaletin gözüyle görür." (s. 169-170)

Oran kentinde veba salgını sonrası doktorların hummalı çalışmaları roman boyunca okuyucuya hatırlatılır. Bu doktorlardan biri de Doktor Castel'dir. Sahip olduğu tüm bilgiyi pratiğe aktarır ve geliştirdiği aşiları insanlar üzerinde dener. Son olarak üzerinde çok çalıştığı aşiyı Mösyö Othon adlı bir yargıcın çocuğu üzerinde dener. Bu çocuk büyük acılar içinde kıvrılırken hastaneye kaldırılır ve Doktor Rieux, aşiyı uygular, fakat maalesef, çocuk hayatını kaybeder: "Gitmem gerek," dedi Rieux. "Bunlara artık dayanamıyorum." O zaman doktor çocuğun çığlığının hafiflediğini fark etti, hafifledi ve durdu. (...) Castel yatağın öteki tarafına geçmişti; artık bitti, dedi. Ağzı açık ama artık ses çıkarmayan çocuk darmadağın olmuş örtülerin ortasında ansızın ufalmış, yüzünde gözyaşları izleriyle uzanıyordu. Paneloux yatağa yaklaştı ve çocuğu kutsadı. Sonra eteklerini topladı ve ana girişten çıktı" (s. 186-193).

Doktorlar ve aile üyeleri perişan olur, çok büyük acılar çekerler. Doktorlar, aylardır yaşadıkları bunalımdan kurtulma umudunu yitirirler. Bu çocuğun ölümü hem Doktor Castel'i hem de Doktor Rieux'u çok etkiler. Günlerce etkisinden kurtulamazlar. Hastalığın tedavi edilmesinde zaman zaman Rahip Paneloux'un da Doktorlara destek verdiği görülür. Günler ilerledikçe bir gün bazı hastaların tedavilere olumlu cevap verdiği görülür. Bu pozitif gelişmede Doktor Castel'in geliştirdiği serumun büyük bir katkısı vardır: "Bu iyi, harika bir grafik!" diyordu. Hastalığın, istikrar dönemi diye adlandırdığı bir noktaya ulaştığını düşünüyordu. Bundan böyle hastalık ancak inişe geçebilirdi. Bunda Castel'in serumunun katkısı olduğuna inanıyordu, gerçekten de serum son zamanlarda umulmadık başarılar kazanmaya başlamıştı." (s. 206)

Romanda kötülükle mücadelenin birlikte yürütülmesi gerektiği ve bireysel başkaldırı düşüncesi Descartes'ın Cogito'suna benzer bir ilke olan "başkaldırıyoruz, öyleyse varız" anlayışına evrilir. Başkaldırma, saçma dünya görüşü karşısında bir yaşama ve ahlak yolu (Gündoğan 2020: 4)'na dönüşür. Rahip Paneloux'un zıddına Dr. Rieux, vebayı bir kötülük olarak görür ve kaynağının da Tanrısal olmadığına inanır. Bu yüzden vebadan kurtuluşu Tanrı'ya bırakmak yerine kolektif mücadeleyle bu kötülüğün alt edilebileceğini savunur (Alagöz 2019: 142). Çünkü Camus, veba hastalığının yalnızca bireysel acılara neden olmadığını, bütün toplumu etkilediğini düşünür. Bu yüzden de bu kötülükle kolektif mücadele edilmesi gerektiği kanaatindedir. Demek ki insan yalnızca kendisi için başkaldırmaz. Saçma duygusuna başkaldırının bu romanda toplumsal yansımasını görürüz (Camus 2004: 29'dan akt. Elmas 2016: 293).

Doktorların çabaları sonuçsuz kalmaz ve Castel'in her gün geliştirdiği aşılarından biri hastaların iyileşmesini sağlar. Genel istatistikler de bunu gösterir. 25 Ocak tarihinde veba geldiği gibi inine geri döner ve kentte büyük bir şenlik düzenlenir: "25 Ocak akşamı kenti

neşeli bir coşku kapladı. Valilik bu genel canlılıkta bir payı bulsun diye sağlık dönemindeki aydınlatmanın yeniden kurulması emrini verdi. Bunun üzerine soğuk ve duru bir göğün altında, kentliler gürültülü ve kahkahalar atan topluluklar halinde aydınlatılmış sokaklara döküldü.” (s. 238)

Kendini topluma feda eden Doktor Rieux’un karısını kaybettiğine dair bir telgraf 8 gün sonra eline ulaşır. Üzülüp ağlayan annesine üzülmemesini kendisinin bunu beklediğini söyler. O, karısıyla ilgilenmek için şehirden ayrılabilceği halde ayrılmaz. Şehirde kalıp canını tehlikeye atarak bu şehirde vebayı bitirmek için mücadele eder. Aslında onun mücadele ettiği bütün bir kötülüktür. Doktor Rieux, bu tavrıyla bir bakıma vebayla görünür kılınan anlamsızlığa başkaldırdığı da söylenebilir (Akbulut 2014: 73). Veba, tüm kenti yok ederken Tarrou’nun rahatsızlandığı ve kısa bir süre sonra vefat ettiği görülür. Arkadaşının ölümü de Doktor Rieux’u çok etkiler. Bu arada vebaya yakalanan ve tedaviyi reddeden Rahip Paneloux da hayatını kaybeder: “*Veba* romanında Camus, sadece çağımızın değil, bütün insanlık tarihinin ortak bir sorununa değinir. Felaketin kadere dönüşmesi sorununa karşı bir isyan söz konusudur. Beklenmedik bir boyuta ulaşan veba salgını tüm Oranlıları ilkin umutsuzluğa boğar, sonra kahramanlar, Dr. Castel, Tarrou ve papaz Paneloux veba ile değişik şekilde mücadele ederler. Fakat papaz Paneloux, vebaya yakalandığı zaman tedaviyi reddeder ve körü körüne dinî bir kaderciliğin kurbanı olur. Bu yüksek ruhlu kahramanların gösterdikleri dayanışma örneği, başta yetkililer olmak üzere, herkese bir güç ve umut kaynağı olur.” (Boyacıoğlu 2012: 29).

Sonuç

Sonuç olarak Albert Camus, *Veba* romanında hemen tüm kitaplarında savunduğu saçma dünya karşısında mücadele ederek bu saçmalıklardan kurtulmanın önemini savunur. Doktor Rieux, üstlendiği

misyona toplumu etkileyen acılar karşısında kolektif çabanın ne denli önemli olduğunun göstergesi olarak romanda yer alır. Veba, sadece bir hastalık olmayıp aynı zamanda büyük bir kötülüktür. İnsanlar topyekûn onunla mücadele etmelidir. Bir hastalığı, ilahi kökenli görüp dua ve batıl inançlarla bu hastalığın yok olmasını savunmak Camus'a göre saçmadır. Tıbbi müdahalelerle ve geliştirilecek aşular, ilaçlarla ancak bir hastalık giderilebilir.

İnsanlık tarihinden önce salgınlara neden olan mikropların olduğu düşünülürse insanoğlunun virüslerle savaşı kıyamet gününe dek sürecektir. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren sivrisinek, fare ve çeşitli hayvanlar vasıtasıyla yayılan salgın hastalıklar günümüze dek milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine yol açmıştır. İnsanoğlu, biyoloji, tıp ve teknoloji alanında edindiği deneyimlerle bu virüsleri alt etmenin mücadelesini vermektedir. Karşılaştığı her salgın aynı zamanda bilim insanlarının ihtisas alanında bir aşama kaydetmesine fırsat vermektedir. Aralık 2019'da Çin'den dünyaya yayılan COVID-19 virüsü yüzbinlerce insanın canını almaya devam ederken insanoğluna dünyanın geçiciliğini hatırlatmakta, gururlanmanın ne denli boş bir eylem olduğunu da öğretmektedir. Çünkü sahip olduğu tüm maddi güç ve makamlara rağmen süper güvenlik sistemleri, basit bir maske kadar insanı bu virüsten koruyamamaktadır. Virüse yakalanmamak için maksimum hijyen ve sosyal mesafeye uymak yeterlidir. Süper güç devletlerin birbirini suçlaması, salgın sonrası politik kavgaların ve ekonomik savaşların süreceğini göstermektedir. Hayatımızdaki hemen her eylemi dijital platforma taşımının yanında medikal istihbarat ve biyolojik silahlanma yarışı gibi kavramlar sanırım geleceğimizi şekillendirecektir. Ayrıca salgın, son dönemlerde çatırdayan küreselleşme anlayışı yerine güçlü ve refah seviyesi yüksek ulus devlet anlayışını geçerli kılacaktır.

Kaynaklar

- Akbulut, Burcu (2014). *Etik Bağlamda Albert Camus'nün Başkaldırı Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.
- Akın, Haydar (2018). “Felaket Geliyorum Demişti: Ortaçağ'da Yaşanan Büyük Veba Salgını ve Toplumsal Yaşamdaki Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kebikeç*, S. 48, s. 269.
- Alagöz, Aysel (2019). *Albert Camus'de Özgürlüğe Giden Yol*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.
- Arı, Kemal (2012). “Mübadele Sürecinde Göçmenlerde Salgın Hastalık Riski ve 'Fare İtlafı'”. <http://sikiyonetimdosyasi.blogspot.com>
- Arık, Ferda Şamil (1990). “Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları”. *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 15, S. 26, s. 27-57.
- Baldıran, Galip (1995). “Alman İşgali (1940-1944) ve Paul Eluard”. *Frankofoni*, S. 7, s. 237-245.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin (2005). *Sosyo Kültürel Hayatta Tasavvuf*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2012). *Küreselleşme (Toplumsal Sonuçları)*. Çev: Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar, Levent (2000). “Albert Camus ve Yunus Emre'de Absurd Kavramı”. *Felsefe Dünyası*, S. 31 s. 81-101.
- Bergdoldt, Klaus (2003). *Der schwarze Tod in Europa - Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*. Münih: C. H. Beck.
- Beyhan, Mehmet Ali (2008). “1811 İstanbul Veba Salgını, Etkileri ve Alman Tedbirler”. *1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi / 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*, C. 2, s. 1029-1036.

Bezci, Engin (2017). “Yaşamın Anlamsızlığı ya da Camus Malraux’yu Nasıl Okudu”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 29, s. 69-70.

Boussignac, Patrick ve Michael Thoss (2010). *Yeni Başlayanlar İçin Brecht*. Çev: Tuvana Gülcan, İstanbul: Habitus Yayıncılık.

Boyacıoğlu, Fuat (2012). “Albert Camus’nün Söylence-Romanı (Roman-Mythe) *Veba*: Esinlendiği Kaynaklar ve Çağrıştırdığı Semboller”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 31, S. 2, s. 21-33.

Camus, Albert (1962). *Caligula and Three Other Plays*. Çev: Justin O’Brien, New York: Vintage International Edition.

Camus, Albert (2004). *Başkaldıran İnsan*. Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.

Camus, Albert (2010). *Veba*. Çev: Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can Yayınları.

Camus, Albert (2012). “Korku Çağı”.

<http://sikiyonetimdosyasi.blogspot.com> (Erişim Tarihi: 21.05.2020)

Ceylan, Ömür (2005). “Ölümün Unutulan Adı Veba”. *Dergâh Dergisi*, C. 16, Nisan, S. 182, s. 22-28.

Coşkun, Esra (2012). “Tanrısız Bir Aziz: Albert Camus”.

<http://sikiyonetimdosyasi.blogspot.com> (Erişim Tarihi: 26.05.2020)

Cruickshank, John (1965). *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*. Çev: Rasih Güran. İstanbul: De Yayınevi.

Çalışkan, Adem ve Ahmet Eyicil (2019). “XVIII. ve XIX. Yüzyılda Halep ve Civarında Salgın Hastalıklar”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 9, S. 18, s. 1289-1319.

Çemrek, Murat (2020). “Covid-19 Salgını Karşısında Küreselleşme ve Milliyetçilik: Söylemlerin Geleceği”.

<http://blog.ilem.org.tr/murat-cemrek-covid-19-salgini-karsisinda-kuresellesme-ve-milliyetcilik-soylemlerin-gelecegi/> (Erişim Tarihi: 19.05.2020)

Dağlar, Oya (2004). *War, Epidemics and Medicine in the Ottoman Empire from the Balkan Wars through the Great War*. Doktora Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Dols, Michael W. (1979). *The Black Death in the Middle East*. Princeton.

Duran, Burhanettin (2020). “Koronavirüs Sonrası Yeni Bir Dünya Düzeni mi Düzensizliği mi?”. *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Elliott, Lynne (2006). *Medieval Medicine and The Plague*. Crabtree Publishing Company.

Elmas, Mehmet Fatih (2016). “Saçmadan Başkaldırmaya Götüren Anlam Arayışı”. *Felsefe Tarihi III (XX. Yüzyıl Filozofları)*. Ed: A. Kadir Çüçen. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Erçel, Gülser (2013). *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*. KafeKültür Yayıncılık.

Erdem, Nilüfer (2013). “Balkan Savaşları Döneminde Yunan Basınında Kolera Vakaları”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, C. 13, S. 52, s. 803-824.

Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

Genç, Özlem (2011). “Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa’sına Etkileri”. *Tarih Okulu*, S. 10, s. 123-150.

Gündoğan, Ali Osman (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık.

Gündoğan, Ali Osman (2011). *Albert Camus Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*. MKM Yayıncılık.

Gündoğan, Ali Osman (2020). "Albert Camus".

<http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Albert-Camus.pdf?i=1> (Erişim Tarihi: 02.05.2020)

Hanioğlu, M. Şükrü (2020). "COVID-19 Sonrası Küresel Düzen: İki Seçenek". *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Harden, Victoria A. (2008). "Typhus Epidemic". *The Cambridge World History of Human Disease*, Ed: Kenneth F. Kiple, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1080-1084.

Hasselquist, Frederic (1769). *Voyage dans Levant dans las annees, 1749-1752*. Paris, C. II.

Hays, J. N. (2005). *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*. California: ABCCLIO.

Price-Smith, Andrew T. (2009). *Contagion and Chaos: Disease, Ecology, and National Security in the Era of Globalization*. Massachusetts: MIT Publishing.

Herlihy, David (2007). *Der schwarze Tod und die Verwandlung Europas*. Berlin: Klaus Wagenbach.

<http://sikiyonetimdosyasi.blogspot.com>

<https://www.denizecilikbilgileri.com/karantina-uygulamasi-ve-quebec-flamasi>

<https://www.haberler.com/koronavirus-nedeniyle-karantina-uygulamsai-12954955-haberi>

<https://www.milliyet.com.tr/tarihteki-ilk-karantina-nerede-uygulandi--molatik-14356/?Sayfa=6>

İbn Kayyım el-Cevziyye (1993). *Kitabu'r-Ruh*. Çev: Şaban Haklı, İstanbul.

İzgöer, Ahmet Zeki (1998). "Ahmed Cevdet Paşa'ya Ait Bazı Tıp Belgeleri". *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, C. IV, s. 237-243.

Jeanson, Francis (1965). *Sartre-Camus Çatışması*. Çev: Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınları.

Karaimamoğlu, Tolgahan (2016). "Kara Ölüm Veba Salgını ve Orta Çağ İngiltere'sine Etkileri". *ASOS JOURNAL The Journal of Academic Social Science, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 37, s. 591-610.

Kardaş, Tuncay (2020). "COVID-19 Pandemisini Yenide Düşünmek". *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Kaya, Muzaffer ve Serkan Demiral (2011). "Albert Camus'nün *Veba* Adlı Romanında İşlenen Esaret Duygusunun Algısal Açından Analizi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 20, S. 2, s. 379-388.

Kılıç, Orhan (2004). *Eski Çağdan Yakın Çağa Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti'nde Salgın Hastalıklar*. Elazığ: Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Kınal, Füzulan (1991). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Kierkegaard, Søren (1989). *The Sickness Unto Death*. Ed. ve Çev: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton University Press.

Kupperberg, Paul (2008). *The Influenza Pandemic of 1918-1919*. Chelsea House Publishers.

Kurtar, Senem (2012). “Ölümcül ‘Umutsuzluk: Caligula ve Anti-Climacus’u Çıldıratan Paradoks”.

https://www.academia.edu/1804701/%C3%96l%C3%BCmc%C3%BCl_Umutsuzluk_Camus_Kierkegaard_Caligula_ve_AntiClimacusu_%C3%87%C4%B1ld%C4%B1rtan_Paradoks_Maltepe_%C3%9Cniv._Fen-Edeb._Fak%C3%BCle_Dergisi

Lindeman, Mary (1999). *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lyons, Albert S. ve R. Joseph Petrucelli (1997). *Çağlar Boyu Tıp*. Çev: Nilgün Güdücü, İstanbul: Roche Yayınları.

Mardin, Yusuf (1982). “Türklerle Birlikte Savaşa Katılan İlk Büyükelçi”. *Yakın Tarihimiz-6*. İstanbul.

Matthew, Donald (1988). *Ortaçağ Avrupası*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Merquior, José Guilherme (1986). *Foucault*. Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları.

Mutusic, Tostantin (1952). “Mikrop Harbi”. *İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası*, S. 3, s. 1150-1160.

Müftüler Baç, Meltem (2020). “Küresel Salgın Tehdidi Altında Küresel Sistem”. *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*. Ankara: SAM Yayınları.

Özdemir, Hikmet (2005). *Salgın Hastalıklardan Ölüm (1914-1918)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özer, Behice (2017). “Bir Yazar, Bir Roman, Bir Şehir Albert Camus, Veba, Oran”.

<http://thevoidmag.com/en-taze/bir-yazar-bir-roman-bir-sehir-albert-camus-veba-oran>

Panzac, Daniel (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*. Çev. Serap Yılmaz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Peters, Stephanie True (2005). *The Black Death*. China: Marshall Cavendish Corporation.

Pirinççi, Ferhat (2020). "Uluslararası Sistemde Koronalizasyon". *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Porter, Stephan (2009). *The Great Plague*. Amberley Publishing.

Sartre, Jean Paul (1984). "Yabancı'nın Açıklanması". *Yazınsal Denemeler*, Çev: Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi.

Seren, Merve (2020). "Medikal İstihbaratın Yükselişi". *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Sever, Işık (2012). "Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş". *Ekev Akademi Dergisi*, S. 51, s. 103-114.

Solakzade Mehmed Hemdemi Çelebi (1989). *Solak-zâde Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, C. 1.

Turna, Nalan (2011). "İstanbul'un Veba ile İmtihanı: 1811 – 1812 Veba Salgını Bağlamında Toplum ve Ekonomi". *Studies of the Ottoman Domain*, C. 1, S. 1, s. 1-36.

Türkyılmaz, Ümran (2003). "Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 43, S. 2, s. 109-118.

Ulutaş, Ufuk (2020). “Koronavirüs Sonrası Küresel Trendler”. *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Unutulmaz, Onur (2020). “COVID-19 Pandemisi ve Göç”. *COVID-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler*, Ankara: SAM Yayınları.

Yıldırım, Nuran (1995). “Salgınlar”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, s. 423.

Yıldız, Fatma (2014). *19. Yüzyıl'da Anadolu'da Salgın Hastalıklar (Veba, Kolera, Çiçek, Sıtma) ve Salgın Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.

Yıldıztaş, Belma (2010). *Jean Paul Sartre'da ve Albert Camus'de Özgürlük Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi.

Yiğitler, Şener Şükrü (2020). “Hasan Ali Toptaş'ın *Uykuların Doğusu* Romanında Zaman ve Döngüsel Yapı”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 63.

Yolun, Murat (2012). *İspanyol Gribinin Dünya ve Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi.

Youngerman, Barry (2008). *Pandemic and Global Health*. New York: Infobase Publishing.

EXTENDED ABSTRACT

A history of medicine book begins with this: "There were diseases even before the presence of people on earth", which means that pandemics are at least as old as human history. Particularly diseases such as plague, cholera, yellow fever, HIV / AIDS and Spanish Flu have caused millions of people to die. Despite all the success of human beings in the field of science, medicine, and technology, Coronavirus, which is encoded as COVID-19 today and has spread from Wuhan city of China, affects millions of people and causes the death of thousands of people, continuing to scare humanity. It is clear that this fear will not be limited to just loss of life, it will also affect all societies in terms of economy, politics, sociology, psychology, law, migration, visa, education system, performing fine arts. All these disadvantages will also allow states to set a strategy on how to position themselves in this virus environment. Therefore, we need to detect the situation through medical data and analysis about which social scientists are not equipped. It is also difficult to predict where the process will evolve in terms of the global system and politics. The opportunities and challenges that governments and global organizations will face in the post-COVID-19 period are determining and will continue to determine the steps to be taken or not taken.

For this reason, there is a sound link between the post-COVID-19 global political analysis and the anti-pandemic performance of states. Furthermore, it is of great importance that states put a feasible vision about the post-pandemic situation which is met globally and locally. It is anticipated that the globalized world will be replaced by strong nation-states after the Corona pandemic. In this transition to Authoritarianization and the Nation-State, economic crises to be encountered during and after the Corona process concern societies most. One of the most important problems to be faced by countries in the case of abandoning globalization is the migrant problem.

This study aims to analyze Albert Camus' novel The Plague in terms of the Corona process we are going through. The data of the study was obtained through the Qualitative Research Method and survey method to compare what we are experiencing in this process and what happened in the novel. The novel undoubtedly refers to Hitler's persecution of Poles and Jews during World War II. Plague disease and Hitler's army referred to as "Black Death" in the same way strengthens this reference. The author also touches upon the French persecution in occupied Algeria and the resistance of the Algerian people in this novel.

According to the findings, there are many similarities between what happened in the novel and what we are experiencing today in the Corona process. The fear of death in the plague process is felt by all the people today as the pandemic spreads to their countries. As in the novel, there are cities, villages, apartments, and houses that are quarantined today. The novel often includes conflicts between security forces and those who want to break the quarantine process. Likewise, quarantine protests are reflected in the media in countries such as the USA, England, and Spain. What's more, due to curfews and "stay home" suggestions, people cannot hug and meet with their loved ones. There are similarities between the burials of those who died of the plague and those who died of the corona today. As in the early times when the Corona first spread, alcohol is suggested as a cure for the plague in Oran city. The rulers hide the number of deaths, the press makes false news, and the products are sold at high prices in the markets in The Plague as well. The conflict between Science and Religion in the novel is encountered today as well. While clergymen invite people to pray and trust in God by saying that the pandemic is a wrath of God, scientists and doctors are scientifically struggling to fight the disease with vaccines and medicines. In this study, the main discussion is built upon this conflict.

To conclude, The Plague describes the pain of living which is interpreted by Camus as an act of revolt in the face of fear of death based on a pandemic. We believe that humanity will try to be protected from this outbreak with masks, social distance, and disinfectants; and overcome this pandemic with the vaccines to be produced with what has been obtained in medicine and science.

Kıral Uçar, Gözde (2020). “Değer Yönelimleri ve Çevre Yanlısı Davranışlar”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 801-822.

DOI: 10.21550/sosbilder.654035

Araştırma Makalesi

DEĞER YÖNELİMLERİ VE ÇEVRE YANLISI DAVRANIŞLAR

Gözde KIRAL UÇAR*

Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Mayıs 2020

ÖZET


Bu çalışmada, Kısa Değerler Ölçeği'nin egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerini içeren yapısı Türkiye'deki bir örnekleme incelenmiş ve bu değer yönelimlerinin bireylerin çevre yanlısı davranışlarıyla ilişkisi araştırılmıştır. Araştırmaya yaşları 17 ile 73 (Ort. = 39,70; SS = 12,33) arasında değişen 213 gönüllü katılmıştır. Katılımcıların 130'u (% 61) kadın, 83'ü (% 39) erkektir. Ölçeğin orijinal formundaki üç faktörlü yapı bu örnekleme de doğrulanmıştır. Ayrıca, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasında pozitif yönde; egoistik değer yönelimi ve çevre yanlısı davranışlar arasında ise negatif yönde anlamlı korelasyonlar olduğu görülmektedir. Son olarak, egoistik değer yöneliminin çevre yanlısı davranışları negatif yönde, biyosferik değer yöneliminin ise pozitif yönde yordadığı bulunmuştur. Elde edilen bulgular alanyazın ışığında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: değerler, biyosferik değerler, altruistik değerler, egoistik değerler, çevre yanlısı davranışlar

Value Orientations and Pro-Environmental Behaviour

ABSTRACT

The three-factor structure of the Short Value Scale consisting of egoistic, altruistic, and biospheric value orientations was examined in a Turkish sample. Moreover, it

*  Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, gozdekiral@gmail.com

was aimed to examine the associations between the value orientations and pro-environmental behaviour. The sample consisted of 213 participants aged from 17 to 73 years old ($M = 39.70$, $SD = 12.33$; 61% women). The results revealed that the three-factor structure of the scale was confirmed. Pro-environmental behaviour was positively correlated with the altruistic and biospheric value orientations and negatively correlated with the egoistic value orientation. Finally, path analysis showed that pro-environmental behaviour was negatively predicted by the egoistic value orientation; however, it was positively predicted by the biospheric value orientation. Implications are discussed.

Key words: values, biospheric values, altruistic values, egoistic values, pro-environmental behaviour

Giriş

İklim krizine ilişkin bulgular gezegenimizin yüz yüze olduğu tehlikenin boyutunu ortaya koymaktadır (Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC] 2014: 30-32) ve bu durumun doğrudan ya da dolaylı olarak insan faaliyetlerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir (Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi 1992: 3). Anında elde edilen bireysel faydalara karşı uzun vadede ortaya çıkan toplumsal ve ekolojik zararın yarattığı ikilemin (bkz. Hardin 1968: 246), bireylerin çevreye zarar veren davranışlarını değiştirmelerini zorlaştırdığı söylenebilir. Yine de pek çok bireyin anlık fayda ve kazançlarından feragat ederek alışkanlıklarından vazgeçtiği ve çevre yanlısı davranışlar sergilediği görülmektedir. Çevre psikolojisi yazınında çevre yanlısı ve çevreye zarar veren davranışlarda bireyler arasında gözlemlenen bu farklılıkların nedenini anlamayı amaçlayan çalışmaların sayısı hayli fazladır (ör. Jylhä vd. 2015: 110). Bu yazına bakıldığında bazı araştırmacıların çevresel davranışın bireylerin değer yönelimlerinden etkilendiğini öne sürdüğü görülmektedir (ör. De Groot vd. 2008: 348; Stern 2000: 411-414; Stern vd. 1994: 77). Bu araştırmada da De Groot ve Steg (2008: 336) tarafından çevresel davranışla ilgili olarak önerilen *egoistik*, *altruistik* ve *biyosferik* değer

yönelimleri ayrımının Türkiye'deki bir örnekleme geçerli olup olmadığını ve bu değer yönelimlerinin bireylerin çevre yanlısı davranışlarıyla ilişkisini incelemek amaçlanmaktadır.

Değerler

Değerler psikoloji araştırmalarında önemli bir yer tutmaktadır ve Schwartz (2003: 261) pek çok araştırmacının görüşünden yola çıkarak değerleri en genel anlamıyla “tutum, norm, fikir ve eylemleri yönlendiren, meşrulaştıran ya da açıklayan derinlemesine kök salmış soyut güdülenmeler” şeklinde tanımlamaktadır. Değerlere odaklanan çalışmaların önemli bir kısmında Schwartz'ın (1992) yaklaşımının temel alındığı görülmektedir. Schwartz (1992) evrensel bir değerler sistemini ortaya çıkarmayı amaçlayan kuramsal yaklaşımının kültürlerarası geçerliğini, çok geniş bir örnekleme test ettiği çalışmada bireylerin yaşamlarını yönlendiren 56 bireysel değer saptamıştır. Bu 56 bireysel değer on güdüsel tipe ayrılmış ve bu on değer tipi de iki boyutta gruplandırılmıştır. İlk boyutun bir ucunda Yeniliğe Açıklık, diğerinde ise Muhafazacı Yaklaşım yer almaktadır. Yeniliğe Açıklık ucu “özyönelim” ve “uyarılım” değer tiplerini kapsarken; Muhafazacı Yaklaşım ucu “güvenlik”, “uyuma” ve “geleneksellik” değer tiplerini kapsar. Diğer bir deyişle bu boyut, bireylerin yaşamlarını yönlendiren yaratıcı, bağımsız, cesur olma gibi değerlerle itaatkâr, dindar, geleneklere saygılı olma gibi değerleri birbirinden ayırmaktadır. İkinci boyutun bir ucunda Özaşkınlık, diğer ucunda ise Özgenişletim yer almaktadır. Özaşkınlık ucu yardımsever, açık fikirli, adaletli olma gibi değerleri içeren “evrenselcilik” ve “iyilikseverlik” değer tiplerinden oluşurken; Özgenişletim ucu zengin, otorite sahibi, hırslı olma gibi kişisel çıkarla ilgili değerleri içeren “güç” ve “başarı” değer tiplerinden oluşur.

Schwartz'a göre (ör. 2003: 262-263) değerler erken yaşta öğrenme deneyimleri yoluyla kazanılırlar ve uzun vadede değişmeden

kalırlar. Ayrıca, değerlerin; tutumlar ve inançlar gibi davranışın diğer öncüllerinden daha az sayıda olmaları bakımından davranışın altında yatan bireyler / kültürlerarası farklılıkları anlamayı kolaylaştırabilmesi, soyut olmaları bakımından durumları, kültürleri ve ulusları aşan ve evrensel olarak bireylerin kamusal ve özel davranım biçimlerini anlamaya olanak sağlaması gibi nedenlerle işlevsel olduğu ileri sürülmektedir (Rokeach 1973; Schwartz 1992; Türkçe yazında değerlere ilişkin daha geniş bir okuma için bkz. Demirutku vd. 2010; Kuşdil vd. 2000).

Değerler ve Çevresel Davranış

Dünya görüşlerine ve kişiliğe ilişkin ipuçları da sağlayan genel yapılar olmaları gibi nedenlerle değerlerin, sosyal psikoloji ve çevre psikolojisi çalışmalarında, çevreye ilişkin inanç, tutum ve davranışlarla ilişkisi çokça çalışılmıştır (ör. Martin vd. 2017; Van der Werff vd. 2013). Çevresel davranışın altında yatan süreci anlama amacı taşıyan çalışmalara bakıldığında, ilgili yazının hatırı sayılır bir bölümünde Schwartz'ın yaklaşımının temel alındığı göze çarpmaktadır. Çalışma bulguları özellikle Özaşkınlık / Özgenişletim boyutunun çevresel davranışı yordadığına işaret etmektedir. Şöyle ki; Özaşkınlık boyutundaki değerlere sahip bireylerin, Özgenişletim boyutundaki değerlere sahip bireylere göre çevre yanlısı davranışlar gösterme olasılıklarının daha yüksek olduğu görülmektedir (ör. Schultz 2001: 338-339; ayrıca bkz. Steg vd. 2012: 84).

Schwartz'ın değer sınıflamasını temel alarak, bazı araştırmacılar (ör. Stern 2000: 412; Stern vd. 1994: 69-71) çevresel tutum ve davranışların altında egoizm, altruizm ve biyosferizm değer yönelimlerinin yattığını ileri sürmüştür. Altruistik ve biyosferik değerler Schwartz'ın değer sınıflamasında Özaşkınlık boyutunda yer alırken; egoistik değerler Özgenişletim boyutunda yer almaktadır. Araştırmacılara göre, egoistik değerler bireyin kendi çıkarlarını

sürdürme ve artırma ile karakterize iken; altruistik değerler başkalarının iyiliğini gözetme ile, biyosferik değerler ise insanları olduğu kadar, insan dışındaki türleri ve genel olarak doğal çevre ve biyosferin tamamını gözetme ile karakterizedir. Diğer bir deyişle, egoistik değer yönelimine sahip bir birey çevre yanlısı davranışa ilişkin kararlarını bu davranışın kendine sağlayacağı fayda ve zarar temelinde değerlendirerek verirken, biyosferik değer yönelimine sahip bir birey genel olarak çevre yanlısı davranmayı tercih edecektir (Stern 2000: 414; Stern vd. 1994: 69-71). De Groot ve Steg (2008: 336); Stern'in (2000: 412) perspektifini temel alarak ve Schwartz'ın değerler listesinde çevresel davranışı açıklamada en etkili değer yönelimleri olduğu ortaya çıkan bu boyutlardaki değerlerden kısa bir ölçek oluşturmuşlardır. Araştırmacıların yürüttükleri görgül çalışmalarda bu üç değer yönelimini içeren üçlü faktör yapısı farklı örneklerde doğrulanmıştır. Ayrıca, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerinin, birbirleriyle ilişkili olsalar da, bu değerlere ilişkin amaçların birbiriyle çatıştığı durumlarda farklı biçimde işledikleri gözlenmiştir. Örneğin, araştırmacıların yürütmüş olduğu çalışmalardan birinde güçlü altruistik değer yönelimine sahip bireyler insani yardım örgütlerine bağış yapmayı daha fazla tercih etme eğilimi gösterirken güçlü biyosferik değer yönelimine sahip bireyler ise çevre örgütlerine bağış yapmayı tercih etme eğilimi göstermişlerdir (De Groot vd. 2008: 347).

Egoistik, altruistik ve biyosferik değerleri içeren kısa değerler ölçeğinin bu üç faktörlü yapısı; Avusturya, Çek Cumhuriyeti, İtalya, Hollanda ve İsveç'i içeren geniş bir örneklemde tamamında ve de beş ülkeden elde edilen her bir örneklem için ayrı ayrı doğrulanmıştır (De Groot vd. 2007: 325-326). Sonraki çalışmalar da biyosferik değer yöneliminin çevresel davranışa ilişkin karar verme süreçlerini anlamada fayda sağlayan bir öncül olduğunu destekler niteliktedir. Biyosferik değer yönelimine sahip bireyler çevre yanlısı davranışları tercih etmektedirler (bkz. Steg vd. 2012: 84-85). Örneğin, biyosferik değer

yönelimine sahip bireylerin çevre yanlısı politikaları destekleme (Steg vd. 2011), “çevre örgütlerine bağış yapma”, “çevreye zarar veren ürünleri boykot etme”, “çevreye ilişkin gösterilere katılma” gibi eylemlerde bulunma (Steg vd. 2011: 362) ve çevre dostu ürünler satan işletmeleri tercih etme (Steg vd. 2014: 180) olasılıklarının daha güçlü olduğu görülmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Hipotezler

Bu araştırmanın amaçlarından biri, De Groot ve Steg (2008: 336) tarafından önerilen egoistik, altruistik ve biyosferik değerleri içeren üç faktörlü Kısa Değerler Ölçeği'nin Türkiye'deki bir örneklemede doğrulanıp doğrulanmayacağını incelemektir. Ayrıca, değer yönelimleri ve çevre yanlısı davranış arasındaki ilişkilerin incelenmesi de amaçlanmıştır. Bu amaçlar çerçevesinde araştırmanın hipotezleri aşağıdaki gibi ifade edilmiştir.

Çevresel davranışın öncüllerinin belirlenmesinde egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerini ayırıştırmanın önemini vurgulayan De Groot ve Steg'in (2008: 333-335) çalışmaları ve farklı ülkelerden elde edilen örneklemlerde bu ayrımın geçerli olduğunu gösteren bulgular (De Groot vd. 2007: 325-326) dikkate alınarak, bu çalışmanın örnekleminde de bu üçlü faktör yapısının doğrulanması beklenmektedir.

H₁. Kısa Değerler Ölçeği'nin, egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerini içeren üçlü faktör yapısı bu çalışmanın örnekleminde doğrulanacaktır.

Alanyazında egoistik değer yöneliminin çevre yanlısı davranışlarla negatif, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerinin ise pozitif yönde bir ilişki gösterdiğini ortaya koyan çalışmalara (ör. De Groot vd. 2007: 325; De Groot vd. 2008: 348-349) dayanarak, bu çalışmada, egoistik değer yönelimi ile çevre yanlısı davranışlar arasında

negatif; altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasında pozitif bir ilişki olması beklenmektedir.

H₂. Egoistik değer yönelimi çevre yanlısı davranışları negatif yönde, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ise pozitif yönde yordar.

Yöntem

Katılımcılar ve İşlem

Araştırmaya yaşları 17 ile 73 ($Ort = 39,70$; $SS = 12,33$) arasında değişen 213 gönüllü katılmıştır. Katılımcıların 130'u (% 61) kadın, 83'ü (% 39) erkektir. Katılımcıların 11'i (% 5,2) ilkokul, 6'sı (% 2,8) ortaokul, 46'sı (% 21,6) lise, 22'si (% 10,3) önlisans, 101'i (% 47,4) lisans, 26'sı (% 12,2) lisansüstü mezunudur. Katılımcıların 119'u (% 55,9) kendini orta halli olarak tanımlamış ve 128'i (% 60) yaşamının büyük bir kısmını şehirde geçirdiğini ifade etmiştir.

Çalışma gerçekleştirilmeden önce etik kurul onayı alınmıştır. Veriler kartopu ve kolay bilineni örnekleme yöntemiyle toplanmıştır. Anket formu, çeşitli yerlerde uygulanmış, çalışmaya katılan gönüllülerden kendi çevrelerini de çalışmaya dâhil etmeleri istenmiştir. Çalışmanın verileri, Çanakkale ilinde, Kasım-Aralık 2018 tarihleri arasında kalem-kâğıt formunda toplanmıştır. Katılımcıların her birine bilgilendirilmiş onam formu imzalatılmış, uygulamanın gönüllülük esasına dayandığı, istedikleri zaman uygulamayı yarıda bırakabilecekleri ve uygulama süresi konusunda bilgi verilmiştir. Uygulama süresi yaklaşık 15 dakikadır.

Veri Toplama Araçları

Değer Yönelimleri. De Groot ve Steg (2008: 336), Schwartz (1992: 60-61) tarafından geliştirilen Değerler Ölçeği'nin Özdeşlikçi karşı Özgenişletim boyutlarında yer alan 11 değeri olarak kısa bir versiyon oluşturmuşlardır. Bu 11 değer 4'ü egoistik değer yönelimini,

3'ü altruistik değer yönelimini ve diğer 4'ü de biyosferik değer yönelimini ölçmektedir. Her yapıda eşit değer yönelimi bulunmasını sağlamak ve bu yapının güvenilirlik katsayısını yukarıya çekmek amacıyla yazarlar tarafından altruistik değer yönelimine 1 değer maddesi daha eklenmiştir (s. 336). Sonuç olarak katılımcılar, kısa değerler ölçeğindeki 12 maddenin her birini, yanlarında parantez içinde verilmiş olan açıklamaları da okuduktan sonra, kendi hayatlarını yönlendiren bir ilke olmaları açısından taşıdıkları öneme göre -1 (ilkelerime ters düşer) ile 7 (en üst düzeyde önemlidir) arasında değişen 9'lu Likert ölçeği üzerinde değerlendirmişlerdir. Çalışmanın verisi analiz edilmeden önce ölçek, +1'den 9'a kadar değişen bir ölçek olarak değerlendirilmek üzere yeniden kodlanmıştır. Bu çalışmada, Kuşdil ve Kağıtçıbaşı (2000) tarafından Schwartz'ın (1992: 60-61) Değerler Ölçeği için gerçekleştirilen geçerlik-güvenirlik çalışmasındaki Türkçe form temel alınmıştır. Ayrıca, De Groot ve Steg (2008: 336) tarafından eklenen ek madde araştırmacı tarafından Türkçeleştirilerek eklenmiştir.

Ölçeğin egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimi alt ölçeklerinin Cronbach Alfa değerleri sırasıyla; .82, .74 ve .79 olarak bulunmuştur.

Çevre Yanlısı Davranışlar, 7 maddeden oluşan 6 dereceli Likert tipi bir ölçek ile ölçülmüştür (ör. Montada vd. 2007: 300). Ölçekten alınan yüksek puanlar bireylerin çevre yanlısı davranışlar için istekli olduklarını göstermektedir. Ölçekte yer alan 5 madde daha önce Kiral Ucar ve arkadaşları (2016: 51) tarafından Türkçeleştirilmiş olup Cronbach Alfa değeri .83 olarak bulunmuştur (örnek madde: “Çevresel nedenlerden dolayı enerji tasarrufu yapmak amacıyla kışın, pencere ve kapıları kapalı tutmak için özen göstermeye ilkesel olarak hazırım”). Bu çalışmada, 5 maddelik bu ölçeğe 2 madde daha eklenmiştir (“Çöpümü yere, denize, nehre vs. atmamak için özen göstermeye ilkesel olarak hazırım”; “Çevresel nedenlerden dolayı toplu taşıma araçlarını tercih etmeye ilkesel olarak hazırım”).

Ölçeğin, bu çalışmanın örneklemini için özelliklerini incelemek amacıyla, orijinal ölçek, tek faktörden oluştuğu için, birinci düzey (first-order) faktör analizi yapılmıştır. İlk analiz sonuçları, uyum iyiliği indekslerinin (model fit indices) düşük olduğunu göstermiştir, ($\chi^2(14) N = 213) = 78.385, p < .001, (\chi^2/df) = 5.599, GFI = .90, RMSEA = .147, SRMR = .134$. Madde sayısının az ve uyum iyiliğinin bu şekilde kabul edilebilir düzeyde olmasından dolayı yalnızca faktör yükü .30'un altında kalan 1. madde (.24) analizden çıkarılarak doğrulayıcı faktör analizi tekrarlanmıştır.

Model uyum indekslerini iyileştirmek amacıyla yapılacak değişiklikler için değiştirme indeksleri (modification indices) temel alınmıştır (Byrne 2010: 10). Buna göre, bazı maddelerin hata kavramları arasında (2. ve 3. maddeler, 3. ve 4. maddeler, 3. ve 7. maddeler) korelasyon parametrelerinin çizilmesinin model uyumunu artıracığı görülmüştür. Sonuç olarak, elde edilen uyum iyiliği indekslerinin yeterli olduğu söylenebilir; ($\chi^2(6) N = 213) = 5.448, p = .488, (\chi^2/df) = .908, GFI = .99, RMSEA = .00, SRMR = .04$).

Sonraki analizlerde 1. madde çıkarılarak ölçek puanı hesaplanmış ve analizlere bu puan dâhil edilmiştir. Bu çalışmada, ölçeğin Cronbach Alfa değeri .73 olarak bulunmuştur.

Demografik bilgi formunda, cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve ekonomik düzey gibi katılımcıların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik sorular yer almaktadır.

Bulgular

Bu kısımda analiz bulgularına yer verilecektir. Kısa Değerler Ölçeği'nin araştırmanın örnekleminde doğrulanıp doğrulanmadığını incelemek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. Verilerin analizinde değişkenler arasındaki ilişkileri değerlendirmek amacıyla kısmi korelasyon analizi yapılmıştır. Değer yönelimlerinin çevre yanlısı davranışları yordama gücünü incelemek amacıyla yol

analizi yapılmıştır. DFA ve yol analizi yapılırken IBM AMOS 24 (IBM Corp 2016) paket programı kullanılmıştır.

Kısa Değerler Ölçeği'nin Doğrulayıcı Faktör Analizi

De Groot ve Steg'in (2008: 336) önermiş olduğu egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimi alt ölçeklerinden oluşan Kısa Değerler Ölçeği'nin Türkiye örneklemindeki özelliklerini incelemek amacıyla, ölçeğin Türkçe formunun yapı geçerliği incelenmiştir. Böylece ölçeğin Türkiye örnekleminde de üç boyutlu bir yapıya sahip olup olmadığı test edilmiştir. Bunun için doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Orijinal ölçeğin faktör yapısı temel alınarak, üç faktör için birinci düzey (first-order) faktör analizi yapılmıştır. İlk analiz sonuçlarında, uyum iyiliği indeksleri (model fit indices) şu şekildedir, ($\chi^2(51) N = 213 = 108.529, p < .001, (\chi^2/df) = 2.128, GFI = .91, RMSEA = .07, SRMR = .11$). Model uyum indekslerini iyileştirmek amacıyla yapılacak değişiklikler için değiştirme indeksleri (modification indices) temel alınmıştır. Buna göre, bazı maddelerin hata kavramları arasında (9. ve 12. maddeler, 10. ve 12. maddeler) korelasyon parametrelerinin çizilmesinin model uyumunu artıracığı görülmüştür. Aynı faktördeki maddeler olması sebebiyle hata kavramlarının ilişkisine izin verilmiştir (Byrne 2010: 10). Bu işlem sonrasında model uyum iyiliği indekslerine bakıldığında model uyumunun görece iyileştiği gözlenmiştir. Sonuç olarak, elde edilen uyum iyiliği indekslerine göre veri, ölçeğin orijinal formundaki üç faktörlü yapıya uymaktadır; ($\chi^2(49) N = 213 = 93.924, p < .001, (\chi^2/df) = 1.917, GFI = .93, RMSEA = .07, SRMR = .11$).

Tablo 1: Kısa Değerler Ölçeği'nin Faktör Yükleri, Ortalama ve Standart Sapma Değerleri (N = 213)

MADDELER	Ort	SS	Faktör Yüğü
EGOİSTİK DEĞER YÖNELİMİ			
(1) SOSYAL GÜÇ SAHİBİ OLMAK (başkalarını denetleyebilmek, üstün olmak)	4.52	2.38	.82
(2) ZENGİN OLMAK (maddi varlık, para)	5.16	1.98	.52
(3) OTORİTE SAHİBİ OLMAK (yönetmek ve yönlendirmek hakkına sahip olmak)	4.69	2.13	.91
(4) SÖZÜ GEÇEN BİRİ OLMAK (insanlar ve olaylar üzerinde etkili olmak)	5.83	1.93	.67
ALTRUİSTİK DEĞER YÖNELİMİ			
(5) EŞİTLİK (herkese eşit fırsat)	8.17	1.31	.67
(6) BARIŞ İÇİNDE BİR DÜNYA İSTEMEK (savaş ve çelişkilerden uzak bir dünya)	8.52	1.08	.64
(7) TOPLUMSAL ADALET (haksızlığın düzeltilmesi, zayıfın yanında olmak)	8.61	0.81	.72
(8) YARDIMSEVER OLMAK (başkalarının iyiliği için uğraşmak)	8.27	1.05	.63
BİYOSFERİK DEĞER YÖNELİMİ			
(9) ÇEVRE KİRLİLİĞİNİ ÖNLEMEK (doğal kaynakları korumak)	8.18	1.31	.64
(10) DÜNYAYA SAYGI DUYSK (başka türlerle uyum içerisinde yaşamak)	8.00	1.62	.72
(11) DOĞAYLA BÜTÜNLÜK İÇİNDE OLMAK (doğayla uyum)	8.07	1.33	.80
(12) ÇEVREYİ KORUMAK (doğayı korumak)	8.34	1.16	.66

Korelasyon Analizi Bulguları

Çalışmada yer alan değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek için, Schwartz'ın (ör. 2003: 310) önerdiği gibi, her katılımcının tüm değerlere verdiği önem derecelerinin ortalaması kullanılarak kısmi korelasyon analizi yapılmıştır.

Tablo 2'deki korelasyon değerlerine göre, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasında pozitif yönde anlamlı korelasyonlar olduğu görülmektedir. Ayrıca, egoistik değer yönelimi ve çevre yanlısı davranışlar arasında ise negatif yönde anlamlı bir korelasyon olduğu da görülmektedir. Diğer bir deyişle, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar birlikte artarken; egoistik değer yönelimi artarken çevre yanlısı davranışlarda azalma olduğu söylenebilir.

Tablo 2: Kısmi Korelasyon Bulguları ile Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

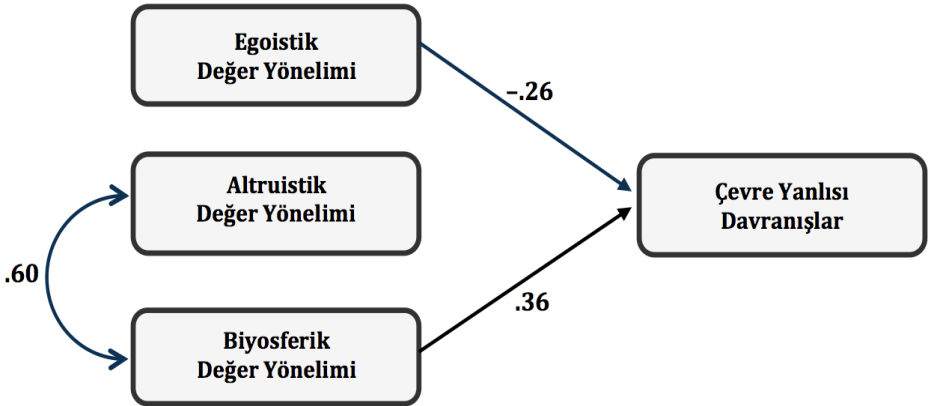
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
(1) Yaş	1						
(2) Eğitim Düzeyi	-.13*	1					
(3) Ekonomik Düzey	.11	.16**	1				
(4) Egoistik Değer Yönelimi	-.29***	-.00	.01	1			
(5) Altruistik Değer Yönelimi	.23***	-.08	-.04	-.76***	1		
(6) Biyosferik Değer Yönelimi	.24***	.07	.02	-.85***	.31***	1	
(7) Çevre Yanlısı Davranışlar	.27***	.02	.03	-.40***	.20**	.42***	1
<i>Ort</i>	39.70	4.29	4.23	5.05	8.39	8.14	4.70
<i>SS</i>	12.34	1.30	0.76	1.70	0.81	1.08	0.84

Not. Kısmi korelasyonlar, her deneğin tüm değerlere verdiği önem derecelerinin ortalaması kullanılarak kontrol edilmiştir. Ekonomik düzey; 1 “çok fakir” ile 7 “çok zengin” arasında değişmektedir.

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$ (tek yönlü)

Yol Analizi Bulguları

Oluşturulan modelde egoistik değer yönelimi ile altruistik ($p = .285$) ve biyosferik ($p = .340$) değer yönelimleri arasındaki kovaryansların anlamlı olmadığı göz önünde bulundurularak bu yollar modelden çıkarılmıştır. Ayrıca altruistik değer yöneliminden çevre yanlısı davranışlara giden yolun da anlamlı olmadığı saptanmış ve bu yol da modelden çıkarılmıştır ($p = .779$). Sonuç olarak, elde edilen Şekil 1’deki modelin uyum iyiliği indekslerine göre, model ile verinin iyi uyum gösterdiği söylenebilir; ($\chi^2(3) N = 213 = 1.384$, $p = .709$, (χ^2/df) = .461, NFI = .99, RMSEA = .00. Bulgulara göre, egoistik değer yöneliminin çevre yanlısı davranışları negatif yönde ($\beta = -.26$; $p < .001$), biyosferik değer yöneliminin ise pozitif yönde ($\beta = .36$; $p < .001$) yordadığı görülmektedir.



Şekil 1: Egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasındaki ilişkiler

Tartışma

Bu çalışmada, De Groot ve Steg (2008: 333-335) tarafından önerilen ve bireylerin çevresel davranışlarının öncülü olabilecek egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri olmak üzere üç faktörden oluşan Kısa Değerler Ölçeği'nin Türkiye'deki bir örneklemde incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, bu değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

De Groot ve Steg (2008: 333-335) ilgili yazını incelediklerinde daha önceki çalışmalarda altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ayrımını öneren ve görgül olarak da inceleyen araştırmacılar (ör. Stern vd. 1994: 69-71, 77) olsa da biyosferik değer yöneliminin altruistik değer yöneliminden ayrıldığı yönündeki bulgulara tutarlı bir biçimde ulaşılmasının dikkat çektiğini ifade etmektedir. Araştırmacılara göre, bu araştırmaların çoğunun Schwartz'ın değerler listesini temel aldığı göz önünde bulundurulursa, bu listede diğer değerlere oranla biyosferik değerleri ifade eden çok az sayıda değer olmasının bu sonucun nedenleri arasında olabilir (De Groot vd. 2008: 334). Araştırmacılara göre, ayrıca, önerilen bu ayrımın teorik bir zemini bulunması nedeniyle doğrulayıcı faktör analizi (DFA) kullanılarak test edilmesi gerekirken bu araştırmaların genelinde DFA kullanılmamış olması da bir diğer neden olabilir (De Groot vd. 2008: 334-335). Araştırmacılar (De Groot vd. 2008: 336) bu nedenlerden dolayı Schwartz'ın değerler listesindeki çevresel davranışı ölçtüğü ortaya çıkan değerlerden Özaşkınlığa karşı Özgenişletim boyutlarında yer alan 11 değeri alarak kısa bir versiyon oluşturmuşlardır. Bu 11 değer 4'ü egoistik değer yönelimini, 3'ü altruistik değer yönelimini ve diğer 4'ü de biyosferik değer yönelimini ölçmektedir. Her yapıda eşit değer yönelimi bulunmasını sağlamak ve bu yapının güvenilirlik kat sayısını yukarıya çekmek amacıyla yazarlar tarafından altruistik değer yönelimine 1 değer maddesi daha eklenmiştir (De Groot vd. 2008: 336). Bu çalışmada da De Groot ve Steg'in (2008: 336) oluşturduğu Kısa

Değerler Ölçeği kullanılmış ve araştırmacıların önerdiği gibi Türkçe formuna DFA uygulanmıştır. Bulgulara bakıldığında De Groot ve Steg (2008: 336-337) tarafından önerilen egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimlerini içeren üç faktörlü yapı bu çalışmanın örnekleminde doğrulanmıştır (H_1 kabul edilmiştir).

Araştırmada elde edilen bir diğer bulgu ise, egoistik değer yönelimi ile çevre yanlısı davranışlar arasında negatif bir ilişki görülürken, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasında pozitif bir ilişki olmasıdır. Bu bulgular, alanyazındaki diğer araştırma bulguları ile tutarlılık göstermektedir (ör. De Groot vd. 2007: 325-327; De Groot vd. 2008: 348-350). Araştırmanın, yol analizi bulgularına bakıldığında ise egoistik ve biyosferik değer yönelimlerinin çevre yanlısı davranışları yordadığı görülmektedir. Güçlü egoistik değer yönelimine sahip olmak çevre yanlısı davranışlar gösterme eğilimindeki azalmayı açıklarken; güçlü biyosferik değer yönelimine sahip olmak çevre yanlısı davranışlar gösterme eğilimindeki artışı açıklamaktadır. Öte yandan, altruistik değer yöneliminin çevre yanlısı davranışları yordamada anlamlı bir katkısı olmadığı görülmüştür. Bu bulgular, De Groot ve Steg'in (2008: 349) altruistik ve biyosferik değer yönelimleri birbirleriyle güçlü bir ilişki gösterebilir de (bu araştırma için kısmi korelasyon değeri; $r = .31$, $p < .001$) çevreye ilişkin niyet ve davranışları yordamada ayrıldıklarına ilişkin görüşüyle tutarlılık göstermektedir (H_2 kabul edilmiştir).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, egoistik, altruistik ve biyosferik değer yönelimleri ile çevre yanlısı davranışlar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına yönelik hem Türkçe hem de uluslararası alanyazına katkı sunmaktadır. Türkçe alanyazında değerler ve çevresel davranış arasındaki ilişkileri Schwartz'ın değerler listesini temel alarak (ör. Sayraç vd. 2016: 444-445; Şener vd. 2008: 295-298) inceleyen çalışmalar uluslararası

alanyazınla tutarlı bir biçimde değerlerin çevreye ilişkin davranışların yordanmasında önemli olduğunun altını çizmiştir. Bu araştırmada da De Groot ve Steg (2008: 336) tarafından Schwartz'ın değerler listesinin kısa bir formuna bir değer madesi daha ekleyerek oluşturdukları Kısa Değerler Ölçeği'nin üç faktörlü yapısı Türkiye'deki bir örneklemede incelenmiştir. Daha önce Avrupa'nın farklı ülkelerinde test edilen (ör. De Groot vd. 2007: 325-326) ölçeğin bu çalışmadaki bulguları da ölçeğin orijinal yapısıyla tutarlılık göstermektedir. Bu çalışmanın, ölçeğin çapraz geçerliliğine ilişkin Türkiye'den veri sağlaması bakımından uluslararası yazına, Türkiye'de çevresel davranış çalışan araştırmacılara Kısa Değerler Ölçeği'nin pratik bir ölçüm aracı olarak kullanılabilir olduğuna ilişkin bilgi sağlaması bakımından ulusal alanyazına katkı sağladığı düşünülmektedir.

Araştırmanın önemli bir sınırlılığı, ilişkisel araştırma desenine sahip olmasıdır. Bu yüzden, nedensellik ilişkisi kurmak mümkün değildir. Araştırmanın diğer bir sınırlılığı kesitsel olmasıdır. Biyosferik değerlerin çevre yanlısı davranışlarla ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için hem boylamsal hem de deneysel çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Görüldüğü gibi biyosferik değerler çevre yanlısı davranışlara önemi bir katkı sunmakta iken egoistik değerler bireylerin çevre yanlısı davranışlar gösterme olasılıklarını düşürmektedir. Değerlerin erken yaşta kazanıldığını ve uzun vadede değişmeden kaldığını ileri süren araştırmacıların (ör. Schwartz 1992; Schwartz 2003) görüşleri dikkate alınarak biyosferik değerlerin okulda ve ailede erken yaşta kazandırılmasına yönelik çalışmaların yürütülmesi önemli görünmektedir. Bu bakımdan, erken dönemde sahip oldukları değer yönelimleri göz önünde bulundurularak bireylerin ileriki yıllardaki çevresel davranışlarına ilişkin gerçekleştirilecek boylamsal çalışmalar gereklidir. Öte yandan, son zamanlarda yürütülen boylamsal araştırmalar (ör. Vecchione vd. 2016: 111) değerlerin zaman içerisinde değişiklikler gösterebildiğine işaret etmektedir. Ayrıca, önemli bir

yaşam olayı deneyimleme gibi (ör. Lönnqvist vd. 2011: 588) bazı durumlarda değerlerin değişebileceğini gösteren araştırma bulgularını dikkate alarak, bazı araştırmacılar (Steg 2016: 282-283), yetişkinlerin biyosferik değerlerini güçlendirebilecek durumların anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.

Kaynaklar

Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (1992). *United Nations Framework Convention on Climate Change: Text*. Geneva: UNEP/WMO.

Byrne, Barbara M. (2010). *Structural Equation Modeling with AMOS: Basic Concepts, Applications, and Programming*. New York: Routledge.

De Groot, Judith I. M. ve Linda Steg (2007). “Value Orientations and Environmental Beliefs in Five Countries: Validity of an Instrument to Measure Egoistic, Altruistic and Biospheric Value Orientations”. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, C. 38, s. 318-332.

De Groot, Judith I. M. ve Linda Steg (2008). “Value Orientations to Explain Environmental Attitudes and Beliefs: How to Measure Egoistic, Altruistic and Biospheric Value Orientations”. *Environment and Behavior*, C. 40, S. 3, s. 330-354.

Demirutku, Kürşad ve Nebi Sümer (2010). “Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketi’nin Türkçe Uyarlaması”. *Türk Psikoloji Yazıları*, C. 13, S. 25, s. 17-25.

Hardin, Garrett (1968). “The Tragedy of the Commons”. *Science*, C. 162, s. 1243-1248.

Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC] (2014). “Summary for Policymakers”. *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of*

Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Ed: Christopher B. Field vd., Cambridge: Cambridge University, s. 1-32.

IBM Corporation (2016). *SPSS for Windows, Version 24.0*. Armonk, New York: IBM Corp.

Jylhä, Kirsti M. ve Nazar Akrami (2015). “Social Dominance Orientation and Climate Change Denial: The Role of Dominance and System Justification”. *Personality and Individual Differences*, S. 86, s. 108-111.

Kıral Uçar, Gözde vd. (2016). “The Ecological Belief in a Just World and Environmental Behavior”. *31st International Congress of Psychology, Yokohama, Japan, 24-29th July 2016*. *International Journal of Psychology*, C. 51, S. 1, s. 567.

Kuşdil, Ersin M. ve Çiğdem Kağıtçıbaşı (2000). “Türk Öğretmenlerinin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı”. *Türk Psikoloji Dergisi*, C. 15, S. 45, s. 59-76.

Lönnqvist, Jan-Erik vd. (2011). “Personal Values Before and After Migration: A Longitudinal Case Study on Value Change in Ingriane Finnish Migrants”. *Social Psychology and Personality Science*, C. 2, S. 6, s. 584-591.

Martin, Christian ve Sandor Czellar (2017). “Where Do Biospheric Values Come From? A Connectedness to Nature Perspective”. *Journal of Environmental Psychology*, C. 52, s. 56-68.

Montada, Leo vd. (2007). “Willingness for Continued Social Commitment: A New Concept in Environmental Research”. *Environment and Behavior*, C. 39, S. 3, s. 287- 316.

Rokeach, Milton (1973). *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press.

Sayraç, Neslihan vd. (2016). “The Mediating Role of Values on Environmentally Responsible Consumption Awareness”. *International E-Journal of Advances in Social Sciences*, C. 2, S. 5, s. 442-449.

Schultz, Wesley P. (2001). “The Structure of Environmental Concern: Concern for Self, Other People, and the Biosphere”. *Journal of Environmental Psychology*, C. 21, s. 327-339.

Schwartz, Shalom H. (1992). “Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries”. *Advances in Experimental Social Psychology*, Ed: Mark Zanna, Orlando: Academic Press, s. 1-65.

Schwartz, Shalom H. (2003). “A Proposal for Measuring Value Orientations Across Nations”. *Questionnaire Development Package of the European Social Survey*. s. 259-319.

Steg, Linda (2016). “Values, Norms, and Intrinsic Motivation to Act Proenvironmentally”. *Annual Review of Environment and Resources*, C. 41, s. 277-292.

Steg, Linda ve Judith I. M. De Groot (2012). “Environmental Values”. *The Handbook of Environmental and Conservation Psychology*, Ed: Susan D. Clayton, New York: Oxford University Press, s. 81-92.

Steg, Linda vd. (2011). “General Antecedents of Personal Norms, Policy Acceptability, and Intentions: The Role of Values, Worldviews, and Environmental Concern”. *Society and Natural Resources*, C. 24, S. 4, s. 349-367.

Steg, Linda vd. (2014). “The Significance of Hedonic Values for Environmentally Relevant Attitudes, Preferences, and Actions”. *Environment and Behavior*, C. 46, S. 2, s. 163-192.

Stern, Paul C. (2000). “Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior”. *Journal of Social Issues*, C. 56, S. 3, s. 407-424.

Stern, Paul C. and Thomas Dietz (1994). “The Value Basis of Environmental Concern”. *Journal of Social Issues*, C. 56, S. 3, s. 65-84.

Şener, Arzu ve Oya Hazer (2008). “Values and Sustainable Consumption Behavior of Women: A Turkish Sample”. *Sustainable Development*, C. 16, S. 5, s. 291-300.

Van der Werff, Ellen vd. (2013). “The Value of Environmental Self-Identity: The Relationship between Biospheric Values, Environmental Self-Identity and Pro-Environmental Preferences, Intentions and Behaviour”. *Journal of Environmental Psychology*, C. 34, s. 55-63.

Vecchione, Michele vd. (2016). “Stability and Change of Basic Personal Values in Early Adulthood: An 8-year Longitudinal Study”. *Journal of Research in Personality*, C. 63, s. 111-122.

EXTENDED ABSTRACT

Values have been studied by scholars as essential predictors of human behaviour for decades. Studies have shown that values also provide a substantial source for understanding individuals' environmental behavioural decisions (e.g. Van der et al. 2013). By focusing on Schwartz's value theory (1992) and by using a brief value instrument including only a limited number of Schwartz's value items, De Groot and Steg (2008: 336) suggested that a distinction should be made between egoistic, altruistic, and biospheric value orientations. This argument was examined in many contexts, and in the present study, it was aimed to test if the three-factor structure would be confirmed in a Turkish sample. Further, it was aimed to examine the relationships between value orientations and pro-environmental behaviour. Based on the previous studies (e.g., De Groot et al. 2008), whereas biospheric value orientation was expected to predict pro-environmental behaviour positively, egoistic value orientation was expected to predict it negatively.

The sample consisted of 213 Turkish participants (Female = 130; Male = 83). Participants' age ranged from 17 to 73 years ($M = 39.70$, $SD = 12.33$). The participants were asked to complete the Short Values Scale (De Groot et al. 2008). Pro-environmental behavioural intentions were measured using 7 items (e.g., Kiral Ucar et al. 2016; Montada et al. 2007; $\alpha = .73$; sample item: "I am willing to make a contribution to the protection of the environment by using public transport"). Finally, the participants responded to questions about demographic information.

The results revealed that the Short Value Scale has satisfactory psychometric properties. Confirmatory factor analysis confirmed the three-factor structure and showed that fit indices of the scale were at satisfactory levels ($\chi^2(49) N = 213 = 93.924$, $p < .001$, $(\chi^2/df) = 1.917$, $GFI = .93$, $RMSEA = .07$, $SRMR = .11$). The Cronbach Alpha values for each value orientation were observed as follows; egoistic $\alpha = .82$, altruistic $\alpha = .74$, biospheric $\alpha = .79$.

Pro-environmental behaviour was positively correlated with the altruistic ($r = .20$, $p < .01$) and biospheric ($r = .42$, $p < .001$) value orientations and negatively correlated with the egoistic value orientation ($r = -.40$, $p < .001$). Finally, path analysis showed that pro-environmental behaviour was negatively predicted by the egoistic value orientation ($\beta = -.26$; $p < .001$), however, it was positively predicted by the biospheric value orientation ($\beta = .36$; $p < .001$); ($\chi^2(3) N = 213 = 1.384$, $p = .709$, $(\chi^2/df) = .461$, $NFI = .99$, $RMSEA = .00$).

In conclusion, the present study confirmed the three-factor structure of the Short Value Scale and it could be used in Turkish samples. Besides, it is a useful brief

instrument to examine pro-environmental behaviour (De Groot et al. 2008). In line with the literature (e.g., De Groot et al. 2007), the participants who strongly endorsed egoistic values were less likely to behave pro-environmentally. On the other hand, the stronger the participants endorsed biospheric values the more likely they were to behave pro-environmentally. Finally, the altruistic value orientation could not predict pro-environmental behaviour. These findings are consistent with the previous studies (e.g., De Groot et al. 2007) and the expectation of De Groot and Steg (2008: 349) suggesting that although the altruistic and biospheric value orientations are strongly correlated with each other the predictive power of these two value orientations depends on which environmental relevant intentions are being explained. In the present study, as it was aimed to measure more specific pro-environmental behavioural intentions, like energy conservation and throwing rubbish in the sea, these findings seem reasonable.

Zor, Salih ve Hüseyin Günday (2020). "Divân Grubu'nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 823-844.

DOI: 10.21550/sosbilder.655711

Araştırma Makalesi

DİVÂN GRUBU'NUN ARAP ŞİİRİNİ BİÇİMSEL VE TEMATİK OLARAK DEĞERLENDİRMEDE BAŞVURDUĞU KRİTERLER

Salih ZOR*

Hüseyin GÜNDAY**


Gönderim Tarihi: Aralık 2019


Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

Mısır'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesiyle birlikte Arap dünyasında başlayan modern dönüşüm hayatın her alanında olduğu gibi edebiyat sahasında da birçok değişimi beraberinde getirmiştir. Duyguların ifade aracı olan şiir de bu etkilenmeyle geleneksel kalıptan çıkarılarak çağın insanının duygularını aktarabileceği modern yeni kalıplara dökülmeye başlanmıştır. İhya ekolü, Divân Grubu, Apollo ekolü gibi dönemin önemli edebiyatçıların kurdukları topluluklar, Arap şiirinin modernleşme evresinde kilit rol oynayarak Arap şiirinin çağın ihtiyacını karşılayacak yeni bir forma girmesine katkı sağlamıştır. Bu makalede, iki dünya edebiyatını özellikle de İngiliz edebiyatını iyi özümseyerek Arap şiirinin yeni form kazanma sürecinde şiirin biçim ve içeriğinde bulunması gereken unsurları belli kriterler etrafında değerlendirmeye alan Divân Grubu'nun yaklaşımları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Modern Arap Şiiri, şiirde yapı, Divân Grubu, tema, biçim*

*  Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, salihzor241@hotmail.com

**  Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, hgunday@uludag.edu.tr

Criteria Applied by the Diwan Group for the Formal and Thematic Evaluation of Arabic Poetry

ABSTRACT

With the French occupation of Egypt, the modern transformation that began in the Arab world has brought about many changes in the field of literature as well as in all areas of life. As a means of expression of emotions, poetry has been removed from its traditional form and poured into modern new patterns in which people of the age can convey their emotions. The ensembles established by the important writers of the period such as İhya School, Diwan Group and Apollo School, played a key role in the modernization phase of Arab poetry and contributed to the transformation of Arab poetry to a new form that would meet the needs of the era. In this article, the approaches of the Diwan Group, which assimilates the elements that should be in the form and content of the poem in the process of acquiring the new form of Arabic poetry by assimilating the two world literature, especially English literature, will be discussed.

Key words: *Modern Arabic Poetry, structure in poetry, Diwan Group, theme, format*

Giriş

Her çağ, bilgisini, birikimini ve tecrübelerini bir sonraki çağa aktararak insanlığın yeni keşifler yapmasına olanak sağlamaktadır. Bu keşifler bilimin konusu olabildiği gibi insanın zevkine hitap eden, içsel duygularını besleyen, geliştiren ve güçlendiren edebiyatın konusu da olabilmektedir. Nitekim her ikisi de insani tecrübenin ürünüdür ve insanı etkileyen birçok faktöre bağlı olarak gelişmekte ve ilerlemektedir.

Mısır'ın 1798 yılında Fransızlar tarafından işgal edilmesiyle Arap dünyasında bilimsel anlamda hızla gerçekleşen modernleşme¹,

¹ Arap Edebiyatı'nda görülen bu modernleşme iki aşamada gerçekleşmiştir: İlki, Arap Edebiyatı'nı klasik dönemde olduğu gibi kaliteli ve nitelikli bir seviyeye taşıma çabasıdır. Burada geleneksel dönem Arap Edebiyatı'na müracaat edildiği ve gerileme

hayatın her alanını kuşatarak edebiyatı da sınırları içine almıştır² (Muhammed 2006: 10). Doğu'nun Batı'yı tanınmasıyla meydana gelen sıra dışı etkileşim dolayısıyla duygu ve hislerin ifade biçimi olan şiirde tema ve biçim, dönemin edebiyatçıları tarafından modern bir ölçütle değerlendirilmeye başlanmıştır.

Bu noktada neoklasik akıma tepki olarak kurulan “*Dîvân Grubu'nun*” aktif rol oynadığını söylemek mümkündür. Abdurrahman Şükrî (1886-1958), Abbâs Mahmûd Akkâd (1889-1963), İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî (1889-1949) tarafından inşa edilen bu grup, faaliyetlerini 1909-1921 yılları arasında sürdürmüştür (Ebu's-Şebâb 1988: 6; Polat 2016: 72). Başlarda *İngiliz Ekolü* adıyla tanınan grup, daha sonra Akkâd ve Mâzinî'nin ortaklaşa kaleme aldıkları iki ciltlik *ed-Dîvân fi'n-Nakd ve'l-Edeb* adlı eserin 1921-1922 yılları arasında yayımlanması üzerine *Dîvân Grubu* ismini almıştır (Yalar 2003: 94).

Şiir örneklerinden ziyade edebi tenkit sahasında ortaya koyduklarıyla modern Arap Edebiyatı'nın gelişmesinde ve ilerlemesinde rol oynayan bu grup, (Er 2012: 17) 1920'li yıllarda başta Ahmet Şevkî olmak üzere neoklasizmi hedef alan eleştirileri sonucunda romantizm akımına geçit vermeleriyle modern Arap Edebiyatı'nın

dönemine girildiği iddia edilmektedir. İkinci aşama ise, Fransızların Mısır'ı işgali neticesinde Batı kültürü ve edebiyatıyla tanışmasıdır. Arap Edebiyatı'nın modernleşmesinde yaşanan bu iki aşama, birbirini sürekli destekleyici şekilde ilerlemiştir. Klasik dönem İslami, edebi ve fikri eserlere müracaat edilmesi ve el yazma eserlerin bir araya getirilmesi, geleneksel Arap Edebiyatı'nın yeniden canlandırılmasına etki ederken buna bağlı olarak matbaaların, kütüphanelerin ve gazetelerin kurulması da Arap Edebiyatı'nın ilerlemesine katkı sağlamıştır. Bk. es-Sübeyyil vd. 2002: 17.

² Arap Edebiyatı'nda modernleşmenin ikinci ayağını oluşturan bu işgal neticesinde Batı ile temas; Avrupa'ya bilim heyetlerinin gönderilmesi, misyonerlerin Doğu üzerine yaptıkları çalışmalar, Avrupa'dan örnek alınan eğitim metodu, misyonerlik okullarının açılması, Batı dillerinin öğrenilmesi gibi birçok faaliyeti beraberinde getirmiştir.

gelişimine katkı sağlamışlardır. Bu sayede o dönem edebiyatının hâkim gücü olan neoklasikler dışındaki görüş ve fikirler, dikkatleri üzerlerine çekebilmeyi başarmıştır (Er 2012: 18).

Walter Scott, Mary Shelley (1797-1851), John Keats, William Wordsworth (1770-1850), John Milton (1608-1674), Lord Byron, Samuel Taylor Coleridge (1771-1834) gibi İngiliz edebiyatının öne çıkan şahsiyetlerinden anlayış ve metot bakımından etkilenen Dîvân Grubu (Çakır 2013: 16) şiiri daha önceki Arap şairlerinden farklı ve yeni bir bakış açısıyla anlamaya önem vermiştir (Yalar 2003: 94). Bunun yanı sıra şiiri asıl maksadından alıkoyacak siyasî ve sosyal konulardan, münasebat tarzı nazım biçiminden³ (Vehbe vd. 1987: 565) arındırma çağrısında bulunarak; Arap kültürü ile İngiliz kültürünün birleştirilmesi, klasisizm ekolünün ilkelerinin reddedilmesi ve romantizm akımının benimsenmesini hedefleri arasına almıştır (Muhammed 2006: 77). Bu bilgiler ışığında Divan grubunun şiirde biçim ve temaya yönelik tavırlarını şu şekilde ele almak mümkündür.

Şiirde Biçim

Arap Edebiyatı'nda geleneğe bağlılığın ve taklidin egemen olduğu bir dönemde getirdikleri yeniliklerle modernleşme hareketine hız kazandıran Dîvân Grubu kurucuları, hem Arap Edebiyatı'ndan hem de İngiliz Edebiyatı'ndan edindikleri kültür birikimi neticesinde şiirin

³ Münâsebât Şiiri (occasional verse) sözlükte şairin belirli bir durum hakkında kaleme aldığı şiir türüdür. Şair bu şiiri ya hiç kimseye bağlı kalmadan ya da bir resmi teklifi karşılamak için kaleme almaktadır. Bu tür şiir kralın tahta çıkışını, toplumsal veya tarihi bir olayı kutlamak için umumi bir maksatla yazıldığı gibi düğün marşı gibi özel bir vesile için de nazmedilmektedir. Ancak bu tür şiirlerin kahir ekseriyeti devlet başkanlarının talepleri üzerine yazılmaktadır. Örneğin, klasik dönemde Ebû Temmâm'ın Mu'tasım hakkında kaleme aldığı şiirleri veya Mütenebbî'nin Seyfûddeve'ye yazdığı şiirleri, modern dönemde Ahmet Şevkî'nin Hıdiv ailesi için yazdığı methiyeleri bu türden şiirlerdir. Bk. Vehbe vd. 1984: 215; Ya'kûb vd. 1987: 565.

biçim ve temasına yönelik bazı kıstaslar ortaya koyarak Arap şiirini yapısal ve tematik olarak değerlendirmeye almıştır. Bunun sonucunda şiirin biçiminde organik birlik (konu birliği) kafiyede çeşitlilik; şiirin temasında ise duygu, hayal, sezgi ve zevk-i selim gibi kavramlar üzerinden modern Arap şiirinin inşa edileceği zemin oluşturulmaya çalışılmıştır.

Organik Birlik (Konu Birliği)

Şiirde beytin her iki mısrasıyla şiirin diğer beyitleri arasında bağlantı kuran araçlar vasıtasıyla biçimsel olarak irtibat kurmanın yanı sıra şiirde cereyan eden hadisenin akışını kesmeden, konunun birbirini takip etmesini sağlayarak okurun, şiirin konusunu kesintisiz takip edebilmesini ve muayyen bir konu çerçevesinde şiirin temasını kavrayabilmesini amaçlayan, “*el-Vahdetü'l-'Udviyye*” veya “*el-Vahdetü'l-Mevdü'iyye*” olarak isimlendirilen organik birlik (konu birliği) kavramı⁴ edebiyat eleştirmenleri ve şairler tarafından modern dönemin başlarından itibaren edebi problemler arasında görülmüştür (Hân 2016: 103).

Bu dönemde organik birlik kavramına ilk defa değinen, niteliklerini ve unsurlarını belirleyerek pratik biçimde öncesiyle beraber dönemin şairlerinin şiirlerinde uygulayan Dîvân Grubu, şiirde beyit birliği⁵ (Mu'avveş 2011-2012: 89) anlayışına karşı çıkararak organik

⁴ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki modern dönemde üzerinde sıklıkla durulan bu kavramın temelleri klasik dönem edebiyatçılarına dayanmaktadır. Bu edebiyatçılardan Ebu'l-Hasan İbn Tabâtabâ (öl. 934), şiirin anlam bakımından bütün olması yanında beyitlerin de belli bir düzen içinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Yine bu dönem edebiyatçılarından biri olan Ebû Ali el-Hâtimî (öl. 998), insan organlarının birbiriyle sıkı bir irtibat ve iletişim içerisinde olması gibi şiirin de beyitlerinin birbiriyle sıkı bir irtibat içinde olduğunu dile getirmiştir. Bk. Matlûb 1989: 430.

⁵ Dîvân Grubu'nun geleneği taklit edenlere karşı eleştiri oklarını yönelttiği en önemli meseleler arasında yer alan bu kavram, klasik Arap şiirinde beytin, mana bakımından

birlik anlayışını savunmuş ve bu kavram etrafında farklı tavırlar ortaya koymuştur (Hân 2016: 103). Bu bağlamda Şükri, şiirde bu birliğin sağlayıcısı olarak gördüğü beytin önemi üzerinde durmuş ve beytin değerini, taşıdığı anlam ile şiirin konusu arasında kurulan bağlamda aramıştır. Zira ona göre beyit, şiirde bütünü tamamlayan parça gibidir. Bundan dolayı beytin, şiirdeki konumunun dışında bir yerde bulunması veya şiirin temasından kopuk şekilde bağımsız olması mümkün değildir. Başka bir deyişle ona göre şiire birbirinden bağımsız beyitler topluluğu olarak değil, aksine birbirini tamamlayan beyitler bütünlüğü olarak bakılması gerekmektedir (el-Yâsirî 2001: 327).

Kelimelerin taşıdıkları manaların ayırt edici vasıflarının ve güzelliklerinin tek başlarına bir değeri olmadığından bahseden Mâzinî, beytin değerini Şükri'den biraz farklı olarak, şairin şiirin bir beytinde veya şiirin tamamında okura iletmek istediği mesajın doğruluğunda aramıştır. Ayrıca bir veya iki beyitten oluşan şiirde bağlamın kolay biçimde ortaya çıktığını ancak uzun beyitlerden meydana gelen şiirde, beyitlere tek tek bakmak yerine şiirin tamamına bakılması gerektiğini ifade etmiştir (el-Mâzinî 1999: 191; Şûşe 2000: 405).

Akkâd ise heykelin uzuvlarıyla, resmin parçalarıyla, müzikal bestenin nağmeleriyle bütünlük kazandığı gibi şiirin de kendi içerisinde bir bütünü oluşturması gerektiğini ifade ederek şiiri canlı bir vücuda benzetmiştir. Ardından şiirin her bir beyti organların işleyiş mekanizmasına benzer şekilde çalıştığından dolayı, kulaktan gözün, ayaktan omuzun işlevini yerine getirmesi beklenmediği gibi bir beyitten de diğer bir beytin yaptığı görevi yerine getirmesinin beklenemeyeceğini ifade etmiştir (vd. 1999: 130). Ona göre şiirde bu birliğin sağlanabilmesi için konusundan ilham alınarak şiirin ismi ve başlığı belirlenebilecek şekilde bütün beyitlerinin tek bir konu etrafında

şiirin bütününden bağımsız olmasından dolayı beyitler arası konu irtibatsızlığı meydana getirmesi anlamına gelmektedir. Bk. Mu'avveş 2011-2012: 89.

toplanması, konusunun herkeste aynı duyguları uyandırması, şiirin dinamik bir yapıya sahip olması ve beyitler arasında organik bir bağ bulunması gerekmektedir. (el-'Akkâd vd. 1999: 130).

Vezin ve Kafiye

Dîvân Grubu, Arap şiirinin estetik güzelliğinin şiirin müzikal formunda saklı olduğunu düşünmektedir. Şiirin biçimsel yönünü ilgilendiren bu formun bileşenlerini oluşturan vezin ve kafiye, kısmi değişiklikler dışında grubun üyeleri tarafından muhafaza edilerek bu konuda yenilikçi fikirler ortaya atılmış ve farklı yaklaşımlar dile getirilmiştir.

Klasik Arap şiirinin vezin kurallarına bağlılığını sürdüren Şükrî, vezinsiz ve kafiyesiz kaleme alınan “Serbest Şiir” (الشعر الحُر) anlayışına karşı çıkmış ve şiirin tek kafiye yerine birden çok kafiye ile yazılabilesine imkân tanıyan serbest bir ölçüye sahip olması gerektiğini dile getirerek bu husustaki tavrını ortaya koymuştur (Şükrî 1994: 190).

Şiirde veznin kaldırılması gerektiğini savunanları eleştiren Mâzinî de vezin ve kafiye hususunda geleneğin izini takip etmiş ve bunu birçok açıdan ispat etmeye çalışmıştır (el-Mâzinî 1990: 66). Örneğin; şair, iç âleminde şekillenen duygularını içine dökebileceği ölçülü bir kalıba ihtiyaç duymaktadır. Çünkü ona göre duygular, dış âleme açılmadan önce insanın iç dünyasında olduğu güçte kendisine uygun bir kalıp bulmaya çalışır. Bunun sonucunda duygu ya bu dilsel kalıbı kabul eder ya da yeni bir kalıba ihtiyaç duyar. Duygunun kendine uygun bir kalıp bulamaması halinde doğal akışı bozulur ve bu durum şiirin biçim ve içeriğine zarar verir (Mu'avveş 2011-2012: 99). Mâzinî'nin şiirde kafiyenin gerekli olduğuna dair ortaya koyduğu diğer bir yaklaşım ise veznin, şiir ile nesir arasındaki en ayırt edici unsur olmasıdır. Bu da gösteriyor ki veznin şiirde olması kaçınılmaz bir

durumdur. Hatta ona göre nesir şiirsel bir tarzda kaleme alınsa bile vezinsiz olduğu için yine şiir olarak kabul edilemez.

Mâzinî'nin vezinle ilgili değindiği bir başka husus ise veznin öğrenilmesinin kişiyi şair yapmayacağıdır. Yani ona göre her vezinli şiir yazan kişi şair olamaz. Bunun aksine şair olabilmek için şiir yazma ruhuna sahip olunması gerekmektedir. Hatta Mâzinî, “kişinin şiir vezinleri hakkındaki bilgisi Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (öl. 789) aruzdaki bilgisi kadar olsa bile eğer kişide şair ruhu yoksa yine şair olamaz” der (el-Mâzinî 1990: 68).

Sebeb,⁶ veted,⁷ tef'ile,⁸ ve bahr⁹ gibi kısımlara ayrılan klasik Arap şiirinin vezin yapılarının ve bu vezin yapılarına eşlik eden kafiyelerin dünya dilleri içerisinde eşine ender rastlanan bir niteliğe sahip olduğunu belirten Akkâd ise (1969: 284) yenileşme evresine giren modern Arap şiirinin vezin ve kafiyesiz olamayacağına altını çizmiştir. Ancak Akkâd'ın şiirin biçiminde olması gerektiğini dile getirdiği vezin ve kafiye, klasik Arap şiirinde olduğu gibi farklı konuların şiirde işlenebilmesine imkân tanımayan bir forma değil, aksine şiirde farklı konuların işlenebilmesine olanak sağlayan bir şekle sahiptir. Zira geleneksel Arap şiirinin vezin ve kafiye formları, şairin iç âlemindeki

⁶ Sebeb: Arap şiirinde, Arap şiir bahirlerini oluşturan tefilenin bir parçasına denir. Harekeli bir harften sonra gelen sakin bir harften ibaret ise buna hafif sebep, iki harekeli harften ibaret ise ağır sebep adı verilir. Bk. 'Abdunnûr 1984: 137.

⁷ Veted: Arap şiir beytinde tefilenin bir parçasıdır. Veted Mecmû' ve Mefrûk olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İki harekeli harfin akabinde bir sakin harf geldiğinde Mecmû' (birleşik) Veted, (لَقَدْ صَحَا) v.b gibi. İki harekeli harfin ortasında sakin harfin gelmesinden ibaret ise Mefrûk adı verilmiştir. Bk. Abdunnûr 1984: 288; Ya'kûb vd. 1987: 1302.

⁸ Tef'ile: Arap şiir beytinin baş ya da son kısmının bir parçasıdır. Bk.: Abdunnûr 1984: 74.

⁹ Bahr: Arap şiirinin üzerine nazmedildiği vezindir. Tefilelerden oluşmaktadır. Arap şiirinde on altı tane bahir bulunmaktadır. Her bahrin geleneksel şairlerin bağlı kaldığı varsayılan tefileleri bulunmaktadır. Bk. Abdunnûr 1984: 47.

duygularını kuşatacak kadar engin değildir. Dolayısıyla Akkâd'a göre Arap şiirinin yenilenmesi ve modern şiir ölçütlerini yakalaması vezin ve kafiyenin çeşitlendirilmesine bağlıdır (1987: 279). Çünkü klasik Arap şiirinin biçimsel özellikleri arasında yer alan tek kafiye olgusu, dinleyiciyi uzun soluklu şiir dinleme zevkinden alıkoymaktadır (el-'Akkâd 1987: 88-89). Şayet vezin ve kafiyede bu değişim gerçekleşirse o zaman şiirin müzikal hazzı baştan sona kesintisiz devam edecek, bunun yanı sıra hikâye ve hitabet gibi türler de şiirde işlenebilecektir. (Mu'avveş 2011-2012: 99).

Şiirde veznin olduğu kadar kafiyenin de önemli olduğunu ifade eden Akkâd, kafiyesiz nazmedilen şiirin müzikal tınıdan yoksun olduğunu belirterek bu tür şiiri, müzik dinlerken nota düzensizliğinin dinleyicide meydana getirdiği şaşkınlığa, kafiyeli şiiri ise insana huzur veren müzikal şölene benzetmiştir (el-'Akkâd 1987: 88-89). Ayrıca zevk-i selimin kaynağı olarak gördüğü kafiyenin şiirden tamamen kaldırılması çağrısında bulunanlara cevap olarak, Arap mizacının bunu tasvip etmeyeceğini ve bu düşüncede olanların nazım yazmaktan aciz olduklarını söylemiştir (el-'Akkâd 1995: 31).

Batı şiirinin vezin yapılarının uzun hikâyeleri ve farklı temaları kapsayacak kadar geniş olduğuna değinerek, Arap şiiri ile Batı şiiri arasında kıyaslama yapan Akkâd, Batı şiirinde kafiyeye tanınan serbestliğin Arap şiirinde gerekli olmadığını, ayrıca mizaç bakımından iki dünya şiirinin birbirinden farklı olduğunu dile getirmiştir (el-'Akkâd 1995: 91; Mu'avveş 2011-2012: 99). Bunun yerine Arap şiir kültüründe mevcut olan tiyatral (شِعْرُ التَّمثِيلِ) ve epik şiir (شِعْرُ المَلْحَمَةِ) gibi şiir türlerini önermiş ve bunların şaire geniş nazım alanı açacağını belirtmiştir (Mu'avveş 2011-2012: 99).

Şu ana kadar anlatılanlardan hareketle Divan Grubu'nun beyitler arası birliğin sağlanabilmesi açısından şiirde konu birliğinin olması gerektiğini savunduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca şiirin daha

ahenkli ve insicamlı olması açısından belli bir vezin ve kafiyeeye sahip olması gerektiğini de ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra şiirde kafiye çeşitliliğinin de olağan bir durum olduğunu savunmuşlardır. Divan Grubu'nun şiirde biçim ile ilgili yaklaşımları hakkında verilen bu bilgilerden sonra şiir için bir diğer önemli unsur olan “tema” konusuna da değinmek yerinde olacaktır.

Şiirde Tema

Şiirde biçime olduğu kadar içeriğe de önem veren Dîvân Grubu'na göre şiirin temasında şu unsurlar bulunmalıdır: duygu, hayal, sezgi ve zevk-i selim.

Duygu

Dîvân Grubu'na göre duygu, edebiyatın en önemli unsurlarından biridir ve insanoğlu yeryüzünde yaşadığı müddetçe varlığını sürdürecektir. Duygu ile arasında güçlü bir bağ bulunduğundan dolayı edebiyat ölümsüzdür. Duygunun yer almadığı, daha çok rasyonel bilgilerden oluşan bilimsel teorilerin ebediliği söz konusu değildir. Nitekim geçmiş bilimsel kuramlar değişirken klasik dönem Arap şiiri insanoğlunun değişmeyen duygu dünyasıyla irtibatı sayesinde geçmişinde olduğu gibi günümüzde de canlılığını korumaktadır. Duygunun rasyonel bilgidan ayrılan bir diğer yönü ise rasyonel bilgiler bilgi sağlamak dışında kişiye fazladan bir şey katmazken sanat eseri, okuruna veya dinleyicisine manevi bir gıda sunmaktadır (Ca'fer 1973: 189).

Duygunun şiirdeki öneminden dolayı grubun üyeleri bu hususta farklı yaklaşımlar ortaya koyarak, duygunun şiirde gerekli olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Sözelimi Şükrî'ye göre hangi türü olursa olsun şiir duygu yüklü olmalıdır. Aksi halde ortaya çıkan ürüne şiir denilemez. Aslında ona göre duygunun yoğun işlendiği “*eş-Şi'ru'l-Vicdâni*” (duygusal şiir) dışında kaleme alınan bir şiirin varlığından söz edilemez (Ca'fer 1973: 189; Şûşe 2000: 209).

Duygunun doğruluğunu ve gücünü sahibinin iç dünyasıyla irtibatlandıran Şükrî, buradan hareketle ilk dönem şairlerde duygunun güçlü, son dönem şairlerde ise duygunun zayıf olduğu çıkarımında bulunarak cahiliye ve ilk dönem İslâm şiirini daha sonraki dönemlerden üstün tutmuştur. Çünkü duygu sadece şiirin güç kaynağı değil, bütün hayatın kaynağıdır (Şûşe 2000: 244; Mu'avveş 2011-2012: 55).

Mâzinî de şiirin okur üzerinde etki bırakabilmesi için duygunun gerekli olduğunu düşünmekte ve duyguyu, şiir ile nesri birbirinden ayırma aracı olarak görmektedir. Duygudan yoksun şiir ise nesirden farksız olacağından şairin de okuyucuya hissettireceği ve onu hareketlendireceği bir duygusu olması gerekmektedir (el-Mâzinî 1990: 60). Bunun yanında her şiirin bir düşüncesi bulunmakta ve bu düşünce duygu ile irtibatı ölçüsünce değer kazanmaktadır. Ancak şairin öncelikli olarak düşünceye değil, duyguya önem vermesi gerekmektedir. Çünkü ona göre, şiirin merkezine akıl yerine duygular, düşünce yerine ise hisler yerleştirilmelidir (el-Mâzinî 1990: 58).

Mâzinî, bu kavram üzerinden şairi nitelikli ve niteliksiz olarak değerlendirerek, nitelikli şairi karmaşık duyguları tasvir edebilen, insanın iç âlemini kuşatan duyguları resmedebilen kişi olarak tarif etmiştir (el-Mâzinî 1999: 141).

Şairin duygu olmadan şiir yazamayacağını ifade eden Akkâd ise (el-'Akkâd 2012: 164) duygunun şiir için bir kıvılcım, şiirin de duyguyu anlatan bir rehber olduğunu dile getirmektedir (Şûşe 2000: 131). Akkâd, bu anlayışından dolayı şiiri anlamlı sözcükler aracılığıyla duyguları ifade etme aracı olarak tarif etmiştir. Ancak bu tanımda değinilmesi gereken bir husus ise şiirde açığa çıkan bu duyguların şairin belleğindeki zihinsel formlardan ibaret olduğudur. Ona göre şair bu formları okuyucuya farklı yöntemlerle aktarmalıdır (el-'Akkâd 1995: 12).

Ayrıca şiirin varlık gayesinin duyguya bağlı olduğunu ifade eden Akkâd'a göre şiirin duygulara hitap etmesi de gerekir. Şayet şiir, duygulara sesini duyurabilirse bu şiir doğaldır. Eğer duyuramazsa bu şiire doğal şiir denilmez. Ona göre en kaliteli şiir, doğal olan şiirdir (Şûşe 2000: 135).

Hayal

İdrak mekanizması ve deneyimlerin depo alanı olan akıl, edebiyatçının çalışmasını fikirlerle, jestlerle, tahlillerle, çıkarımlarla ve kuramlarla donatmasına imkân sağlarken; tasavvur kaynağı olan hayal, soyut zihni denklemlerle gerçek hayattaki somut görüntüler arasında eşsiz bir köprü görevi üstlenmektedir. Bunun yanında teşbih, istiare, kinaye gibi diğer beyan türleri aracılığıyla edebiyatçıya aklın soyut denklemlerini ayıklama yetisi kazandırmaktadır (Ya'kûb vd. 1987: 626).

Edebiyatın yapı taşları¹⁰ arasında yer alan hayal, Dîvân Grubu üyeleri tarafından ele alınarak farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Şükrî; hayali, sahih (حَيَالٌ صَحِيحٌ) ve bozuk (حَيَالٌ فَاسِدٌ) olmak üzere iki kısma ayırarak; doğru hayali, tahayyül (تَخَيُّلٌ), bozuk hayali ise tevehhüm (تَوَهُّمٌ) olarak isimlendirmiştir. Ona göre tahayyül, şairin nesnelere ve gerçekler arasındaki ilintileri ortaya çıkarması, doğruyu yani gerçeğe uygun olanı ifade etmesi demektir. Tevehhüm ise şairin gerçek hayat ile alakası olmayan ve gerçeğe dayanmayan iki şey arasında zanna kapılmasıdır. Şükrî bu ayrımı yaptıktan sonra tevehhüm türünden hayalin kaliteli şairlerin şiirlerinde yer almayacağını altını çizmiştir (Şûşe 2000: 403).

¹⁰ مقومات الأدب، عناصر الأدب، أركان الأدب، دعائم الأدب، gibi terimler Arap araştırmacıların ve eleştirmenlerin yazılarında ortak manada kullanılmaktadır. Edebiyatın unsurları, insanoğlunun sıkıntılarını dilsel usullerle estetik olarak ifade etmesi yönüyle edebi yapının üzerine inşa edildiği temel dayanaklar demektir. Bk. Ya'kûb vd. 1987: 626.

Mâzinî ise hayali, normal ve faal olmak üzere iki kısma ayırarak; normal hayali, insanın günlük yaşantısında gördüğü bazı manzara ve sahnelerin tasvirlerini zihninde canlandırma gücü olarak tarif ederken; faal hayali, hafızamızdaki fotoğraf parçalarından yeni bir fotoğraf meydana getirmek ve bu fotoğrafı somut biçimde bize göstermek şeklinde tanımlamıştır (el-Mâzinî 1999: 240). Ancak normal hayalin işlevini yerine getirmesi, detayları birbirinden ayıklaması ve bunları birbiriyle irtibatlandırıp düzenlenmesi için zihne yol gösteren hassas bir içgüdüye ihtiyaç duyulduğunu da ifade etmiştir.

Onun bu konuda değindiği bir başka husus ise hayal ile gerçek arasında önemli bir bağ bulunmasıdır. Çünkü ona göre insan görmediği ve bilmediği bir şeyi hayal etmekten aciz olduğundan ne kadar uçuk olursa olsun hayalin gerçeğe uygun olması gerekmektedir (el-Mâzinî 1999: 216; Mu'avveş 2011-2012: 59). Ayrıca şiirin değerinin beyitlerinin ve mısralarının ihtiva ettiği anlamlarla değil, şairin içinde depreşen duygular ve dinleyicinin zihninde oluşan imgelerle ölçülebileceğini de dile getirmiştir (el-Mâzinî 1990: eş-Şi'r 57).

Akkâd ise hayali biri genel dığeriyse şiirsel olmak üzere iki kısma ayırmış ve genel hayali insana özgü idrak mekanizmasını harekete geçiren güç; şiirsel hayali ise hakikatleri yeniden ele alarak bu hakikatleri hayatın renklerine boyamak olarak tanımlamıştır (Mu'avveş 2011-2012: 58). Mâzinî gibi o da kısımlara ayırdığı hayalin gerçeğe uygun olması gerektiğini dile getirmiştir (el-'Akkâd 2012: 322).

Sezgi

Dîvân Grubu, eş-Şi'rul-vidcânî (Duygusal Şiir) adında yeni bir şiir kavramı ihdas etmiştir. Bu kavrama göre şiirin, şairin sezgisinin¹¹

¹¹ Arap dilinde *vicdan* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan sezgi, sevindirici veya üzüntü verici bir olay karşısında psikolojik ve duygusal etkilenme durumu olarak

(Altûncî vd. 1999: 880) ve iç dünyasının ifadesi olması gerekmektedir (Husrevî 1970: 55). Ayrıca şiir, sadece sezgiyi, duyguları ve hisleri ifade etmekle kalmamalı; dahası şiirde ifade edilen düşünceleri, duyguları ve hisleri dinleyicinin iç dünyasına ulaştırarak şairin şiirini nazmettiği anda hissettiği duyguların benzerini dinleyicide de uyandırmalıdır (Ca'fer: 136).

Grubun temel prensipleri içerisinde yer alan; şiirin, şairin zatının ve mizacının ifadesi olması, münasebat tarzı kaleme alınan övgü şiirinin terkedilmesi, şiirde acı ve tabiat sevgisi gibi duygulara ağırlık verilmesi, şiirde organik birliğin bulunması gibi fikirlerin bu kavram üzerinden türetildiği ileri sürülmüştür (Hafâcî 1992: 44). Bundan dolayı kimi araştırmacılar, Dîvân Grubu'nu *Sezgisel Akım* olarak da isimlendirmektedir.

Grubun şiir anlayışının sloganı haline gelen bu kavrama Şükrî, “*Dav'u'l-fecr*” isimli divanının birinci cildinde şu beyit ile işaret etmiştir:

أَلَا يَا طَائِرَ الْفِرْدَوْسِ سِ إِنَّ الشَّعْرَ وَجَدَانُ

Bilmez misin Firdevs kuşu! Kuşkusuz şiir sezgidir. (Hafâcî 1992: 43)

Hisler aracılığıyla insanın iç âlemini ifade etmek olarak tanımladığı sezgi, Şükrî'ye göre insanın iç âleminin derinliklerini tefekkür etme aracıdır. Bu araç sayesinde şairin kaliteli aşk şiiri yazması için âşık olması gerekmemektedir. Bunun aksine şair aşk duygusunu bütün yönleriyle şiirinde göstermek için sezgiye, güçlü sanat ruhuna ve psikolojik basirete ihtiyaç duymaktadır (Şükrî 1998: 87). Ayrıca sezgi, insanın iç âleminin derinliklerine tefekkür yoluyla inmenin ötesinde bu

tanımlanmıştır. Edebiyatta ise vicdan (sezgi), edebî bir çalışmanın değerinin kavranması için sezgisel algıyı ifade etmektedir. Bkz. Altûncî 1999: 880.

dünyanın gizli taraflarını ortaya çıkarmaktadır (Mu'avveş 2011-2012: 67).

Mâzinî ise sezgiyi edebiyat aracılığıyla ifade edilen duygular ve hisler olarak tanımlayarak, gerçek edebiyatın duyguları ve hisleri doğru biçimde tasvir ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca gerçek edebiyatın insanın ve hayatın doğru portresini okurlara aktardığını, süslü lafızlara değer vermediğini, bunun aksine bütünüyle içeriğe önem verdiğini ifade ederek konusu, gayesi ve teması ne olursa olsun doğru anlamın edebiyatın konusu yapılabileceğini söylemiştir (Mu'avveş 2011-2012: 190).

Ona göre şiirin merkezinde akıl değil duygular, düşünce değil hisler bulunduğundan şiirde akıl ile sezginin kaynaşması zayıftır. Ancak his ile irtibatı oranında akıl ile sezgi şiirde bir arada kullanılabilir (el-Mâzinî 1990: 48).

Akkâd da Mâzinî gibi sezgiyi insanın iç dünyasındaki hisler, duygular ve şuur (bilinçsel algı) olarak tanımlamış ve şiirin sezgiyi yansıtan bir ayna olduğunu dile getirmiştir (Mu'avveş 2011-2012: 65; el-'Akkâd 1996: 21). Bunun yanı sıra insana özgü olan sezgi, insanın iç dünyasının en derinlerinde bulunmaktadır ve bütün insanların iç dünyalarının ortak görünümüdür (el-'Akkâd vd. 1996: 4).

Zevk-i Selîm

Genel manada zevk, insanın edebî ve sanatsal faaliyetler arasında ayırım yaptığı anda ortaya çıkan manevi bir histir. Estetik olanı hissetme melekesi olarak da tanımlanan zevk sayesinde insan estetik olanın değerini kolayca kavrayabilmektedir (Altûncî vd. 1999: 466).

Edebî eleştirinin ilkeleri arasında yer alan ve temelleri Arap Edebiyatı'nda klasik döneme dayanan bu kavram,¹² modern dönem edebiyat eleştirmenleri tarafından da edebi metnin kritik edilmesinde önemli bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı edebi metnin en kaliteli cevheri olan şiirde de şairin bu ölçütü iyi kullanabilmesi gerekmektedir.

Hem edebi eleştirmen hem de şair yönleriyle edebiyat sahasında adlarından çokça söz ettiren Dîvân Grubu üyeleri de bu ölçüt ile ilgili olarak yaklaşımlarını dile getirerek bu alana katkı sağlamışlardır.

Şükrî'ye göre şiirin temel unsurlarından biri olan zevk, (Şûşe 2000: 324) şiirde öznel olup kişiden kişiye değişkenlik gösterdiği gibi (Şûşe 2000: 409) nitelikli ve niteliksiz olacak şekilde yükselip azalmaktadır (Şûşe 2000: 406). Şiirde zevkin yüksek oluşu şairin duygularının güçlü ve sağlam olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla duyguların güçlü ve sağlam oluşu, zevklerin de güçlü ve sağlam olduğunun işaretidir (Şükrî 1998: 181). Şiirde zevki nitelik bakımından azaltan ise gereksiz yere yapılan mübalağalar ve tasvirlerdir. Cahiliye sonrası dönemdeki Arap şairlerinin şiirlerinin zevk bakımından düşük olup şiirin tamamen boş ve anlamsız sözcüklerden meydana gelmesini, bu dönem şairlerinin sevgililerine gazel yazarken onları ay, dal, tepe, inek gözü, inci, kar tanesi, üzüm ve nergis yerine koyarak tasvir etmelerine bağlamıştır (Şûşe 2000: 400). Şükrî'ye göre şiirde zevkin düşük olmasının diğer bir sebebi de gerçeğe dayanmayan hayallere

¹² Hicrî 371 yılında vefat eden Arap Edebiyatı'nın usta kalemlerinden el-Âmidî'ye göre zevk; E't-tab', el-hizk ve El-fitne şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. E't-Tab': Eleştirmenin doğuştan getirdiği melekedir. el-Hizk: Eleştirmenin çalışıp pratik yaparak ve deneyim kazanarak elde ettiği bir yetidir. El-fitne ise eleştirmenin doğuştan getirdiği meleke ile sonradan deneyim ve tecrübe yoluyla elde ettiği yetisinin birleşimi anlamına gelmektedir. El-Âmidî'ye göre hüküm verme ve değerlendirme yapmada fitne sahibi, hem tab' hem de hizk sahibinden üstündür. Bk. Vehbe vd. 1984: 173.

şiiirde yer verilmesidir. Ona göre ister şair olsun ister okur gerçek hayatta yaşanması imkânsız olan fizikötesi hayallerin beğenilmesi kişide zevkin niteliksiz oluşunun emaresidir (Şûşe 2000: 400).

Mâzinî'ye göre zevk, kişiye özgü ve doğuştan gelen bir melekedir. Bu meleke sayesinde şair, şiirini kaleme aldığı esnada manalar arasında en doğru seçimi yapmaktadır. Şairin bu seçimi doğru yapabilmesi için de güçlü bir hafızaya sahip olması gerekmektedir (el-Mâzinî 1990: 94-95).

Mâzinî gibi Akkâd da zevkin doğuştan geldiğini düşünmekte ve şaire temyiz yetisi kazandırdığını ifade etmektedir (el-'Akkâd 2012: 236). Şiiirde zevkin niteliği hakkında ise diğerlerinden farklı olarak şiiirde duyguların birbirine karıştırılarak, zıt şekilde kullanılmasının ve şairin birini methedeyim derken hicvetmesinin zevkin düşüklüğünün işareti olduğunu belirtmiştir. Ona göre bundan daha da kötüsü şairin ağlatmak isterken güldürmesi ve mersiye makamında kahkaha attırmasıdır (el-'Akkâd vd. 1996: 10-11).

Sonuç

Dîvân Grubu'nun şiirin biçim ve içeriğiyle ilgili yaklaşımlarını incelediğimiz bu çalışmamızda, ortaya çıkan en önemli netice bu grup üyelerinin Arap şiirinin modernleşmesine yönelik yaptığı katkılarıdır. Klasik Arap Edebiyatı'ndan edindikleri bilgi ve birikimleri modern Batı Edebiyatı ile harmanlayan grup üyeleri bu amaçla klasik Arap şiirinin geçmişin demode kalıplarından ayrılması gerektiğini öngören bir dizi modernleştirici yaklaşımları ileri sürmüşlerdir. Bu amaçla Arap Edebiyatı'nın klasik birtakım kalıplardan çıkarılarak çağın ruhuna hitap eden bir formata kavuşturulması hedeflenmiştir.

Bünyesinde Arap ve İngiliz edebi kültürünün özelliklerini barındıran Divan Grubu'nun Arap edebiyatına yaptıkları katkıların en somut göstergesi eserlerinde şiirin biçim ve içerik yönünü modernleştirmeye dair önerileridir. Dîvân Grubu şiiirde biçime yönelik

dikkat çeken modernleştirme önerilerde bulunurken, aynı zamanda klasik Arap şiirinin vezin ve kafiye formlarının şiirin hareket alanını daralttığını düşünerek modern Arap şiirinde birden çok vezin ve kafiye olması gerektiğini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra yine klasik Arap şiirinin karakteristik özelliklerinden biri olan ve şiirin tamamından çıkarılacak mananın anlaşılmasını zorlaştıran beyit birliği prensibi yerine konu birliği prensibinin yerleştirilmesini önermişlerdir. Şiirde biçimin yanında temanın da önemli bir yeri olduğunun farkında olan grup üyeleri, edebi bir metnin şiir olarak kabul edilebilmesi için duygu, hayal, sezgi ve zevk-i selîm gibi bazı kıstaslar belirlemişlerdir.

Sonuç olarak Arap Edebiyatı'ndan ve Batı Edebiyatı'ndan edindikleri bilgi ve birikimler sonucunda Arap şiirinin çağın ruhuna hitap etmeyen temalarından arındırılması ve böylelikle modernleştirilmesi gerektiğini dile getiren Divan Grubu Arap edebiyatında oldukça önemli bir yere sahiptir.

Kaynaklar

Abdunnûr, Cebbûr (1984). *el-Mu'cemu'l-Edebî*. I-II, C. I, Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Altûncî, Muhammed (1999). *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*. I-II, C. II, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Ca'fer, Su'âd Muhammed (1973). *et-Tecdîd fi'ş-Şi'r ve'n-Nakd 'inde Cemâ'ati'd-Dîvân*. Doktora Tezi. Kahire: 'Aynu Şems Üniversitesi.

Çakır, Mürüvvet Türken (2013). *Modern Arap Şiirinde Apollo Ekolü*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Ebu'ş-şebâb Vâsif (1988). *el-Kâdîm ve'l-Cedîd fi'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye.

el-Akkâd- 'Abbâs Mahmûd -'Abdülkâdir el-Mâzinî (1996). *ed-Dîvân fi'n-Nakd ve'l-Edeb*. Kâhire: Dâru'ş-Şa'b.

----- (1995). *Hulâsatu'l-Yevmiyye ve's-Şuzûr*. Kahire: Nahdatu Mısır.

----- (2012). *Sâ'ât beyne'l-Kutub*. Kâhire: Muessetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe.

----- (1995). *el-Lugatu's-Şâi're*. Kâhire: Nahdatu Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî'.

----- (1987). *Mutâle'ât fi'l-Kutub*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif.

----- (thz.) *Yes'elûnek*. Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

----- (1969). *Hayâtu Kalem*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

el-Mâzinî, Abdulkâdir (1990). *eş-Şi'r: Gâyâtuh ve Vesâituh*. (thk. Fâyîz Terhînî), Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lubnânî.

----- (1999). *Hasâdu'l-Heşîm*. Mektebetu'l-Üsra.

----- (2013). *Şi'ru Hâfiz*. Kâhire: Kelimât li't-Terceme ve'n-Neşr.

el-Yâsirî, Hammûdî ve Cubeyr Hasan (2001). *Eseru Medresetu'd-Dîvân fi't-Tecdîdi fi's-Şi'ri'l-'Arabîyyi'l-Mu'âsır*. Bağdat: Mecelletu'l-Âdâb.

Er, Rahmi (2012). *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

es-Sübeyyil, 'Abdülaziz ve Ebubekir Ba-kâdir ve Muhammed eş-şevkânî, (2002). *Târîhu Camriddge li'l-Edebi'l-'Arabî: el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Hadîs*, Cidde: en-Nâdi'l-Edebiyyu's-Sekâfî.

Hafâcî, Muhammed 'Abdülmün'im (1992). *Dirâsât fi'l-Edebi'l-'Arabîyyi'l-Hadîs ve Medârisuh*. C. I-II, Beyrût: Dâru'l-Cîl.

Hân, Yahya (2016) "el-Vahdetu'l-'Udviyye fi'l-Kâsideti'l-'Arabîyye Kadîmen ve Hadîsen". *Journal of Islamic & Religious Studies*. C. 1, S. 2, s. 99-112.

Husrevî, Zehra (1390). "Tatavvuru's-Şi'ri'l-'Arabî min 'Asri'n-Nahda hatta's-Selâsiniyyât mine'l-Karni'l 'İşrîn". *Daneshnameh*, C. 3, S. 81, s. 51-62.

Matlûb, Ahmet (1989). *Mu'cemu'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*. I-II, C. II, Bağdât: Dâru's-Şuûni's -Sekâfiyyeti'l-'Âmme.

Mu'avveş, Muhammed Sıddık (2011-2012). *el-Mustalahu'n-Nakdî 'inde Cemâ'ati'd-Dîvân*. Yüksek Lisans Tezi. Cezayir: Kâsidî Merbâh-Bûrakle Üniversitesi.

Muhammed, Hüseyin 'Ali (2006). *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs: er-Ru'ye ve't-Teşkil*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.

Polat, Hüseyin (2016). "Dîvân Ekolü". *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi Journal of Oriental Studies*, C. 16, S. 42. s. 69-94.

Şuşe, Fârûk (2000). *Dîvânu 'Abdurrahman Şükrî*. (thk. Nikolâ Yûsuf-Muhammed Receb el-Beyyûmî), Meclisü'l-'Alâ li's-Sekâfe.

Şükrî, Abdurrahman (1994). *Dirâsât fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye.

----- (1998). *el-Muellefâtu'n-Nesriyyetu'l-Kâmile*. I-II, (Thk. Ahmed İbrâhim el-Hâvî), C. I, el-Hey'etu'l-'Âmme li Şuûni'l-Matâbii'l-Emîriyye.

Vehbe, Mecdî ve Kâmil el-Muhendis (1984). *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-Luga ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnân.

Ya'kûb, Emîl Bedî' ve Mîşâl 'Asî (1987). *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luga ve'l-Edeb*. I-II, C. I, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin.

Yalar, Mehmet (2003). *Modern Arap Şiiri: Kavram-Kaynak-Yapı*. Bursa: Arasta Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

With the modernization process that started in the Arab world with the occupation of Egypt by France in 1798, innovation and development emerged in science and technology spread to literature after a while. From this date on, the writers of the period have begun to carry out ideas in order for literature to address the emotions of the people of the age and to provide quality and qualified products on this day as it was in the past.

At this stage the writers divided into two groups as those who believe that Arabic literature itself would be the solution to the backwardness of Arabic Literature and those who believe that Western literature would be the solution of the backwardness of the Arabic Literature and would provide the development and progress expected from it. Mahmud Sami al-Barudi and the school of İhya which he represents, proposed to consult to the works of Abbasid poets and poets as a solution to this situation. However, the poem essays they wrote in the style of Munasebat which was the typical example of Abbasid poetry rendered the poem incomprehensible and failed to appeal to the people of the age, although it rendered the poem quality in form.

Following these first steps in Arabic literature, literary schools and groups emerged that would benefit from both their own culture and Western literature, and to realize a truly modern transformation in Arabic poetry. Under the influence of British poets and critics, the Diwan Group, one of these schools, played an important role in the modernization of Arab poetry during this period by evaluating the form and content of Arabic poetry, some of which existed in classical Arabic literature and some others based on Western literature.

As a result of their evaluations on the form of poetry, the founders of the group stated that classical Arabic poetry does not have semantic integrity because each couplet has different meanings, so it is necessary to establish organic-subject unity through contexts which will adapt each couplet to the whole poem; contrary to the classical Arabic literature, unlike those who argue that poetry and rhyme should be completely removed in poetry, they concluded that there should be more than one meter and rhyme.

As a result of the group's evaluation of the content of poetry, they proposed criteria such as emotion, imagination, intuition and taste benign to be accepted as a poem. The most concrete indicator of the Diwan Group's contributions to Arab literature, which includes the characteristics of Arabic and English literary culture, is its suggestions that modernize the form and content aspect of poetry in its works.

While Diwan Group made remarkable modernizing suggestions for form in poetry, he also stated that classical Arabic poetry should have more than one meter and rhyme in modern Arabic poetry, considering that the meter and rhyme forms narrow the space of the poet's movement.

In addition, they proposed to replace the principle of couplet unity, which is one of the characteristic features of classical Arabic poetry, which makes it difficult to understand the meaning of the whole poem. The group members, who are aware of the importance of theme as well as form in poetry, set certain criteria such as emotion, imagination, intuition and zawq-i salim in order to accept a literary text as a poem. In this article, the approaches of the Diwan Group, which assimilates the elements that should be in the form and content of the poem in the process of acquiring the new form of Arabic poetry by assimilating the two-world literature, especially English literature, will be discussed.

Nayebpour, Karam ve Naghmeh Varghaiyan (2020). "Exploitation of the Border Issue in George Saunders's *The Brief and Frightening Reign of Phil*". *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences*, Vol. 21, Iss. 39, p. 845-876.

DOI: 10.21550/sosbilder.704138

Research Article

EXPLOITATION OF THE BORDER ISSUE IN GEORGE SAUNDERS'S *THE BRIEF AND FRIGHTENING REIGN OF PHIL*

Karam NAYEBPOUR*

Naghmeh VARGHAIYAN**


Sending Date: March 2020


Acceptance Date: May 2020

ABSTRACT

The border issue stands at the heart of American writer George Saunders's novella "Brief and Frightening Reign of Phil" (2005). In his political satire, Saunders shows the symbolic meanings of border and highlights its significance between ethnicities, nations, and states through creating a fantasy world populated by not-quite-human inhabitants who possess anthropomorphic characteristics. In his fable, Saunders deliberately draws an analogy between the functioning of a modern human world and that of the non-human creatures by focusing on the role of border, territory, self and group identity, and state. Saunders's novella primarily shows how the border issue is potential to be exploited by a populist racist political leader whose personal complexes and desire for power mostly control his actions and decisions. As we argue in this paper, by using the issue of border area, Phil quickly tumbles his nation into an ultra-nationalistic, authoritarian regime which mainly functions by its self-proclaimed leader's exploitation of the militia, the economy, the bureaucrats, and the media.

Key words: *the border (conflict), extranationalism, authoritarianism, George Saunders, The Brief and Frightening Reign of Phil*

*  Assoc. Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Science and Letters Department of English Language and Literature, knayepour@gmail.com

**  Assist. Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Science and Letters Department of English Language and Literature, naghmeh.varghaiyan@gmail.com

George Saunders'in *Phil'in Dehşet Verici Kısa Saltanatı* Adlı Kısa Romanında Sınır Konusunun Kötüye Kullanımı

ÖZET

Sınır meselesi, Amerikalı yazar George Saunders'ın "Phil'in Dehşet Verici Kısa Saltanatı" (2005) adlı romanının merkezinde duruyor. Siyasi hicvinde, Saunders, sınırın sembolik anlamlarını göstermenin yanı sıra sınırın farklı etnik kökenler, uluslar ve devletler arasındaki önemini vurgular. Saunders bu konuyu antropomorfik özelliklere sahip olan ama tam da insan olmayan sakinlerin yaşadığı bir fantezi dünyasını yaratarak yansıtır. Masasında, Saunders sınır, bölge, benlik ve grup kimliğiyle birlikte devletin rolüne odaklanarak modern bir insan dünyasının ve insan olmayan yaratıkların işleyişi arasında kasıtlı olarak bir analogi çizer. Saunders'ın romanı öncelikle sınır sorununun kişisel kompleksleri ve iktidar arzusu çoğunlukla eylemlerini ve kararlarını kontrol eden popülist ırkçı bir siyasi lider tarafından nasıl potansiyel olarak kullanılacağını gösteriyor. Bu makalemizde ana karakter olan Phil'in sınır bölgesi sorunlarını kullanarak ulusunu hızla aşırı milliyetçi ve otoriter bir rejime dönüştürdüğü tartışılmaktadır. Böylece kendini lider ilan eden Phil milisleri, ekonomiyi, bürokratları ve medyayı sömürmek suretiyle nasıl çalıştırdığı sorunu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *sınır (çekişmesi), aşırı milliyetçilik, otoritecilik, George Saunders, Phil'in Dehşet Verici Kısa Saltanatı*

Introduction

The border is a political issue in our time. It is a symbol of stunning differences between races and nations. As a result of the ongoing conflicts across the borders around the world, many strict border policies are developed and pursued by different countries. In this regard, the contemporary American writer George Saunders's *The Brief and Frightening Reign of Phil* (2005) can be read as a story entirely dedicated to the significance of the border in our time. Saunders's

satiric novella shows how a border dispute and conflict can end in horrific mass crimes such as genocide¹.

Since Saunders frames his story around the political aspect(s) of the border issue, his novella can be analysed as a political fiction. According to Irving Howe's argument in *Politics and the Novel* (1957), political novel has "dual mission ... to illuminate the shortcomings of the prevailing political order and to identify how best to transcend them" (Scheingold 8). Addressing the "shortcomings" of the border politics in contemporary time, Saunders's novella is an attempt to find a way out of the existing, unresolvable conflicts over the subjects such as immigration, nationalism, and violence in foreign policy.

Saunders is mainly known as an experienced writer of short fiction. He published many short stories and short story collections before his first and only novel *Lincoln in the Bardo* (2017). According to Steve Gronert Ellerhoff and Philip Coleman, "In terms of his output as a short story writer alone, Saunders counts as one of the most significant and influential practitioners of the form in recent memory" (2017: vi). Saunders's (short) fiction is mostly about the moral, philosophical, and metaphysical issues. "George Saunders", in Ellerhoff's and Coleman's words, "writes with a strong sense of the moral agency of literature. His stories, without simply moralizing, often affirm certain moral positions that can be troublingly ambiguous. One thing Saunders is unambiguous about in his speaking engagements is the necessity for goodwill in people's relations with one another" (2017: vii). By focusing on the lack of "goodwill" in the central

¹ In his exclusive short essay for Amazon.com, Saunders talks about the various referents for the represented duality, which is the "Greatest Common Denominator for tyrants", in his story: "I had in mind, at various times, Rwanda, Bosnia, the Holocaust and, ... Islamic fundamentalism, the war on terror, the invasion of Iraq, red states vs. blue states, Abu Ghraib, Shia vi. Sunni, as well as smaller, more localized examples of Us vs."

character Phil's "relations," Saunders in *The Brief and Frightening Reign of Phil* explores the enormous potentials of human beings in provoking violence against each other.

Commenting on this novella in his short essay for Amazon.com, Saunders states that "the story came [to me] to be about the human tendency to continuously divide the world into dualities." By using black humour, Saunders portrays the way the border is potential to act as a dividing element and main source of conflict between two different identities. Political practices, as Saunders represents in his novella, can bring about a deadly violence through imposing highly subjective interpretations on the border. Through focusing on the symbolic functions of the border as a dividing line, Saunders unveils a morally corrupt political leader's destructive impact on both his own citizens and on the people of a neighbouring nation he tries to present as their dangerous enemy.

Critics mostly include Saunders's allegorical fable in his short fiction set of works since, rather than with the genre novel, *The Brief and Frightening Reign of Phil* has more in common with the form short story. Kirkus Reviews describes Saunders's novella a "speculative, experimental fiction, a mind-bending work inviting readers to ponder the nature of parable and the possibilities of language" (2005). The satirical aspect of the novella is also highlighted in the critical responses to it. For example, according to Clare Hayes-Brady, it "is a story marked by urgent anger, the satire deep, absurd and furious" (2017: 32).

The Brief and Frightening Reign of Phil is about two unequal countries, a very small nation called Inner Horner and a huge one named Outer Horner. The people of the two countries also look dissimilar because of their different living conditions, "the Inner Hornerites [were] frail and small, whereas the Outer Hornerites, with an entire huge country to roam around in, were stocky and hearty" (Saunders 2005: 11). This situation establishes the polarised political

climate in the storyworld and in the narrative structure. Not having enough space within their own country, the Inner Hornerites have to wait inside the Outer Horner country in a place named by Phil as Short Term Residency Zone. The Inner Horner “was so small only one Inner Hornerite at a time could fit inside, and the other six Inner Hornerites had to wait their turns to live in their own country while standing very timidly in the surrounding country of Outer Horner” (Saunders 2005: 1). While the Inner Hornerites expect to be given “a couple hundred extra square yards of that vast unlimited country [the Outer Horner]” (Saunders 2005: 2), the Outer Hornerites feel “very patriotic” of their “tremendous generosity” (Saunders 2005: 1) towards the Inner Hornerites. Reiterating itself in the central character Phil’s discourse, such a polarity builds up the increasingly uncompromising discourses between the two sides of the border, “So it went, year after year, with much mutual glowering and many murmured rude comments and the occasional angry word hissed across the border” (Saunders 2005: 3).

Inter-state borders and territories have always been a constant subject of conflict between races, ethnicities, identities, and states. The border, thus, has changed into a symbolic concept through history. Therefore, as Pablo Vila states, “today there is agreement that the border is real, but that it is also symbolic and metaphorical” (qtd. in Alvarez 2012: 542). The figurative aspect of the border turns it into a constantly changing reality and concept because, as Henk van Houtum points out, “A line is geometry, a border is interpretation. ... It is the symbolic meaning attributed to the appearance of the line which must be seen as constructor of the normative form. A border is made real through imagination ... In other words, a territorial border is the continuous production of a mask” (2012: 412). Accordingly, evaluating the centrality of the border issue in our time, Houtum asserts that “Borders are now typically no longer seen as given, fixed, linear or stable and are conceptualized instead in terms of a much more open perspective on territoriality” (2012: 407). Political or power system is

among the most effective factors in the (re)interpretation or remapping process of the border since, in van Houtum's words, it is "the socially constituent power practices attached to a border that construct a spatial effect and which give a demarcation in space its meaning and influence" (2012: 412). Therefore, as it is the central case in Saunders's novella, "A state border is represented mainly as a strategic and intentional force, as a locus and focus of control" (van Houtum 2012: 411).

"The word 'border'," in Alejandro Grimson's definition, "refers at one and the same time to very different processes and categories: a line appearing on a map, a concrete landmark or river, what separates legal systems and sovereignties, and the limit between identities and cultures." In addition, the function of the border, according to Grimson, is "determining sovereignty ... and acting as a dividing line between regimes of identity and meaning" (2012: 206). Grimson, however, highlights that the border "is never a fixed 'fact', but always remains unfinished and unstable. The border is an object that is constantly being contested and, as the historical outcome of human action, it is something that can be – and is – restructured and resignified over time" (2012: 195). From a socio-political perspective, Grimson identifies four constitutive elements for political borders, "the demarcation line itself and the territories it divides; the population settled on either side of it; the succession of different sociocultural regimes in the border area; and, finally, the different meanings the border acquires" (2012: 94-95).

The border is thus considered a determining cultural and socio-political factor in both disclosing and protecting the different identities on its opposite sides. "Borders and frontiers," according to Thomas M. Wilson and Hastings Donnan, are "elements in the transforming dimensions of culture, politics, society and economics at every level of social and political complexity, experience and expression across the globe" (2012: 2). The border has even become more meaningful in the

age of (new) imperialism. In other words, ““In today’s ‘new imperialism’,” as James Anderson asserts, “state borders are becoming more complex, variable and differentiated in their permeabilities. Some borders are being weakened while others are strengthened” (2012: 139). Being presented as a political and imperialistic issue in Saunders’s novella, the metaphorical and symbolic potentials of the border provide the opportunity for its ruthless exploitation by an extranationalistic, authoritarian dictator.

Phil’s Polarised Mindset and His Subversive Border Discourse

The storyline in *The Brief and Frightening Reign of Phil* revolves around the titular character Phil’s thoughts and actions. In other words, the novella is firstly about the way Phil’s behaviour inflames the tensions between the two countries. Phil is introduced as “a middle-aged Outer Hornerite generally considered a slightly bitter nobody” (Saunders 2005: 6). Despite his humble beginnings, he immediately changes into the most outstanding and influential character both in the narrative and in the storyworld.

Phil’s appearance is concurrent with the Inner Hornerites’ collective detention. He relentlessly keeps them under his gaze by his words and actions as well as by his powerful, ubiquitous presence. As Leon, who is the Outer Horner Border Guard, tells the people of Inner Horner, ““He [Phil] wants me to keep a better eye on you people, because you’re so sneaky”” (19). Phil’s destructive presence in the narrative begins from the moment when “an affable old man” (Saunders 2005: 21), or the senile President of his country, appoints him as the President’s Special Border Activities Coordinator. Following that, Phil is presented as a totalitarian politician who behaves as a morally corrupt leader, a warmonger tyrant, an oppressor, an enemy of the people and of the (open) society, and a monster or a total personification of evil. He acts and rules based on his personal humiliating experiences,

particularly based on his feeling of inferiority complex that his father once had been “so embarrassed” because of “the humiliation of being publicly corrected in front of a bunch of smirking Inner Hornerites while his wife and child looked on” (Saunders 2005: 106). Besides that, he still feels humiliate that “Many years before, [he] had, from across the border, fallen in love [... and] captivated” (6) by an Inner Hornerite named Carol who “jilted” (8) him because of being “in love with Cal, an Inner Hornerite” (Saunders 2005: 7). During his life, Phil has felt an increasing sense of “bitterness” (Saunders 2005: 7) about this event. Thus, such personal motivations act as the underlying reasons for Phil’s insatiable desire for revenge, which gives him an illusion of betrayal, the illusion that whatever is not in his own favour should not be in the favour of *his* nation.

Phil is a jingoist. In his short essay on his novella, Saunders describes him as “the embodiment of our tendency to turn our enemies into objects, so that we can then guiltlessly destroy them. Happiness, in PhilWorld, consists of the total elimination of the contradictory, the nuanced, the too-complicated-to-decide-at-this-time.” Phil constantly pursues a personal agenda fuelled by his private motivations. His “meteoric rise,” as Clare Hayes-Brady states, “is precipitated not by a fundamental grievance, or a genuine desire to serve, but by a broken heart and a bitter soul” (27). Phil vehemently tries to persuade his fellow citizens to eliminate the Inner Hornerites. His political agenda acts as a coverage for his personal goals. As Clare Hayes-Brady points out, “Phil emerges as a dominant political force early in the story, giving voice to the discomfort and xenophobia of the Outer Hornerites,” (25-26). In other words, by using “an anti-immigration political agenda,” as Hayes-Brady says, Phil’s “language inflames the xenophobic fervor of the Outer Hornerites and devolves into civil war” (26). Under the effect of his restrictive ideology and provocative discourse, “the Outer Hornerites move from civilized apathy to outright

hostility with regard to their (importantly) less affluent neighbours” (Hayes-Brady 26).

The Brief and Frightening Reign of Phil begins by establishing the destructive opposing views of the people living across the two sides of the border. For example, when Elmer, the first Inner Hornerite who inevitably falls into the Outer Horner's land, says that his country shrinks, Melvin, who is one of the three Outer Horner Militia, says ““Decent countries don't shrink ... They either stay the same or get bigger”” (5). Calling him an invader, the three members of the Outer Horner Militia agree that they should send the *invaders* out of their country. Larry says, ““I say we expulse the invaders”” (5). According to the people of the Outer Horner, the Inner Hornerites are ““scrappy, stubborn ... Sneaky”” (6). Similarly, in Carol's and Cal's wedding party, the Inner Hornerites sing “sentimental songs about the enviable compactness of their country” (7). Phil is somehow thrown into such a diverging discourse.

Phil's discourse of the border entails a horrific misuse of the democratic apparatuses such as legislation, (controlled and planned) election, (fake) referendum, and inept mass media. Phil's highly subjective and subversive interpretation of the border manifests itself through his political discourse. In this regard, Phil's border-bounded-discourse, which raises an acrimonious border dispute, can be analysed based on his mental workings. Phil has a polarised mindset. The uncompromising aspect of its duality functions based on racism and acts as a justification for Phil's imperialistic greed, populist nationalism, exploitation of democracy and the democratic apparatuses, and finally as the main apology for his totalitarian dictatorship.

Reflecting the shared mental workings of his own people too, Phil's discourse functions based on a fixed, uncompromising duality – a we/they (Inner/Outer) dichotomy fuelled by an ideology of racism. Phil is introduced into an unstructured dual discourse. His creativity is in

putting the already existing mentality under some categories. In other words, he gives names to some familiar ideas. Ironically, Phil's highly polarised mind is activated whenever his brain jumps off his head, "The bolt holding his brain in position on his tremendous sliding rack occasionally fell out, causing his brain to slide rapidly down his rack and smash into the ground" (9).

Phil's biased and patriotic mind shows itself publically when for the first time his brain jumps off his head giving him a "rush of confidence" (101). He first addresses his own countrymen:

"I've been thinking about how God the Almighty gave us this beautiful sprawling land as a reward for how wonderful we are. We're big, we're energetic, we're generous ... If we have a National Virtue, it is that we are generous, if we have a National Defect, it is that we are too generous! Is it our fault that these little jerks have such a small crappy land? I think not! God Almighty gave them that small crappy land for reasons of His own. It is not my place to start cross-examining God Almighty, asking why He gave them such a small crappy land, my place is to simply enjoy and protect the big bountiful land God Almighty gave us!" (9-10)

Under the effect of such a rousing speech, the public opinion finds Phil "so completely accurate" (10). In the highly charged atmosphere of his speech, Phil also addresses the people of the Inner Horner, "As for you Inner Hornerites! ... Please take heed: You are ... so very the opposite of us. Friends, take a look at these losers! If they are as good as us, why do they look so much worse than us? Look how they look! Do they look valorous and noble and huge like us, or do they look sad and weak and puny?" (10). Accordingly, Phil immediately changes from *nobody* to *somebody* in his society. For example, the night after his speech, Freeda develops "a bit of a crush on authoritative, gleaming, shouting Phil" (15) and she agrees with the entire content of Phil's speech by saying "Diligently collecting taxes to protect the security of our nation" (12). Thus, Phil's first public speech

establishes the basic destructive duality within the storyworld and paves the way for his authoritarian regime.

Regarding the increasing crisis of the Inner Hornerites' *invasion* of their "'beautiful country'" (9), Phil offers a practical suggestion, "'What you need to do,'" said someone, with great authority ... "is tax them'" (5). Phil's suggestion seems innovative, or as Larry says, a "'great idea'" (8) to the Outer Hornerites. As Phil suggests, they all agree to "'collect the taxes'" (11). Phil's racist discourse about the border acts as a justification for his imperialistic greed which shows itself in his exploitation of the taxing system. Following Phil's first public speech and under his guidance, motivation, and evocative discourse, the Outer Hornerites, represented by the militia, confiscate the entire property of the Inner Hornerites. When they say they do not have money to pay what Phil calls their *tax*, Phil reminds them of the Outer Hornerites' generosity by broadening the frames of the duality upon which he builds the superiority discourse of his own race:

"What did you have in mind? Living in our beloved country for free forever? Do you know what we do? In our country? We work. We believe that time is money. Therefore, as time passes, in our land, we diligently work, which produces, guess what? Wealth. Money. Smolokas! You people! Knowing you owed us money, what did you do? You slept all night like babies! Dreaming, probably, of further taking us to the cleaners! So here you are, smolokaless, again owing your daily taxes." (14)

Phil's humiliating discourse about the Inner Hornerites derives from his negative feeling and thoughts about them. When they say they do not have money to pay the desired tax, Phil asks Leon to take the list of all their properties. Then orders him to transfer the apple tree, the stream, and the dirt, which are the only available items in the small land of Inner Horner, into their own country. When Carol, an Inner Hornerite woman by whose love Phil was deeply captivated in the past, asks "'But what will we eat? ... What will we drink?'" (15) Phil's answer is

an indication of his one-track, apathetic mind, ““That’s not really my problem”” (17).

Phil grabs the power mainly because of the President’s inefficiency and incompetence. The Outer Horner’s President is “an affable old man with five white mustaches and seven ample bellies, who many years before, while a student, had spent a semester abroad in Inner Horner, or at least part of him had, and so the conventional wisdom was that he had a soft spot for Inner Horner and Inner Hornerites” (21). In his own words, the President is ““forgetful and shaky and cantankerous”” (26). He is ironically what, in addressing his mirror-faced Advisors, he denies to be, ““Are you saying I’m so old and fat and nostalgic that I’m becoming increasingly ineffectual and am always repeating myself in a state of perpetual confusion?”” (69-70) His poor memory destroys his consistency. However, to the people of Inner Horner, the President seems to be a “small but impressive man” (22-3). They think if they write a complaining letter about Phil to him, the President will solve their problem. Nonetheless, when he comes to the border after the Inner Hornerites’ letter of complaint, Phil easily deceives him by saying ““these people [the Inner Hornerites] are slandering me”” (27). Phil’s fabricated discourse fundamentally alters the President’s previously positive discourse about the people of Inner Horner. For example, now he finds them ““frivolous”” (28). Besides that, he terms whatever they say about Phil as ““accusations”” (28). When they tell him how Phil who took away their apple tree and stream, Phil again persuades the President by inventing a false memory for him, ““I did take the stream and the tree, but I was only attempting to enforce your decree”” (29). Despite the fact that the President does not remember such an order, ““Tell me, which decree were you enforcing? Was it a good decree?”” Phil persuades him by his own high self-reliance, ““The Short-Term Residency Zone Tax Decree ... A very good decree”” (29). By doing so, Phil also sheds light on the President’s

Advisors. When the President asks one of his advisors, the mirror-faced Adviser, about such a decree, the advisor gives an ambivalent response:

“Well, sir, it depends ... What we need to ask ourselves is, what, in general, has been the reaction to this Tax? Have the people been in favor of the Tax? If so, then it is my recollection that you did indeed make such a decree. On the other hand, if the people have been unhappy with this Tax, then I very clearly remember you pounding the table, denouncing someone for even suggesting that you make such a lamebrained decree.” (29)

Accordingly, the advisor suggests a referendum to find out whether the President gave the Short-Term Residency Zone Tax Decree or not, ““we must, to honor our democracy, go to the people, in order to determine just what it is you decreed”” (29-31). The advisor aligns his response to the President’s question with the result of the planned and controlled referendum. He even invents a story to prove that the President himself did give the decree once upon a time, ““You know, sir, in light of that vote, I just remembered something ... You did indeed decree that. It was a Thursday. You decreed the Short Term Residency Zone Tax, and I remember I congratulated you, and then you thanked me for helping you come up with that decree. For sort of laying the conceptual groundwork”” (31). Phil takes the opportunity of this scene and thanks the President “to have been appointed”” by the President as his ““Special Border Activities Coordinator?”” (32) Since the impractical and forgetful President does not remember such an appointment, he again asks his inept advisors about it. They suggest him another referendum in this case. The indifferent and unquestioning people of the Outer Horner “were unanimously pleased with the idea of Phil being Special Border Activities Coordinator.” To support such an outcome, the advisors invent another story, ““so it was determined, by the President’s Advisors, that the President had, in fact, several months ago, appointed Phil to that post”” (32).

Following the two referendums, the President changes his discourse about the Inner Hornerites completely, ““Now as for you people, ... I suggest that, in the future, you refrain from all frivolity and false accusations and obey Phil, who has already done so much for you, and will, I’m sure, continue to do so much for you, including, perhaps, someday, if you remain nonfrivolous, obtaining some replacement trees and a replacement stream, to replace those you so frivolously lost”” (33). The President disdains the people of the Inner Horner and, in doing so, paves the way for Phil’s authoritarian dictatorship. In other words, Phil easily plants his own thoughts in the impaired mind of his country’s so-called President who turns out to pay baseless contributes to him, ““thank you, Phil, ... For doing such a tremendous job of enforcing my decrees and calling me out here to see what a tremendous job of enforcing my decrees you’ve been doing. It does me good to see a young man enforcing my decrees. Sort of a protégé!”” (33)

The President’s brief visit to the border and his unconscious act of giving the power to Phil is represented as the turning point in Phil’s political life. The three militia members and the Border Guard imitate Phil’s discourse voluntarily. The next morning after the President’s visit, they go to the border to collect the tax. Suddenly, when “the big pile of Inner Hornerites [involuntarily] came tumbling down into Outer Horner” (37), they all become shocked. Phil’s conspiratorial mind interprets this event as an aspect of the Inner Hornerites’ malevolency, ““This is an outrage! ... Halt! Advance no farther! Invade us no more! Do you surrender? Surrender at once! Drop your weapons! Does everyone see how forceful I’m being? As Special Border Activities Coordinator, I command you!”” (37) The narrator immediately disqualifies the credibility of Phil’s accusations, “The Inner Hornerites had no weapons, and no desire to invade Outer Horner, and were still dizzy from their fall” (37). This incident, however, creates a new excuse for Phil to advance his oppressive plan. Having led the people of the Inner Horner to the Short-Term Residency Zone, he asks Larry, one of

the militia, to collect the tax. When Larry says that they have no property other than their clothes, Phil pays contribute to him by saying ““Well done, Larry ... An excellent observation. Clothes are indeed a resource”” (38). Thus, under Phil’s order and control, Leon begins collecting the tax for the third time. He directly goes to an old man named Cal who is ““very sensitive about his scar”” (39). Cal’s resistance leads to an “outburst of violence” (40) and Leon returns into the Outer Horner without collecting the taxes. Phil grows angry at this situation and, as it is his usual way, his brain slides down his rack and rolls across the ground. This brings about his usual patriotic misinterpretation of the situation and of the Inner Hornerites:

“Your disgraceful attitude ... being the result of centuries of taking our people for granted, habitually manifests itself in arrogance, an arrogance that has as its seed the apparent belief that we are less than you and must be subjugated. But we will not be subjugated! We are a noble people, of ancient lineage, and have a right to live and thrive, whereas you, who would take away our right to live and thrive, I’m not sure about you, I’m not sure that you have not, over the long years of taking advantage of our simple generous nature, forfeited certain rights having to do with your continued existence!” (40-41)

Phil’s dichotic discourse in such situations increasingly, and in a senseless way, becomes polarised. As Larry, his classmate from high school says, ““the longer Phil’s brain stayed off, the less sense he would make”” (41). Thus, when Larry suggests him to ““remount”” his brain, Phil again becomes angry, ““This is not about my brain! ... It’s these idiots who’ve got the brain problem. They owe us taxes! And have refused via violence to pay those taxes!”” (41-42). Phil even devises a set of opposing names for the day—““In light of the heinous events of this outrageous day, which shall henceforth be known as Dark Dark Thursday, but also in light of the valor we Outer Hornerites have shown on this memorable and historic day, which will henceforth also be known as Amazing Heroic Thursday”” (42). He even justifies their failure in collecting the tax under the generosity of the Outer

Hornerites, ““I hereby declare a Federal Tax Mercifulness Occasion. An FTMO. Yes, an FTMO of celebration. That’s it. And I declare this FTMO not out of fear, not at all, but out of pride, pride in our strength! Let us return to the capital on this joyous FTMO, to celebrate our astonishing victory!”” (42) However, Phil becomes obsessed with this event since his mind is closed to any resistance and negation. He feels humiliated as he thinks that the people of Inner Horner “dared openly mock the authority of the President’s Special Border Activities Coordinator” (43). In this way, his sense of desire for revenge controls his thoughts, “Those stupid Inner Hornerites! How he hated them!” He even imagines a time when the people of Inner Horner are extinct and in their place he founded a museum of Outer Horner Culture with “a statue of him” (43) standing in front of it. Such an imagined future becomes Phil’s private agenda fundamentally affecting both his own future and the future of the Inner Hornerites. Phil employs two “enormous muscular young men” (44) and becomes determined to advance his own goals by his private militia. Phil’s answer to the question asked by the two men regarding what they would do for him, shows the destructive aspect of his secret plan cross the border, ““You’d be sort of like special friends of mine. Like bodyguards. You’d just do whatever I told you. Out at the Inner Horner border. I do a lot of work out at the Border, national security work”” (47).

By the help of the two giant “obedient” (50) Special Friends, who just need Phil’s compliments, Phil enters into the practical phase of his dictatorship. They accompany him to the border area to collect the tax. Since the people of Inner Horner do not have any resources other than their cloths, the bodyguards take all their clothes away, leaving “the Inner Hornerites, totally naked” (55). Indifferent to their situation, Phil is satisfied that the taxes of the last two days are paid. The next day in the early morning, Phil again visits the border to collect the tax of the day –four smolokas – knowing the fact that the Inner Hornerites do have nothing, ““You people owe us four smolokas. There’s a law, you

know the law, yet you insist on defying the law. I am really at a loss here” (58). With his people in the border, Phil discusses the possible way(s) he can make the people of the Inner Horner to pay their daily taxes. They talk about selling the tickets to people watching them naked. Rejecting this idea, Phil gives his most egoistic proposal. His vindictive mind has never forgotten the humiliating feeling of being rejected by an Inner Hornerite—Carol. Seeing her beautiful body naked, Phil proposes to be given her in place of the day’s tax, ““Look, here’s an idea ... I don’t think it’s any big secret that I’ve always had a thing for Carol. How about you people give me Carol, for my wife or whatever, and I give you, not just four smolokas, but *twelve* smolokas? That’s enough for three days’ taxes. What do you say? That sounds fair, doesn’t it?”” (60) This scene is an obvious indication of Phil’s self-centeredness. He usurps power primarily for his own interests. His proposal outrages Carol’s husband Cal who “threw himself at Phil so savagely” that “Phil’s gasket cover flew off and his brain came sliding off his rack” (60). This causes Phil’s patriotic and increasingly violent speech about the Inner and Outer Horner dichotomy. He even fabricates a history in this case to deliberately incite his own people to violence. Having called Cal an “aggressor,” he proposes a referendum, ““I don’t dare undertake such a huge momentous decision on my own, since we are a democracy, so I suggest we take an urgent vote. Let us vote urgently: Do we or do we not enact my momentous decision?”” (61) By abusing democratic tools for his own benefit, Phil orders to ““disassemble”” Cal and he does not tolerate any opposition in this case. When Melvin challenges Phil’s ““momentous decision””, he indirectly accuses him of disobeying his command, ““Do you really want to quarrel with your leader at a time like this, Melvin?”” said Phil. “Is this really the time for naysaying? Do we or do we not enact my momentous decision, namely, to disassemble this aggressor?”” (61-62) Having seen the bewilderment of his own people and the fact that Cal, in Phil’s words, is still ““advocating violence””, he insists on his

destructive plan, ““May I please have a vote? ... Do we or do we not disassemble this aggressor, for the good of the nation, in the interest of preventing further violence?”” (62) Finally, ““the citizens of Outer Horner, casting nervous sideways glances at one another, unanimously voted to support Phil in his decision to disassemble Cal, for the good of the nation, in the interest of preventing further violence”” (62-3). Thrilled by this outcome, Phil orders the Special Friends to ““Kindly enact the will of the nation!”” (63) Having seen that no Inner Hornerite listened to Curtis’s call for “resisting” (56), he boldly advances his plan.

Phil justifies his dual discourse by fabricating a continuous populist national security concern. He misuses the uncritical people’s blind nationalistic feelings merely for the sake of his untruly constructed urgent issue of national security. Phil pretends to do whatever he does, ““in the interest of national security”” (64). In this way, he successfully takes the first step in fulfilling his awful dream about the Inner Hornerites. By saying that ““A nation’s most important asset is its people”” (63), he suggests to have them pay their taxes by their lives. In other words, the national security provides him a publically believable excuse to eliminate the Inner Horner race.

Disassembling Cal affects Freeda deeply. She wrestles with her conscience all night long and finally in a letter to the President she asks him to immediately “do something”, “Is *this what we stand for here in Outer Horner? I hope not. Our country is big, let us be big. Phil is out of control, sir, and must be stopped. Please do something*” (emphasis original, 68). When Phil comes to the presidential palace, the President’s advisors betray him at the beginning by whispering the ““problems”” (71) about the President to Phil’s ears. The mirror-faced Advisor arouses Phil’s suspicion more directly, ““I encourage you to think and say whatever you like, once you leave here, bearing in mind, please, that a weak, infirm, half-crazed President would not at all be the worst thing that could happen to a country that finds itself threatened by

a hostile bordering power”” (72). Before meeting the President, this experience emboldens Phil to do what he has been desiring for a long time—to grab the total power in his own country by removing the legal President from his office.

Since the President suffers from dementia, he does not remember why he called Phil to his palace. When he asks Phil, ““do you remember why I called you here?”” Phil easily plants a false memory in the President’s mind by fabricating a story about the disassembling event:

You called me here for a report on the situation at the border. And I’m happy to report that I was recently able to gracefully quell a disturbing outbreak of violence at the border by enacting certain physical rearrangements designed to prevent further outbreaks of violence, thus rendering the instigator of the violence incapable of instigating further violence, via separating the instigator’s component parts and relocating them in discrete physical locations. (75)

The President’s vulnerable situation provides the desired opportunity for Phil to enact what for a long time he longed for, and justify it under the name of national security, “Phil had a sick feeling but also an excited feeling. This was his President? This man was running his beloved Outer Horner? If Inner Horner mounted a full-scale invasion, this was the man who’d be leading the fight? He’d had the vague sense, out at the Border, that the President was not quite as sharp, perhaps, as himself, Phil, but now it was suddenly obvious that he, Phil, was his floundering nation’s only hope” (76). Thus, he orders his Special Friends to lift the presidential palace and move it to his own apartment. In other words, by a close cooperation with the bureaucrats in the palace, he removes the President from power by his own special force.

The Advisors forge everything in Phil’s favour. Their behaviour quickly changes by the changes brought about by Phil. For example, the President immediately changes into Mr. Former President in their

discourse. By their tacit cooperation and contribution, Phil easily destroys the fundamentals of an established political system through inventing a new socio-political tradition. The Advisors proudly stand by the new symbol of power by humiliating the former President. For example, the mirror-faced Advisor says: ““I feel it was somewhat injurious for me, in the prime of my career, to have been serving you, someone growing increasingly weak, when I could’ve been serving someone strong and getting stronger. Strength is, sir, and I expect always will be, a lure for the ambitious and clever. Phil here has, sir, I think you must admit, a great deal of strength. He is not only strong, but getting stronger, I think you must agree”” (82-3). However, despite their betrayal and his own ineffectiveness, the President is the only person in the Outer Horner society that rightly understands the true nature of Phil’s character. Calling him ““a real go-getter”” (80) and ironically admiring Phil’s high speed of action, he warns the Advisors about him: ““I’m not so sure about this Phil fellow. Careful, Al. This Phil, he’s a little frightening. He gets things done, yes, but—”” (83).

Phil’s Inaugural Party is represented as the climax of the Outer Hornerites’ nationalistic feeling, “The Outer Hornerites, deeply proud to be Outer Hornerites” (85). When Phil begins delivering his Inauguration speech, his brain drops into a bowl of chips and, as usual, he gives a conflicting, though extranationalistic, speech. Phil’s speech includes two sets of dichotomy—the dichotomy of the Outer Hornerites and the Inner Hornerites and the dichotomy of the New and the Former Presidents. Highlighting *we* in his speech, on the one hand, he tries to arouse the Outer Hornerites’ sense of patriotism. On the other hand, he attempts to portray the people of Inner Horner as their arch enemy by channelling the Outer Hornerites’ aggression towards them. Thus, he seeks to give the impression that he is the only President who can repel the imminent danger to their existence. He does so through comparing himself to the Former President:

I have just been saying, namely, that our ancient noble stock has, over many centuries of right living, evolved into the highest and most advanced nation there is, a nation that has, after many years of misrule by that chubby old guy, finally gotten the leader it deserves! That chubby old guy, in addition to being criminally forgetful, was recklessly flagrant. Knowing these Inner Hornerites were prone to unmotivated spasms of violence, he daily proclaimed, via that pathetic mere string of a border: Come in, invade us, feel free to commit your unmotivated violence spasms all over our sleeping innocent babies, while I obsess about my bellies and mustaches. Well, I am not flagrant or forgetful, I have one belly and no mustache, and my only obsession is the safety of my people, which is why I hereby proclaim, as my first Presidential Act, my innovative Border Area Improvement Initiative! (87-88)

Having prepared the situation by his flattering words, Phil proposes a referendum about his new Border Act by asking people to “sign” for him a “Certificate of Total Approval” (88). This Act is potential to change Phil into a totalitarian, oppressive dictator. Everybody signs it with “eyes closed” (89) although Phil still complains about the way Freeda signed it, “Too bad you didn’t sign it with your eyes closed while facing away from it” (89).

As do the militia, the Special Friends and the Advisors, the media’s ineffectiveness paves the way for the emergence of Phil’s totalitarianism regime. Having his Border Area Improvement Initiative been totally approved at the end of his referendum, Phil suddenly sees “three handsome wellgroomed squat little men with detachable megaphones growing out of their clavicles” (90). When he finds out that they are the little media men, he invites them to the border area to report the way he will implement *the will of the people* against, in Phil’s words, “a violent, irrational people [or the people of the Inner Horner] who really hate” (92) the Inner Hornerites. Calling the media men “skilful truth-tellers” (92), Phil is certain that they will encourage “the nation in its critical hour of destiny” (93). In other words, Phil is clever enough to understand the significance of the media in influencing

the public opinion. As he has already arranged the army, the bureaucrats, and the people close to power, he arranges the media so that he can have a total control on what he is going to do at the border. Phil even promises a financial support for the media men, ““I’d be happy to pay your expenses and a small stipend”” (93). Comparing him to the Former President, “The little media men were amazed and gratified that this new President possessed such a nuanced understanding of the vital role of the media, unlike the old President, who used to claim that their attempts to keep the nation informed made his bursitis worse and shattered the Presidential Cups in the Presidential Cupboard” (93). Therefore, they persuade public mind by spreading Phil’s discourse. For example, after talking to Phil for the first time, they announce such headlines: ““NEW PRESIDENT VOWS TO ELIMINATE BORDER THREAT!” shouted the first little man. “NEW PREZ TO NATION: YOU SHALL KNOW PEACE!” shouted the second”” (emphasis original, 93). It is through their loud voices, which reach “across the farthest reaches of Outer Horner” (94), that the people of Greater Keller learn about Phil, the new President of the Outer Horner.

Greater Keller is a very small neighbouring country, “it was almost nonexistent, it was rarely visited much less invaded, and was therefore very prosperous” (95). The Greater Kellerites live happily. When they learn that the President in the Outer Horner has changed, they decide to invite the new President to visit their country as they did invite the first president. On the day when one of the citizens of Greater Keller named Dale brings the letter of invitation to the President of the Outer Horner, Phil is in the border area with all his people and the media men to implement his disastrous Border Area Improvement Initiative.

Phil’s most urgent agenda after appointing himself as the President of the Outer Horner is to solve what he refers to as the Inner

Horner problem. He goes to the border with his Special Friends, To increase his own confidence, he tries to slid off his brain and having failed to do so, because he does not find it in his rack, he goes into panic. Being hopelessly confused, Phil orders his Special friends to “implement” (101) the First Phase of his Three-Phase-Plan. He uses euphemism calling Phase I as Peace-Encouraging Enclosure, which simply means to put the Inner Hornerites in a an open air jail. When the people of Inner Horner complain about it, Phil says, “How typical of the Inner Horner mindset! ... To be unable to distinguish a jail from a Peace Encouraging Enclosure. Safe inside the Peace Encouraging Enclosure, you will be protected from your innate violent tendencies, and we will be protected from you. It is a real win/win” (102). Then, Phil orders the Special friends to implement Phase II of his plan, to return to itself all Inner Horner resources—soil, shovels, an apple tree, barrels of water, and what looked like an aquarium. They are the properties Phil took away from the Inner Hornerites’ in place of their taxes. The purpose of Phase II is to make the land of Inner Horner a beautiful place because it will be annexed to the Outer Horner country after implementing Phase III, or as Phil says, “At last we are reclaiming our ancient ancestral land, and we want it to look nice!” (104)

Concurrent with the implementing moment of Phil’s Initiative Phases, the flattering media launches reports about the new President’s *success* at the border by giving a heroic picture of him

PREZ TRANSFORMS VIOLENT MUDDY HOLE INTO PASTORAL PARADISE!” shouted the first little man.

“PEACE ACHIEVED AT PROBLEMATIC BORDER AREA!” shouted the second.

“VISIONARY LEADER DAZZLES NATION WITH DECISIVE GREATNESS!” shouted the third. (emphasis original, 104-105)

The media’s acclamation and untruthful exaggeration evokes Phil’s memory. He remembers his difficult childhood life both before his father’s leaving home and after it, “He remembered his pathetic

childhood home, the family crammed into the little kitchen, his father sitting in the sink so his mother could open the refrigerator” (105). He also remembers how before leaving home his father was once humiliated by an Inner Hornerite Border Guard named Smitty, “a humourless jerk with pronounced Inner Horner tendencies, who’d asked Dad to stop, since, strictly speaking, harassing Inner Hornerites was illegal” (105-106). Under the effect of his vivid memory, Phil experiences a belated sympathy with his father, ““The look on poor Dad’s face! He’d been so embarrassed. Phil felt certain that the humiliation of being publicly corrected in front of a bunch of smirking Inner Hornerites while his wife and child looked on had pushed Dad over the edge” (106). This memory empowers Phil before enacting Phase III. Remembering his father’s hateful thought about the Inner Hornerites, “Dad had always said Inner Hornerites were the dirt of the world,” Phil becomes determined to seek an act of revenge on the Inner Hornerites, “now the world was about to be cleansed of dirt, once and for all, by him, by Phil!” (106)

Phil’s memory of his childhood experience encourages him to share with the people what he has been thinking from the very beginning moment of rising to power, “My people! ... As long as they are existent, they seem to keep rising up against us! Therefore, for us to be at total peace, they must be totally gone! Gone gone gone! Let us now create permanent peace, while simultaneously demonstrating good fiscal sense, by collecting the taxes in advance for the next five days, via collecting all their national assets at once, right now!” (106) When Freeda and Melvin ask about Phil’s exact intention, he tries to persuade them by highlighting the conflicting duality between the two nations, ““Are we not us? ... Are they not them? Us being us, do we not, being fully good, have the right to end what, totally bad, threatens us, even in the slightest? Would it not be negligent to do otherwise?”” (107) Not being persuaded by Phil’s words, when Freeda implies her disagreement with him by saying ““I’m not sure about this [eliminating

the whole people of the Inner Hornerite]”, Phil’s answer shows the degree he as a political leader is potential to misuse the democratic tools, ““You’re not *sure* about this? ... Freeda? Did you sign your Certificate of Total Approval? I believe you did”” (108). Under the pretext of what he refers to as ““critical national destiny”” (109), he accuses her, and the other potential ones, of disloyalty. Then, by arguing that ““I simply can’t have someone Disloyal around me, contaminating my nation”” (108), he orders his Special Friends to disassemble Freeda. Phil even threatens Melvin, ““Don’t make me invoke Paragraph H, Nipping Probable Disloyalty in the Bud” (108). Having heard this, Melvin reiterates that he is ““totally fine”” (109) with what Phil thinks about Freeda. By disassembling Freeda as a *traitor*, Phil hopes to give a lesson to all, ““A lesson that the disgusting traits that make those Inner Hornerites so disgusting, such as Disloyalty, such as undermining one’s leaders via constant questioning, can even take root in us Outer Hornerites”” (110). Furthermore, he asks the Special Friends to display Freeda’s parts to people so that her destiny might be ““educational”” to them by reminding them to be ““vigilant”” (110).

Having repelled the internal turmoil in a harsh way, Phil orders his men to finalize his plan by implementing Phase III. Since he feels “spasming sensational” (111) in his head, which is now without the brain inside, he tries to complete his plan as soon as possible before going home and remounting his brain. He orders his men to disassemble Old Gus first. Then, when he asks them to disassemble Curtis, Dale, the Greater Keller messenger enters into the horrific scene. Looking “weird”” to the people of Inner and Outer Horner, compared to them, the Greater Kellerites “had no mechanical or botanical parts, and were tall and ... huge: approximately three times the height of the Special Friends, with significantly less body fat” (113). Having seen what was going on in the Border Area, Dale leaves the place immediately towards his home and in his report, gives the horrific news to the President and

people of his own country. They immediately decide to send their Expeditionary Force to the Border Area.

The arrival time of the Greater Keller Expeditionary Force is coincident with the final step of Phil's Phase III plan. As he asks his Special Friends to disassemble *all* of the Inner Hornerites who, according to Phil, ““are only evil, which must be dealt with harsh, before it spread!”” (117) the Expeditionary Force of the nation Greater Keller arrives. Having seen their huge size, the Special Friends flee away. The media reports these events live. Phil feels disappointed when he sees such a change of fate. He wants to encourage his people to fight against the *invaders*. He still wants to completely actualize his dream, “It could not end this way, it could not end in any way but total triumph redemption of his dream of upward conquest, thereby him, Phil, in gold chair, and all the lessers, lying stretched out at his trenchant feet, citing his blessed nameplate” (119). However, without having his brain, Phil cannot deliver a heroic speech to his people as he cannot talk meaningfully. Then, suddenly he dies, “Then the weight of his brainless rack proved too much, and he slumped over, snagging his rack in the barbed wire of the Peace-Encouraging Enclosure” (120). When the Greater Keller National Force is leaving the Border Area, President Rich gives an emotional and ideal advice to all Hornerites, ““Our advice, to all of you people, is Enjoy! ... Life is full of beauty. Why fight? Why hate? Learn to Enjoy, and you will have no need to fight, and no desire to! Love life, walk in a circle, learn to enjoy coffee! Will you do that? Will you promise to try that?”” (120-121) The Greater Keller National Force's heroic action and their President's advice are counterfactual and implausible aspects in narrative. They are, however, one of the significant political aspects in Saunders's novella since, as Howe argues, “the authentic political novel is constituted by its account of heroic action on behalf of ideals that are forever out of reach” (Scheingold 10).

With the unexpected and natural elimination of Phil, as the only source and cause of terror in the Border Area and within the story world, all his followers change fundamentally. For example, Larry admits that ““Mistakes were made,” and Leon acknowledges that “Excesses were committed” (120). Similarly, the hypocrite Advisors’ discourse fundamentally changes. They fabricate a story to prove themselves innocent:

“I told Phil this would happen,” said the mirror-faced Advisor.

“So did I,” said the smiley Advisor.

“I said to him, Phil, honestly, who do you think you are, let’s not get too big for our britches,” said the mirror-faced Advisor.

“I think we all said that,” said the mere mouth. (121)

In a similar manner to the militia and the Advisors, the media men also change their discourse after Phil. They put the blame on the others. As one of them says, ““WHY DID NATION IGNORE REPEATED WARNINGS BY MEDIA?”” (emphasis original, 122) Thus, Phil’s overt and tacit supporters immediately change their discourses against him.

Phil’s death also emboldens people of the Inner Horner. They carry out a frenzied attack on the people of Outer Horner in a way that they put the nation “on the brink of extinction” (123). In other words, in a similar way to the militia, the Advisors, and the media men, the people of Inner Horner do not learn any lesson from their traumatic past life. Pursing retaliation, they just repeat what the Outer Hornerites did against them. In other words, they help the destructive violence over the border continue in the Horner land. Thus, the border-bounded regional conflict seems to be unresolvable as far as the Inner and Outer Hornerites mentality does exist. Saunders solves his problem by using an ancient literary technique called *Deus ex machina*, or a god from the machine who decides the final outcome. Two massive hands appear from the sky and disassemble the entire people of Outer and Inner Horners and, by using their parts, they “rapidly constructed fifteen

entirely new little people” (126). They do not use Phil’s parts. They throw his head into the stream and mount his body on a platform beneath which they mount a plaque reading ““PHIL, ... MONSTER”” (126). The purpose of the new creation, as the Creator says to the New Hornerites, is to be “kind to one another” (127). In a reconstructed world like the *ideal* world of New Horner, people like Phil do not, and cannot, have a place, “the New Hornerites took to avoiding The Phil. Although nobody could exactly say why, The Phil gave them the creeps” (129).

Conclusion

The plotline in Saunders’s *The Brief and Frightening Reign of Phil* is built around two forms of governance – the premodern absolute monarchy and the modern parliamentary democracy. The inefficiency of such government forms is presented as the primary cause of the absolute catastrophe in the storyworld. In other words, the monstrous Phil is represented both as an effect of the old system’s poor leadership and as a result of the opportunity that the new system provides for the potentially dangerous people to ascend to power. The novella, however, mostly sheds light on the destructive defects in the seemingly democratic system established by Phil. Through characterisation of Phil, Saunders warns us against the ordinary people’ potential to descent into the enemy of social interest and collective harmony by means of usurping the existing democratic apparatuses in modern world. Phil’s far right (nationalistic) ideology, as well as his awareness of the importance of propaganda and election, enables him to realize his own personal desires. Phil usurps power and, through his simplistic interpretation of the border issue, he tries to overcome the sense of humiliation he experienced during his childhood life.

As we have seen, Saunders presents the border more than a dividing line. Its symbolic and arbitrary nature makes its exploitation possible. By focusing on a self-proclaimed political leader, Saunders

shows the direct relationship between his unresolved, personal obsessions and interpretation of the border issue. The represented authoritarian regime in Saunders's novella, which functions based on terror, owes its existences to many factors. Phil has a dictator's mind whose discourse on the border requires the establishment of an oppressive regime which functions based on a relentless implementation of power through violence, genocide, hate crime, and stifling of the internal and external dissents. Phil implements his individualistic and extranationalistic understanding of the Border Area by the covert and overt cooperation of nearly all people in his country. He could not establish his populist authoritarian regime without exploiting the democratic tools, publicising the hate crime, and getting help from the media as well as from the bureaucrats. The militia accelerates his ascent to power, the flattering, servile bureaucrats pave his way towards power, and, in a similar way, the power-dependent media men help Phil to settle his self-centred malevolent plan against the nation of Inner Horner as the Primary National Security issue.

Bibliography

Alvarez Jr, Robert R. (2017). "Reconceptualizing the Space of the Mexico-US Borderline." *A Companion to Border Studies*. Ed: Thomas M. Wilson and Hastings Donnan. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 538-556.

Anderson, James (2012). "Borders in the New Imperialism." *A Companion to Border Studies*. Ed: Thomas M. Wilson and Hastings Donnan. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 139-157.

Ellerhoff, Steve Gronert and Philip Coleman (2017). "Preface." *George Saunders: Critical Essays*. Ed: Philip Coleman and Steve Gronert Ellerhoff. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, p. v-x.

George Saunders, "Why I Wrote *Phil*." *Amazon.com*.
<http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/feature/-/578958/002-0196204-3301652>

Grimson, Alejandro (2012). "Borders in the New Imperialism." *A Companion to Border Studies*. Ed: Thomas M. Wilson and Hastings Donnan. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 139-157.

Hayes-Brady, Clare (2017). "Horning In: Language, Subordination and Freedom in the Short Fiction of George Saunders." *George Saunders: Critical Essays*. Ed: Philip Coleman and Steve Gronert Ellerhoff. Oxford: Palgrave Macmillan, p. 23-40.

Houtum, Henk van (2012). "Remapping Borders." *A Companion to Border Studies*. Ed: Thomas M. Wilson and Hastings Donnan. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 405-418.

Saunders, George (2005). *The Brief and Frightening Reign of Phil*. New York: Riverhead Books.

Scheingold, Stuart (2010). *The Political Novel: Re- Imagining the Twentieth Century*. New York: Continuum.

"The Brief and Frightening Reign of Phil". *Kirkus Reviews*, 15 Jul. 2005.

<https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/george-saunders/the-brief-and-frightening-reign-of-phil/> .

Wilson, Thomas M. and Hastings Donnan (2012). "Borders and Border Studies." *A Companion to Border Studies*. Ed. Thomas M. Wilson and Hastings Donnan. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 1-26.

EXTENDED ABSTRACT

*The border is a political issue in our time. It is a symbol of stunning differences between races and nations. As a result of the ongoing conflicts across the borders around the world, many strict border policies are developed and pursued by different countries. The border issue stands also at the heart of American writer George Saunders's novella *Brief and Frightening Reign of Phil* (2005). In his political satire, Saunders shows the symbolic meanings of border and highlights its significance between ethnicities, nations, and states through creating a fantasy world populated by not-quite-human inhabitants who possess anthropomorphic characteristics. In his fable, Saunders deliberately draws an analogy between the functioning of a modern human world and that of the non-human creatures by focusing on the role of border, territory, self and group identity, and state. Saunders's novella primarily shows how the border issue is potential to be exploited by a populist racist political leader whose personal complexes and desire for power mostly control his actions and decisions. As we argue in this paper, by using the issue of border area, Phil quickly tumbles his nation into an ultranationalistic, authoritarian regime which mainly functions by its self-proclaimed leader's exploitation of the militia, the economy, the bureaucrats, and the media.*

Saunders's novella is an attempt to find a way out of the existing, unresolvable conflicts over the subjects such as immigration, nationalism, and violence in foreign policy. Phil's discourse of the border entails a horrific misuse of the democratic apparatuses such as legislation, (controlled and planned) election, (fake) referendum, and inept mass media. Phil's highly subjective and subversive interpretation of the border manifests itself through his political discourse. In this regard, Phil's border-bounded-discourse, which raises an acrimonious border dispute, can be analysed based on his mental workings. Phil has a polarised mindset. The uncompromising aspect of its duality functions based on racism and acts as a justification for Phil's imperialistic greed, populist nationalism, exploitation of democracy and the democratic apparatuses, and finally as the main apology for his totalitarian dictatorship.

*The symbolic and arbitrary nature of the border in Saunders's *The Brief and Frightening Reign of Phi* makes its exploitation possible. By focusing on a self-proclaimed political leader, Saunders shows the direct relationship between his unresolved, personal obsessions and interpretation of the border issue. The represented authoritarian regime in Saunders's novella, which functions based on terror, owes its existences to many factors. Phil has a dictator's mind whose discourse on the border requires the establishment of an oppressive regime which functions based on a relentless implementation of power through violence, genocide, hate*

crime, and stifling of the internal and external dissents. Phil implements his individualistic and extranationalistic understanding of the Border Area by the covert and overt cooperation of nearly all people in his country. He could not establish his populist authoritarian regime without exploiting the democratic tools, publicising the hate crime, and getting help from the media as well as from the bureaucrats. The militia accelerates his ascent to power, the flattering, servile bureaucrats pave his way towards power, and, in a similar way, the power-dependent media men help Phil to settle his self-centred malevolent plan against the nation of Inner Horner as the Primary National Security issue.

Kaska, Çetin (2020). "Fars Edebiyatındaki Hamseler". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 877-914.

DOI: 10.21550/sosbilder.608354

Araştırma Makalesi

FARS EDEBİYATINDAKİ HAMSELER

Çetin KASKA*

Gönderim Tarihi: Ağustos 2019

Kabul Tarihi: Ocak 2020

ÖZET


İran ve Türk edebiyatında beş mesneviden oluşan mecmualara hamse adı verilmiş ve hamse yazarlara hamsenüvis denilmiştir. Hamse yazımı ilk önce İran'da başlamıştır. Fars edebiyatında hamse türünün kurucusu şair Nizâmî-i Gencevî'dir. Nizâmî'nin hamsesi "Penc Genc" adıyla da bilinmektedir. Fars edebiyatında Nizâmî'den sonra Emîr Hüsey-i Dihlevî, Hâcû-yı Kirmânî, Abdurrahmân Câmî, Feyzî-i Dekenî ve Kâsımî-i Gunâbâdî gibi şairler hamse yazmıştır. İran'da Sâmânîler ve Gazneliler dönemlerinde "Şâhnâme" yazımı revaçta olduğundan, bu iki dönemde hamse yazılmamıştır. Selçuklular döneminde ortaya çıkan hamse İran'da en çok Safeviler döneminde revaç kazanmıştır. Kaçarlar döneminden sonra hamse yazımı son bulmuştur. Hicri sekizinci yüzyılda Nizâmî tarafından söylenen hamse, hicri on dördüncü yüzyıla kadar İran ve İran kültürünün hâkim olduğu topraklarda hâkimiyetini sürdürmüştür ve bu zaman aralığında birçok İranlı, Türk ve Hintli şair Nizâmî'yi taklit ederek mesneviler yazmıştır. Farsça yazılan hamseler Osmanlı dönemi Türk şiirini geniş ölçüde etkilemiştir. Bu makalede Fars edebiyatında hamse yazar elli dokuz şairin hamseleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: hamse, Fars Edebiyatı, Nizâmî-i Gencevî, Fars Şiiri

Quintets in Persian Literature

ABSTRACT

In Iran and Turkish literature, five mesnevi consisted of magazines called Quintet and Quintet writers were called Quintet writer. Quintet writing first started in Iran. The

*  Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, cetinkaska@hotmail.com

poet Nizami Ganjavi was the founder of the Quintet genre in Persian literature. Nizami's Quintet is also known as Panj Ganj. Quintet ownership is one of the highest positions for a poet. After Nizami in Persian literature, poets such as Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hâcû-yı Kirmânî, Abdurrahman Câmî, Feyzî-i Dekenî and Kaşımî-i Gunâbâdî wrote quintet. Since the writing of *Sahname* was popular in the period of Sâ mânî and Ghaznavids, quintet was not written in these two periods. Quintet, which emerged during the Seljuk period, was the most popular in the Safavid period in Iran. After the period Qajars, the writing of quintet ended. Hijri in the eighth century, quintet, which was said by the Nizami, continued to dominate the territories dominated by Iran and Iranian culture until hijri the fourteenth century, and during this period many Iranian, Turkish and Indian poets imitated Nizami and wrote masnavis. The quintets written in Persian influenced the Turkish poetry of the Ottoman period to a large extent. In this article, fifty-nine poets who wrote quintet in Persian literature were discussed and examined.

Key words: quintet, Persian Literature, Nizami Ganjavi, Persian Poetry

Giriş

Hamse klasik İran ve Türk edebiyatlarında bir şairin beş mesnevisinden oluşan külliyyatına denilmektedir. Hamseyi beş mesneviden oluşan külliyyat anlamında ilk kullanan kişi mutasavvıf ve şair Nizâmî-i Gencevî'dir. Nizâmî hamse tabirini *Mahzenü'l-esrâr*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Heft Peyker*, *İskendernâme* adlı Farsça mesnevilerinden oluşan eseri için kullanmıştır. Daha sonraları Nizâmî'nin *Hamse* veya *Penc Genc* adıyla anılan mesnevileri taklit edilerek ortaya konulan eserlere "hamse" denilmiştir. Hamse yazan şairlere "hamse-nüvis" ya da "sahib-i hamse" adı verilmiştir. Hamse yazan bazı şairler beş mesnevi ile yetinmemiştir. Yazdığı mesnevi sayısı fazla olan müelliflere de "Sâhib-i Sitte, Sâhib-i Seb'a gibi adlar verilmiştir. Ancak edebi anane, Hamse Sâhibi veya Sâhib-i Hamse demeyi uygun görmüştür. Fars edebiyatında Nizâmî'den sonra birçok şair, onun *Hamse*'sini taklit ederek veya ona nazireler yazarak hamseler ortaya koymuştur. Nizâmî'nin *Hamse*'sini taklit edip, yaklaşık yüz yıl sonra Moğollar döneminde hamse yazan ilk şair Emîr Hüsrev-i

Dihlevî'dir. *Matla 'u'l-envâr, Şîrîn ü Hüsrev, Mecnûn u Leylî, Heşt Bihîşt* ve *Âyine-i İskenderî* adlı mesnevilerden oluşan bu hamseyi Hüsrev, Hindistan'da yazmıştır. Hüsrev'den sonra Şîrâz'da Hâcû-yı Kirmânî, *Hümâ vü Hümâyûn, Gül ü Nevrûz, Ravzatü'l-envâr, Kemâlnâme* ve *Gevhernâme* adlı mesnevilerden oluşan bir hamse yazmıştır (Yazıcı vd. 1997: 499-500, Keyvânî 1390: 16/161-63, Türk Dili 1981: 89, Türk Ansiklopedisi 1979: 18/454, Şâyegâfer 1394: 22/660, Arslan 2008: 2).

İran'da Sâ mânîler ve Gazneliler döneminde hamasî şiir revaçta olduğundan daha çok *Şâhnâme* yazıcılığı revaç kazanmış ve bu iki dönemde hamse yazılmamıştır. İran'da hamse yazımı ilk defa Türk egemenliği altında bulunan Selçuklularda başlamıştır. Tîmûrlular döneminde Nizâmî ve halefi Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin *hamseleri* örnek alınarak birkaç hamse yazılmıştır. Bu hamseler içerisinde en meşhuru *Silsiletü'z-zeheb, Selâmân ü Ebsâl, Tuhfetü'l-ahrâr, Subhatü'l-ebrâr, Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn* ve *Hirednâme-i İskenderî* adlı mesnevilerden oluşan Câmî'nin *Heft Evreng* adlı hamsesidir. Bu dönemde yazılan Mektebî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisi de meşhurdur. Safevî döneminde hamse yazma geleneği zirveye çıkmış, hatta üç hamse yazan şairler bile bulunmaktadır. Bu dönemde çok hamse yazılmasına rağmen, hiçbirisi diğer dönemlerdeki gibi şöhret kazanmamıştır. Bu dönemki hamselerin ilgi görmemesinin nedeni, şiirin saraydan halka inmesi ve şairlik birikimi olmayan kimselerin daha önceki şairlere cevap vermek için şiir yazmasından kaynaklanmıştır. Bu dönemde hamse yazanları Hindistanlı hamse söyleyenler ve İranlı hamse söyleyenler olarak iki ayırmak lazım, çünkü İranlı birçok şair Hindistan'a gidip, oradaki padişahların saraylarında hamse yazmıştır. Kaçarlar döneminde dokuz hamse yazılmış, bu hamselerden üçü İran'da, altısı da Hindistan'da söylenmiştir. Türk edebiyatı şairleri on dördüncü yüzyıldan itibaren hamse yazmaya başlamıştır (Yazıcı vd.

1997: 499-500; İslam 1987: 5/200; Safâ 1338: 5/515-546; Türk Dili 1981: 89).

Bazı şairler Nizâmî'nin manzumelerini aynı muhteva ve vezin ile taklit etmiştir. Örneğin Emîr Hüsrev'in *Matla'û'l-envâr* ve Hâcû'nun *Ravzatü'l-envâr* adlı eserleri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eseri tamamen taklit edilerek yazılmıştır. Bazı şairler de Nizâmî'nin mesnevilerini sadece vezin yönünde taklit edip, farklı bir muhteva ele almıştır. Örneğin Câmî, *Yusuf ve Züleyhâ* adlı eserini Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserinin vezni ile yazmış, ancak farklı bir konu işlemiştir. Hâcû hamsesini hicri yedinci yüzyılda mesnevi yazar şairlerin üslubuyla yazmış, ancak Nizâmî'yi tüm yönleriyle taklit etmemiştir (Şâyegâfer 1394: 22/660; Keyvânî 1390: 16/161-63; Safâ 1338: 3/902).

Hicri altıncı yüzyılda revaç kazanan hamse yazıcılığı üç yüzyıl sonra zirveye ulaşmış ve hicri on dördüncü yüzyıla kadar devam etmiştir. Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisi hamse içindeki diğer mesnevilerden daha fazla taklit edilmiştir. Hamse yazar bazı şairlerin eserleri günümüze ulaşmamış, sadece bazı tezkirelerde isimleri zikredilmiştir. Bazılarının da az sayıdaki şiirleri bize ulaşmıştır. Örneğin Bâkır-i Kâşî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesneviyi taklit ederek yazdığı eserinden sadece bir beyit kalmıştır. Ayrıca bu mesnevisinin adı da bilinmemektedir (Keyvânî 1390: 16/161-62; Şâyegâfer 1394: 22/659-60).

Hamse sahipleri mesnevi nazım şeklini kullanmıştır. Hamse sahibi olmak, bir şair için varılacak en yüksek makamlardan biridir. Hamse yazarlığı Fars edebiyatının en eski konularından biridir. Hicri altıncı yüzyılda Nizâmî tarafından bulunmuş ve hicri on dördüncü yüzyıla kadar İran'da ve Farsçanın yaygın olduğu topraklarda etkisini devam ettirmiştir. Sekiz yüz yıl boyunca birçok İranlı, Hintli ve Türk

şair Nizâmî'nin *Penc Genc* adlı hamsesini taklit etmiştir (Vâ'izzade 1393: 2-3; Türk Dili 1981: 89).

Fars edebiyatında hamse yazan şairler ve dönemlerini şöyle sıralayabiliriz: Selçuklular Dönemi: Nizâmî-i Gencevî. Moğollar Dönemi: Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hâcû-yı Kirmânî, Emîr Hüseyinî-i Herevî, İmâd-i Fakîh-i Kirmânî. Timurlular Dönemi: Kâtibî-i Tûrşîzî, Cemâlî-i Tebrîzî, Şâh Dâî-i Şîrâzî, Dervîş Eşref, Selîmî-i Cerûnî, Câmî, Mektebî-i Şîrâzî, Hâtufî-i Harcerdî, Âhî-i Meşhedî, Misâlî-i Kâşânî. Safevî Dönemi: Hâşimî-i Kirmânî, Vâkîf-i Halhâlî, Zamîrî-i İsfahânî, Kâsım-i Gunâbâdî, Rehâî-i Hâfî, Ebdî Bîg Nüvîdî-i Şîrâzî, Hidâyet-i Râzî/ Tahrânî, Sâlim-i Tebrîzî, Vahşî-i Bafkî, Örfî-i Şîrâzî, Bedrî-i Keşmîrî, Sarfî-i Keşmîrî, Feyzî-i Dekenî, Nâmî-i Bekrî, Zülâlî-i Hânsârî, İttâbî-i Teklû, Hasan b. Seyyid Fethullâh-i Dihlevî, Şifâî-i İsfahânî, Ruhû'l-Emîn-i İsfahânî, Fûkî-i Yezdî, Mollâ Keremî, Nasîrâ-i Bedehşânî, Münîr-i Lâhorî, Fânî-i Keşmîrî, Bîniş-i Keşmîrî, Abdullatîf-i Zevkî, Lâyık-i Cûnpûrî, Vâzıh-i İrâdethân, Mîr Gâzî, Dâvud, Fâiz-i Dihlevî, Mollâ Eşref Bülbül, Hazîn-i Lâhîcî, Ebcedî-i Hindî, Nâmî-i İsfahânî. Kacar Dönemi: Şehâb-i Tûrşîzî, Muhîd-i Lâhorî, Mollâ Bahâeddîn Bahâ, Hüseyinî-i Kazvînî-i Şîrâzî, Mîr Sûbdârhan-i Sindî, Mollâ Hâmid Şâhâbâdî, Hidâyet-i Taberistânî, Senâullâh-i Harâbâtî, Selâmet Alihân Selâmî (Fesâî 1386: 251-55; Şâyegâfer 1394: 22/659-60; Vâ'izzade 1393: 76-192).

Türk edebiyatında en çok Nizâmî-i Gencevî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'nin mesnevileri taklit edilmiştir. Taşlıca Yahya ve Nev'îzâde Atâî'nin hamseleri meşhurdur. Türk edebiyatında ilk hamse yazan şair Alî Şîr Nevâî'dir. Anadolu'da yazılan ilk hamse Hamdullah Hamdî'ye aittir. Türk edebiyatında son hamseyi Subhîzâde Feyzî yazmıştır (Yazıcı vd. 1997: 499-500; Türk Dili 1981: 89). Türk edebiyatında hamse yazanlar ve eserleri: Ahmedî: *1-İskendernâme. 2-Cemşid ü Huşid. 3-Tervîhu'l-ervâh. 4-Yûsuf u Züleyhâ. 5-Vîs ü Râmin. Ârif: 1-Mürşidü'l-ubbâd. 2-Nüşa-i Âlem ve Şerhü'l-âdem. 3-Mevlid. 4-*

Mi'râc-ı Nebî. 5-Vefâtü'n-nebî. Ali Şîr Nevvâî: 1-Hayretü'l-ebrâr. 2-Ferhâd u Şîrîn. 3-Leyla vü Mecnûn. 4-Seb'a-i Seyyâr. 5-Sedd-i İskenderî. Hamdullah Hamdî: 1-Yusuf u Züleyhâ. 2-Leylâ vü Mecnûn. 3-Mevlid. 4-Tuhfetü'l-uşşâk. 5-Kıyâfetnâme. Çâkerî Sinân Çelebi: 1-Vâmik u Âzrâ. 2-Yusuf u Züleyhâ. 3-Hüsn ü Nigâr. 4-Süheyl ü Nevbahâr. 5-Leyla vü Mecnûn. 6-Şâhnâme. Karamanlı Figânî: 1-İskendernâme. Bihişt Ahmed Sinân: 1-Vâmik u Âzrâ. 2- Yusuf u Zeliha. 3-Hüsn ü Nigâr. 4-Süheyl ü Nevbahâr. 5-Leylâ vü Mecnûn. Revânî: 1-İşretnâme. 2-Câmî'u'n-nesâyih. Lâmi'î Çelebi: 1-Vâmik u Azrâ. 2-Vîs ü Râmin. 3-Ferhâdnâme. 4-Şem' u Pervâne. 5-Gûy Çevgân. 6-Heft Peyker. 7-Absâl u Salamân. 8-Maktel-i Hüseyin. 9-Şehrengiz-i Bursa. 10-Kıssa-i Edhem ü Hümâ. 11-Hirednâme. 12-Câbirnâme. 13-Mevlid. Ahmed Rıdvân: 1-Leylâ vü Mecnûn. 2-Hüsrev ü Şîrîn. 3-İskendernâme. 4-Heft Peyker. 5-Mahzenü'l-esrâr. 6-Rıdvâniyye. Fuzûlî: 1-Leyla vü Mecnûn. 2-Beng ü Bâde. 3-Sohbetü'l-esmâr. 4- Sâkînâme. 5-Hüsn ü Aşk. 6-Şâh u Gedâ. Kara Fazlî: 1-Gül ü Bülbül. 2-Hümâ vü Hümâyûnâme. 3-Leyla vü Mecnûn. 4-Nihâlistân. 5-Lüccetü'l-esrâr. Hamîdîzâde Celîlî: 1-Hüsrev ü Şîrîn. 2-Leyla vü Mecnûn. 3-Gül-i Sad Berg-i Bihâr. 4-Hecrnâme. 5-Meheknâme. Diyarbakırlı Halîfe: 1-Leyla vü Mecnûn. Fikri Dervîş Çelebi: 1-Hurşîd ü Mâh. 2-Mihr ü Müşterî. 3-Ebkâr-i Efkâr. 4-Behrâm u Zühre. 5-Hurşîd ü Nâhid. 6-Şükûfezâr. Taşlıca Yahyâ: 1-Gencîne-i Râz. 2-Usûlnâme- 3-Şâh u Gedâ. 4-Yusuf u Züleyha. 5-Gülşen-i Envâr. Kalkandelenli Mu'îdî: 1-Gül u Nevrûz. 2-Şem' u Pervâne. 3-Vâmik u Azrâ. 4-Hüsrev ü Şîrîn. Hayatî: 1-Mahzenü'l-esrâr. 2-Heft Peyker. 3-Behrâm-i Gûr. 4-İskendernâme. 5-Leyla vü Mecnûn. Nergisî: 1-Nihâlistân. 2-İksîr-i Sa'âdet. 3-Meşâkku'l-uşşâk. 4-Kânûnü'r-reşâd. 5-Gazavât-i Mesleme. 6-El-Vasfu'l-kâmil fî Ahvâl-i Vezîri'l-âdil. Nev'îzâde Atâyî: 1-Sâkînâme. 2-Nefhatü'l-ezhâr. 3-Sohbetü'l-ebkâr. 4-Heft Hân. 5-Hilyetü'l-efkâr. Sâbit: 1-Zafernâme. 2-Edhem ü Hümâ. 3-Derenâme. 4-Berbernâme. 5-Amü'l-leys. Subhîzâde Feyzî: 1-Dîvân. 2-Heft Seyyâre. 3-Mir'ât-ı Süretnümâ. 4-Safânâme. 5-Aşknâme. Ayrıca Ârifî Fethullâh Çelebi, Hulvî Mahmud

Celâleddîn ve Muftî Azîz gibi şairler de hamse yazmış, ancak mesnevileri günümüze ulaşmamıştır (Aslan 2008: 15-21).

Fars Edebiyatında Hamse Yazan Şairler ve Hamseleri

Aşağıdaki kaynaklarda hamse sahibi olarak gösterilen: Hamsesi tam olarak günümüze ulaşan, hamsesi günümüzde eksik olarak bulunan, hamsesini tamamlayıp tamamlamadığı belli olmayan, şimdiye kadar mesnevilerine hiç rastlanılmayan hamse sahipleri ve eserleri tespit edildiği kadarıyla verilmiştir.

1-Nizâmî-i Gencevî: Selçuklular döneminin mutasavvıf şairlerinden olan Nizâmî 35.000 beyitten oluşan hamsesini otuz beş veya kırk yılda yazmıştır. Birçok kütüphanede elyazması nüshası bulunan *Hamse*, Hindistan, İran ve Avrupa’da birçok defa basılmış, manzum ve mensur çevirileri yapılmıştır. Hamsede yer alan mesneviler: *1-Mahzenü’l-esrâr:* 2400 veya 2600 beyitten oluşan bu mesnevi “Müfteilün müfteilün fâilün” vezniyle H 570 veya H 572’de Kılıç Arslan’a tabi olan Mengüçlüklüler’den Erzincan hâkimi Fahreddin Behram Şah adına yazılmıştır. Nizâmî, Senâî’nin *Hadîkatü’l-hakîka* adlı mesnevisinden etkilenererek bu eseri kaleme almıştır. Şair bu eser karşılığında Behram Şah’tan caize almıştır. *2-Hüsrev ü Şîrîn:* Beyit sayısı 5700-7700 olan bu mesnevi H 576’da yazılmıştır. “Mefâilün mefâilün feülün” vezniyle yazılan bu eser on yılda tamamlanmıştır. Atâbek Şemseddin Muhammed Cihân Pehlevân b. İldeniz adına yazılmıştır. H 576’dan sonra Tuğrul b. Arslan ve Kızıl Arslân b. İldeniz adları ilave edilmiştir. Bu eserde Sâsânî hükümdarı Hüsrev-i Pervîz ile Ermeni prensesi Şîrîn’in aşk hikâyesi anlatılmaktadır. *3-Leylâ vü Mecnûn:* 5000 beyitten oluşan bu mesnevi “Mef’ûlü mefâilün feülün” vezniyle yazılmıştır. Bu mesnevi H 584’te Şirvanşah Celâlüddevle Ahsitân’ın isteği üzerine dört ayda yazılmış ve konusunu Arap kültüründen almıştır. *4-Heft Peyker:* Bu mesnevi H 593’te Merâğa hâkimi Alâeddin Körpearslan’ın isteği üzerine kaleme alınmış ve ona

ithaf edilmiştir. “Fâilâtün mefâilün fa’lün” vezniyle yazılan bu eserde Sâsânî hükümdarı Behrâm-i Gûr’un yaşamı, evliliği ve eğlence hayatı hakkında bilgi verilmektedir. 5-*İskendernâme*: Bu mesnevi H 597’de yazılan *Şerefnâme* ve H 607’den sonra kaleme alınan *İkbâlnâme* adlı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümü 10.000 ve ikinci bölümü 3700 beyitten oluşan bu eser “Feûlün feûlün feûlün feûl” vezniyle yazılmıştır. Birinci bölümde İskender’in Rûm’a dönmesi, fetihleri, soyu ve karanlıklar ülkesine gitmesi anlatılmaktadır. İkinci bölümde İskender filozof ve peygamber olarak takdim edilmektedir. *Şerefnâme* Azerbaycan atabeklerinden Nusretüddîn Ebûbekr b. Muhammed Cihân Pehlevân adına yazılmıştır. *İkbâlnâme* Nusretüddîn Ebûbekr Bîşiken adına kaleme alınmıştır (Safâ 1338: 2/798-824; Hidâyet 1339: 3/1412-47; Hânleri 1347: 512-13; Dihhodâ 1377: 14/22574-75; Devletşâh 1337: 142-46; Avfî 1361: 2/396; Kanar 2007: 183-85; Kazâî 1386: 155-58).

2-Emîr Hüsrev-i Dihlevî: Hindistan’da hicri yedinci yüzyılda yaşayan ve Farsça eserler kaleme alan İlhânlılar döneminin en meşhur mutasavvîf şair ve yazarlardan olan Emîr Hüsrev hamsesini Nizâmî-i Gencevî’nin hamsesine nazîre olarak yazmıştır. Emîr Hüsrev bu eserini Dehlî padişahı Alâeddîn Muhammed Şâh Halcî, pîr ve müşidi Nizâmüddîn Evliyâ adlarına üç yılda yazmıştır. Hüsrev’in *Penc Manzûme* adlı hamsesinde yer alan mesneviler: 1-*Matla’u’l-envâr*: H 698’de Nizâmî’nin *Mahzenü’l-esrâr* adlı mesnevisine nazire olarak yazmıştır. İki hafta içinde tamamlanan bu eserde 3310 beyit bulunmaktadır. 2-*Şîrîn ü Hüsrev*: H 698’de Nizâmî’nin *Hüsrev vü Şîrîn* adlı mesnevisine nazire olarak yazılmış ve 4124 beyitten oluşmaktadır. 3-*Mecnûn u Leylî*: H 698’de Nizâmî’nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı mesnevisine nazire olarak yazılmış ve 2660 beyitten oluşmaktadır. 4-*Heşt Bihişt*: H 701’de tamamlanan bu eser Nizâmî’nin *Heft Peyker* adlı mesnevisine nazire olarak yazılmış ve 3352 beyitten oluşmaktadır. 5-*Âyine-i İskenderî*: H 699’da tamamlanan bu eser Nizâmî’nin

İskendernâme adlı mesnevisine nazire olarak yazılmış ve 4450 beyitten oluşmaktadır. Emîr Hüsrev'in beş mesnevisi daha bulunmaktadır: *1-Karânü'l-sa'dîn*: H 688'de Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisinin vezniyle yazılmıştır. 3944 beyitten oluşan bu mesnevi Muizzüddîn Keykubâd ve babası Nâsîrüddîn Buğra Hân arasındaki münasebat hakkında yazılmıştır. *2-Dûlrânî ve Hızırhân*: Nizâmî'nin *Hüsrev vü Şîrîn* adlı mesnevisinin vezniyle H 715'te yazılmıştır. 4519 beyitten oluşan bu mesnevi âşıkanedir. *3-Miftâhü'l-fetûh*: Nizâmî'nin *Hüsrev vü Şîrîn* adlı mesnevisinin vezniyle H 690'da yazılmıştır. Bu eserde Celâlüddîn Fîrûz Şâh Halcî'nin fetih ve savaşları anlatılmaktadır. *4-Noh Sipehr*: H 718'de Kutbüddîn Mübârekşâh Halcî adına yazılmıştır. *5-Tuğluknâme*: Bu mesnevi Dehlî padişahı Gıyâsüddîn Tuğluk Şâh'ın ahvali hakkındadır. Sadece birkaç beyti kalan bu eser, H 1019'da Cihângîr Şâh'ın emriyle Hayâtî-i Kâşî adındaki bir şair tarafından tekrar kaleme alınmıştır (Safâ 1338: 3/771-97; Hidâyet 1339: 2/638-41; Hânlerî 1347: 68-69; Devletşâh 1337: 265-75; Kazâî 1386: 224-27; Şâfiî 1380: 151-54; Kurtuluş 1995: 11/135-37; Âzer-i Bigdilî 1337: 2/426-37).

3-Hâcû-yi Kirmânî: Nizâmî'yi taklit ederek konu ve vezin bakımından yeni bir hamse yazan ikinci şairdir. Moğollar dönemi şairi Hâcû'nun hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Hümâ vü Hümâyûn*: H 732'de aruzun mütekârib vezni ile yazılan bu mesnevi 4435 beyitten oluşmaktadır. Bu eseri Sultan Ebû Saîd Bahâdır ve veziri Gıyâseddîn Muhammed adına *İskendernâme* vezniyle söylemiş, ancak bu iki şahıs H 732'de ölünce, eseri Şemseddîn Mahmûd Sâyin ve oğlu Abdulmelik Ruknüddîn adına yazmıştır. Bu mesnevi bir aşk hikâyesidir. *2-Gül ü Nevrûz*: H 742'de *Hüsrev vü Şîrîn*'e nazire olarak yazılan bu eser 2651 beyitten oluşmaktadır. Bu mesnevi Kirmân'ın ileri gelenlerinden Tâceddîn Ahmed-i Irâkî'ye ithaf edilmiştir. Eserde şair, Ebû İshâk-i Kâzerûnî ve Emînüddîn Belyânî'ye övgüde bulunmuştur. Bu mesnevide Şehzade Nevrûz ile Rum kayserinin kızı Gül'ün aşk

hikâyesi anlatılmaktadır. 3-*Ravzatü'l-envâr*: Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eseri taklit edilerek, H 743'te yazılmıştır. 2036 beyitten oluşan bu eser, Şemseddîn Mahmûd Sâyin adına yazılmış ve eser sonunda Ebû İshâk-i Kâzerûnî methedilmiştir. 4-*Kemâlnâme*: Fars hükümdarı Ebû İshâk'a ithaf edilen bu eser, H 744'te *Heft Peyker* vezniyle yazılmıştır. Ahlakî ve tasavvufî bir eserdir. 1884 beyitten oluşan bu eseri şair, Ebû İshâk İncû adına yazmış ve Ebû İshâk-i Kâzerûnî'yi methetmiştir. 5-*Gevhernâme*: 1022 beyitten oluşan bu ahlakî ve tasavvufî mesnevi, Muzafferîler'den Emîr Mübârizüddin Mahmûd ve veziri Bahâeddin Mahmûd b. İzzeddin Yûsuf adına kaleme alınmıştır. H 746'da *Hüsrev vü Şîrîn* vezniyle yazılmıştır (Safâ 1338: 3/886-915; Hânlerî 1347: 199-200; Dihhodâ 1377: 7/10009; Devletşâh 1337: 277-82; Kazâî 1386: 247-50; Şâfiî 1380: 159-62; Tokmak 1996: 14/520-21; Mervecî ve Gunâbâdî 2011: 16/237-41).

4-Emîr Hüseyinî-i Herevî: Moğollar dönemi olan hicri yedi ve sekizinci yüzyıllarda şiir söyleyen şairlerdendir. Şebüsterî onun sorularına cevap olarak *Gülşen-i Râz*'ı yazmıştır. Nizâmî'yi örnek alarak bir hamse yazmış ve hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: 1-*Zâdü'l-müsâfirîn*: 1250 beyitten oluşan bu mesneviyi Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka* ve Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserlerini örnek alarak, 28 bölüm halinde yazmıştır. 2-*Nüzhetü'l-ervâh*: 2000 beyitten oluşan bu eseri Sa'dî'nin *Gülistân* ve Hâce Abdullâh Ensârî'nin *Risâle* adlı eserlerini örnek alarak manzum ve mensur olarak yazmıştır. 3-*Kenzü'l-rumûz*: 720-750 beyitten oluşan bu mesneviyi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'ni örnek alarak yazmıştır. Bu mesnevide Şemseddîn, Şehâbeddîn Ömer Sühreverdî, Şeyh Bahâeddîn Zekeryâ-yı Mûltânî ve oğlu Şeyh Sadreddîn Ârif-i Mûltânî'ye övgüde bulunmuştur. 4-*Tarabü'l-mecâlis*. Nazım ve nesir olarak yazılan bu mesnevi ahlak, vaaz, hüküm, ayet ve hadis gibi konuları içermektedir. 5-*Sînâme*: 1.200 beyitten oluşan bu mesnevi, otuz tasavvufî aşk mektubundan ibarettir. Şair bu mesneviyi Nizâmî'nin *Hüsrev u Şîrîn* ve Fahreddîn Es'ad-i

Gorgânî'nin *Vîs û Râmîn* adlı mesnevilerini örnek alarak yazmıştır. 6-*Kalendernâme*: Molla Câmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinin vezniyle yazılmıştır (Safâ 1338: 3/751-61; Devletşâh 1337: 246-50; Nizami 1999: 19/24; Vâ'izzade 1393: 86-7).

5-İmâd-i Fakîh: Hicri sekizinci yüzyılın mutasavvıf ve şairlerinden Fakîh *Penc Genc* adında bir hamse yazmış ve hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: 1-*Safânâme/Mü'nisü'l-ibrâr*: H 766'da tamamlanan bu eser, Şah Şücâ' adına yazılmıştır. Şair bu eseri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. Eser yaklaşık 1400 beyitten oluşmaktadır. 2-*Sohbetnâme*: H 721'de tamamlanan bu mesnevi, Sultan Ebû Saîd Îlhânî'nin veziri Gıyâseddin Muhammed adına yazılmış ve yaklaşık 1200 beyitten oluşmaktadır. 3-*Mahabbetnâme-i Sâhibdûlân*: H 722'de tamamlan bu eser İlhanlı veziri Tâceddîn-i Irâkî adına yazılmış ve yaklaşık 900 beyitten oluşmaktadır. 4-*Dehnâme*: İmâd-i Fakîh'in Şah Şücâ', şeyhlere ve dostlarına yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Yaklaşık 800 beyitten oluşan bu eseri, Şah Şücâ' adına kaleme almıştır. 5-*Tarîkatnâme*: 2800 beyitten oluşan bu eseri, H 754'te Emîr Mübârizüddin Muhammed adına yazmıştır. 6-*Humâyûn*: 222 beyitten oluşan bu eserde Şah Şücâ' methedilmiştir (Safâ 1338: 3/985-95; Hânlerî 1347: 350; Dihhodâ 1377: 4/16316; Devletşâh 1337: 282-86; Kazâi 1386: 263-65; Yazıcı 2000: 22/168-69).

6-Kâtibî-i Türşîzî: Tîmûrlular dönemi olan hicri dokuzuncu yüzyılda şiir söyleyen şairlerdendir. *Hamse* ve *Penc Genc* adında bir hamse yazmıştır: 1-*Gülşen-i Ebrâr*: Bu eseri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. 2-*Mecma'u'l-bahreyn/ Nâzır ve Manzûr*: Bu mesneviyi Selmân-Sâvecî'nin *Hûrşîd ü Cemşîd* ve Hâcû-yi Kirmânî'nin *Humây ve Humâyûn* adlı eserlerini taklit ederek yazmış ve eserin mukaddimesi mensur olarak yazılmıştır. Konusu Nâzır ve Manzûr'un irfanî aşkıdır. 3-*Kitâb-ı Deh Bâb*: 1145 beyitten oluşan bu mesneviyi oğlu için, Sa'dî'nin *Bostân* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. 4-*Sînâme/Muhabb ve Mahbûb*: Bu eser âşık ve maşukun

birbirine yazdığı otuz tasavvufî aşk mektubundan oluşmaktadır. 1200 beyitten oluşan bu eser *Hüsrev vü Şîrîn* vezniyle yazılmıştır. *5-Kitâb-ı Dilrubây*: H 830'dan sonra yazılan bu mesnevîde, Yemen padişahı Kubâd ile vezirinin başından geçenler anlatılmaktadır (Safâ 1338: 4/233-44; Hânlerî 1347: 405-6; Devletşâh 1337: 429-40; Kazâî 1386: 287-90; Vanlıoğlu 2002: 25/42).

7-Cemâlî-i Tebrîzî: Tîmûrlular dönemi olan hicri dokuzuncu yüzyılda hamse söylemiş olan şairlerdendir. Yaklaşık yirmi bin beyitten oluşan hamsesi şu mesnevîlerden oluşmaktadır: *1-Tuhfetü'l-ibrâr: Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylenmiştir. *2-Mihr ve Nigâr*: H 805'te yazılan bu eserde İsfahân padişahın oğlu Mihr ve Medâin padişahı kızı Nigâr'ın aşk hikâyesi anlatılmaktadır. *3-Mahzûn ve Mahbûb*: H 814'te yazılan bu eserde Medine padişahı oğlu Zeyd ve Mekke padişahı kızı Mahbûb'un aşk hikâyesi anlatılmaktadır. *4-Heft Evreng*: H 820'de yazılan bu eserde İskender'in oğlu Dârâ hakkında bilgi verilmektedir. Eser *Heft Peyker*'e karşılık söylenmiştir. *5-Târîh-i İskenderî*: Karakoyunlu İskender hakkında yazılan bu mesnevi nakıstır (Vâ'izzade 1393: 91-92).

8-Şâh Dâî-yı Şîrâzî: Hicri dokuzuncu yüzyılın şair ve mutasavvıflarından olan Dâî, Tîmûrlular döneminde yaşamıştır. Dâî'nin altı mesnevisi bulunmaktadır, ancak bu mesnevîlerden sadece birini Nizâmî'yi taklit ederek yazmış, hamsesinin adı Sitte'dir. *1-el-Muşâhed*: H 836'da, yirmi altı yaşındayken Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisinin vezniyle yazmıştır. Dâî bu eserinde Dâî mahlası yerine Nizâmî mahlasını kullanmıştır. Bu mesnevîde 573 beyit bulunmaktadır. *2-Genc-i Revân*: H 841'de *İskendernâme* vezniyle yazılmış ve 774 beyitten oluşmaktadır. *3-Çıhl Sabâh*: H 843'te *Leylâ vü Mecnûn* vezniyle yazılmış ve 763 beyitten oluşmaktadır. *4-Çehâr Çemen*: H 842'de *Heft Peyker* vezniyle yazılmış ve 910 beyitten oluşmaktadır. *5-Çeşme-i Zindegânî*: H 856'da *Hüsrev vü Şîrîn* vezniyle kaleme alınmış ve 768 beyitten oluşmaktadır. *6-İşknâme*: H 856'da Mevlânâ'nın

Mesnevî'nin vezniyle yazılmış ve 1666 beyitten oluşmaktadır (Safâ 1338: 4/333-42; Dihhudâ 1377: 7/10318; Hakikat 1368: 198-99; Türk Dili 1981: 89).

9-Dervîş Eşref: Tîmûrlular dönemi olan hicri dokuzuncu yüzyılda şiir söyleyen şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit ederek bir hamse yazmıştır. Hamsesinde yer alan mesneviler: *1-Minhacü'l-ibrâr:* H 832'de *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylenmiştir. *2-Riyâzü'l-âşıkîn:* Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserine karşılık H 836'da yazmıştır. *3-Leylâ u Mecnûn:* H 842'de *Leylâ u Mecnûn*'a karşılık yazmıştır. *4-Heft Evreng/Işknâme:* *Heft Peyker*'e karşılık kaleme almıştır. *5-Zafernâme:* H 848'de *İskendernâme*'ye karşılık yazmıştır (Fesâî 1386: 252; Türk Dili 1981: 89; Vâ'izzade 1393: 94).

10-Selîmî-i Cervenî: Hicri dokuzuncu yüzyıl şairlerinden olup, ünlü mutasavvîf ve şair Câmî'nin muasırıdır. Timurlular döneminde şiir söyleyen Selîmî'nin hamse yazıp, yazmadığı belli değildir. *1-Şîrîn u Ferhâd:* Nizâmî'nin *Hüsrev u Şîrîn* adlı eserini taklit ederek H 880'de yazmıştır. 3569 beyitten oluşan bu eseri Hürmüz meliklerinden Salgur Şâh adına kaleme almıştır. *2-Menba'ü'l-tevâr:* Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisini taklit ederek yazmıştır. Şîrâz'da Kâsım Envâr'ın halifesi Humâmüddîn Mahmûd'un teşvikiyle kaleme alınan bu mesnevi, günümüze ulaşmamıştır. *3-Leylâ u Mecnûn:* *Şîrîn u Ferhâd* adlı mesnevisinden sonra bu eserini yazmaya başlamış, ancak bu eser hakkında herhangi bir bilgi yoktur (Fesâî 1386: 253; Vâ'izzade 1393: 95-98).

11-Abdurrahmân-i Câmî: Tîmûrlular dönemi olan hicri dokuzuncu yüzyılda şiir söyleyen en meşhur şairdir. Emîr Hüsrevî-i Dihlevî'den sonra Nizâmî'yi taklit edip en iyi hamse yazan şairdir. *Heft Evreng* adında bir hamsesi bulunmaktadır. Hamsesinde şu mesneviler yer almaktadır: *1-Silsiletü'z-zeheb:* Bu mesnevi üç defterden oluşmaktadır. Şair bu mesnevinin ilk defterini Senâî'nin *Hadîkatü'l-*

hakika ile Evhadüddîn-i Merâgî'nin *Câm-ı Cem* adlı eserlerini taklit ederek yazmış ve Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf etmiştir. 500 beyitten oluşan üçüncü defter II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Bu mesnevi fâilâtün mefâilün fa'lün vezniyle yazılmış ve toplam 7200 beyitten oluşmaktadır. İkinci defter H 890'da tamamlanmıştır. 2-*Selâmân ü Ebsâl: Heft Evreng*'deki en küçük mesnevidir. H 855'te Mevlânâ, *Mesnevi*'sinin vezniyle yazılmış ve 1086 beyitten oluşmaktadır. Fâilâtün fâilâtün fâilâtün kalıbıyla yazılmış ve Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın oğlu Yâkub Bey'e ithaf edilmiştir. 3-*Tuhfetü'l-ahrâr*: Bu eseri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* ile Emîr Hüsrev'in *Matla'u'l-envâr* adlı mesnevilerini taklit ederek yazmış ve mürşidi Ubeydullah Ahrâr'a hediye etmiştir. H 886'da yazılan bu eser yaklaşık 2000 beyitten oluşmaktadır. Müfteilün müfteilün fâilün vezniyle yazılmıştır. 4-*Subhatü'l-ebrâr*: H 887'de yazılan ve Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf edilen bu eser, yaklaşık 3300 beyitten oluşmaktadır. Fâilâtün fâilâtün fâilâtün vezniyle yazılmıştır. Câmî'den sonra bu vezinle başka bir mesnevi yazılmamıştır 5-*Yûsuf u Züleyhâ*: Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrin* ile Gürgânî'nin *Vis ü Râmîn* adlı eserlerini taklit ederek bu mesneviyi yazmıştır. H 888'de tamamlanan bu eser 4000 beyitten oluşmaktadır. Mefâilün mefâilün feülün vezniyle yazılmıştır. 6-*Leylâ vü Mecnûn*: 3860 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserlerini taklit ederek yazmıştır. H 889'da tamamlanan bu eser mef'ülü mefâilün feülün vezniyle yazılmıştır. 7-*Hirednâme-i İskenderî*: Nizâmî'nin *İskendernâme*'sine nazîre olarak yazılan bu eser, Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf edilmiş ve feülün feülün feülün feül vezniyle yazılmıştır. 2350 beyitten oluşan bu eser H 890'da kaleme alınmıştır. Câmî'nin *Silsiletü'z-zeheb* ve *Selâmân ü Ebsâl* dışındaki mesnevilerine *Hamse-i Câmî* de denilmiştir (Safâ 1338: 4/347-68; Hânlerî 1347: 157-58; Dihhodâ 1377: 5/7417; Devletşâh 1337: 546-47; Kazâî 1386: 298-301; Şâfî 1380: 181-86; Hakikat 1368: 138-40; Deştî 1379: 4/56-63; Okumuş 1993: 7/94-99).

12-Mektebî-yi Şîrâzî: Hicri dokuzuncu yüzyıl sonu ile hicri onuncu yüzyıl başları şairlerindedir. Timurlular döneminde şiir söylemiştir. Hamse yazan tanınmış şairler arasında ismi zikredilmektedir. Nizâmî'yi taklit ederek *Penc Genc* adında bir hamse yazmaya çalışmış, ancak sadece H 895'te Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek Şâh Kâsım b. Emîr Mansûr adına *Leylâ vü Mecnûn* adlı bir mesnevi yazabilmiştir. 2160 beyitten oluşan bu mesnevi *İşknâme* ve *Leylî-yi Mecnûn* gibi adlarla da yâd edilmiştir (Safâ 1338: 4/386-92; Hânlerî 1347: 479; Âzer-i Bîgdilî 1337: 2/222-28; Keyvânî 1390: 16/161).

13-Hâtifi: Tîmûrlular dönemi sonu şairlerindedir. Hicri dokuz ve onuncu yüzyıllarda şiir söylemiştir. Nizâmî'nin hamsesini taklit ederek yazdığı *Penc Genc* adındaki hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Leylâ vü Mecnûn:* 2065 beyitten oluşan bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı mesnevisini taklit ederek, Şâh Kâsım Envâr adına yazmıştır. *2-Heft Manzar:* 2466 beyitten oluşan bu mesneviyi Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *3-Şîrîn ü Hüsrev:* 1815 beyitten oluşan bu mesnevi, Ali Şîr Nevâî'ye ithaf edilmiş ve Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eseri taklit edilerek yazılmıştır. *4-Timurnâme:* 4656 beyitten oluşan bu mesneviyi Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı eserini örnek alarak yazmıştır. Şair bu eseri yazarken Şerefüddin Ali Yezdî'nin *Zafernâme*'si ile Timur'a ait önemli kaynaklardan faydalanmıştır. *5-İsmâ'îlnâme:* *Şâhnâme-i Hâtifi* adıyla da anılan bu eser, Şah İsmâil'in fetihlerini anlatan 1137 beyitlik bir mesnevidir. Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisi taklit edilerek yazılan bu eser, yarım kalmıştır (Safâ 1338: 4/438-48; Hânlerî 1347: 534; Kazâî 1386: 308-10; Dihhodâ 1377: 14/20604; Öztürk 1997: 16/468).

14-Âhî-i Meşhedî: Hicri onuncu yüzyıl şairlerinden olup, Tîmûrlular döneminde şiir söylemiştir. İlk önce Nergisî mahlasını kullanmış, daha sonra Âhî mahlasını almıştır. Herât'ta Şâh Garîb

Mîrzâ'nın hizmetinde bulunmuş, bir hamse yazmış, ancak hamsesi hak ettiği değeri görmemiş ve bu hamse günümüze ulaşmamıştır (Fesâî 1386: 252; Türk Dili 1981: 89; Vâ'izzade 1393: 104).

15-Misâli-yi Kâşânî: Hicri dokuzuncu yüzyıl sonu şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit ederek, *Penc Genc* adında bir hamse yazmaya çalışmış, ancak bunda muvaffak olamamıştır. Sadece Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek 3.220 beyitten oluşan *Leylâ vü Mecnûn* adlı bir mesnevi yazmıştır. Bu mesneviyi H 897'de tamamlamıştır (Safâ 1338: 4/462-63; Vâ'izzade 1393: 105).

16-Hâşimî-i Kirmânî: Hicri onuncu yüzyıl şairlerindedir, Safevî döneminde şiir söylemiştir. Nizâmî'yi taklit edip, *Penc Genc* adında bir hamse yazmaya çalışmış, ancak sadece *Mezherü'l-âsâr* adlı mesnevisi günümüze ulaşmıştır. Bu mesneviyi Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmış ve H 940'ta tamamlamıştır (Türk Dili 1981: 89; Vâ'izzade 1393: 109-10).

17-Vâkîf-i Halhâlî: Safevî dönemi şairlerindedir. İsmi kaynaklarda hamse yazan şairler arasında zikredilmesine rağmen günümüze herhangi bir mesnevisi ulaşmamıştır (Vâ'izzade 1393: 110-11).

18-Zamîrî-i İsfahânî: Hicri onuncu yüzyıl şairlerindedir. Safevîler döneminde şiir söylemiştir. *Sitte* adlı hamsesinde şu mesneviler bulunmaktadır: 1-*Nâz u Niyâz*. 2-*Bahâr u Hazân*. 3-*Leylâ vü Mecnûn*: Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek yazmıştır. 4-*Vâmuk ve 'Azrâ*. Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrin* adlı eserine karşılık yazmıştır. 5-*Cennetü'l-ahyâr/Hüsnetü'l-ahyâr*. Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserine karşılık yazmıştır. 6-*İskendernâme*: Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek yazmıştır. Zamîrî'nin Nizâmî'yi taklit ederek yazdığı hamsesinden geriye sadece sınırlı sayıda beyit kalmıştır (Safâ 1338: 5/694-700; Vâ'izzade 1393: 111-12; Keyvânî 1390: 16/161).

19-Kâsımî-i Gunâbâdî: Safevî dönemi başları meşhur şairlerindedir. Hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Şahnâme/Şahenşahnâme-i Kâsımî:* H 940'da tamamlanan bu eser, Şah İsmail Safevî adına yazılmıştır. Kâsımî 9000 beyitten oluşan bu mesneviyi Nizâmî'nin *İskerdernâme* adlı eserini taklit ederek kaleme almıştır. *2-Leylâ vü Mecnûn:* H 948'de Şah Tahmâsb adına kaleme alınmıştır. 2540 beyitten oluşan bu eser, Nizâmî'nin aynı adlı mesnevisi taklit edilerek yazılmıştır. *3-Hüsrev ü Şîrîn:* H 950'de tamamlanan bu eser, Şah İsmâil'in oğlu Sâm Mirza adına kaleme alınmıştır. 3.000 beyitten oluşan bu eser, Nizâmî'nin aynı adlı eseri taklit edilerek yazılmıştır. *4-Şâhruhnâme:* 5000 beyitten oluşan bu eser, Şâhruh Timûrî adına H 950'de yazılmıştır. Şair, Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı mesnevisini taklit ederek bu eseri kaleme almıştır. *5-Zubdetü'l-eş'âr:* 4.500 beyitten oluşan bu eseri, İbrahim Mîrzâ Safevî adına Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisini taklit ederek, H 976'da yazmıştır. Kâsımî'nin hamsesinde yer almayan iki manzumesi daha bulunmaktadır: *1-Kârnâme/Gûy ve Çevgân:* Yaklaşık 1500 beyitten oluşan bu eser, Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı mesnevisi örnek alınarak, H 947'de Şah Tahmâsb'ın emriyle iki haftada yazılmıştır. *2-Umdetü'l-eş'âr:* H 965'te yazılan bu eser, Şah Tahmâsb adına kaleme alınmış ve 4000 beyitten oluşmaktadır (Safâ 1338: 5/717-29; Dihhodâ 1377: 11/17337; Türk Dili 1981: 89; Keyvânî 1390: 16/162).

20-Rehâ-i Hafî: Hicri onuncu yüzyılın meşhur şairlerindedir. Safevîler döneminde şiir söylemiştir. Nizâmî'nin hamsesini taklit edip, bir hamse kaleme almıştır. Hamsesinden geriye sadece bir mesnevisi kalmıştır. *a)Menzûr-i Enzâr:* Ekber Şâh adına, H 983'te *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. *2-Leylâ vü Mecnûn:* Bu mesnevi hakkında herhangi bir bilgi yoktur (Vâ'izzade 1393: 118).

21-Ebdî Bîg Nüvîdî-i Şîrâzî: Timûrlular dönemi şairlerindedir, Şâh Tahmâsb Safevî adına üç hamse yazmıştır. Birinci hamse şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Mezher-i Esrâr:* 2437 beyitten

oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisini taklit ederek H 948'de yazmıştır. 2-*Heft Ahter*: 3269 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı mesnevisini taklit ederek, H 946'da Tebriz'de yedi ayda kaleme almıştır. 3-*Câm-i Cemşîd*: 3378 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı mesnevisine karşılık H 943'te yazmıştır. 4-*Âyîn-i İskenderî*: 2376 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı mesnevisini taklit ederek, H 950'de kaleme almıştır. 5-*Mecnûn u Leylâ*: 2420 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Leylâ u Mecnûn* adlı mesnevisini örnek alarak, H 947'de Tebriz'de iki ayda yazmıştır.

İkinci hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: 1-*Hazâin-i Melekût*: Yaklaşık 7000 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Heft Peyker* ile Câmî'nin *Silsiletü'l-zehab* adlı mesnevilerini taklit ederek H 968'de yazmıştır. 2-*Cevher-i Ferd*: 2597 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisini örnek alarak, H 956'da kaleme almıştır. 3-*Envâr-ı Tecelî*: 1200 beyitten oluşan bu eseri, H 961'de yazmıştır. 4-*Defter-i Derd*: Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı mesnevisini örnek alarak, H 984'te kaleme almıştır. 5-*Firdevsü'l-ârifîn*: Yaklaşık 5000 beyitten oluşan bu eseri, Sa'dî'nin *Bostân* adlı mesnevisini taklit ederek H 961'de yazmıştır.

Üçüncü hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: 1-*Ravzatü'l-sifât*. *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazılmıştır. 2-*Dûhetü'l-ezhâr*. *Hüsrev ü Şîrîn* vezniyle yazılmıştır. 3-*Cennetü'l-esmâr*: *Leylâ u Mecnûn* vezniyle yazılmıştır. 4-*Zeynetü'l-evrâk*: *Heft Peyker* vezniyle yazılmıştır. 5-*Sahîfetü'l-ihlâs*: *İskendernâme* vezniyle yazılmıştır. Gürcistan'da H 967'de yazdığı bu hamsede şair, Kazvîn'de bulunan imaret, bahçe ve mahalleler hakkında bilgi vermiştir (Safâ 1338: 5/749; Dihhodâ 1377: 14/20220; Türk Dili 1981: 89; Halebî ve Mecid 1395: 171).

22-Hidâyet-i Râzî/ Tahrânî: Hicri onucu yüzyıl şairlerindedir. Safevî döneminde şiir söyleyen meşhur şairlerdendir. Nizâmî'yi taklit

edip, bir hamse yazmış, ancak hamsesinden geriye dört mesnevi kalmıştır: *1-Leylâ vü Mecnûn*. *2-İskendernâme*. *3-Hüsrev ü Şîrîn*. *4-Heft Peyker*. Yirmi bin beyitten oluşan Hidâyet'in hamsesinden geri sadece 81 beyit kalmıştır (Vâ'izzade 1393: 128-29).

23-Sâlim-i Tebrîzî: Şâh Tahmâsb dönemi şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit edip, bir hamse yazmaya çalışmış, ancak sadece dört mesneviyi tamamlamıştır. Dört mesnevisinde yaklaşık sekiz bin beyit bulunduğu rivayet edilmiş, fakat çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. *1-Mihr ü Vefâ: Mahzenü'l-esrâr'a* karşılık söylenmiştir. *2-Yusuf ve Züleyhâ: Hüsrev ü Şîrîn'e* karşılık söylenmiştir. *3-Leylâ vü Mecnûn: Leylâ vü Mecnûn'a* karşılık söylenmiş, ancak günümüze herhangi bir beyti ulaşmamıştır. *4-Şâhnâme-i Şâh Tahmâsb: İskendernâme'ye* karşılık söylenmiş, ancak günümüze herhangi bir beyti ulaşmamıştır (Safâ 1338: 5/614; Vâ'izzade 1393: 129-30).

24-Vahşî-i Bâfkî: Safevî dönemi şairlerindedir. Nizâmî'yi örnek alarak, bir hamse yazmaya çalışmış, ancak sadece üç mesnevi yazabilmiştir. Yazdığı mesneviler: *1-Huld-i Berîn:* 592 beyitten oluşan bu eseri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* ile *Hüsrev ü Şîrîn* adlı mesnevilerini örnek alarak yazmıştır. *2-Nâzır u Manzûr:* H 966'da tamamladığı bu eseri, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. Bu mesnevi 1569 beyitten oluşmaktadır. *3-Ferhâd ü Şîrîn:* 1070 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserini örnek alarak yazmıştır (Keyvânî 1390: 16/161; Safâ 1338: 5/761-77; Hânlerî 1347: 157-58; Kazâî 1386: 320; Hakikat 1368: 598; Örs 2012: 42/449).

25-Örfî-i Şîrâzî: Hicri onuncu yüzyıl şairlerindedir. Safevî döneminde şiir söylemiştir. Nizâmî'nin bazı mesnevilerini taklit etmiş, ancak hamse söyleyip söylemediği belli değildir. Yazdığı mesneviler: *1-Mecma'u'l-ebkâr:* 1400 beyitten oluşan bu eseri Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *2-Şîrîn u Ferhâd:*

281 beyitten oluşan bu yarım kalmış mesneviyi, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserini taklit ederek yazmıştır (Safâ 1338: 5/799-814; Kurtuluş 2007: 34/96; Dihhudâ 1377: 10/15821; Kazâî 1386: 329; Hakikat 1368: 391; Keyvânî 1390: 16/162; Kurtuluş 2007: 34/96).

26-Bedrî-i Keşmîrî: Birçok eser yazan Safevî dönemi şairlerindedir. Nizâmî ve onu takip edenleri taklit edip, yedi mesnevi kaleme almıştır. H 991'de başlayıp, H 1001'de bu hamsesini tamamlamış ve hamsesinin yüz yedi bin beyitten oluştuğu rivayet edilmiştir: *1-Menbe 'ü'l-eş'âr:* Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserine karşılık söylenmiştir. *2-Mâtem Serâ:* Attâr'ın *Mantikü'l-tayr* adlı eserine karşılık söylenmiştir. *3-Zühre ve Hürşîd:* Senâî'nin *Hadîka* adlı eserine karşılık söylenmiştir. *4-Şem'-i Dil Efrûz:* Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin *Şîrîn ve Hüsrev* adlı eserine karşılık söylenmiştir. *5-Matla 'ü'l-fecr:* Câmî'nin *Sübhetü'l-ebrâr* adlı eserine karşılık söylenmiştir. *6-Leylâ vü Mecnûn:* Hâtîfî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserine karşılık söylenmiştir. Yukarıdaki ilk altı mesnevinin on bin beyitten oluştuğu rivayet edilmiştir. *7-Risâlenâme:* Sa'dî'nin *Bostân* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. Dört defterden oluşan bu eser, yüz altmış bin beyitten oluşmaktadır (Safâ 1338: 5/713-17).

27-Sarfi-i Keşmîrî: Tîmûrlular dönemi şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit ederek, yedi yılda bir hamse yazmıştır. Hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Meslekü'l-ahyâr:* 4053 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 993'te Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *2-Vâmık ve Azrâ:* 3604 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 993'te Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserini taklit ederek tamamlamıştır. *3-Leylâ vü Mecnûn:* 2604 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 998'de Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *4-Megâziyü'l-nebî:* 3380 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 1000'de Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı eserine karşılık yazmıştır. *5-Makâmât-i Mürşîd:* 3500 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 1000'de Nizâmî'nin *Heft*

Peyker eserine karşılık yazmıştır (Hücefi 1380: 1599-1601; Vâ'izzade 1393: 135-37; Türk Dili 1981: 89).

28-Feyzî-i Hindî: Ekber Şâh döneminin meşhur âlim, şair ve düşünürlerindedir. Ekber Şâh'ın otuz üçüncü doğum yıldönümünde, yani H 996'da Nizâmî'nin hamsesini taklit edip, bir hamse yazmaya başlamış, ancak bu eserini tamamlayamadan H 1004'te vefat etmiştir. Beş mesneviden sadece *Nel ü Demen* adlı eserini bitirmiştir. *Pencnâme* adını verdiği hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır. 1-*Merkez-i Edvâr:* Bu eseri H 993'te Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı mesnevisini taklit ederek yazmış, eser 1400 beyitten oluşmaktadır. 2-*Süleyman ü Belkîs:* Bu eseri Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı mesnevisine karşılık, 4000 beyit olarak yazmaya karar vermiş, ancak bunda muvaffak olamamıştır. 3-*Nel ü Demen:* 4200 beyitten oluşan bu eseri Nizâmî'nin *Leylâ ve Mecnûn* eserine karşılık H 1003'te yazmıştır. 4-*Heft Kişver:* Bu eseri Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı mesnevisine karşılık 5000 beyit olarak yazmaya karar vermiş, ancak muhtemelen yazılmamıştır. 5-*Ekbernâme:* Bu eseri Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı mesnevisine karşılık yazmayı düşünmüş, ancak eser yarım kalmıştır (Safâ 1338: 5/838-57; Hânlerî 1347: 386; Kazâî 1386: 243-44; Hakikat 1368: 451-52; Ansari 1995: 12/524-25).

29-Nâmî-i Bekkrî: Safevî dönemi şairlerindedir. Nizâmî'nin hamsesini taklit ederek, H 1002 ve H 1013 yılları arası yazdığı *Pencgâne* adlı hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: 1-*Ma'denü'l-efkâr:* Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr*'ına cevap olarak yazılmıştır. 2-*Hasan u Nâz:* Yaklaşık dört bin beyitten oluşan bu mesnevi, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserine cevap olarak H 1002'de yazılmıştır. 3-*Ekbernâme:* Nizâmî'nin *İskendernâme*'sine cevap olarak yazılmıştır. 4-*Rây ve Sûret:* Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserine cevap olarak yazılmıştır. 5-*Hamse-i Mutahîre.* Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı eserine karşılık yazılmıştır (Vâ'izzade 1393: 140-42).

30-Zülâfî-yi Hânsârî: Hicri onuncu yüzyıl sonları ile hicri on birinci yüzyıl başları şairlerindedir. Nizâmî ve onu taklit edenlerin izinden giderek H 1001-1024 yılları arasında yedi tane mesnevi yazmıştır. *Heft Genc* adını verdiği eseri şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Hüsn-i Gelûsûz:* 970 beyitten oluşan bu eser, Şah Abbas adına Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* eseri örnek alarak yazılmıştır. *2-Şo'le-i Didâr:* 693 beyitten oluşan bu eser Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si örnek alınarak yazılmıştır. *3-Meyhâne:* 879 beyitten oluşan bu mesneviyi Senâî'nin *Hadikatü'l-hakîka* ile Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı eserlerinin vezniyle yazmıştır. *4-Zerre u Hürşîd:* 406 beyitten oluşan bu eser, Câmî'nin *Sübhethü'l-ebrâr* adlı eserinin vezniyle yazılmıştır. *5-Âzer u Semender/Gül u Bülbül:* 506 beyitten oluşan bu eser, Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserine karşılık yazılmıştır. *6-Süleymânnâme/Süleymân ü Bekis:* Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı eserine karşılık yazılmış ve 740 beyitten oluşmaktadır. *7- Mahmûd ü İyâz:* 6762 beyitten oluşan bu eser, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır (Safâ 1338: 5/966-76; Hânlerî 1347: 254; Kazâî 1386: 335; Hakikat 1368: 254; Dihhodâ 1377: 9/12891; Türk Dili 1981: 89).

31-İttâbî-i Teklû: Hicri on ile on birinci yüzyılları şairlerinden olup, Safevîler döneminde yaşamış ve Şâh Abbâs-i Safevî'nin methiyecilerindedir. Nizâmî'yi taklit edip, bir hamse yazmış, ancak bu hamsenin çok az sayıdaki beyti günümüze ulaşmıştır. Hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Hüsrev ü Şîrîn:* Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *2-Menzerü'l-ebrâr:* Bu eseri Nizâmî'ni *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserine nazire olarak yazmıştır. *3-İskendernâme:* Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *4-Heft Peyker:* Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini örnek alarak kaleme almıştır. *5-Sâmnâme:* Bu eseri Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. Teklû'nun hamseden başka *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazdığı *İrec ve Gîti*, Senâî'nin *Hadîka* adlı eserine karşılık söylediği *Hadâikü'l-ezhâr*, Mevlânâ, *Mesnevi*'sinin

vezniyle yazdığı *Mecma'ü'l-bahrîn* ve *Sâkînâme* adlı mesnevileri de bulunmaktadır (Safâ 1338: 5/989-92; Türk Dili 1981: 89; Berzeger 1380: 4/1751).

32-Hasan b. Seyyid Fethullâh-i Dihlevî: Hicri on birinci yüzyılda şiir söyleyen Hint şairlerindedir. İki hamsesini Nizâmî ile Emîr Hüsrev-i Dihlevî'yi taklit ederek yazmıştır. Adları bilinmeyen iki hamsesini H 1036-39 yılları arasında tamamlamıştır. İlk hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-İlk Mesnevi:* 270 beyitten oluşan bu mesnevi *Heft Peyker* vezniyle H 1036'da söylenmiştir. *2-İkinci Mesnevi:* 5219 beyitten oluşan bu mesnevi *Hüsrev ü Şîrîn* vezniyle H 1037'de söylenmiştir. *3-Üçüncü Mesnevi:* 5304 beyitten oluşan bu mesnevi, H 1037'de *Leylâ vü Mecnûn* vezniyle söylenmiştir. *4-Dördüncü Mesnevi:* *İskendernâme* vezniyle yazılmıştır. *5-Tuhfe-i Kâdiriye:* 8000 beyitten oluşan bu eser, H 1037'de *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazılmıştır. İkinci hamse şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-İlk Mesnevi:* 5314 beyitten oluşan bu mesnevi, H 1308'de *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazılmıştır. *2-İkinci Mesnevi:* 8000 beyitten oluşan bu mesnevi, H 1038'de *Hüsrev ü Şîrîn* vezniyle söylenilmiştir. *3-Üçüncü Mesnevi:* 4220 beyitten oluşan bu mesnevi H 1038'de *Leylâ vü Mecnûn* vezniyle yazılmıştır. *4-Dördüncü Mesnevi:* H 1038'de *Heft Peyker* vezniyle yazılmıştır. *5-Beşinci Mesnevi:* 8500 beyitten oluşan bu mesnevi, H 1039'da *İskendernâme* vezniyle yazılmıştır. (Vâ'izzade 1393: 147-50).

33-Şifâ-i İsfahânî: Safevî dönemi şairlerindedir. Hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Dîde-i Bîdâr:* Şâh Abbâs adına *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. 2100 beyitten oluşan bu eser H 1027'de söylenmiştir. *2-Nemekdân-i Hakikat:* Senâî'nin *Hadîka* eserine karşılık yazılmıştır. *3-Mecmau'l-bahreyn:* Hâkânî'nin *Tuhfetü'l-ırâkeyn* adlı eserine karşılık yazılmıştır. *4-Şükrü'l-mizâhteyn.* *5-Mihr u Muhabbet.* 2280 beyitten oluşan bu eser, H 1021'de *Mahzenü'l-esrâr*'a

karşılık yazılmıştır (Safâ 1338: 5/1075-79; Râdfer 1371: 207; Vâ'izzade 1393: 150-52).

34-Rûhu'l-Emîn-i İsfahânî: Hicri on birinci yüzyıl şairlerinden olup, Safevîler döneminde şiir söylemiştir. Nizâmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'yi taklit edip, yazdığı hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Leylâ vü Mecnûn:* Nizâmî'nin aynı adlı mesnevisini taklit ederek kaleme almıştır. Yaklaşık 4750 beyitten oluşan bu eseri, dokuz ayda Muhammed Kulî Kutbşâh adına yazmıştır. *2-Şîrîn-i Hüsrev:* Yaklaşık sekiz bin beyitten oluşan bu mesneviyi, H 1017'de yazmaya başlayıp, H 1018'de bitirmiş ve Kutbşâh'a takdim etmiştir. Bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserini örnek alarak yazmıştır. *3-Metmah-i Enzâr:* Yaklaşık 2200 beyitten oluşan bu eseri, Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek, Muhammed Kulî Kutbşâh adına kırk günde yazmıştır. *4-Cevâhîrnâme:* Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı eserini örnek alarak yazmıştır. *5-Behrâmnâme:* Yaklaşık 3000 beyitten oluşan bu mesneviyi Senâî'nin *Hadîka* ile Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı eserlerine karşılık yazıp, H 1021'de bitirmiştir (Safâ 1338: 5/1117-26; Türk Dili 1981: 89; Keyvânî 1390: 16/162).

35-Fûkî-i Yezdî: Hicri on birinci yüzyıl şairlerinden olup, II. Şâh Abbâs'ın muasırıdır. Hamsesinden geriye sadece dört mesnevisinin adı kalmıştır: *1-Ferhâd u Şîrîn:* 1.400 beyitten oluş bu eseri *Hüsrev ü Şîrîn*'e karşılık yazmıştır. *2-Leylâ vü Mecnûn:* Günümüze ulaşmayan bu eserin sadece adı zikredilmiştir. *3-Dozd ve Kâzî.* *4-Dâş Temûz.* (Râdfer 1371: 309; Vâ'izzade 1393: 159-60).

36-Mollâ Keremî: Safevî dönemi şairlerindedir. *Hamse-i İkrâmî* adında bir hamse yazmış, ancak hiçbir mesnevisi günümüze ulaşmamıştır (Vâ'izzade 1393: 161).

37-Nasîrâ-i Bedehşânî: Hicri on birinci yüzyılda Bedehşân'da şiir söyleyen şairlerdendir. Nizâmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'yi takip ederek, bir hamse yazmıştır. Ancak sadece iki mesnevisinin adı

zikredilmiştir: *1-Ma'denü'l-Esrâr*: 1759 beyitten oluşan bu eseri, H 1042'de Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *2-Dekikatü'l-tarîka*: Bu eseri H 1053'te Senâî'nin *Hadîka* adlı eserine karşılık söylemiştir (Vâ'izzade 1393: 161-62).

38-Münîr-i Lâhorî: Safevî dönemi şairlerindendir. Kaynaklarda hamse yazdığı söylenilmiş, ancak mesnevilerinde Nizâmî'nin adını yâd etmemiştir. *Heft Ahter/ Çehâr Gûher* adlarıyla anılan sekiz mesnevisi bulunmaktadır: *1-Ab ve Reng*: *2-Baht-i Bolend*: *3-Mirâtü'l-hayâl*: *4-Sâz ve Berg*: *5-Meyhâne*: *6-Derd ve Elem*: *7-Beytü'l-ma'mûr*: *8-Nûr ve Safâ*. (Vâ'izzade 1393: 162-63).

39-Fânî-i Keşmîrî: Safevî dönemi şairlerindendir. Hiçbir kaynakta hamse yazdığı söylenilmemiş, ancak mesnevilerinin veznine ve konularına bakıldığında, Nizâmî'yi takip ettiği görülmektedir. Hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Nâz ve Niyâz*: H 1081'de *Hüsrev vü Şîrîn*'e karşılık yazılmıştır. *2-Masdarü'l-âsâr*: *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. *3-Meyhâne*: 1064 beyitten oluşana bu mesnevi, *İskendernâme*'ye karşılık söylenmiştir. *4-Mâh ve Mihr*: *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık yazılmıştır. *5-Heft Ahter*: *Heft Peyker*'e karşılık söylenmiştir (Safâ 1338: 5/1285-86; Sadîkî 1377: 225).

40-Bîniş-i Keşmîrî: Safevî dönemi, yani hicri on birinci yüzyılda yaşayan Bîniş, Şâh Cihân ve Evrengzîb dönemi şairlerindendir. Nizâmî'nin hamsesini taklit ederek yazdığı hamsesi şu mesnevilerden oluşmaktadır: *1-Bîniş-i Ebsâr*: Evrengzîb adına Nizâmî'nin *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserini taklit ederek yazmıştır. *2-Genc-i Revân*: Evrengzîb adına Nizâmî'nin *İskendernâme* adlı mesnevisini taklit ederek yazmıştır. *3-Güldeste*: Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* adlı mesnevisi taklit edilerek yazılan bu eserde, dünyanın yaratılışı hakkında bilgi verilmiştir. *4-Şûr-i Hayâl*: Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eseri taklit edilerek, yazılan bu mesnevide Benârslı iki aşğın aşkı anlatılmıştır. *5-Rişte-i Goher*: Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı

mesnevisi taklit edilerek, yazılan bu eserde Mâzenderânlı Emîr ve Gûher adlı kişilerin aşkı anlatılmıştır (Safâ 1338: 5/1321-326; Dûdângah 1383: 13/461-62; Vâ'izzade 1393: 165).

41-Abdullatîf-i Zevkî: Hindistan'da yaşan Safevî dönemi şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit edip, bir hamse yazmıştır. Mesnevilerinden birisi fetihler hakkındadır. Hamsesindeki mesnevilerin adları günümüze ulaşmamıştır (Vâ'izzade 1393: 166).

42-Lâyık-i Cûnpûrî: Evrengzîb dönemi şairlerindedir. Nizâmî, Emîr Hüsrev ve Câmî'yi taklit edip, bir hamse yazmıştır. Hamsesinde yer alan mesneviler: *1-Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylenen bu mesnevinin adı kaynaklarda zikredilmemiştir. *2-Hîr ve Râncâ:* 1600 beyitten oluşan bu mesnevi H 1096'da *Hüsrev vü Şîrîn*'e karşılık yazılmıştır. *3-Destûr-i Himmet:* H 1096'da Evrengzîb adına *Hüsrev vü Şîrîn*'e karşılık söylenmiştir. *4-Rânî-i Kîtekî ve Sender:* 1100 beyitten oluşan bu eser, *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık yazılmıştır. *5-Şemi-i Encumen:* Evrengzîb adına Mevlânâ, *Mesnevî*'si taklit edilerek yazılmıştır (Sadîkî 1377: 186; Vâ'izzade 1393: 166-68).

43-Vâzih-i İrâdethân: Safevî dönemi şairlerindedir, Cihângîr ile Şâh Cihân saraylarında çalışmıştır. Nizâmî ve Câmî'yi taklit edip, yedi mesnevi yazmaya karar vermiş, ancak sadece iki mesnevisini tamamlamıştır. Yedi mesnevisi şöyledir: *1-Mirât-i Didâr:* Bu mesneviyi *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylemek istemiştir. *2-Nağme ve Şiyûn-i Dilgodâz:* Bu mesneviyi *Nil ve Demen* ile *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık söylemek istemiştir. *3-Kemed-i Vahdet:* Bu mesneviyi *Silsiletü'l-zehab*'a karşılık söylemek istemiştir. *4-Âyine-i Râz:* 4000 beyitten oluşan bu mesneviyi Zülâlî'nin *Mahmûd ve İyâz* ile Nizâmî'nin *Hüsrev vü Şîrîn* adlı eserlerine karşılık H 1075'te yazmıştır. *5-Tâb-i Zünnâr:* Bu mesneviyi *Sübhetü'l-Ebrâr*'a karşılık söylemek istemiştir. *6-Sâkinâme:* 1107 beyitten oluşan bu eseri H 1082'de *İskendernâmê*'nin

vezniyle yazmıştır. *7-Esrâr-i Manevî*: Mevlânâ, *Mesnevî*'sine karşılık söylemek istemiştir (Râdfer 1371: 416-17).

44-Mîr Gâzî: Ferruh Sîr döneminde mesnevi söyleyen şairlerdendir. *Heft Peyker* adında yedi mesnevi yazmıştır: *1-Eşk ve Âh*: *Hasan-i Gelûsûz* ve *Mahzenü'l-esrâr* adlı eserlere karşılık yazılmıştır. *2-Nâle-i İşâknevâz*: *Zerre ve Hûrşîd* ile *Sübhetü'l-ebrâr*'a karşılık söylenmiştir. *3-Çihil Çerâğ*: *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylenmiştir. *4-Şûr-i Cunûn*: *Şo'le-i Dîdâr* ve Mevlânâ, *Mesnevî*'sine karşılık Ferruh Sîr adına H 1127'de söylenmiştir. *5-Beşinci Mesnevi*: Adı bilinmeyen bu mesnevi *Leylâ vü Mecnûn* vezniyle yazılmıştır. *6-Altıncı Mesnevi*: Adı bilinmeyen bu mesnevi *Şâhnâme* ve *İskendernâme* vezinleriyle yazılmıştır. *7- Yedinci Mesnevi*: Adı bilinmeyen bu mesnevi *Heft Peyker* vezniyle yazılmıştır (Vâ'izzade 1393: 169-70)

45-Dâvud: Safevî dönemi şairlerinden olup *Hamse-i Dâvud* adında bir hamse yazmıştır. Kendisinden geriye sadece üç mesnevi kalmıştır: *1-Nemekdân-i Dîn*: 180 beyitten oluşan bu mesnevi, *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazılmıştır. *2-Zebûrî'l-âşikîn*: Yaklaşık 180 beyitten oluşan bu eseri, *Hüsrev vü Şîrîn* vezniyle yazmıştır. *3-Musâferetnâme*: Yaklaşık 2000 beyitten oluşan bu eseri, *Hüsrev vü Şîrîn* vezniyle yazmıştır (Vâ'izzade 1393: 170-71).

46-Fâiz-i Dihlevî: Hicri on ikinci yüzyılda Lâhor'da şiir söyleyen şairlerdendir. Safevî döneminde yaşayan Fâiz, Nizâmî'nin hamsesindeki mesnevileri taklit ederek, beş kısa mesnevi yazmıştır: *1-Hülâsatü'l-efkâr*: *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. *2-Kazâ ve Kader*: *Şîrîn ve Hüsrev*'e karşılık söylenmiştir. *3-Riyâzü'l-cenân*: *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık yazılmıştır. *4-Nüzhetü'l-ervâh*: *Heft Peyker*'e karşılık söylenmiştir. *5-Müfferrehü'l-kulûb*: *İskendernâme*'ye karşılık yazılmıştır (Sadıkî 1377: 283-86).

47-Mollâ Eşref-i Bülbül: Safevî döneminde Keşmîr'de şiir söyleyen şairlerdendir. Nizâmî'yi takip edip, bir hamse yazmış, ancak

sadece *Rızânâme* adlı mesnevi günümüze ulaşmıştır: 1-*Erzen ve Pîhmâl*: *Hüsrev ü Şîrîn* veya *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık yazılmıştır. 2-*Heşt Esrâr*: *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık söylenmiştir. 3-*Mihr ve Mâh*: *Hüsrev ü Şîrîn* veya *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık yazılmıştır. 4-*Heşt Temhîd*: *Heft Peyker*'e karşılık yazılmıştır. 5-*Rızânâme*: Yaklaşık 10000 beyitten oluşan bu mesnevi, *İskendernâme*'ye karşılık yazılmıştır (Vâ'izzade 1393: 172-73).

48-Hazîn-i Lâhîcî: Hicri on ikinci yüzyıl şairlerinden olup, Safevî döneminin sonları ile Nâdir Şâh Efşâr hükümeti döneminde yaşamıştır. Nâdir Şâh'a muhalefet edip, Hindistan'a göç etmiştir. Nizâmî'nin hamsesini taklit edip, *Penc Genc* adında bir hamse yazmıştır: 1-*Çemen ve Encümen*: Yaklaşık 300 beyitten oluşan bu eseri *Hüsrev ü Şîrîn* vezniyle H 1143'te yazmıştır. 2-*Tezkiretü'l-âşıkîn*: Yaklaşık 400 beyitten oluşan bu eseri, *Leylâ vü Mecnûn* adlı esere karşılık yazmıştır. 3-*Ferhengnâme*: Yaklaşık 300 beyitten oluşan bu eseri *İskendernâme* vezniyle yazmıştır. Bu eser tamamlanmamıştır. 4-*Safîr-i Dil*: Yaklaşık 540 beyitten oluşan bu mesnevi, *İskendernâme* vezniyle yazılmıştır. 5-*Metmahü'l-enzâr*: 111 beyitten oluşan bu mesnevi *Mahzenü'l-esrâr* adlı esere karşılık yazılmıştır. Bu eser tamamlanmamıştır (Aliev 1998: 17/129-30; Hazîn-i Lâhîcî 1374: Önsöz).

49-Ebcedî-i Hindî: Safevî dönemi şairlerinden olup, Hindistan padişahları sarayında hizmet etmiştir. Nizâmî'nin izinden giderek bir hamse yazmıştır: 1-*Zübdetü'l-efkâr*: Yaklaşık 1300 beyitten oluşan bu mesneviyi, *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık 40 günde yazmıştır. 2-*Envernâme*: Yaklaşık 8000 beyitten oluşan bu eseri, *İskendernâme*'ye karşılık H 1175'te yazmıştır. 3-*Râgıb ve Mergûb*: 2000 beyitten oluşan bu mesneviyi Feyzî'nin *Nil ve Demen* adlı eserine karşılık yazmıştır. 4-*Heft Cevher*: *Heft Peyker*'e karşılık yazmış, ancak hakkında fazla bilgi yoktur. 5-*Mûdetnâme*: 3500 beyitten oluşan bu mesneviyi, *Hüsrev ü*

Şîrîn'e karşılık 76 yaşındayken yazmıştır (Fesâî 1386: 252; Ahmed 1380: 1/151-53; Vâ'izzade 1393: 175).

50-Nâmî-i İsfahânî: Hicri on ikinci yüzyılın ikinci yarısının önemli şairlerinden olup, Safevî döneminde şiir söylemiştir. Sultan Hüseyîn Safevî ve Kerîm Hân Zend'in hizmetinde bulunmuştur. Nizâmî'nin izinden giderek *Nâme-i Nâmî* adında bir hamse yazmıştır: *1-Derc-i Goher*: 1400 beyitten oluşan bu eseri, *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazmıştır. *2-Hüsrev u Şîrîn*: 4400 beyitten oluşan mesneviyi, Nizâmî'nin aynı adlı eserine karşılık Hâc Âkâsî adına söylemiştir. *3-Leylâ vü Mecnûn*: Yaklaşık 2000 beyitten oluşan bu eseri Nizâmî'nin aynı adlı eserine karşılık yazmıştır. *4-Yûsuf u Züleyhâ*. *5-Vâmîk ve Azrâ*: 2716 beyitten oluşan bu eseri, *Heft Peyker*'e karşılık yazmıştır (Fesâî 1386: 253; Vâ'izzade 1393: 177-82).

51-Şehâb-i Türşîzî: Kaçarlar döneminin ilk şairlerinden olup, Horasan'da Bazgeşt-i Edebî üslubunun öncülerindedir. Nizâmî'nin izinden giderek bir hamse yazmıştır: *1-Behrâmnâme*: Yaklaşık 2350 beyitten oluşan bu eseri üç ayda yazmıştır. *2-Yusuf ve Züleyhâ*: Yaklaşık 1300 beyitten oluşan bu eseri, Câmî'nin *Yusuf ve Züleyhâ* ile Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* adlı eserlerine karşılık yazmıştır. *3-Hüsrev ü Şîrîn*: 3252 beyitten oluşan bu eseri, *Hüsrev ü Şîrîn*'e karşılık *Heft Peyker* vezniyle H 1194'te Şehzâde Mahmûd Derrânî adına yazmıştır. *4-Murâdnâme*: 417 beyitten oluşan bu mesneviyi, *İskendernâme*'ye karşılık söylemiştir. *5- Akd-i Goher*: *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. Bu mesnevi günümüze ulaşmamıştır (Kahramân 1362: 315-56).

52-Muhît-i Lâhorî: Kaçarlar döneminde Hindistan'da Farsça söyleyen şairlerdendir. Nizâmî'yi taklit ederek, *Hamse-i Aşkiye* adında bir hamse yazmış, ancak sadece on bir mesnevisinin adları günümüze ulaşmıştır: *1-Muhît-i Işk*. *2-Muhît-i Gam*. *3-Hüsün ve Aşk*. *4-Mesnevî*. *5-Muhîtü'l-hakâik*. *6-Muhîtü'l-esrâr*. *7-Gülşen-i Marifet*. *8-Muhît-i*

Marifet. 9-Muhît-i Azam. 10-Muhît-i Dâniş. 11-Muhît-i Derd (Abdülraşîd 1981: 327; Vâ'izzade 1393: 185).

53-Mollâ Bahâeddîn Bahâ: Kaçarlar döneminde Keşmîr'de şiir söyleyen şairlerdendir. Nizâmî'yi taklit ederek bir hamse yazmıştır: *1-Reşînâme:* 4000 beyitten oluşmaktadır. *2-Sultânînâme:* 3300 beyitten oluşmaktadır. *3-Gavziye:* 5500 beyitten oluşan bu eser, Şâh Ceylânî'ye takdim edilmiştir. *4-Nakşibendiye:* 4600 beyitten oluşmaktadır. *5-Çeşniyye:* 3000 beyitten oluşmaktadır (Vâ'izzade 1393: 185-6).

54-Muhammed Hüseyin Kazvî/Şîrâzî: Kaçarlar dönemi şair ve mutasavvıflarındandır. Nizâmî'nin hamsesini taklit ederek, *Hamse-i Hüseyinî* adında bir hamse yazmıştır: *1-İlahînâme:* Yaklaşık 7500 beyitten oluşan bu eseri, *İskendernâme*'ye karşılık H 1237'de yazmıştır. *2-Eşternâme:* Yaklaşık 3500 beyitten oluşan bu eseri, *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık H 1235'te söylemiştir. *3-Vâmık ve Azrâ:* 4662 beyitten oluşan bu eseri, *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık H 1226'da söylemiştir. *4-Vasfû'l-Hâl:* 7000 beyitten oluşan bu eseri, *Heft Peyker*'e karşılık H 1238'de kaleme almıştır. *5-Mihr ve Mâh:* 2700 beyitten oluşan bu mesneviyi, H 1231'de *Hüsrev ü Şîrîn*'i taklit ederek yazmıştır (Şerîfi 1387: 2-15; Vâ'izzade 1393: 186).

55-Mîr Sübdâr Hân-i Sindî: Kaçarlar dönemi şairlerindedir. Nizâmî'yi taklit ederek bir hamse kaleme almıştır: *1-Hüsrev ü Şîrîn:* H 1251'de Nizâmî'nin aynı adlı eserine karşılık söylenmiştir. *2-Fetihnâme:* H 1244'te *İskendernâme*'ya karşılık yazılmıştır. *3-Seyfû'l-mülûk:* H 1247'de *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık söylenmiştir. *4-Mâh ve Müşterî:* *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazılmıştır. *5-Cudâyînâme:* *Heft Peyker/ Behrâmnâme*'ye karşılık kaleme alınmıştır (Sadıkî 1377: 92-94).

56-Mollâ Hâmid-i Şâh Âbâdî: Hicri on üçüncü yüzyılda şiir söyleyen Keşmîrli şairlerdendir. Nizâmî'nin izinden giderek bir hamse

yazmış, ancak kaynaklarda kendisi ve hamsesi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Vâ'izzade 1393: 188).

57-Hidâyet-i Taberistânî: Fethalî Şâh ile Muhammed Şâh saraylarında melikü's-şuarâ olarak görev yapmıştır. Safevî döneminde hamse yazan şairlerdendir. Hamsesini Nizâmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'yi taklit ederek yazmıştır: *1-Envârü'l-velâye:* Yaklaşık 7000 beyitten oluşan bu mesneviyi, *Mahzenü'l-esrâr* vezniyle yazmıştır. *2-Gülşen-i İrem/ Bektâşnâme:* 2642 beyitten oluşan bu eseri, Attâr'ın *İlahînâme*'sinin vezniyle kaleme almıştır. *3-Bahrü'l-hakâyik:* Senâî'nin *Hadîka* adlı eserinin vezniyle yazmıştır. *4-Enîsü'l-'aşîkîn:* *Leylâ vü Mecnûn* adlı eserin vezniyle söylenmiştir. *5-Hürrem Behîşt:* *İskendernâme*'ye karşılık yazılmıştır. *6-Hidâyetnâme:* Mevlânâ, *Mesnevî*'sinin vezniyle kaleme alınmıştır (Hidâyet 1339: 6/1372-1410).

58-Senâullâh-i Harâbâtî: Keşmîr'de Farsça şiir söyleyen şairlerdendir. *Penc Genc-i Muhammed* adında bir hamse yazmıştır: *1-Bahrü'l-envâr:* 3600 beyitten oluşan bu mesneviyi 1275'te *Mahzenü'l-esrâr*'a karşılık yazmıştır. *2-Tasdîkü'l-ikân:* 3200 beyitten oluşan bu eseri H 1284'te yazmıştır. *3-Tezkiretü'l-kâmilîn:* Bu mesnevi 315 beyitten oluşmaktadır. *4-Şemi'ü'l-hadî:* 1300 beyitten oluşan bu eseri H 1284'te yazmıştır. *5-Mehârâcnâme/Râcnâme:* 3500 beyitten oluşan bu mesneviyi *İskendernâme*'ye karşılık H 1275-76'da yazmıştır. (Tesbîhî 1354: 28-40; Vâ'izzade 1393: 189-91).

59-Selâmet Alî Hân Selâmî: Hindistan'da muhtemelen Farsça hamse yazan son şairdir. Hayatı hakkında bilgi yoktur. Nizâmî'yi taklit ederek yazdığı *Penc Genc* adlı hamsesinden geriye sadece *Tavr-i Işk* adlı mesnevisi günümüze ulaşmıştır. Bu eseri *Leylâ vü Mecnûn*'a karşılık kaleme almıştır (Vâ'izzade 1393: 191-92).

Sonuç

Fars edebiyatında hamse yazma geleneği hicri altıncı yüzyılda şair Nizâmî-i Gencevî ile başlamıştır. Bu gelenek hicri on dördüncü

yüzyıla kadar İran'da hüküm sürmüştür. Nizâmî'nin yazdığı hamse birçok şaire ilham kaynağı olmuştur. Nizâmî'nin kaleme aldığı hamsenin seviyesine daha sonraki hiçbir şair ulaşmamıştır. Nizâmî'nin hamsesini taklit edip hamse yazan en başarılı şairler Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hâcû-yı Kirmânî, Mektebî-i Şîrâzî ve Abdurrahmân Câmî'dir. Nizâmî'nin yazdığı hamse sadece Farsça konuşulan ülkelerde değil, İslam ülkelerinde birçok şair tarafından örnek alınmıştır. Fars edebiyatında hamseler genellikle bir didaktik manzume (Mahzenü'l-esrâr), iki âşıkane manzume (Hüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn), bir kahramanlık/aşk ile ilgili manzume (Heft Peyker) ve bir tarihi/kahramanlık manzume (İskendernâme) olmak üzere beş mesneviden oluşmaktadır. Farsça yazılan hamselerde yer alan mesnevilerin bazıları beşten fazla yazılmış, bazıları söylenilmemiş, bazıları yarım kalmış ve bazıları da günümüze ulaşmamıştır. Hamselerde yer alan manzumelerdeki bazı beyitler tezkirelerde yer almıştır. Fars edebiyatında hamse yazan şairler en çok Nizâmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Câmî'yi taklit etmiştir. Birçok Fars şair kimi taklit edip, hamse yazdığını şiirinde ifade etmiştir. Şairlerin çoğu hamselerine *Penc Genc* adını vermiştir. Fars edebiyatında Selçuklular döneminde bir, Moğollar döneminde dört, Timurlular döneminde on, Safevîler döneminde otuz beş ve Kaçarlar döneminde dokuz şair hamse yazmıştır. Hamseler çoğunlukla İran, Hindistan ve Orta Asya'da Farsça ve Türkçe dilleriyle yazılmıştır. Fars edebiyatında hamse yazımı Selçuklular döneminde başlamış, Moğol ve Timurlular döneminde devam etmiş, Safevîler döneminde zirveye çıkmış ve Kaçarlar döneminde sona ermiştir. Fars şairlerinin yazdığı hamselerin çoğu Nizâmî'nin *Hamse*'si taklit edilerek yazılmasına rağmen bazı hamseler muhteva ve vezin olarak farklıdır. Nizâmî'den sonra hamse yazan şairleri: 1-Nizâmî'nin hamsesini tamamen taklit edenler. 2-Nizâmî'nin yazdığı hamseye mesnevi ilave edenler. 3-Nizâmî'nin yazdığı hamsedeki mesnevilerden sadece bir veya birkaç mesnevisini örnek almakla iktifa edenler, şeklinde üç gruba ayırmak mümkündür. Türk edebiyatındaki ilk hamseler genellikle Fars

şairlerin tercih ettiği konuların taklidi şeklindedir, ancak daha sonra Türk hamseciliği bu tesirden kurtulmuştur.

Kaynaklar

Abdülrâşîd (1981). *Tezkire-i Şua'ra-i Pencâb*. Lahor: İkbâl Âkâdemî.

Ahmed, Zeydî (1380). “Ebcedî-i Hindî”. *Dânişnâme-i Zebân ve Edeb-i Fârsî Der Şebbeh-i Kâre*, C. 1, Tahran: Ferşîve, s. 151-153.

Aliev, Saleh Muhammedoğlu (1998). “Şeyh Ali Hazîn”. *DİA*, C. 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 129-130.

Ansari, A. S. Bazmee (1995). “Feyzî-i Hindî”. *DİA*, C. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 524-525.

Aslan, Mehmet (2008). *Türk Edebiyatında Hamseler ve Subhizâde Feyzî'nin Hamsesi*. İstanbul: Kitabevi.

Avfi, Muhammed (1361). *Tezkire-i Lübâbü'l-Elbâb*. Nşr: Edward Browne, Tahran: Kitâbfrûş-i Fahr-i Râzî.

Berzeger, Hamdî (1380). “İtâbî-yi Teklû”. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî, Edeb-i Fârsî Der Şebbeh-i Kâre*, C. 4, Tahran: Sazmân-i Çâp ve İntişârât-i Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, s. 1751.

Devletşâh (1337). *Tezkiretu's-şu'arâ*. Nşr: Muhammed Abbâsî, Tahran: Kitâbfrûş-i Bârânî.

Dihhodâ, Ali Ekber (1377). *Lügatnâme-i Dihhodâ*. C. 4, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran Müessesesi-i Lügatnâme-i Dihhodâ, s. 5904.

Dûdângah, Sagerî (1383). “Bîniş-i Keşmîrî”. *Dâiretü'l-maârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-maârif-i Bozorg-i İslâmî, C. 13, s. 461-462.

Fesâî, Mensûr Restegâr (1386). *Hamse Serâî der Edeb-i Fârsî*. Âyîne-i Mirâs, s. 243-257.

Hakikat, Abdülrefî' (1368). *Ferheng-i Şâ'irân-i Zebân-i Pârsî*. Tahran: Şirket-i Müellefat ve Mütercim.

Halebî, Ali Asgar ve Mecid Sadrî Hâniye (1395). "Ebdî Bîg ve Şive-i Şâ'ir-i Ū der Mesnevî-i Heft Ahter". *Fasıl-nâme-i Tehasusî-i Sebksînâsî ve Nesr-i Fârsî*, Bahar, s. 167-186.

Hânlerî, Zehrâ (1347). *Ferheng-i Edebiyât-i Fârsî*. Tahran: Bünyâd-i Ferheng-i İran.

Hazîn-i Lâhîcî, Muhammed Alî (1374). *Dîvân-i Hazîn-i Lâhîcî*. Haz: Zebîhullâh Sâhibkâr, Tahran: Mîrâs-i Mektûb.

Hidâyet, Rızâ Kulî Hân (1339). *Mecmu'u'l-fusahâ*. Nşr: Mezâher Musafâ, Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebir.

Hücetî, Hâdî (1380). "Sarfi-i Keşmîrî". *Dânîşnâme-i Edeb-i Fârsî, Edeb-i Fârsî Der Şebeh-i Kâre*, C. 4, Tahran: Sazmân-i Çâp ve İntişârât-i Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, s. 1599-1601.

İslam Ansiklopedisi (1987). "Hamse". C. 5, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, s. 200.

Kahramân, Muhammed (1362). "Şehâb-i Tûrşîzî". *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-i Firdevsî*, s. 315-356.

Kanar, Mehmet (2007). "Nizâmî-i Gencevî". *DİA*, C. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 183-185.

Kazâî, Hâdî (1386). *Zindegînâme-i Nivîsendegân ve Şâ'irân ez Rûdeki tâ Devletâbâdî*. Tahran: İntişârât-i Behzâd.

Keyvânî, Mecdüddîn (1390). "Hamse". *Dânîşnâme-i Cihân-i İslâm*, C. 16, Tahran: Müesese-i Ferhengî-i Hünerî-i Kitâb-i Mercî', s. 161-164.

Kurtuluş, Rıza (1995). "Emîr Hüsrev-i Dihlevî". *DİA*, C. 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 135-137.

_____ (2007). “Örfî-i Şîrâzî”. *DİA*, C. 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 96.

Mîrensârî, Alî (1373). “Ebû'l-‘Alâ-i Gencevî”. *Dâiretü'l-maârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-maârif-i Bozorg-i İslâmî.

Okumuş, Ömer (1993). “Abdurrahman Câmî”. *DİA*, C. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 94-99.

Örs, Derya (2012). “Vahşî-i Bâfkî”. *DİA*, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 449.

Öztürk, Mürsel (1997). “Hâtifi”. *DİA*, C. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 468.

Râdfer, Ebû'l-kâsım (1371). *Kitâbşinâsî-i Nizâmî-i Gencevî*. Tahran: Müessesse-i Mutâla'ât ve Tehkîkât-i Ferhengî.

Sadıkî, Tâhire (1377). *Dâstânserâi-yi Fârsî der Şebih-i Kâre der Dovre-i Tîmûryân*. Merkez-i Tahkîkât-i Fârsî-i İrân ve Pâkistân.

Safâ, Zebihullâh (1338). *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*. Tahran: İntişarât-i Firdevsî.

Seyyidî, Seyyid Muhammed (1367). “Eşref-i Merâgî”. *Dâiretü'l-Me'ârif-i Câmî-i İslâmî*, C. 9, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-maârif-i Bozorg-i İslâmî, s. 42-43.

Şâyegâfer, Hamîd Rızâ (1394). “Hamse-i Nizâmî”. *Dâiretü'l-Mu'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, C. 22, Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Mu'ârif-i Bozorg-i İslâmî, s. 660.

Şerîfî, Muhammed (1387). *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*. Tahran: Neşr-i Muîn.

Tesbîhî, Muhammed Hüseyin (1354). “Hâce Senâullâh-i Harâbâtî”. *Der Hüner ve Merdom*, s. 28-40.

- Tokmak, A. Naci (1996). “Hâcû-yi Kirmânî”. *DİA*, C. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 14, s. 520-521.
- Türk Ansiklopedisi (1979). “Hamse”. C. 18, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, s. 454-455.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1981). “Hamse”. İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 89-90.
- Vâ’izzade, Abbâs (1393). *Hamse Serâi der Edeb-i Fârsî*. Doktora Tezi, Meşhed: Firdevsî Üniversitesi.
- Vanlıoğlu, Mehmet (2002). “Şemseddin Kâtibî”. *DİA*, C. 25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 42.
- Yazıcı, Tahsin (2000). “İmâd-i Fakîh”. *DİA*, C. 22, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 168-169.
- Yazıcı, Tahsin ve Ömer Kurnaz (1997). “Hamse”. *DİA*, C. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 499-500.

EXTENDED ABSTRACT

In Iran and Turkish literature, five mesnevi consisted of magazines called Quintet and Quintet writers were called Quintet writer. Quintet writing first started in Iran. The poet Nizami Ganjavi was the founder of the Quintet genre in Persian literature. Nizami's Quintet is also known as Five Treasures-Panj Ganj. The tradition of writing quintet in Persian literature began in the sixth century with the poet Nizami Ganjavi. This tradition continued in Iran until the fourteenth century. The quintet written by Nizami inspired many poets. No later poet has reached the quintet level Nizami wrote. After Nizami in Persian literature, poets such as Emîr Hüsev-i Dihlevî, Hâcû-yı Kirmânî, Abdurrahman Câmî, Feyzî-i Dekenî and Kasımî-i Gunâbâdî wrote quintet. The quintet written by Nizâmî was taken as an example by many poets not only in Persian-speaking countries but also in Islamic countries. The quintets in Persian literature are usually a didactic poem (The Storehouse of Mysteries), two minstrel poem (Khusaw and Shirin, Leyla and Majnun), a heroic / love poem (Haft Paykar) and a historical / heroic poem (Eskandar Nameh) consists of five masnavi. Some of the masnavis in Persian quintets were written more than five, some were unspoken, some remained unfinished and some did not survive.

In Persian literature, a quintet was written in Seljuk period, four quintets in Mongolian period, ten quintets in Timurid period, thirty-five quintets in Safavid period and nine quintets in Qajar period. The writing of quintet in Persian literature began during the Seljuk period, continued during the Mongol and Timurid period, peaked during the Safavid period and ended in the Qajar period. Although most of the quintets written by Persian poets are written by imitating the Nizâmî's quintet, some quintets are different in content and meter. Since the writing of Sahname was popular in the period of Sâ mâ nî and Ghaznavids, quintet was not written in these two periods. The tradition of writing quintet during the Safavid period reached its peak and there are even poets who wrote three quintets. Although much quintet was written in this period, none of them gained fame as in other periods. The reason why the quintets of this period did not attract attention was that the poem went down from the palace to the public and that people who did not have any accumulation of poetry wrote poems to respond to previous poets. Nizami's masnavi called The Storehouse of Mysteries is more imitated than any other masnavi in quintet. The works of some poets who wrote quintet have not survived, only some encyclopedias have mentioned their names. A few poems of some of us have reached us. Quintet owners used masnavi verse. Having a quintet is one of the highest authority for a poet. quintet writing is one of the oldest subjects of Persian literature. It was discovered by Nizami in the sixth century and continued its influence in Iran and in the territories where Persian was widespread

until the fourteenth century. It is possible to divide the poets who wrote quintet after Nizâmî into three groups: 1-Those who fully mimic the quintet of Nizâmî. 2-Those who add masnavi to the quintet written by Nizâmî. 3-The quintet written by the Nizâmî, which includes only one or more of the masnavis.

Beyaz Özbey, İlknur (2020). "Gürcülerde Kimlik, Mekân ve Gündelik Yaşam: Artvin Örneği". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 915-955.

DOI: 10.21550/sosbilder.681445

Araştırma Makalesi

GÜRCÜLERDE KİMLİK, MEKÂN VE GÜNDELİK YAŞAM: ARTVİN ÖRNEĞİ

İlknur BEYAZ ÖZBEY*


Gönderim Tarihi: Ocak 2020

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

Bu çalışma, Artvin'de yaşayan Gürcülerin kimliklerini nasıl tanımladıklarını, kimliklerini nasıl inşa ettiklerini, inşa pratiklerinde hangi dinamiklerin yer aldığını, söz konusu dinamiklerde mekânsal olarak ne tür farklılaşmaların meydana geldiğini ve aynı zamanda tüm bu etmenlerin gündelik yaşama nasıl yansıtıldığını anlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde Gürcülerin yoğunlukta yaşadığı Artvin'in Borçka ilçesi ve bağlı köylerinde 8'i kadın 11'i erkek olmak üzere toplamda 19 kişiyle nitel araştırma yöntemi aracılığıyla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Alan araştırması sonucunda, Artvin'de yaşayan Gürcülerin kendi kökenlerinin Gürcü olduğu bilincinde olmasının yanı sıra kendilerini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak gördükleri, Türk ulusal kimliğine ait hissettikleri ve Müslüman kimliğine eklemledikleri görülmüştür. Kendi kimliklerini inşa ederken, Gürcistan'da yaşayan Gürcüleri öteki olarak konumlandıkları ve bu öteki üzerinden kendilerini tanımladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Gündelik hayatta sembolik değerlere dayalı kimlik inşa örüntülerinin mekânsal farklılaşma temelinde şekillendiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gürcü, kimlik, mekân, gündelik hayat, Artvin

*  Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ilknurbeyaz087@gmail.com

Identity, Space and Everyday Life in Georgians: The Case of Artvin

ABSTRACT

This research aims to understand; the identity of Georgians and how they identify and build their identities; which dynamics have a role in this building process; what kind of environmental differences occurs in these dynamics; and also how all these elements affect the daily life. In accordance with this aim, in-depth interviews have been carried out within the context of the qualitative research method with totally 19 people; consist of 8 women and 11 men, from Borçka which is the district of Artvin and from the neighbor villages. The result of field study puts forth that Georgian-origin people living in Artvin identify themselves as the citizens of the Republic of Turkey; moreover, they feel as a part of the Turkish national identity and they are articulated to the Muslim identity. In addition, the survey reaches the result that while these locals build their identity; they otherize Georgians living in Georgia and identify themselves through this “other”. It is understood that the identification patterns based upon symbolic values in daily life have been shaped on the basis of spatial differentiation.

Key words: *Georgian, identity, space, daily life, Artvin*

Giriş

Günümüz dünyasında kimlik kavramı en ilgi çeken kavramlardan birisidir. Kimlik, bir özellik ve aitlik belirtmektedir. Özellik ve ait olmayı niteleyen kimlik kavramı aynı zamanda farklılık unsurunu da içinde barındırmaktadır. Bu anlamda kimlik bir sınıflama, tasnifleme işlemini nitelemektedir. Aynı zamanda kimlik kavramı bireyden başlayıp toplumsal alana kadar uzanan bir yapıya sahiptir. Bireysel ve toplumsal bir unsur olan kimlik kavramının kökeninde birey yer almaktadır. Ancak birey, toplumsal dünyadan ayrı bir şekilde düşünülemeyeceği için, toplumsal, tarihsel bağlam ve koşulların vurgulanması gerekmektedir. Söz konusu bağlam ve koşullar aynı zamanda kimlik algısı, kimlik inşası ya da kimliklerin yeniden

şekillenmesi için farklı dinamiklerin var olmasını da içinde barındırmaktadır.

Kimlik ya da özdeşleşmenin sosyal bir tanımlama konusu olması, aynı zamanda, onun var olmak ve gelişmek için bizim inşalarımıza gereksindiğini de gösterir. Kimliklerin / özdeşliklerin bireysel inşalardan kaynaklanmaları, onların varoluşunun vazgeçilmez koşulunun bireyin ortaya çıkması olduğuna da işaret etmektedir. Bireyi ortaya çıkaran her koşul, bizi bir başka bütünlüğe bağlayan dolayımın bizatihi kendisinin de inşasının gerekli koşulu gibi gözükmektedir (Türkdoğan 1998: 76).

Bireysel, toplumsal hatta ulusal kimliklerin nasıl şekillendiği, nasıl inşa edildiği aynı zamanda bu durumun toplumsal ve gündelik hayata nasıl yansıdığı pek çok teorinin başlıca ilgi alanı haline gelmektedir. Zira kimlik, hem bireysel hem toplumsal hem de tarihsel bağlantılarıyla insanların birbirleriyle ya da bir arada sundukları yaşam pratiklerinin önemli bir veçhesini oluşturmaktadır. Tüm bu özellikler dikkate alındığı takdirde kimlik ve bununla bağlantılı olarak kimlik inşasından bahsedilebilmektedir. Kimlik inşasından bahsederken, etnik ve dini kimliklerin oluşumunda, şekillenmesinde ve bunların gündelik hayata yansımada hangi dinamiklerin etkili olduğu ve tüm bu etmenlerin mekân üzerindeki yansıması vurgulanması gereken bir mesele haline gelmektedir.

Mekân en basit tanımıyla bir kişi veya bir grubun yeridir. Mekân insanın, insan ilişkilerinin ve bu ilişkilerin gerektirdiği donatıların içinde yer aldığı, sınırları kapsadığı örgütlenmenin yapı ve karakterine göre belirlenen bir boşundur. Yine aynı yazara göre mekân çevrenin insana göreli durumudur. Bu bakımdan mekân örgütlemeye ve mekânı kavramada en önemli paradigma çevrenin değil insanın varoluşsal gerçekliğidir (Gür 1996: 43-45). Kentsel mekânlar ise, kolayca okunamayan, denetlenemeyen, öngörülemeyen ve tasarlanamayan

karmaşık bir ilişkiler ağıdır. Kent içine karmaşık ilişkilerin gömülü olduğu toplumsal bir mekândır. Bu nedenle kent planlama işi evrensel toplumsal meselelerden azade biçimde düşünülemez. Etnisite, inanç, toplumsal cinsiyet ve sınıfa bağlı ayrımcılık sorunları kent meselesinin de merkezinde yer alır (Çavuşoğlu 2016: 12). Dolayısıyla mekân kavramı salt fiziksel özellikleriyle tanımlanabilecek bir kavram değildir. Toplumsal ilişkiler ağının cereyan ettiği yerdir. Bu anlamda, kimliklerin mekâna göre tanımlandığı, şekillendiği, mekân kapsamında aidiyetlik duygusunun yer aldığı ve genel olarak tüm bu etmenlerin gündelik yaşama yansıdığı alandır. Başka bir ifadeyle etnik ve dini kimlikler söz konusu olunca, mekân üzerinde şekillenen özdeşlik ve aidiyetlik hissinden bahsetmek mümkündür.

Etnik kimlik, gerek dünyada gerekse Türkiye’de kimlik çalışmalarında temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. 21. yüzyıl sürecinde etnik ve dini merkezli kimlik tartışmaları gittikçe artan bir yoğunlukta kendini göstermektedir. Bir taraftan küreselleşmenin ulus-üstü dinamikleri gündeme getirirken diğer taraftan yerleşme deneyimlerini de canlandırmış olması dikkatleri kimlik eksenli sosyo-kültürel gruplara çevirmiştir. Bu anlamda söz konusu sosyo-kültürel gruplardan birisi olan ve çalışmanın da temel konusunu oluşturan Gürcülerden bahsedilebilmektedir.

Gürcüler, Artvin’in Borçka ve Şavşat ilçeleri ve bağlı köylerinde yoğunlukta yaşamaktadırlar. Bu anlamda çalışmanın temel konusu Artvin’de yaşayan Gürcülerdir. Çalışmanın temel amacını ise, Artvin’de yaşayan Gürcülerin kimliklerini nasıl inşa ettikleri oluşturmaktadır. Söz konusu amaç çerçevesinde Artvin’de yaşayan Gürcülerin kendilerini nasıl tanımladıkları, kimliklerini ne yönde inşa ettikleri ya da şekillendirdikleri, söz konusu inşa pratiklerinde hangi dinamiklerin etkili olduğu ve bu dinamiklerin hem gündelik hayatta hem de mekân üzerinde ne tür yansımalarının gündeme geldiği ise çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Etnisite

Etni, belli bir topluluğun tarihsel gerçekliğini ifade etmesi açısından ulus için bir zemin işlevi görmektedir. Belirli özelliklere sahip bir insan topluluğunu anlamlı bir bütün haline getirerek türdeşleştiren etni, aynı zamanda tarihsel miras niteliğine de sahiptir. Bu noktadan bakıldığında etni, tarihsel geçmişi temsil etmesi açısından gerçeklik zeminini; ifade etmektedir (Karakaş 2007: 40). Oxford English Dictionary'ye ilk defa 1972'de giren etnisite kavramı ise (Eriksen 1997'den akt. Somersan 2004: 22), doğuştan getirilen verili bir durum, bireylerin aidiyet duyguları ile kabul ettikleri, genetik yollarla nesiller arası sürekliliği sağlayan, ortak noktaları aynı dili, gelenekleri canlı tutan, topluluk oluşumunda temel olan ritüelleri eksen alan toplumsal organizasyon olarak tanımlanabilir (Göka 2006: 233).

Modern çağda, etnisite aynı zamanda siyasal bir bilince sahip olmayan topluluk anlamında kullanılmıştır. Bir etnik topluluğu ulustan ayıran ölçüt onun henüz devlet olma düşüncesini barındırmaması ile açıklanmıştır. Bu bakımdan modern etniklik ile Antikitenin etniklik anlayışı arasında bir benzerlik vardır. Ancak, modern çağda her ulusun bir etnik kökene dayandığı varsayımı, etnisitenin tamamıyla apolitiklik anlamını taşımaktan ziyade, henüz uluslaşmamayı ifade ettiğini göstermektedir. Çünkü bir ulus etnik bir kökene dayanması nedeniyle aynı zamanda bir etnik topluluk da sayılmaktadır. Bu anlamıyla her etnik topluluk, bir ulus değildir; ancak her ulus bir etnik kökene sahiptir ya da onu benimsemiştir. Oysa Antik düşüncede devlet olabilmiş topluluk etnisitenin dışında kalmaktadır (Say 2013: 158-159).

Günümüzde ise etniklik dendiğinde akla gelen ilk nitelik hâlâ ırk ya da soy bağı olsa da aslında, Giddens'm belirttiği gibi bir kimliğe atıfta bulunabilecek grubu ifade etmektedir. Bu anlamıyla etnisite, çağımızda kolektif bir tanınma ve tanımaya dair inancı temsil etmektedir. Irk ve soy grupları kadar artık dinsel ve kültürel gruplarda

kendine özgü aidiyet duygusu ve kimlik kazanımı sağlayabildikleri kabul edilmektedir (Say 2013: 159). Ferdi, bir etnik gruba bağlayan faktörler belli bir mahremiyeti olan yüz yüze insan gruplarına karşı mevcut bulunan bağlılıktan daha farklıdır; özellikle birinci grup akrabalık bağlarının doğrultusunda etnik grup çerçevesi ile sınırlanmıştır. Ne bir devletin vatandaşı olmak ne de bir sendikaya ya da siyasi partiye üye olmak bir etnik gruba bağlı olmakla aynı şeydir; aslında cesamet açısından da etnik grup diğerlerine rakip veya onlardan daha büyük olabilir. Öte taraftan, ferdin sınıf yapısı içerisindeki yeri, bilhassa bu yapı kast ayrımları arz ettiği zamanlarda, ferdin hüküm süren etnik gruplar sistemi içerisindeki yerine kısmen tekabül edebilir. Öyleyse, etnik grup gönüllü olmaksızın oluşmuş, çıkar bilincine sahip ve örgütlenişi biçimsel olmayan bir birliktir; üyeleri birincil ve ikincil ilişkiler yoluyla bir araya gelmiştir ve üye sayısı nispeten sınırsızdır (Türkdoğan 1998: 41).

Çoğu kimlik talebinde bulunan kişi veya topluluklar, kendi farklılıklarını öne çıkarırken; ayrımcılık durumunda, aynı kişi veya topluluklar farklılıklarında kalmaya zorlanmaktadır. Birinci halde ben / biz, sizden farklıyım / farklıyız söylemi; ikinci hâlde ise sen / siz, bizden farklısın / farklısınız söylemi hâkim olmaktadır (Bilgin 2007: 33). Buradan hareketle etnisite kavramı dil, din, ortak ecdat ve kültürel değerlere bağlılık kapsamında bu değerleri paylaşanlar için birleştirici; paylaşmayanlar için ayırıcı bir unsur haline gelmektedir. Başka bir ifadeyle söz konusu değerler, biz ve onlar ayrımının dinamiklerini oluşturmaktadır. Aynı zamanda biz ve onlar, kimliklerin tanımlanmasında önemli bir yere sahiptir.

Kimlik ve Kimlik İnşası

Türkçedeki kimlik sözcüğünün İngilizcede karşılığı 'identity'dir. Identity; mutlak aynılık, tam aynılık demektir ve yine İngilizcedeki 'self'den yani kendilik / benlik sözcüğünün işaret ettiğiinden ayrı bir

bütünlüğe (entity) işaret eder. Bireyin kendini hangi bireyle ya da bireylerle, grupta, kategori ile hangi özelliğinden (özelliklerinden) dolayı özdeş göreceği ya da görmeyeceği, bazen bireyin iradesine bazen özdeşleşmek istediği ya da özdeşleşmeyi istemediği birey (veya bireylerin) iradesine, bazen bireyin dışındaki yapısal koşullara, bazen de üçüncü kişilerin atıflarına, etiketlemelerine bağlı olarak değişir (Türkdoğan 1998: 74-75). Aidiyet kelimesi, bir topluma ya da gruba ait olma haline göndermede bulunmaktadır. Bu haliyle kavram, kişinin sırf başkalarıyla bir aradalığı üzerinden kurgulanmakta, bireye özgü çeşitli özellikleri dışarıda bırakmaktadır. Yine benlik kavramı, bir bire diğer kişilerden ayıran özellikler üzerinde kurgulanmakta, kişinin ait olduğu toplum ve / yahut grupta olan ilişkisini arka plana atmaktadır. Gerek aidiyet gerekse de benlik, kimliğin bir bileşeni olmakla birlikte bu kavramların kimlik kavrama karşılık olarak kullanılması sınırlı düzeyde bir anlam yüklemeye neden olmaktadır (Anık 2012: 22). Dolayısıyla kimlik belirli bir aidiyeti ifade ederken aynı zamanda sözü edilen aidiyet, bireyin özdeşleşeceği özellikler itibariyle de değişiklik göstermektedir.

Kimlik, benzeşmenin yanında farklılaşmanın da bir referansıdır. Kimlikler, sürekli kendilerini yenilemeleri ve farklı biçimlerde konumlandırmalarının yanında yansız da değildirler. Kimlik arayışının arkasında farklılaşmaya neden olan, çatışan değerler vardır. Kişi, kim olduğunu söyleyerek aynı zamanla ne olduğunu, neye inandığını ve ne istediğini de anlatmaya çalışır. İnsan toplulukları, tarih boyunca kendilerini ifade etme sürecinde sürekli olarak yeni araçlar kullanmışlardır (Karakaş 2015: 97). Bireyler kimliklerini ya da aidiyetlerini tanımlarken ne olduklarını ifade ederek aynı zamanda ne olmadıklarının da tanımını vermektedir. Bu anlamda özdeşleştikleri özellikleri ile farklılaştıkları özelliklerin ayrımı yapılmıştır. Dolayısıyla özdeşleştikleri özellikleri itibariyle kolektif bir yapı da oluşmaktadır.

Etnik kimliklerin nasıl oluştuğu ve varlıklarını nasıl sürdürdükleri üzerinde duran Fredrik Barth, antropolojik düşüncenin neredeyse tamamının, kültürel değişimin sürekliliğe sahip olmadığı anlayışına dayandığını belirtmektedir. Bu anlayışa göre, kendilerini diğerlerinden ayırtan, birbiriyle bağlantılı ayrı değerleri içeren ortak bir kültüre sahip olan çeşitli halk kitleleri vardır. Barth, çeşitli kültürler arasında farklılıkların, bunların sahip oldukları tarihsel sınırların ve ilişkilerin fazlasıyla ilgi konusu edildiğini, ancak etnik grupların yapısı, aralarındaki sınırların doğasının ise yeterince araştırılmadığını belirtmektedir. Ona göre bütüncül bir bakış içeren yaklaşımlarda etnik gruplar, soyut toplum kategorisi içinde göz ardı edilmişlerdir. Barth'a göre üzerinde durulması gereken, farklı etnik kimlikler arasındaki sınırların ve kültürel farklılıkların nasıl oluştuğudur (Anık 2012: 52). Neredeyse milattan önce üçüncü bin yıldan beri etnisite, insan toplulukları ve iletişimi için bir temel oluşturmuş; her ne kadar bütün topluluklar bunu benimsememiş ise de, Smith, etnisitenin evrensel olduğunu iddia etmez, ancak çok yaygın, kronik ve ara ara su yüzüne çıkan bir olgu olduğunu vurgular. Ne var ki etnik kimlik hiç de böyle değişmez şaşmaz, kayalar kadar mutlak (ki jeolojik formasyonlar olarak onlar bile mutlak değil aslında, ama neyse) bir tarihsel yapı değil. Kültür nasıl ki durağan ve değişmez bir olgu değilse, etnisite de aynen öyle (Somersan 2004: 38).

19. yüzyıldan itibaren modern devletler etnikliği özellikle seküler bir homojen toplum inşası için araç olarak görmüşlerdir. Devlet içinde bir etnik köken, tüm grupları kapsadığı varsayılan ortak bir tarih, tarihi bir dil ve soy bağı etrafında anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda etnik köken salt tarihsel bir temeli ifade etmiş ve ırkla özdeş tutulmaya başlanmıştır. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusçuluğun bir inşadan ibaret olduğunu iddia eden ulus ve etnisite kavramları üzerine ortaya çıkan tartışmalar, toplumlar içinde homojenliğin doğal olmadığına yönelik itirazların dile getirildiği bir sürecin başlangıcını

oluşturmuştur (Say 2013: 161). Ulus, hayal edilmiş bir siyasal topluluktur, kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir; ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder. Ulus sınırlı olarak hayal edilir, çünkü belki de bir milyar insanı kapsayan en büyüğünün bile, ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa sonlu sınırları vardır. Hiçbir ulus kendisini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal etmez (Anderson 2014: 20-21).

Kimliklerin ve dolayısıyla etnik kimliklerin değişmez bir nitelik taşıdığı ön görülemez. Etnik kimlikleri oluşturan kültürel öğeler iletişim, etkileşim, değişen yeni koşullar neticesinde zamanla değişikliğe uğramakta, bu anlamda bireyler kimliklerini yeniden inşa etmek durumunda kalmaktadırlar. Bu yapı itibariyle değişmez ve sabit kalan kimliklerden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Mekân

Kavramsal olarak mekân irdelendiğinde, literatürde genellikle coğrafik kaygılarla mimari içerikli tanımlamaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda mekân kavramı Arapça kevn yani olmak kökünden türeyen bir kelimedir. Genellikle yer anlamında kullanılmakla birlikte bulunulan çevre, ortam, yaşanan dünya ve kâinat anlamlarını da içermektedir (Göka 2001: 8). Şengül, mekânın ontolojik statüsü ve bu çerçevede mekân ve toplumsal süreçlerin etkileşimine dair, üç temel yaklaşımdan söz etmiştir. Ona göre bu yaklaşımlardan ilki ve en yaygın olanı mekânla sosyal nesnel arasındaki etkileşimi dışsal bir ilişki olarak gören anlayıştır. Bu anlayışa göre, mekân ve sosyal ilişkiler birbirinden bağımsız olmuşlardır. Mekân sosyal olguların gerçekleştiği bir sahnedir. Nesnel mekânın içinde yer alırlar. Bu, mekân fetişizminin arkasında yatan, mekân anlayışıdır ve mekân ile

sosyal olgular birbirinden ayrılırken, birinin diğerine etkisi tartışmanın eksenini oluşturur. İkinci olarak görece mekân anlayışı, mutlak mekân yaklaşımına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ve mekânın sosyal olandan bağımsız olamayacağını, bilakis, birimlerin birbirine göre konumlanışlarının mekânı oluşturduğunu savunur. İlişkisel yaklaşım olarak adlandırılan üçüncü bakış açısı, mekân ve özelde yerellik kavramlarını anlayabilmek açısından daha sağlıklı çerçeve sunmaktadır. İlişkisel yaklaşım, mekânı sosyal birimler arası ilişki olarak kavramakla birlikte, bir kez bu ilişki ortaya çıktığında, artık kendisini oluşturan birimlere indirgenemeyeceğini öne sürer (Şengül 2009: 233-234).

Alver'e göre ise, mekân, insanın ve toplumun pratik yansımalarından biridir. İnsan ve toplum mekânda varlık kazanır, mekânda oluşumunu gerçekleştirir ve mekânda dönüşür. İnsan ve toplumun bir yerle irtibat kurmaksızın, bir yere bağlanmaksızın oluşması söz konusu olamaz. İnsan, mekân üreten ve kendini mekânla ifade eden niteliğinden dolayı mekânın bir kimlik unsuru olarak ortaya çıkması söz konusudur (Alver 2007: 12). Aytaç'a göre, burada hareket noktası, toplumun, toplumsalın mekânda yayılışı, mekânın üretim süreçleri, mekân üzerindeki iktidar ilişkileri, mekânın toplumsal ontolojisi ve de toplumsalı kavrayışımızda mekânın ne ölçüde kılavuzluk edeceği sorunudur. Zira toplumsala dair zihinsel arketipler, bilişsel haritalar mekâna sinmiştir ve mekânsal olan, yaşamın, tarihin, bellek ve kimliğin konfigürasyonlarıyla bizi yüzleştirir, bir bakıma, zamanın ruhuna bizi tanık kılar. Mekân bir bakıma, zamanın, düşünce ve imgelem dünyalarının yansıdığı birer ayna gibidir. Her zamanın ve her toplumun farklı mekân temsilleri vardır. Mekân, toplumsallığın, politik olanın, kültürel ve düşünsel imgelerin sindiği, vücut bulduğu bir gerçekliğe karşılık gelir. Bu yönüyle nötr bir form değil, aksine, politiktir ve toplumsallığın türlü ifade araçları için işlevsel bir araç durumundadır. Mekân, bu açıdan, sosyolojik bir formdur (Aytaç 2006: 881).

Castells toplumsal yapının bir ifadesi olarak mekânı analiz etmenin onun ekonomik, politik ve ideolojik sistemin unsurları ve bunların kombinasyonları ve onlardan ortaya çıkan toplumsal pratikler tarafından şekillendirilmesinin incelenmesi gerektiği belirtir. Bu bağlamda mekânın kendi başına bir anlamı yoktur, zira toplumsal olarak üretilir (Castells 1991: 225). Mekân kavramı toplumsal ilişkiler açısından bağımsız bir şekilde yorumlanmaktayken, günümüzde toplumsal ilişkiler açısından bağımsız düşünülmemektedir. İnsan ilişkilerini şekillendiren ve aynı zamanda insan ilişkilerinden etkilenen ve evirilen bir mekân tasavvuru söz konusudur. Harvey'e göre mekân, kendi başına mutlak görelî ya da ilişkişel değil, ama duruma göre bunlardan bir ya da birkaçı olabilmektedir. Mekânın uygun kavramlaştırılması sorunu insan pratiklerinin onun karşısındaki durumuna göre sonuçlandırılmaktadır. Başka bir ifade ile mekânın doğasından doğan felsefi sorulara felsefi yanıtlar yoktur. Yanıtlar insan pratiklerinde yer almaktadır. Bu durumda "mekân nedir?" sorusu yerini değişik insan pratiklerinin yarattığı farklı mekân kavramlarının, nasıl kullanıldığı sorusuna bırakır (Harvey 2003: 19). Dolayısıyla mekân, insanların gündelik yaşamlarından, eylemlerinden etkilenen mekân deneyiminden bahsetmek mümkündür. Aynı zamanda insanlar ve gruplar da mekân üzerinden kendilerini tanımlamaktadırlar. Başka bir ifadeyle, mekân üzerinden bir aidiyet tanımlaması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla mekân hem toplumsal ilişkiler çerçevesinde şekillenen hem de toplumsal ilişkiler sürecinde bireye aidiyetlik hissi vererek mekân üzerinde bir özdeşlik kurmasını da sağlamaktadır.

Gürcüler Kimdir?

Gürcü adının menşeinin, Yunanca / Rumca: Georgia'dan geldiği sanılmaktadır. Georgia Yunanca: toprak veya toprağı kullanan halk anlamına gelmektedir. Yunanlılar, yeni koloniler kurmak için Karadeniz'e açıldıklarında; Doğu Karadeniz'de ziraatta hayli ileri düzeyde olan Gürcü kabileleri ile karşılaşmışlar ve bu yöreye Georgia

adını vermişlerdir. Daha sonra bu kelimededen, Arapça: Gürcü, Rusça: Gruzia, Almanca: Georgien ve İngilizce: Georgia adları türemiştir (Iberieli 2014: 25).

Kendilerine Kartveli diyen Gürcülerin Sakartvelo (Gürcü ülkesi, Gürcistan) dedikleri topraklarda eskiden beri yaşadıkları sanılır. Kafkasya'nın yerli halklarından olan Gürcüler tarihsel olarak, Kartlar, Megrel-Çanlar (Lazlar) ve Svanlar olmak üzere üç boydan oluşur. Günümüzde bir ulus olarak Gürcüler dendiğinde, genel olarak (Gürcistan'daki) Kartveli halk (Gürcü, Megrel, Laz, Svan) anlaşılır (Çiloğlu 1993: 12). Sovyetler Birliğinde alt düzeyde de cumhuriyetlerin içinde var olan etnik gruplar üç değişik şekilde örgütlendirilmiştir. Bunlar; özerk cumhuriyet, özerk bölge (oblast), veya özerk ya daulusalokrug'dur (daire). Gürcistan'da bunların ikisi yani Abhazya ve Acaristan Özerk Cumhuriyetleri ile Osetya Özerk Bölgesi oluşturulmuştur. Sovyetler Birliğinin yetmiş yıllık hayatı boyunca dört anayasaya kabul edilmiş ve bu anayasalar birlik cumhuriyetlerinde de yürürlüğe girmiştir (İkramoğlu Aslanov 1998: 115).

Sovyet rejiminin artık çürümekte olduğu, 1980 yılların başlarında, Sovyet kamuoyunda herkes tarafından biliniyordu. Gürcistan'ın siyaset arenasında, 1988 başlarından itibaren değişimler gözleniyordu (Iberieli 2014: 478). Bağımsızlık yanlıları 1988 yılının Kasım ayında Tiflis'teki Sovyet hükümeti binası önünde büyük bir miting ve açlık grevi başlattılar. Yine 1989 yılında Tiflis'te hükümet binasının önünde, Gürcistan'ın bağımsızlığı yönünde miting ve açlık grevleri başladı. Sovyetler Birliğinden ayrılan cumhuriyetler için Gorbaçov, "Bağımsız Devletler Topluluğu" adı altında bir birlik kurmak istiyordu. 9 Nisan 1991 yılında birlikten yana olup olmadıkları yönünde bir referandum yapıldı. Bu referandum sonucunda Gürcistan halkının % 98,9'unun bağımsızlık istediği anlaşıldı. Bu referandumdan sonra Gürcistan Parlamentosu, Sovyetler Birliğinden ayrılıp bağımsızlık

kararı aldı (Ibereli 2014: 487-488). Yani 1991 yılında Gürcistan bağımsızlığını tekrardan kazanmıştır.

Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, İran, İsrail, Azerbaycan, Rusya Federasyonu, Avusturya, İsveç gibi ülkelerde çok sayıda Gürcü bulunmaktadır. Ama Gürcistan dışındaki Gürcülerin çoğunluğu Türkiye’de yaşamaktadır. Bunlar, Sovyet-Türkiye sınırının çizilmesinden sonra Artvin ve yöresinde Türkiye tarafında kalanlarla 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Acara yöresinden göç ederek çoğunluğu Ordu, Samsun, Sinop, Tokat, Amasya, Bursa, İstanbul yörelerine yerleşen Müslüman Gürcülerdir (Çiloğlu 1993: 95).

Mangararella 1979’da Türkiye’deki Gürcülerin sayısını 60 bin, Barret 1992’de 60 bin olarak tahmin etmiştir (Andrews 1992: 246’dan akt. Burhan ve Yüksel Çak 2012: 58). 1965 nüfus sayımına göre ana dilini Gürcüce olarak belirtenlerin sayısı 34.330’dur. İkinci dilini Gürcüce olarak ifade edenlerin sayısı 48.976’dır (Burhan ve Yüksel Çak 2012: 59). Türkiye’deki Gürcüler için çeşitli tahmini sayılar verilmektedir. Ama bunların çoğunun abartılı sayılar olduğu söylenebilir. Gürcistan’daki Gürcü nüfusu bile 4 milyonun altındayken Türkiye’de 3-5 milyon Gürcü’nün bulunduğundan söz etmek gerçekçi olmaktan uzaktır. Türkiye’deki Gürcü nüfusunun 1-1,5 milyon dolayında olduğu tahmini gerçeğe daha yakın bir sayı olarak görülebilir (Çiloğlu 1993: 9).

1965 genel nüfus sayımı sonuçlarındaki Gürcü nüfusu gerçek sayıyı yansıtmıyorsa da illere dağılımının genel olarak doğru olduğu kabul edilmektedir. Anadilinin Gürcüce olduğunu belirten nüfus üzerinde yapılacak istatistiki sonuçlara göre Türkiye Gürcülerinin yüzde 48,9’u kadın, yüzde 51,1’i erkeklerden oluşmaktadır. Gürcülerin yüzde 22,4’ü Artvin’de, yüzde 14,0’ü Ordu’da, yüzde 13,2’si Sakarya’da, yüzde 8,5’i Bursa’da, yüzde 5,9’u Giresun’da, yüzde 4,5’i Bolu’da, yüzde 4,0’ü Amasya’da, yüzde 3,7’si Balıkesir’de, yüzde 3,3’ü

Sinop'ta, yüzde 2,4'ü İstanbul'da, yüzde 1,2'si Tokat'ta yaşamaktadır. 1965 sayımına göre Gürcülerin yüzde 97,5'i 10.000'den az nüfuslu yerlerde bulunuyordu. İzleyen yıllarda, büyük kentlere hızlı göçlerin de bir sonucu olarak günümüzde bu oranlar belli ölçüde değiştiği tahmin edilebilir (Çiloğlu 1993: 96-97).

Türkiye'de yaşayan Gürcüler genellikle Sünni Müslüman'dır. Çok az bir bölümü de Ortodoks Hristiyan'dır (Burhan vd. 1993: 59). Türkiye Gürcülerinin hepsi kendilerini Acaralı saymazlar. Örneğin, İmerhev (Meydancık) Gürcüleri Kaheti bölgesinden olduklarını ve farklı bir diyalekt konuştuklarını söylerler. Kendilerini Çürüksulu (Kobulemeli), Maçahelli (Maçahleli) gibi daha dar bölge ya da yerlerle adlandıranlar da vardır (Çiloğlu 1993: 13).

Artvin Hakkında

Artvin, Doğu Karadeniz Bölgesinin en doğu kesiminde yer alan bir sınır ilidir. Doğu Karadeniz Dağları üzerinde yer alan Artvin ilinin doğusunda Ardahan, güneyinde Erzurum, batısında Rize, kuzeybatısında Karadeniz, kuzeyinde Gürcistan Cumhuriyeti bulunmaktadır. Yüzölçümü 7.436 km²'dir. Artvin kıyı şeridi 34 km'dir. Arhavi ve Hopa ilçeleri, Karadeniz ile denize paralel uzanan Doğu Karadeniz Dağları arasında kalan dar bir düzlük alan üzerine kuruludur. Hopa ilçesi aynı zamanda, Karadeniz'in en uç limanıdır (Tokdemir 1993: 27-31'den akt. Akkoyun 2009: 94).

Artvin ili nüfusu, Cumhuriyet tarihi boyunca genel anlamda artış göstermiştir. Ancak sayım devreleri arasında önemli farklılıklar olduğu da dikkat çekmektedir. Bu kapsamda 1980 yılına kadar sürekli artan saha nüfusu, bu tarihten sonra da azalma eğilimine girmiştir. Bu durum üzerinde etkili olan en önemli faktör, göçlerdir. Sahada 1970'li yıllardan sonra yoğunluk kazanan il dışına yaşanan göçler, günümüzde hâlâ devam etmekle beraber; ilin aldığı göç miktarında da önemli oranda artış yaşanmıştır. Ulaşım ve iletişim koşullarında meydana gelen

gelişmeler ile eskiden göç etmiş Artvinlilerdeki memleket özleminden kaynaklandığını düşündüğümüz bu durum neticesinde de, aradaki fark azalmış ve ilin toplam nüfusu üzerinde göçlerin etki oranı eskiye nazaran düşmüştür (Doğanay vd. 2014: 18).

Kafkasya, dünyada tarih öncesi devirlerden beri sürekli göçlerin olduğu yerlerin başında geldiği gibi bölge önemli göç güzergâhı olma özelliğini de taşımıştır. Çok çeşitli etnik ve dini yapıya sahip olan Kafkas toplulukları, en acılı göç hareketlerini XIX. yüzyılda yaşamışlar ve bir daha yer ve yurtlarına dönemeyecekleri şekilde göç etmek zorunda kalmışlardır. Gerek Osmanlı hâkimiyetindeki bölgelerde gerekse Osmanlı hâkimiyeti dışındaki Kafkas bölgelerinden Türk ve Müslümanlarının göç yönleri her zaman Osmanlı toprakları olmuştur. Artvin ve Batum bölgeleri Kırım göçlerinden beri göçmen kabul eden yerlerden iken 93 Harbi'nden sonra bölge göç vermeye başlamıştır (Demirel 2009: 318). Bu anlamda göç güzergâhında bulunan Artvin, farklı etnik grupları bir arada bulundurmaktadır. Lazlar, Hemşinliler, Gürcüler, Poşalar söz konusu etnik gruplar arasında yer almaktadır.

Yöntem

Nitel araştırma yöntemleri gerçek hayatta karşılaşılan olayları, sorunları sayısal verilere dayalı olarak değil, yorumlara dayalı olarak açıklamaya çalışan yöntemlere verilen genel bir isimdir. Nitel araştırmaların uygulanmasında kendine özgü takip edilecek aşamalar bulunmaktadır (Sönmez vd. 2018: 375). Bu anlamda bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ile Artvin'de yaşayan Gürcülerin kimliklerini nasıl tanımladıklarını, söz konusu tanımlamada hangi dinamiklerin rol aldığı, gündelik hayatı nasıl şekillendirdiğini anlamaya çalışılmaktadır.

Bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden derinlemesine mülakat tekniğine yer verilmiştir. Derinlemesine görüşme, araştırmacının görüşme yaptığı kişiden aldığı cevapları sınıflayarak ve o cevaplardan hareketle yeni sorularla konuyu mümkün olduğunca detaylı

bir şekilde incelemeye çalıştığı esnek ve keşfedici bir veri toplama tekniğidir (Tekin 2006: 103). Mülakat ortamında araştırmacının çalışmaya ilişkin sorgulamaları ve bu alanlara ilişkin ek verilerin toplanışı çalışmanın gidişatını belirleyebilecek diğer unsurlardır. Zira elde edilen veriler dile bağlıdır ve dilin dinamik yapısı içinde değişken biçimlerde kendisini sunabilmektedir. Mülakat, sosyal ilişkilerin bilgisini taşır ve konuşma temellidir. Mülakatlar, mülakat veren ve mülakatçı arasında sosyal bir inşa olarak da görülebilir (Kolukırcık 2011: 172).

Çalışmanın alan araştırması kapsamında Gürcülerin yoğunlukta yaşadığı yerler tercih edilmiştir. Artvin'in Borçka ilçesi ve Borçka ilçesine bağlı köylerde görüşmeler yapılmıştır. 8'i kadın, 11'i erkek olmak üzere toplamda 19 kişiyle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar görüşülen kişilerle yüz yüze yapılmış ve görüşmelerde görüşme yapılan kişilerin izni kapsamında ses kayıt cihazı kullanılmıştır.

Elde Edilen Bulguların Değerlendirilmesi

Çalışmanın kavramsal çerçevesine ve temel sorunsalı, alan araştırması kapsamında elde edilen bulgular ışığında değerlendirilmiştir. Değerlendirme yapılırken görüşülen kişiler hakkında tanıtıcı bilgilere başvurularak; görüşülen kişilerin cinsiyeti, yaşı, eğitim durumu, mesleği ve nerede ikamet ettiğinden oluşmaktadır

Bir İnşa Süreci Olarak Kimlik ve Gürcü Kimliği

Etniklik ayırt edici birtakım kültürel özellikleri yansıtır. Dil, siyasal, sosyal, iktisadi, düzenleme, beslenme gelenekleri, kumaş stilleri, aile kalıpları gibi bir toplumda ayırt edici kültürel farklılaşmalar etnikliği belirler (Türkdoğan 2013: 40). Dolayısıyla her etnik grubun olduğu gibi Gürcülerde de kolektif bellek, tarih ve sembollerden bahsetmek mümkündür. Söz konusu olan bu etmenlerin grup kimliği ya da grup bilinci üzerine etkileri mevcuttur. Kimliklerin tanımlanmasında

ya da kimliklerin inşa sürecinde kolektif tarih, bellek ve buna bağlı olarak dil ve din gibi kimlik ifade etme araçları, grup bilinci ve farkındalığı konusunda başat bir rol oynamaktadır.

Kolektif Bellek ve Tarih İmgesi

Toplumsal değişim süreçlerinde, başlangıçta hâlâ eskinin egemenliğindeki üretim araçları formu içinde, yeninin eskisiyle karışık bir varoluş kazandığı kolektif bilinçaltındaki imajlar yer almaktadır. Bunlar arzu imajlarıdır. Kolektif bilinç bunların içinde üretim düzeyinin yetersizliklerini hem değiştirmeye hem de dönüştürmeye çalışır. Bunların içinde kişinin kendi zamanını geçmiş olandan çıkarıp kefaretinin ödemek uğruna giriştiği empatik davranışlar da yer almaktadır (Aslanoğlu 2000: 228). Dolayısıyla bellek, geçmişe ait dil, gelenek veya din ekseninde anımsamalardan oluşan tarihi anılardır. Artvin’de yaşayan Gürcülerin ise, toplumsal bellekleri şu şekilde şekillenmektedir:

“Sınır açılmadan önce Gürcistan’da yaşayan Gürcülerden haberimiz yoktu. Kendi Gürcü toplumumuz içindeydik. Biz Gürcü’yüydük, Laz’ı da vardı Hemşinlisi de vardı. Böyle bir ayrım vardı. Annem babam Gürcü benim. Ben de Gürcü kızım. Gürcü olmak, belki seçme şansın yoktur, ırktan gelen bir şey. Benim babaannem de Gürcü, dedem de Gürcü, annem de Gürcü, babam da Gürcü. Ben Gürcü bir adamla evlendim, benim çocuklarım da Gürcü. Türk’üz, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyız, ama köken Gürcü kökeni. Kapı açıluncaya kadar Gürcülüğümüzün hiç farkına varmadık. Çok da önemli bir şey değildi. Biz Artvin’de doğduk burada büyüdük. Babam annem hep buralı. Annemin babamın konuşmalarından işte alıyorduk, onlar da fazla konuşmuyorlardı zaten. Akluma bile gelmemiştir, bizim kökenimiz Gürcü’dür, nedir diye. Adetlerimiz nedir diye hiç bakmamışızdır. Kendi ailemde de aynı şey geçerli. Çocuklarım Gürcüceyi bile bilmezler. Ben de konuşmuyordum. Annem babam doğru konuşmuyordu ki ben de konuşayım. Ben de tek tük konuşabiliyorum ancak” (Kadın, 56, Ön Lisans, Borçka, İşletme Sahibi).

“Asimile olmuş Gürcü’yüz biz. Çok eskiden beri göç etmişiz bu taraflara Osmanlı-Rus savaşında. Gürcü’yüz ama bir taraftan da Acara Türkleri olarak geçiyoruz biz. Gürcü’yüz ama tamamen Türk vatandaşlarıyız. Stalin zamanında göç ettirilmiştik. Buradan ta Bursa’ya kadar gidenler var. Ordu’ya, Samsun’a gidenler var” (Erkek, 79, Lisans, Borçka-Muratlı, Emekli Öğretmen).

“Burada 6 köy var. Hepsi Gürcü ve Müslüman’dır. Birinci dünya savaşından sonra bizim 6 köy bu tarafta kalmış. Bizimkilere sormuşlar Rusya’ya mı Türkiye’ye mi istiyorsun, diye. Bizimkilerde Türkiye’ye seçmişler. Kökenimiz ne kadar Gürcü olsa ben Türkiye’ye aşığım. Vatanımı seviyorum. Türk’üm ben. Gürcülük yok ben de. Yani Gürcüyüm ama öyle hissetmiyorum. Benim için öncelikli Türk olmak daha sonra Müslüman olmam gelir. Gürcü olmak en son sırada yer alır” (Erkek, 67, İlkokul, Borçka-Macahel, Çiftçi).

“Aslında biz Gürcü’yüz. Atalarımız Gürcistan’dan gelmiş. Daha sonradan Müslüman olmuşuz biz. Türkleşmişiz. Asimile olmuşuz. Aslımız Gürcü. Aslımız Türk değil bizim. Ben kendimi Türk olarak görüyorum” (Erkek, 41, Lise, Borçka, İşletme Sahibi).

Modern toplum düşüncesinin ihtiyaç duyduğu kolektif bir kimlik edimi bireyin kendi varlığını toplum içinde şekillendirdiğine yönelik bir inancı taşır. Kişinin, bir toplumun değerleri, inançları ve kavramlar kümesiyle birlikte kendisi olabileceğine dair bu inanç, hem o birey için lüzumlu bir bilinçlenme serüvenini içermekte hem de o kültürel sistemin bireylere sürekli olarak yeniden öğretilmesi gereğini ifade etmektedir. Toplumun kendi kendini yeniden üretebilme koşulu da bu haliyle sadece biyolojik bir yeniden üretebilme yeteneği ile sınırlı kalmamaktadır (Say 2013: 13). Bu anlamda grupların kimlikleri kültür, tarihsel-toplumsal koşullar ekseninde şekillenmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Artvin’de yaşayan Gürcüler, kökenlerinin Gürcü olduğunu, belirli tarihsel dönemlerde Gürcistan’dan ayrılıp Türkiye’de yaşamaya başladıklarını, dolayısıyla daha sonradan Müslüman olduklarını anımsamaktadırlar. Köken olarak Gürcü olduklarının bilincinde olmalarına rağmen, kendilerini Türkiye Cumhuriyeti

vatandaşı olarak görmekte, Türk ulusal kimliğine ait hissetmekte ve tanımlamaktadırlar. Gürcü olduklarını hissettiren başka bir ifadeyle Gürcü kimliğini temsil eden unsur, dildir. Dil ise, sınırlı düzeyde konuşulmakta ve dolayısıyla Gürcü kimliğini anımsatacak unsurlarla temasları sınırlı düzeyde kalmaktadır. Bu anlamda Gürcüler, Gürcü kimliğinin ötesinde kendilerini tanımlamakta ve hissetmektedirler. Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal koşullar Gürcülerin kimliklerini şekillendirmede temel bir unsur niteliğindedir. İkinci bir dinamik ise, Türkiye-Gürcistan Sarp sınır kapısı oluşturmaktadır. Sarp sınır kapısı açılmadan önce, Artvin’de yaşayan Gürcülerde, Gürcü olduklarının farkındalığı düşüktü. Sınır kapısı açıldıktan sonra Gürcistan’da yaşayan Gürcülerle iletişim ve etkileşimin artması neticesinde, tek ortak yönlerinin dil olduğu bilincine varılmıştır. Dil ise, Gürcistan’da kullanılan Gürcüce ile kendi kullandıkları Gürcüce arasında ciddi oranlarda fark olduğu görülmüştür. Dolayısıyla sınır kapısı açıldıktan sonra Artvin’de yaşayan Gürcüler arasında Gürcü kimliği ile bütünleşmenin aksine herhangi bir değişiklik olmamış, kendilerini Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak görmeye devam etmiştir. Başka bir ifadeyle, geçmişten gelen anımsamalar yerini korurken, kimliklerini ifade etme biçimlerinde herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Kimlik İfade Etme Araçları Olarak Dil ve Din

Etnik grup deyimi, dil, manerizm, adet, bağlılık, dayanışma, sadakat ve benzeri bakımlardan bir dereceye kadar ayırt edici hayat tarzını koruyan nüfusun yabancı kesimi için kullanılır. Genel olarak bakıldığında etniklik ayırt edici birtakım kültürel özellikleri yansıtır. Dil, siyasal, sosyal, iktisadi, düzenleme, beslenme gelenekleri, kumaş stilleri, aile kalıpları gibi bir toplumda ayırt edici kültürel farklılaşmalar etnikliği belirler (Türkdoğan 2013: 39-40). Etnik kimliğin ayırt edici unsurlardan birisi dildir ve bu unsur ise Artvin’de yaşayan Gürcülerde şu şekilde tezahür etmiştir:

“Gürcü olmanın bana göre şimdiye kadar hiçbir özelliği yoktu. Hatta dil bile anlamsızdı, ta ki kapı açılana kadar. Bilseydik ki zamanında, kapı açılacak, ekonomiye yansiyacak, ticari ilişkiler çoğalacak ben de çocuğumun Gürcüceyi dil olarak bilmesini isterdim. Eşimle birlikte gayret ederdim ki dili öğrensinler. Çocuğum Gürcüceyi öğrensin. Öyle bir şey olmadığı için şimdiye kadar çocuklar iki kelimeyi düzgün kuramazlar. Yanlış mı, yanlış, ama bilmiyorduk. Bana göre dil zaten, iki kişi konuşursa ve üçüncü kişi anlamıyorsa bu dildir. Güzel bir şeydi, keşke öğrenebilselerdi, ama yok. İngilizce, Fransızca öğrenelim diye Gürcüceyi ihmal ettik. Zaten Gürcistan, Batum’u bir ülke olarak da görmüyorlardı ki. Rusya mı, Rusya. Gürcü olmanın getirdiği bir avantaj şu anda hiç yok” (Kadın, 56, Ön Lisans, Borçka, İşletme Sahibi).

“Bizim sadece Gürcüce dilimiz var. Siz nasıl İngilizce öğrendiyseniz, İngilizce diliniz varsa bizim de Gürcüce dilimiz var. Onlarla ilgili hiçbir gelenek görenek, Gürcü olmak bunu gerektirir, diye bir şeyimiz yok bizim. Sadece siz nasıl İngilizce biliyorsanız yeri geldiğinde konuşuyorsanız biz de Gürcüceyi gerektiğinde kullanıyoruz” (Kadın, 41, Ön Lisans, Borçka, Hemşire).

“Biz her ne kadar Gürcü lisanını konuşuyor olsak da bazı dilleri Türkçeleştirerek konuşuyoruz. Mesela Gürcüce konuşurken bilmediğimiz şeyleri Türkçe konuşuyoruz. Mesela Cuma günününün Gürcüce isminin ne olduğunu birkaç sene öncesinde öğrendim. Baraskevicuma, arşafati pazartesi, samşafatsalı. Biz günleri de Türkçeleştiriyoruz. Onun için yani Gürcü ile Türkçe dili birbirine iç içe girmeye başladı” (Erkek, 52, Lise, Borçka, Din Görevlisi).

Artvin’de yaşayan Gürcüler için Gürcüce, kimliklerinin bir ifadesidir, fakat Sarp sınır kapısı açılmadan önce söz konusu dile çok fazla önem atfetmiş değildiler. Öyle ki kullandıkları Gürcüceyi Türkçeleştirerek kullanmaya başlamışlardı. Sınır kapısı açıldıktan sonra Gürcistan’da kullanılan dil ile Artvin’de yaşayan Gürcülerin kullandığı dilin çok farklı boyutlarda olduğu görülmüştür. Sarp sınır kapısı açıldıktan sonra Gürcücenin kullanımına önem atfedilmiş, Gürcistan’dan Türkiye’ye giriş yapan Gürcülerle iletişim kurmada Gürcüce işlevsel bir dil haline gelmiştir. Bu anlamda Artvin’de yaşayan Gürcüler için Sarp sınır kapısı açıldıktan sonra dilin belirli oranda

avantajını yaşamışlardır. Fakat bu durum, Artvin’de yaşayan Gürcüler için kimliklerinin şekillenmesinde herhangi bir etkisi olmamıştır, sadece Gürcistan’dan Türkiye’ye gelen Gürcülerle iletişim konusunda belirli bir farkındalık oluşmuştur. Sosyoloji geleneğinin önemli temsilcilerinden Max Weber, insan davranışında ayırt edilebilir düzenliliklerin açıklanmasında “eylemlerin aktöre anlamını yorumlayıcı kavramanın gerekliliği”ne vurgu yaparken aslında bireylerin ve grupların sahip oldukları sosyal değerleri hesaba katan bir sosyolojiye işaret etmekteydi (Aksan 2016: 429). Bu sosyolojik yönelim özelinde düşünüldüğünde, dilin sosyal anlamı ve etkisi, onu konuşanların anlamlandırmalarına bağlı bir şekilde değişmektedir. Çalışmadaki Gürcüce’nin sınırın her iki tarafında konuşulan bir dil olması gerçeğiyle birlikte, özellikle sınırın açılmasından sonra farklılıklar daha belirgin hale gelmiş, dil üzerinden toplumsal yapıdaki farklılıklar ön plana çıkmış ve dile dayalı kimliklerin birbirinden farklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Etnik kimlik dini değişimlerle yeniden şekillendirilebilir ve bu da onun anlamını ve işlevini değiştirebilir. Belirli bir etnik kimlik içerisinde kan bağı ve akrabalık daha az önemliken onun dini boyutu daha fazla önem kazanabilir, ya da tam tersi de olabilir. Başka bir deyişle, din Etnisiteyi etkileyebilir, etnisitenin dini etkilediği gibi (Mitchell 2014: 549). Dolayısıyla din, kimliklerin şekillenmesinde, yeni boyutlar kazanmasında önemli bir dinamiktir. Bu anlamda Artvin’de yaşayan Gürcülerde kimliklerin din üzerinden şekillenmesi şu şekildedir:

“Eğer ben buradan göç etmemişsem, var olmuşsam, kimliğimi korumuşsam Müslüman oluşumdan kimliğimi korumuşum. Onun için burada ki Gürcülerin kimliğini korumasının birinci sebebi, Müslüman olmasıdır. Müslüman toplumlar da kimlik önemli olmadığı için kültürünü korumaya yetkin olmuş, korumaya çalışmıştır. Ama bir Hristiyan toplum da olduğun zaman bunu yaşama şansın yok. O dinin mensubu olacaksın hatta ırksal olarak da asimile yapıyor. Türkiye

Cumhuriyeti dönemlerin de belki bir yapılmak istenmiş, ama yanlış olmuş. Ama geçmişte böyle bir asimile olmadığı için benim Gürcü olarak kalmam, Gürcü diye ifade etmemin sebebi, Müslüman oluşumdur. Müslüman olmasaydım ben asimile olurdum” (Erkek, 47, Lisans, Borçka-Muratlı, Din Görevlisi).

“Müslüman Gürcü’yüz. Ama Sovyet Rusya döneminde olan Gürcüler Müslüman değil. Onlar Hristiyanlar. Onlar da onları gördükleri için öyle yaşıyorlar. Bunlar çevresel faktörler daha çok. Atıyorum siz de orada olsaydınız siz de Hristiyan olacaktınız. Ama onlara göre Gürcüler Hristiyan’dır. Müslümanlığı kabul etmiyorlar. Yaşlılarda Müslümanlar var ama genç neslin çoğu Hristiyan’dır. Ona inanarak yaşıyorlar. Ama biz burada doğup büyüdüğümüz için biz Müslüman olarak yaşıyoruz, öyle de biliyoruz, öyle de inanıyoruz Müslümanlık çok ayrı bir kavram. Doğma büyüme Müslüman olarak doğduğumuz için zaten kendimizi Müslüman olarak biliyoruz. Sadece ırk olarak Gürcü kültüründeniz o kadar. Müslümanlık bizim için çok ayrı bir şey. Onu bağdaştıramayız ki. Biz öyle doğduk öyle büyüdük, öyle yaşıyoruz” (Kadın, 43, Lise, Borçka, İşletme Sahibi).

“Babamla geçen aramızda böyle bir konuşma oldu. Babama dedim ki, bizinkiler ne zaman Müslümanlığı kabul ettiler. Çünkü asıl Gürcü olanlar Batum’da. Batum’dakiler Hristiyan. Müslümanlıkla Gürcülük çok farklı. Müslümanlık bir din. Dinle bir bağı yok yani. Bir bağı olsaydı bir kısmı değişmezdi, öyle kalırdı. Gürcüler Hristiyan’dır diye bir şey yok yani” (Erkek, 28, Borçka, Lisans, Doktor).

“Hristiyan Gürcü var, bir de Müslüman Gürcü var. Gürcüler Hristiyan’dan gelmez, daha sonra Müslüman olmuştur. Müslümanlaştırılmış” (Erkek, 77, İlkokul, Borçka-Macahel, Çiftçi).

“Oradan gelen Gürcüler, özellikle Hristiyanlar bize soruyorlar, siz Gürcü müsünüz diye. Biz de Gürcü’yüz diyoruz. Hristiyan mısınız diyorlar bize” (Erkek, 67, İlkokul, Borçka-Macahel, Çiftçi).

“Şimdi biz Gürcistan’a çok gidiyoruz. Ticaret yapıyoruz. Bize diyorlar ki Siz nasıl Gürcü’sünüz. Müslüman olmamanız gerekiyor diyorlar. Müslüman iseniz Gürcü olamazsın, diyorlar. Hristiyanlar Müslümanları sevmeyiz. Dinsel bir çatışma aslında. Müslümanlarda böyle bir durum yok ama Hristiyanlarda var” (Erkek, 38, Lisans, Borçka, Mütahhit).

“İlk önce Hristiyanlıktan köyler bölünmüş diğer taraf Müslüman olmuşlar öbür tarafta Hristiyan. Neslimiz bizim Hristiyan’dan gelme. Sonradan Müslüman olmuşlar. İyi ki Müslüman olmuşlar. İyi ki bizinkiler bu tarafı istemişler. Biz şanslıyız şimdi ben kendimi tanımlarken Müslüman Gürcü’yüm” (Kadın, 57, İlkokul, Borçka-Macahel, Ev hanımı).

İnsanlara din alanı üzerinden kimlik kazandırabilme iddiasını ortaya koyan taraflar arasındaki kavgalar az rastlanan bir durum değildir. Bazen iktidarın sürekliliğini sağlamaya odaklanmış bazen sosyal gerçekliğin inşası ve gündelik hayatın anlamlandırılmasında kendi anlam kodlarını cari kılmaya dönük olarak kimlik inşasında aktif rol alma motivasyonuna dayalı çatışmaların sadece bu zamana ve bu coğrafyaya özgü olmadığını da belirtmemiz gerekir. Belirli bir dini belirli bir inancı referans göstererek büyük bir kimlik alanının temsiliyetine yönelik güçler çatışması modern zamanları da aşan küresel bir olgudur (Dalbay vd. 2018: 25). Kimliklerin tanımlanmasında ya da şekillenmesinde din önemli bir dinamiktir. Artvin’de yaşayan Gürcüler için kimliklerin tanımlanmasında din önemli bir referans kaynağıdır. Kendilerini Müslüman olarak tanımlamakta ve gündelik yaşamlarını buna göre şekillendirmektedir. Aynı zamanda Gürcistan’da yaşayan Gürcülerle kendilerinin farklılıklarını din üzerinden temellendirmektedir. Artvin’de yaşayan Gürcülerin çoğunluğu Müslüman, Batum’da yaşayan Gürcülerin çoğunluğu Hristiyan’dır. Dolayısıyla din üzerinden bir ötekileştirilme söz konusudur. Gürcistan’da yaşayan Gürcüler için asıl Gürcü’nün Hristiyan olduğuna dair bir görüş söz konusuyken, Artvin’de yaşayan Gürcüler için din ve etnik kökenin birbiriyle bağdaştırılamayacağı görüşü hâkimdir. Artvin’de yaşayan Gürcüler, Gürcistan’da yaşayan Gürcülerin Hristiyan olmalarından dolayı kendilerini onlarla aynı temada olacak şekilde herhangi bir tanımlamada bulunmamaktadırlar. Tek benzerliğin dil üzerinden olduğunu düşünmektedirler. Aynı şekilde Gürcistan’da yaşayan Gürcüler ise, Artvin’de yaşayan Gürcülerin Müslüman

olmalarından dolayı Gürcü olmadıklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla kimliklerin ifade edilmesinde din önemli bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kimlik Mekânı ya da Mekânda Kimlik İnşası

Harvey'e göre mekân, insanı biçimlendiren ve onun tarafından biçimlendirilen toplumsal bir boyuta sahiptir. Dolayısıyla mekânsal biçimleri, cansız nesnelere olarak değil, toplumsal süreçler ile bütünleşmiş olarak görmek gerekmektedir. Nitekim mekân, sadece bireyden bireye ve gruptan gruba değil, zamana göre de değiştiğini vurgulamaktadır (Harvey 2003: 40). Diğer yönüyle mekânın kurgusalılığı zamanla yakından bağlantılıdır. Zaman mekânı şekillendirmekte, giydirmekte ve anlam kazandırmaktadır. Mekân kendine meşruiyet kazandırmak zorunda bulunmakta ve kendi geleceği vaatlerine bağlı konumda yer almaktadır (Kolukırmık 2010: 92). Kimlik söz konusu olunca Artvin'de yaşayan Gürcülerde, kimliklerine ait unsurları yaşama ve yaşatma deneyimleri mekâna göre farklılaşmaktadır. Söz konusu durum şu şekildedir:

“Camili’de yaşayan yaşlılar, Türkçe bilmiyorlar. Gürcüce biliyorlar. Oralara gidince işimize yarıyor. Oralarda öyle konuşmak hoşuma gidiyor. Eşimin babaannesi de kulakları ağır duyuyor. Türkçeyi pek anlayamıyor, ama Gürcüce konuşunca daha çabuk çıkarıyor, en azından ağız hareketlerinden” (Kadın, 41, Ön Lisans, Borçka, Hemşire).

“Eğer evinde yaşlı yoksa çocuklar öğrenemiyor. Ben mesela yarı yarıya konuşamıyorum. Ama buranın köylerinde çocuğun dili dönmeye başlasın Gürcüce konuşmaya başlıyor. Hele İstanbul, Bursa gibi kentlerde Gürcü vardır, ama dilini bile konuşamaz” (Erkek, 43, Lise, Borçka, Şantiye İşçisi).

“Tabi bir Batum’da Acara vadisinde Hulovar, Şavşat’ın arka tarafına kalıyor. Bu yüzden Şavşat kültürüyle Hulo kültürü aynıdır. Şavşat’ın Gürcü konuşmasıyla burada ki Gürcü konuşması farklıdır” (Erkek, 52, Lise, Borçka, Din Görevlisi).

Diller, etnik-kültürel kimliklerin oluşmasında ve bu kimliklerin tespit ve temsilinde birinci derecede önemlidir (Buran vd. 2012: 11). Bu anlamda Gürcüce, Artvin’de yaşayan Gürcüler için önemli bir sembolik dinamiktir. Sözü edilen sembolik dinamiğin kullanım yoğunluğu dikkate alındığında mekânsal farklılaşmalar mevcuttur. Gürcü kimliğinin ya da başka bir ifadeyle Gürcü kültürünün yaşatıldığı alanlara bakıldığında Artvin’in daha kırsal ve Gürcistan’a sınır olan bölgeleri oluşturmaktadır. Gürcü kimliğinin önemli bir dinamiği olan Gürcüce, Artvin’in Şavşat ilçesi, Borçka ve özellikle Borçka sınırları içerisinde bulunan Macahel¹ bölgesidir. Bu bölgelerde Gürcüce, kent merkezlerine göre daha yoğun bir şekilde konuşulmaktadır. Çocuklar ilk Gürcüceyi öğrenmekte, okula başlama zamanlarında Türkçeyi öğrenmektedirler. Kent merkezlerinde ise, ailede Gürcüce bilen yaşlı bireyler varsa Gürcüce öğrenilmekte ya da konuşulmaktadır.

Mekân toplumsaldır, mekân insan ilişkileri tarafından anlamlandırılır. İnsan ilişkileri her zaman güç ilişkileri içinde gelişir. Bu nedenle son tahlilde mekânın toplumsallığı soyut bir durum değil, toplumdaki güç ve iktidar ilişkilerinin somutlaşmış, nesnelleşmiş durumudur. Toplumlar, kültürler, inançlar, değerler vb. tüm sosyolojik unsurlar mekânın özelliğine göre anlam kazanırlar. Mekânın özellikleri insan ilişkileri, değerleri, kurumları tayin eder. Mekân bu nedenle alt yapı, onun içinde gelişen insan ilişkileri, değerler sistemi de üst yapıdır. Etkileşim karşılıklıdır ve süreklidir. Köyde yaşayan ile kentte yaşayanın, gecekonduda yaşayan ile villada yaşayanın düşünce ve davranışları farklıdır. Bu farklılıkta mekânların farklılığın rolü önemlidir. Burada söz konusu olan salt fiziksel mekân değil aynı zamanda toplumsal mekândır (Bal 2011: 228). Toplumsal ilişkiler

¹ Macahel bölgesi Türkiye’nin Gürcistan sınırına yakın olan Artvin’e bağlı birkaç köyden oluşan bir bölgedir. Aynı bölgenin Gürcistan tarafında da köyleri vardır (Albayrak 2010: 194).

mekâna göre, başka bir ifadeyle kır, kent ayrımına göre şekillenmekte, değişmekte ve yeniden üretilmektedir. Mekânın birey üzerindeki sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi yönden etkileri göz önüne alındığında bireyin duyuş, düşünüş ve eylemleri de bu çerçevede şekillenecektir. Dolayısıyla Gürcücenin kır-kent ayrımına denk gelen etkisi göz önüne alındığında mekâna göre bir farklılaşmanın olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu anlamda Gürcücenin konuşulma yoğunluğu kır-kent ayrımına göre değişmekte, buna paralel olarak da Gürcü kimliği tanımlaması da kır-kent ayrımına göre şekillenmektedir. Kent merkezlerinde Gürcü kimliğine yönelik tanımlamalara daha az bir şekilde rastlanırken, Kent merkezleri dışındaki mekânlarda Gürcü kimliğine yönelik sembolik değerlere daha fazla yer verilmektedir.

Gündelik Hayatın Toplumsal İnşası

Çeşitli koşullar içerisinde meydana gelen değişimler, sosyal şartlardaki değişimleri de kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı zamanda söz konusu unsurların gündelik hayata nasıl yansdığı da önemli hale gelmektedir. Çünkü gündelik hayat aynı zamanda bireylerin kimliklerine göre duyuş, düşünüş ve eylemlerde bulunduğu ve kimliklerin yeniden şekillendiği alanlardandır.

Gündelik Hayatın Biz-Onlar İkilemi Üzerinden Kurgulanması

Kolektif kimlik grup üyelerinin bu gruba dâhil olmayanlarla kendileri arasında var olan belirli farklılıkların bilincini ifade eder. Bundan dolayı kolektif kimlik kavramı, öteki'nin sosyal ve kültürel karakterleri, alışkanlıkları ve fiziki görünüşleri hakkındaki tahayyül ve imgeleme ve nihayetinde kendine işaret eder. Bu farklılıkların farkındalığı ve bu aidiyet duygusu çok olabilir ve bu durumda ötekine karşıtlık fikri tamamen yoktur. Bununla birlikte, pek çok durumda, kolektif kimlik muhalefet itibarıyla birlikte gider: Ötekinin davranış tarzları, değerleri ve normları grup üyesi olarak 'bizim' karakterimizle

kıyaslanamaz. Bu karşıtlık önyargıyla (stereotype) ile açıklanır. Bu tarz öteki hakkındaki bu tarz önyargılar grup üyelerinin içeriden bakışının bir parçasını oluşturur. Fakat aslında paradoksal olarak Ötekinin dışarıdan bakışını yansıtır. Bu kolektif önyargılar bu önyargılarca ‘tanımlanan’ grubun kendi imajından sıklıkla uzaklaşır. Kolektif önyargılar ötekinin ‘dondurulmuş’ imajlardır ki ötekinin geliştirilen önyargıya ayarı gerçekleriyle yüzleşildiğinde değişime hassasiyetini ortadan kaldırır. Özellikle ulusal önyargılar değişime inatçı bir direnç ve yüksek düzeyde yok sayma gösterisine bürünürler. Farklı grupların üyeleri birbirleriyle etkileşime girdiği ve karşıt olunan önyargılarla çarpıştığı zaman durum daha da karmaşık hale gelir (Berting 2012: 78-79). Dolayısıyla kimlik tahayyülü bir ötekinin varlığıyla mevcut hale gelmektedir. Öteki üzerinden kimliklerin tanımlanması söz konusudur. Öteki ise, bizden olmayan, bizimle aynı özellikleri taşımayan dinamikler üzerinde kuruludur. Biz-onlar ikilemi, kimliklerde önemli bir varyant olarak yerini korumaktadır. Bu anlamda Artvin’de yaşayan Gürcülerde ‘öteki’ şu şekilde tezahür etmektedir:

“Onların yaşam tarzı farklı. Onlar Müslüman değiller. Diyorum ya, tek dillerimiz benziyor. Onlarla hiçbir benzer yönümüz, örf ve âdetimiz, geleneklerimiz, yaşam tarzımız hiç birbirine benzemiyor. Sadece onlar konuşunca ben onları anlıyorum, ben konuşunca onlar da beni anlıyor o kadar” (Kadın, 41, Ön Lisans, Borçka, Hemşire)

“Biz hiç Gürcülere göre yaşamıyoruz. Burada yaşadığımız için buranın adetlerine göre yaşarız. Farklı olarak hiçbir şey yok bizde. Bizim onlarla hiçbir alakamız yok. Onlar oruçlarını da farklı tutuyorlar. Biz tamamen Müslümanlığa göre, Türk örf ve adetlerine göre yaşıyoruz” (Kadın, 43, Lise, Borçka, İşletme Sahibi).

“Sıralama yapsam önce derim Müslüman olmak, sonra Türk olmak sonra da Gürcü olmak gelir. Gürcü kimliğinden hata ilk zamanlar nefret ettim. Gürcü’yüm bile diyemedim. Kapı açıldıktan sonra Gürcü’yüm bile diyemedim. Kapı açılana kadar Gürcü’yüz rahatlıkla derdik. Kapı açıldıktan sonra Gürcü’yüm demekten de korktum hatta nefret ettim. O kadar pis bir şey olarak girdiler içeri. Yani kapı açıldı çıldırdılar. Kötü

vasıfla girdiler. Burada yaşayan Gürcüler Gürcü'yüm demeden önce Türk'üm derler. Ondan sonra Gürcü'yüm derler. Batum'a gittiğimiz de biz de Gürcü'yüz, onlar da Gürcü. Bizim kökümüzden geldiniz veya biz sizin kökünüzdten geldik. Evet, Gürcü'yüm ama Gürcü toplumu iyi bir toplum değil. Gücü kesimi çok iyi bir inançlı değil" (Kadın, 56, Ön Lisans, Borçka, İşletme Sahibi).

"Yaşam tarzı farklı tabi. Onun dışında daha nasıl farklılıklar var bilmiyorum. Bizde biraz daha Müslüman toplumuna göre yaşam tarzı bulunmaktadır. Onlar da kendi yaşam tarzlarına göre yaşıyorlar. Toplum olarak Gürcü'yüz, ama çok fark var tabi" (Erkek, 28, Lisans, Borçka, Doktor).

"Yanımızda Gürcistan hükümeti var. Onlarla kanımız birdir. Neslimiz birdir. Yalnız onlar dinsiz devletin elinde kalmışlar. Biz Müslüman ülkenin elinde kalmışız. Onlar Hristiyanlığı terk etmemiş, biz de Müslümanlığı kabul etmişiz, yaşıyoruz. Din ayrılığı var ortada. Şimdi onlardan biri, bazen buraya geliyor, dolaşıp gidiyorlar. Fakat onlarda o kadar iyi insanlar, birbirlerine karşı saygı, hürmet var ki, biz de o kadar yoktur. Ama benim huylandığım taraf biz Müslümanlığı kabul etmişiz" (Erkek, 76, İlkokul, Borçka-Macahel, Çiftçi).

Etnik sınırların değişken doğaları olduğunu ve mensuplarının kültürel kimliklerinin, belli kıstaslar dâhilinde şekillendirmeye müsait olduğunu akla getiriyor. Bunun yanında söz konusu sıklık, aynı zamanda etnik ve daha genel olarak kolektif kültürel yakınlıkların doğasının ortak merkezli olduklarını da gösterir (Smith 2010: 46). Bu anlamda Artvin'de yaşayan Gürcüler için öteki, Gürcistan'da yaşayan Gürcülerdir. Söz konusu bu durumun temelini ise, hem dini anlayışlar hem de bu anlayışlara göre şekillenen gündelik yaşantılar oluşturmaktadır. Artvin'de yaşayan Gürcüler Müslüman, Gürcistan'da yaşayan Gürcülerin çoğunluğu Hristiyan olduğu için biz-onlar ikilemi kurulmaktadır. Ayrıca dini anlayışlara göre şekillenen gündelik yaşam, eylemler, düşünceler de biz-onlar ikileminde önemli bir dinamik halini almaktadır. Aynı zamanda Sarp sınır kapısı açıldıktan sonra Gürcistan'dan Türkiye'ye giriş yapan Gürcülerin fuhuşa yönelmesi,

Artvin’de yaşayan Gürcüler için, olumsuz bir algı oluşturarak kimlik tanımlamalarında ötekinin konumunda değişiklik meydana gelmemiştir.

Kuşaklararası Farklaşmanın Görünürlüğü

Etnik kimlikler, değişmeye, yeniden tanımlanmaya ve doğruluğu tartışılmaya mahkûm soy, kültür ve dil gibi özellikler etrafında tartışılmaktadır. Bu yüzden tek başına etnik gruplardan bahsedemeyiz. Etnisiteyi daha çok sosyal bir süreç olarak, insanların kolektif ya da bireysel açıdan sosyal yaşamlarında etraflarına çektikleri hareketli, sınırlar ve kimlikler olarak algılamamız gerekmektedir. Kültürün, benimsenmiş soyun ve soy ideolojilerin üretilip yaşatılması ve dilin belirleyici bir sosyal farklılık ögesi ve bir halkın simgesi olarak kullanılması, bu sürecin merkezinde yer almaktadır (Fenton 2001: 14). Dolayısıyla söz konusu olan durumda zaman önemli bir dinamiktir. Bu durum kuşaklar arasında farklılıklara da işaret etmektedir. Bu anlamda Artvin’de yaşayan Gürcülerde durum şu şekildedir:

“Mesela bizim evde yaşlımız var, anneannemiz var. Onun için evde Gürcüce konuşuyoruz. Kolay anlıyor diye ben öyle konuşuyorum. Çocuklar da alıyor. Benim dört çocuğum var hepsi iyi kötü konuşur anlar. Gel, git, götür, getir hepsinin anlamını bilirler. Konuşmasalar da anlarlar. Ama onlar öğrensini diye değil yani. Ben öyle konuştuğum için evde alıyorlar” (Kadın, 41, Ön Lisans, Borçka, Hemşire).

“Benim çocuklarım Gürcüce biliyor. Ama çoğu genç annesi babası Gürcü olmuş olmasına rağmen Gürcüce bilmiyor. Anneannesi konuşmamış, dedesi konuşmamış. Nerden bilecek. Ben torunumla Gürcüce konuşmaya dikkat ediyorum. Gençlerimiz gitmiş okumuş öğretmen olmuş, mühendis olmuş. Gürcüce biliyor musun, diye soruyorum. Diyorlar ki, anlıyorum ama konuşamıyorum. Bu söze çok karşıyım” (Erkek, 59, Lise, Borçka-Muratlı, Emekli).

“Benim çocuklar hiç bilmez. Özel bir şey konuşacaksa Gürcüce konuşuyoruz eşimle. Suyun Gürcücesini bile bilmezler. Bazen kayınvalidem Gürcüce su ister onu bile bilmezler” (Kadın, 36, Ön Lisans, Borçka, Hemşire).

“Aileler bir lisan olarak çocukların Gürcüce konuşmasını istiyor. Ana dilini konuşsun, bilsin istiyor. Gürcüce kimlik olarak sadece buna bakıyor. Hatta bakmıyor, benim ailem mesela annem Gürcüce konuşmamaya başladı. İlkokula gittiğim de Gürcüce konuşuyorduk. Türkçe konuşulmayınca aileler toplantısının da aranızda Gürcüce konuşmayın, Türkçe konuşun ki çocuklar Türkçeyi öğrensin, derler. Türkçeleri düzelsin diye. Benim annem mesela Artvin merkeze taşındıktan sonra Gürcüce konuşacak kimse kalmayınca Gürcüce konuşmamaya başladı, konuşmayı terk etti. Gürcüceyi unuttu. Yani şuan aile de konuşulmuyor. Nasıl konuşacaksınız?” (Erkek, 47, Lisans, Borçka-Muratlı, Din Görevlisi).

Gürcü kimliğinin temel unsuru olan Gürcücenin kullanımında kuşaklar arasında farklılıklar mevcuttur. Özellikle gençler arasında Gürcücenin kullanımı ve konuşulma yoğunluğu seyrek. Belirli kelimeler bilinmekte, fakat Gürcücenin yazılıp konuşulması yok denecek kadar azdır. Söz konusu durum, birkaç farklı nedene bağlıdır. Birincisi, eğitim oranındaki artış, Gürcücenin kullanım alanını daraltmıştır. Eğitim-öğretime başlamadan önce Gürcüce konuşan çocuklar, eğitim hayatına başladıklarından itibaren Gürcüce konuşmayı azaltmaktadırlar. Bu anlamda evlerinde Gürcüceyi kullanan büyükler yoksa Gürcüce öğrenilememektedir. Bir evde Gürcüce konuşan bir büyük olduğunda çocuklar Gürcüce kelimeleri öğrenebilmekte, fakat yazıp okuyamamaktadır. Bu durum Gürcü kimliğinin çözülmesinde önemli bir etken oluşturmaktadır. İkinci durum ise, evliliklerin artık Gürcüler arasında değil de farklı gruplardan kişilerle de gerçekleştirilmesidir. Gruplar arası yapılan evlilikler, Gürcücenin kullanım alanını daraltmaktadır. Dolayısıyla Gürcücenin kullanımı kuşaklar arasında farklı dinamikler neticesinde kullanım sıklığı azalmaktadır. Bu durum ise grup içi çözümlere neden olmaktadır. Grup içi çözümlerinde etkili olan bir diğer unsur ise, gruplar arası yapılan evliliklerdir. Artvin’de yaşayan Gürcülerde, evliliklerde yaşanan değişim şu şekildedir:

“Gürcü kültürün de eskiden Gürcü dışından pek kimseye kız vermezlerdi. Şimdi başladı, daha önceleri kendi içimiz de olurdu evlilikler. Ne zaman kırılmaya başladı desem, 90’lardan sonra başladı. Mesela bizim kültürümüz de Laz gelinler var, Kürt kökenli olanlarla evlilikler olurdu. Eskiden bırak başka kültürden, Macahel’de olan 6 köy içerisinde yapılırdı. Zaten o 6 köyde Gürcü’ydü. Ben oğluma giderdim Kayalar köyünden alırdım, Kayalar köyündeki gider Efeler köyü, camili den alırdı. Öyle köyler arasında birinci derece de akrabalık değil de yani genel yakınlarını tercih ederlerdi. 90’dan sonra artık o olaylar kalktı dışarıya veriliyor dışarıdan da alınıyor, ama 90 evvelin de kesinlikle dışarıya evlenen ne kız ne de erkek gördüm. Ben kendi içimden evlendim” (Erkek, 52, Lise, Borçka, Din Görevlisi).

“Eskiden çok katıydı bu. Bırakın Gürcüler kendi aralarında Borçka’dan dışarı kimse ne kız verir ne kız alırdı. Babaannem anlatırdı, akrabalardan birisi İzmir’den kız almış, Borçka’da düğün yaparken tabur etrafı çevrelemiş de öyle düğünü yapmışlar. Şimdi öyle değil tabii” (Kadın, 43, Ön Lisans, Borçka, Belediye).

“Açık ve net söyleyeceğim son 15-20 sene öncesine kadar fazla yapılmıyordu. Kendi aramızda olurdu. Laz dediğimiz oradan da kız alınıp verilmezdi. Onlarda tercih etmezlerdi. Onlarda kendi aralarında yaparlardı. Biraz kültür, yaşam farklılıkları var. Yeni nesil de kırıldı. Okudu, gitti kazandı, gitti başka şehirlerden evlilikler yapmaya başladılar. Açık söyleyeyim evlenmiş olan büyüklerin anne olsun baba olsun ama hepsi damat istediği zaman Gürcü olmasını, gelin istediği zaman Gürcü olmasını istiyor. Bunu da çocuklarına telkin edenler %90 üzerindedir. Ve halen daha da istiyorlar bunu, ama istemek yetmiyor. Artık çocuklar kendi kararlarını kendileri veriyorlar” (Erkek, 47, Lisans, Borçka-Muratlı, Din Görevlisi).

“Aileler artık karışmıyor. Mesela benim kardeşim bir Laz’la evlidir. Gelinimiz hemen ayak uydurdu bize. Sadece dilimizi bilmiyor. Benim eşim Gürcü’dür. Eskiler biraz daha kendi içlerinde evlilikler olsun isterler. Bizim beğendiğimiz olsun isterler. Bazıları akraba evliliği olsun isterlerdi. Kendi içlerinden, dışarıya vermemek için. Ama şimdi öyle bir şey yok” (Kadın, 39, Lise, Borçka, Ev hanımı).

“Önceden Gürcü Gürcü’yle evleniyordu, hiç sıkıntı çıkmıyordu. Şimdi adam Laz’la Hemşinliyle evleniyor. Mecbur Türkçe konuşacak. Şimdi yeni nesil hiç bilmiyor” (Erkek, 43, Lise, Borçka, Şantiye İşçisi).

Etnik bir grup soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen bir kültürel kolektif tiptir. Bu tür kolektifler sadece tarihi anıların devamlılıkları bakımından özel bir önem taşımaları bakımından değil, her bir etnik grubun özel tarihsel güçlerin ürünü olması ve bu nedenle tarihsel değişim ve çözümlere maruz kalması anlamında hiç şüphesiz tarihidir (Smith 2010: 41). Bu durum da ise, grup içi değişiklikler kaçınılmaz olacaktır. Bu değişiklikleri, yapılan evlilikler üzerinden analiz edilebilir. Artvin’de yaşayan Gürcülerde evlilikler artık grup içi yapılmamaktadır. Bunun ise birkaç farklı nedeni vardır. Eğitim seviyesi arttıkça, başka kültürlerle karşılaşıldıkça evlilikler grup dışı yapılmaya başlanmaktadır. Bunun dışında toplumsal değişmeye bağlı olarak, evlenecek olan kişiler, evlenecekleri kişileri kendileri belirlemekte ya da kendileri tercih etmektedir. Dolayısıyla Artvin’de yaşayan Gürcülerde grup içi evlikten grup dışı evliliğe doğru bir değişim söz konusudur. Bu ise, grup içi çözümlerin dinamiği olarak görülmemekte, kuşaklar arası en önemli farklılıklar arasında yer almaktadır.

Sonuç

Kimlik, aidiyet hissi ya da özdeşlik kurmayı ifade etmektedir. Bireylerin, grupların yaşadıkları dünya ile kurdukları bağın mahiyetini oluşturur kimlik. Bağlı buldukları bağlam itibariyle kendilerini tanımlama yolunu seçmektedirler. Bağlı olunan bağlamlar ise sabit kalmamaktadır. Süreç içerisinde değişmekte ya da yeni bir form alabilme durumu söz konusudur. Bağlamları itibariyle sabit olduğu düşünülen etnik kimlikler açısından da durum bu şekildedir. Etnik kimlikler de süreç içerisinde bağlı olduğu koşullar itibariyle dinamikleri değişmektedir. Bu çerçeveden bakıldığı zaman Artvin’de yaşayan

Gürcülerde, kimliklerinin şekillenmesi, farklı bir boyut kazanması bağlı olduğu koşullar itibariyle gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle tarihsel ve toplumsal koşullar Gürcü kimliğinin şekillenmesinde, yeni bir boyut kazanmasında temel bir dinamik niteliğindedir. Nitekim Artvin’de yaşayan Gürcüler, kökenlerinin Gürcü olduğunun bilincinde olmalarına rağmen, kendilerini Türk ulusal kimliğine ait olarak görmekte, hissetmektedirler. Sarp sınır kapısı açıldıktan sonra ise, Gürcistan’daki Gürcülerle tek ortak noktalarının dil olduğunun farkına varılmış, kimlik tanımlamalarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Sadece sınır kapısı açıldıktan sonra Gürcistan’dan Türkiye’ye giriş yapan Gürcülerle iletişim kurma noktasında Gürcüenin kullanımının işlevsel olduğu görülmektedir.

Kimlikler söz konusu olunca bir diğer önemli dinamik ise, dindir. Artvin’de yaşayan Gürcüler için kimliklerinin tanımlanmasında din önemli bir referans kaynağıdır. Gündelik yaşamlarını buna göre şekillendirmekte, kurulan aidiyet din bağlamı üzerinden nitelenmektedir. Artvin’de yaşayan Gürcüler dini merkeze alarak biz-onlar ikilemini kurmaktadır. Bu anlamda Artvin’de yaşayan Gürcüler için Gürcistan’da yaşayan Gürcüler ötekidir. Bunun referans kaynağını ise, Gürcistan’da ki Gürcülerin çoğunluğunun Hristiyan oluşu oluşturmaktadır. Gürcistan’da yaşayan Müslüman Gürcüler de öteki konumundadır. Din birlikteliği olsa dahi kültürel ya da yaşam tarzı farklılığından kaynaklı, öteki olarak konumlandırmaktadırlar. Ayrıca Artvin’de yaşayan Gürcülerin biz olarak konumlandığı kesim, Türkiye olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla aidiyet kurup kimliklerini dini bağlam üzerinde tanımlarken, biz olarak nitelendirilen taraf etnik grup belirtmeden sınırın Türkiye tarafı oluşturmaktadır.

Mekân, kurulan aidiyette önemli bir referans kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimliklerin şekillenmesinde, yeniden yorumlanmasında ya da inşasında mekân işlevsel bir bağlam sunmaktadır. Nitekim Gürcü kimliğinin sembolik değerlerinin gündelik

hayata yansımada ya da Türk ulusal kimliği ile kurulan bağda mekânsal farklılaşmaların olduğu dikkati çekmektedir. Gürcü dilinin kullanım alanlarına bakıldığında kent merkezleri kırsal bölgeler arasında farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir. Gürcücenin kullanımı Artvin'in Borçka ilçesi ve Borçka sınırlarından bulunan Macahel bölgesinde yoğunlukta kullanılmaktadır. Bu bölgelerde çocuklar ilk Gürcüceyi öğrenmektedir. Kent merkezlerine doğru söz konusu yoğunluk azalmaktadır. Dolayısıyla kent merkezleri Gürcülerin Türk ulusal kimlikle sıkı sıkıya bağ kurup, kimliklerini bu dinamikler ekseninde ifade etmeleri söz konusudur. Çünkü kent merkezleri ulusal kimlikle bezeli sembolik mekânlardandır. Kent merkezleri dışındaki bölgelerde özellikle sınıra yakın olan kırsal mekânlarda, etnik kimliklerin ya da yerel değerlerin gündemde olduğu ve kimliklerin söz konusu olan değerler ekseninde şekillenmesi ya da tanımlandığı mekânlardır. Bu mekânlarda yerel ve geleneksel değerlerin gündelik hayata yansıdığı ve dolayısıyla grup içi kimliğin korunduğu, kimliklerin söz konusu değerlere göre ifade edildiği dikkati çekmektedir.

Kimlikler, mekânsal farklılaşmanın yanı sıra kuşaklar arasında farklılıkların da mevcut olduğu bir kavramdır. Kimliklerin tanımlanması, kurulan özdeşlikler, bağlamlar ve bunlara bağlı sembolik değerlerin gündelik hayata yansımaları mekânsal farklılaşmaya paralel olarak kuşaklar arasında da farklılıklar mevcuttur. Kent merkezlerinde yaşayan Gürcülerde, evlerinde Gürcüce konuşan bir kişi yoksa çocuklar Gürcüceyi öğrenememekte, öğrenseler dahi sadece birkaç kelimenin ötesine geçememekte, Gürcüceyi okuyup yazamamaktadırlar. Söz konusu bu durum kimliğin mekân üzerinden şekillenmesinin yanı sıra şüphesiz eğitim seviyesindeki artış ve grup içi yapılan evliliklerin tercih edilmemesi gibi dinamiklerin de etkisi söz konusudur. Dolayısıyla kimlik tanımlaması ve kurulan aidiyet, değişen koşullar neticesinde yeni formlar almaktadır.

Kaynaklar

Akkoyun, Turgay (2009). *Artvin İli Şavşat İlçesi Yavuzköy Köyü Özelinde Ahıska Türkleri Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Aksan, Gamze (2016). “Max Weber ve Değerler Sosyolojisi: Bir Metodolojik İnkilemin Düşündürdükleri”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, s. 427-446.

Aktürk, Şener (2008). “Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007”. *Doğu Batı Dergisi*, Etnisite Sayısı, S. 11, s. 43-74.

Albayrak, Haşım (2010). *Tarih Boyunca Doğu Karadeniz’de Etnik Yapılanmalar ve Potnus*. İstanbul: Babıali Kitaplığı.

Alver, Köksal (2007). *Siteril Hayatlar: Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*. Ankara: Hece Yayınları

Anderson, Benedict (2014). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*. Çev: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Anık, Mehmet (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.

Aslanoğlu, Rana A. (2000). *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*. Bursa: Ezgi Kitabevi.

Aytaç, Ömer (2006). “Mekân(ın) Sosyolojisi: Toplumsalın Yeniden Kuruluşu”. *Sosyoloji ve Coğrafya* (Sosyoloji Yıllığı - Kitap 15). Haz: Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yayınları.

Bal, Hüseyin (2011). *Kent Sosyolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.

Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2013). *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. Çev: Nazlı Ötken, İstanbul: Metis Yayınları.

Barth, Fredrik (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları*. Çev: Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Berting, Jan (2012). *Şeytan Üçgeni: Kimlik, Kültür, Etnik Topluluk*. Çev: Hüsamettin İnanç, Bursa: MKM Yayınları.

Bilgin, Nuri (2007). *Kimlik İnşası*. Ankara: Asina Kitaplar Yayınları.

Burhan, Ahmet ve Berna Yüksel Çak (2012). *Türkiye’de Diller ve Etnik Gruplar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Calhoun, Craig (2012). *Milliyetçilik*. Çev: Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, Manuel (1991). *Kent, Sınıf, İktidar*. Çev: Asuman Erendil, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

----- (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. II. Cilt, Çev: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çavuşoğlu, Erbatur (2016). *Türkiye Kentleşmesinin Arkeolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çiloğlu, Fahrettin (1993). *Dilden Dine, Edebiyattan Sanata Gürcülerin Tarihi*. İstanbul: Ant Yayınları.

Connerton, Paul (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev: Alaeddin Şenner, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dalbay, Saim ve Nazmi Avcı (2018). “Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye’ye Yansımaları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C. 23, S. 1, s. 17-39.

Demirel, Muammer (2009). “Artvin ve Batum Göçmenleri (1877-1878 Osmanlı - Rus Savaşı’ndan Sonra)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 40, s. 317-340.

Doğanay, Hayati ve Fatih Orhan (2014). “Artvin İlinde Nüfusun Başlıca Özellikleri”. *Doğu Coğrafya Dergisi*, S. 31, s. 1-22.

Fenton, Steve (2001). *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*. Çev: Nihat Şad, Ankara: Phoenix Yayınları.

Harvey, David (2003). *Sosyal Adalet ve Şehir*. Çev: Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.

Hobsbawm, Eric (2010). *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. Çev: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Göka, Şenol (2001). *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Güleç Solak, Sevcan (2017). “Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 6, S. 1, s. 13-37.

Iberieli, Sandro (2014). *Gürcü Halkının Tarihi: Osmanlı-Gürcü İlişkileri Üzerine Kapsamlı Bir Araştırma*. Haz: Zeynep Aytekin. İstanbul: Cinius Yayınları.

İkramoğlu Aslanov, Eldar (1998). “Ülke Ülke Yerel Yönetimler: Azerbaycan’da Yerel Yönetimler”. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, C. 7, S. 3, s. 112-129.

Karaca, Nuray (2011). *Kimlik Sorunsalı: Üniversite Öğrencilerinde Kimlik ve Siyasal Aidiyet*. Ankara: Anı Yayınları.

Karaduman, Sibel (2010). “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü”. *Journal of Yaşar University*, C. 17, S. 5, s. 2886-2899.

Karakaş, Mehmet (2007). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Elips Kitap Yayınları.

Karakaş, Mehmet (2015). *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*. İstanbul: Küre Yayınları.

Kolukırık, Suat (2010). "Mekân, Kültür ve Kimlik: Isparta Tahtacılarında Mekânın Sosyal Anlamı". *Journal of World of Turks*, C.2, S.2, s. 87-100.

----- (2011). "Sürgün, Toplumsal Hafıza ve Kültürel Göç: ABD'deki Ahıska Türkleri Üzerine Bir Araştırma". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 59, s. 167-190.

Mitchell, Claire (2014). "Etnik Kimliklerin Dini İçeriği". *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, Ed: Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 536-559.

Mollaer, Fırat (2014). *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Öymen Gür, Şengül (1996). *Mekân Örgütlenmesi*. Trabzon: Gür Yayınları.

Say, Ömer (2013). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Smith, Anthon (2010). *Milli Kimlik*. Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Somersan, Semra (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sönmez, Seda ve Gülnur İlgün (2018). "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Sağlık Hizmetleri Bağlamında İncelenmesi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 40, s. 375-399.

Şengül, Tarık H. (2009). *Kentsel Çelişki ve Siyaset Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi*. Ankara: İmge Yayınları.

Tekin, Hasan Hüseyin (2006). “Nitel Araştırma Yönteminin Bir Veri Toplama Tekniği Olarak Derinlemesine Görüşme”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, C. 3, S. 13, s. 101-116.

Türkdoğan, Orhan (1998). *Etnik Sosyoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (2013). *Türk Ulus-Devlet Kimliği*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Yanık, Celalettin (2013). “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 20, s. 225-237.

EXTENDED ABSTRACT

The main subject of the study is Georgians living in Artvin. The main purpose of the study is how the Georgians living in Artvin built their identities. The main problem of the study is how Georgians living in Artvin define themselves, how they construct or shape their identities, what dynamics are effective in these construction practices, and what kind of reflections these dynamics have on the agenda in both daily life and space.

Qualitative research method was used for the purpose of the study. Within the scope of the field study, the places where Georgians live intensively were preferred. Negotiations were held in the villages of Borçka district of Artvin and Borçka district. In-depth interviews were conducted with 19 people, 8 of which were women and 11 of them were men. Interviews were made face-to-face with the interviewees and a voice recorder was used within the scope of the permission of the interviewees. In this sense, with this qualitative research method, it is tried to understand how the Georgians living in Artvin define their identities, which dynamics play a role in this definition, and how they shape everyday life.

As a result of the findings obtained, it is seen that the Georgians living in Artvin took shape according to the conditions to which their identity was shaped and gaining a different dimension. In other words, historical and social conditions are a basic dynamic in shaping Georgian identity and gaining a new dimension. As a matter of fact, although the Georgians living in Artvin are aware that their origins are Georgian, they see and feel themselves as belonging to the Turkish national identity. After the Sarp border gate was opened, it was realized that the only common point with Georgians in Georgia was the language and there was no change in their identity definitions. Only after the border opened the door at the point of use when communicating with Georgian Georgian entering Turkey from Georgia it appears to be functional.

As a matter of fact, it is noteworthy that there are spatial differences in the reflection of the symbolic values of Georgian identity to daily life or in the bond established with the Turkish national identity. When looking at the usage areas of Georgian language, it has been observed that there are differences between urban centers and rural areas. The use of Georgian is used extensively in the Borçka district of Artvin and in the Macahel region, located on the border of Borçka. In these regions, children learn the first Georgian. This density decreases towards the city centers. Consequently, it is possible for Georgians to establish a tight connection with the Turkish national identity and express their identities on the basis of these

dynamics. Because the city centers are among the symbolic places decorated with national identity. It is the places where ethnic identities or local values are on the agenda and where the identities are shaped or defined in the axis of the values in question, especially in rural areas close to the border in the regions outside the city centers.

Another important dynamic when it comes to identities is religion. Religion is an important reference source for the identification of their identity for Georgians living in Artvin. It shapes its daily lives accordingly, and the belonging is characterized by the context of religion. Georgians living in Artvin take the religion to the center and we establish a dilemma. In this sense, for Georgians living in Artvin, Georgians living in Georgia are the other. The reference source for this is that the majority of Georgians in Georgia are Christians. Muslim Georgians living in Georgia are also in the other position. Even if religion is united, they position it as the other due to cultural or lifestyle differences. Also part of the Georgians living in Artvin that we are positioning is described as Turkey. Therefore, when defining their identity on religious affiliation establish the context, forms part we described as Turkey sides of the border without specifying ethnic groups.

Okur, Hüseyin (2020). "Hicri Birinci Asırda Fıkhın Tedvini ve Fuat Sezgin'in Tespitleri Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 957-982.

DOI: 10.21550/sosbilder.659516

Araştırma Makalesi

HİCRİ BİRİNCİ ASIRDA FIKHIN TEDVİNİ VE FUAT SEZGİN'İN TESPİTLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hüseyin OKUR*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Nisan 2020

ÖZET

İslam hukuk literatürüne dair günümüze ulaşan eserler, müstakil mezheplerin kuruluş dönemine denk gelen hicri II. asrın ortalarından itibaren görülmeye başlanmıştır. Hicri I. asırda telif edildiği bilinen ve sonraki döneme kaynaklık ettiği düşünülen eserler ise oldukça sınırlıdır. Bu dönemde telifatın az olmasının önemli sebepleri arasında, ilmi faaliyetlerin ve eğitim-öğretimin daha ziyade şifahî gelenek yoluyla mümkün olabileceğine ve bu dönemde kitap telif etmenin bazı sakıncalarının bulunduğu dair kanaatlerin bulunmasıdır. Tabii bu durumun sosyal ve ekonomik sebepleri de yok değildir. Ayrıca bu dönemde yaşayan bazı müelliflerin kitap yazımı hakkındaki kişisel kanaatleri de telif faaliyetlerinin kemiyetinde etkili olmuştur. Bu çalışmada fıkıh ekollerinin kuruluş aşaması olan H II. asra ait bilinen derlemelerin öncesindeki mevcut fıkıh literatürüne genel bir bakış hedeflenmiş ve bu döneme ait yazınsal faaliyetler hakkındaki Fuat Sezgin'in tespitleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, hukuk tarihi, hicri I. asır, tedvin, Fuat Sezgin*

*  Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Fıkıh Ana Bilim Dalı, huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

An Analysis on The Notation Fiqh in the First Century of Hijrah and Fuat Sezgin's Findings

ABSTRACT

The works belonging to Islamic law literature that have made it to our day are the ones that have started to emerge from the middle of the second century after Hijrah. The number of works that are known to have been authored in the first century after Hijrah and believed to have served as a source for the coming periods is very limited. Among the reasons for the low number of authored works in this period are certain opinions maintaining that scholarly activities and education were only possible when conducted in person, as was the tradition, and that authoring works in this period had its own complications. Of course, it wouldn't be an extrapolation to say that there weren't any social or economic reasons for this. In addition, certain personal opinions belonging to some authors who lived in this period regarding the writing of such works have had an effect on the quantity of written works. This study aims to present an overview of the existing fiqh literature predating known compilations done in the second century after hijrah, which is known as the founding stage of the schools of fiqh, and examine Fuat Sezgin's findings on textual activities in this period.

Key words: *Islamic Law, history of law, first century after hijrah, notation fiqh, Fuat Sezgin*

Giriş

Kanunlaştırmanın biri genel diğeri ise özel olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Genel anlamda kanunlaştırmadan, kanun hâlinde kurallar koyma, yani kanun yapma (taknîn- legislation) anlaşılır. Özel anlamda kanunlaştırma ise, mahalli hukuku birleştirme gayesiyle ve hukukun belirli bir kolu ile ilgili olmak üzere mevcut hukuk kurallarını kanun şeklinde derleme (tedvin-codification) demektir (Kılıç 2008: 1). İslam hukukunda fıkhî hükümlerin şekilsel olarak kanunlaştırılması geç denecek bir dönemde gerçekleşmiş olmakla birlikte, fıkhın hemen hemen her alanına dair hukuk kurallarının yazımı, İslam'ın ilk dönemlerinde dağınık bir şekilde bulunan yazılı ve sözlü hukukî metinlerinin bir araya getirilerek düzenlenmesiyle başlamıştır.

Fıkıh ilmine kaynaklık eden ve İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in sünnetinin daha ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirilmeye başlandığı hakkında artık bir kapalılık bulunmamaktadır. Sistematik bir şekilde sünnetin kitaplara geçirilmesi (tasnif) ise fıkıh eserlerinde olduğu gibi hicri II. asrın ortalarından itibaren başlamıştır. Bununla birlikte Buhârî'nin *Sahîh*'i ve Müslim'in *Sahîh*'inin ilim bölümleri ile benzeri kaynaklarda, Hz. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru hadisleri yazma izni verdiğini gösteren açık ve güçlü ifadeler mevcuttur. Süleyman Nedvî, M. Hamidullah, Fuat Sezgin gibi âlimlerin araştırmaları, hadislerin çok erken bir zamanda yazılmaya başlandığını; *Buhârî*, *Muvatta'* gibi önemli hadis kaynaklarının sözlü rivayetler yanında yazılı rivayetlere de dayandığını ortaya koymuştur. Sezgin'in kanaatleri ilk dönem; sahabe ve tabiin dönemlerinde, hadislere ait sahifelerin yanında fıkha dair risale türü yazılı materyallerin bulunduğu yönündedir. Ona göre, müstakil ve sistematik mezhepler döneminde olduğu gibi hacimli ve konularına göre düzenlenmiş fıkıh kitapları gibi olmasa da bu dönemde fıkıh yazımı başlamıştır.

1. Hicri Birinci Asırdaki Tedvin Faaliyetlerinin Oluşum ve Gelişimine Genel Bir Bakış

İslam'ın erken dönemlerinin yazılı metinleri hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız bir gerçektir. Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Ebu Hanife'nin, vefat eden hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (öl. 120 / 738) kürsüsünde ders vermesine kadarki dönem aralığı şeklinde tarif edebileceğimiz ve İslam hukukunun kuruluş aşırı olarak tanımlayabileceğimiz bu zaman dilimi içinde tedvin faaliyetlerinin neden gelişmediği yahut yapılmadığı hakkında pek çok sebepten bahsedilebilir. İslam'ın erken döneminde tedvin faaliyetinin çok sınırlı oluşu hakkında bazı gerekçeler ileri sürülmüştür. Örneğin Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067 / 1657), bu dönemde tedvin faaliyetinin olmayışı hakkında bazı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ona göre Hz.

Peygamber'in risaleti ile birlikte her konuda dağınık bir hâlde bulunan cahiliye Arapları bir araya gelmiş, inanç, amel ve birlikte yaşama hususlarında ittifak etmişlerdir. Hz. Peygamber'in aralarında az bir zaman kalıp vefat etmesinin ardından sırasıyla sahabeleri onun halefi olmuştur. Çok kısa bir zaman içerisinde mülk ve hükümlerine kavuşmuşlardır. İslam devletinin sınırları Fars, Irak, Horasan, Şam, Mısır'a kadar genişlemiştir. Araplar, İslam'ın ilk yıllarında gerek edebî ve tarihi ilimlerin gerekse şer'î ilimlerin şifahî yolla aktarımına ehemmiyet vermişler hatta şer'î meselelerin yazımı bir yana ancak ihtiyaç hâsıl oldukça üzerinde konuşulması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunu, İslam'ın amelî ve itikadî prensiplerinin korunması düşüncesiyle yapmışlardır. Hatta fethedilen bölgelerdeki kitaplar yakılmış, Kur'an ve sünnet etrafında toplanmayı sağlayabilmek için Tevrat ve İncil'in okunması yasaklanmıştır. Bu durum tâbiîn dönemine kadar devam etmiştir. Tâbiîn döneminden başlayarak ilerleyen süreç içinde ve İslam topraklarının kozmopolit bir yapıya bürünmesiyle birlikte, kültürel, ekonomik ve sosyal sebeplere bağlı olarak pek çok farklı ve yeni görüş ortaya çıkmış ve buna paralel olarak da mezhepler intişar etmiştir. Bu yeni gelişmeler ister istemez tedvin faaliyetlerinin başlamasına neden olmuştur (Kâtib Çelebi 1941: 1 / 34).

Kâtib Çelebi'ye göre sahabe döneminde henüz tedvin faaliyetlerinin başlamamasının sebebi, sahabe döneminde fikhî ve itikadî ihtilafların, sonraki dönemlere nazaran daha az olması, olsa bile problemlerin çözümü için kendilerine güvenilecek ehil kişilere ulaşılabilme imkânının bulunmasıdır. Bu sebeple sahabe, şer'î hükümlerin tedvinine ihtiyaç duymamıştır. Hatta Kâtib Çelebi'ye göre bu dönemde şer'î / ilmî bilginin yazılmasını kerih görenler bile olmuştur. Bu meyanda zikrettiği rivayetlerden birine göre adamın biri Abdullah b. Abbâs'a gelerek, "Bir kitap yazdım bunu size göstermek istiyorum" demiştir. İbn Abbâs kitaba baktıktan sonra suya atarak telef etmiştir. Kendisine bunu neden yaptığı sorulunca, "Çünkü onlar [bu tür bilgileri] kitaplaştırdıkları zaman sadece kitaplarda yazılanlarla

yetinecekler, bilgiyi ezberlemeyi bırakacaklar sonra bu kitaplarda bir takım değişiklikler meydana gelecek ve onların tüm amelleri zayı olacak” şeklinde cevap vermiştir. Kâtib Çelebi’ye göre o dönemde kitap yazımındaki endişelerin temel sebebi, kitap çoğaltma ameliyesinin istinsah faaliyeti sebebiyle yürümesi ve bu sebeple ibareler arasında anlamı ve maksadı değiştirecek ilaveler ve çıkarmalar yapılmasının kolay olmasıdır. Fakat zaman ilerleyip İslam yayılmaya başlayınca, şehirler büyüyüp sahabeler farklı bölgelere dağılınca ve fitne / kargaşalar artıp görüş ayrılıkları ortaya çıkınca ve buna bağlı olarak fetvalar artınca ilim ehli hadis, fıkıh ve Kur’an ilimlerinin tedvinine başlamışlardır. İlk zamanlar hoş karşılanmayan tedvin faaliyeti, sonraları maslahat sebebiyle güzel görülmüş ve teşvik edilmiştir (Kâtib Çelebi 1941: 1 / 34-35).

İlk dönemdeki tedvin faaliyetinin hadis ve fıkıh eksenli olduğunu göz önünde bulundurduğumuz zaman, hadis literatüründe zikredilen hadislerin yazılmasına karşı ileri sürülen rivayet ve anekdotlar, hadislerin yazılmasına karşı değil, bilakis kitâbe yoluyla nakledilmesine karşı olmuştur. Bu da ilim aktarma usul ve geleneğinin yani icazet yolunun şifahî geleneğe uygunluğundan kaynaklanmaktaydı. İşte bu gerekçeye dayanarak, menşei çok eskilere dayandığı ifade edilmekle beraber, İslam kültüründe de mevcut olan kitap yakma geleneğinin, bilginin kitaplardan değil; hoca talebe ilişkisi ve rahle-i tedris yoluyla alınması yönündeki baskın düşünce sebebiyle yapılageldiği düşünülmektedir. Bu meyanda rey’ ekolünün ilk temsilcilerinden sahabe Abdullah b. Mesud’un (öl. 32 / 652-53) öğrencilerinden Abîde es-Selmânî’nin (öl. 72 / 691) ölmeden önce kitaplarının yakılmasını istemesi ve buna gerekçe olarak da kitaplarının yanlış anlaşılabilirliğini öne sürmesini örnek kabilinden zikredebiliriz. Rivayetlere göre es-Selmânî, ölmeden önce kitaplarının getirilmesini istemiş, sonra onları imha ettirmiştir. Sebebini soranlara gerekçe olarak da, “Bu kitaplarda yazılanları yerli yerinde kullanamazsınız” demiştir (Zehebî 1985: 4 / 44). İlk dönemlerde yaygın olan kitap imha

geleneğinin, kitapların ehil olmayanların eline geçmesinden, dolayısıyla yazılanların mahiyetini anlamadan yorum yapılması endişesinden ötürü uygulandığı biliniyordu. Nitekim İbn Sad'ın rivayeti bu manayı doğrular mahiyettedir. Onun naklettiğine göre Abîde ölmeden önce, "Benden sonra birileri gelir ve bu kitaplarda olanları zayi eder" demiştir (İbn Sa'd 1990: 6/153). Hilmi Demir'e göre İslam düşüncesinde ezbere dayalı şifahî gelenek ile yazı arasındaki bu gerilim, yaklaşık hicri yüz ellili yıllara kadar devam etmiştir. Ona göre bu dönemde tedvin faaliyetine yeterli eğilimin gösterilmemesinin temel nedeni, sözlü düşünüş karşısında yazılı olanın anlamsal bir değerinin olmadığına ilişkin kabuldür (Demir 1998: 143).

Sezgin'in düşünceleri de bu kanaati destekler mahiyettedir. O, Ignaz Goldziher ve Carl Brockelmann gibi şarkiyatçıların eserlerinde zikrettikleri, Urve b. Zübeyr'in sahip olduğu birçok fıkıh kitabının, Medineliler ile Emevî kuvvetleri arasında Harretüvâkım'da (Harre Günü) cereyan eden savaşta alevlerin kurbanı olması hakkında rivayeti (İbn Sa'd 1990: 5 / 133) ve bu rivayet hakkındaki, o dönemde gerçek anlamda kitaplardan söz edilemeyeceği ve bunların sadece bazı önemsiz notlardan ibaret oldukları iddiasıyla, bu haber ve benzerlerine çok da önem verilmemesi gerektiği şeklindeki yorumlarını (Goldziher 1967: 2 / 108; Brockelmann 1937-1942: 1 / 282) eleştirmektedir (Sezgin 1991: 1/3/393). Goldziher'e göre, gerek şifahî gelenek gerekse yazılı metinler vasıtasıyla, sistematik tedvin dönemine kadar gelen hadis ve diğer rivayetlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu rivayetler, İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, içtimaî, iktisadî vb. birçok faktör sebebiyle oluşmuştu. Bu sebeple Goldziher'e göre fıkhın kodifikasyonunun bu dönemde başlamış olması imkânsızdı (Goldziher 1967: 2 / 5).

Sezgin'e göre, İslâm'ın erken dönemine ait metinlerin sonraki dönemlere ulaşmadığı söylemi, modern araştırmalarda sıkça tekrar edilen, İslâm tarihinin erken devrine ait metinler hakkındaki haberlerin tipik bir yorumudur. Ancak diğer alanlarda, bu tür haberlerin

doğruluğunun kesin bir şekilde reddedilmesinden henüz sakınılması gerekmektedir (Sezgin 1991: 1/3/393).

İlk dönemlerde hadis yazımı ile fıkıh yazımı arasında sınırları net çizilmiş bir ayırım belirlemek zordur. Zira bu dönemlerde fıkıh daha çok rivayetlerin nakli şeklinde seyrediyor ve rivayetlerin çoğu da hadis olarak naklediliyordu. Hadislerin yazımı hakkındaki tereddütler ve bu meyandaki yasaklamalar muhtemelen fikhın yazımını da etkilemiştir. Nitekim Sezgin, bu döneme ait özellikle fıkıh kodeksinin, günümüze ulaşabilen malzemenin eksikliğinin, bu alanla ilgili elimizde bulunan en eski kitaplardaki rivayet zincirleri tetkik edilerek bir ihtimal telafi edilebilir, düşüncesindedir. Çünkü müstakil müçtehitler döneminden itibaren kaleme alınmaya başlanan başta *Muvatta'* olmak üzere diğer musannef türü eserlerdeki İslam'ın ilk dönem müelliflerine, isimli ya da isimsiz yapılan atıflar ve bu döneme ait kayıp kitapların bölümleri, bu risalelerin kısmen de olsa muhafaza edilmesini sağlamıştır (Sezgin 1991: 1/3/394).

Hicri I. asırdaki tedvin faaliyetini zorlaştıran bir diğer unsur da, bu dönemde mevcut olan yazı malzemesinin tedvini elverişsiz kılacak kadar yetersiz veya az bulunmasıdır. Nitekim Abbasiler döneminde kitap telifinin kolay ve yaygın olmasının arka planında, devlet desteğinin yanı sıra dönemin önemli devlet adamlarından Fazl b. Yahya el-Bermekî'nin (öl. 193 / 808), Horasan valiliği sırasında (176 / 792) Semerkant'taki kâğıt imalâthanesini gördükten sonra bunun bir örneğini Bağdat'ta kurdurması, kitap telifinin ilerlemesinde önemli rol oynamıştır (Brockelmann 1942: 1 / 308).

Bazı İslam tarihçileri, hicri I. asrın sonları ile II. asrın ortalarına doğru yaşamış bazı fakih ve muhaddislerin, ilk kitap tedvin eden kişiler olduğunu söylemek suretiyle, tedvin faaliyetinin başlangıcının daha geç başladığını söylemişlerdir. Bu rivayetlerden etkilenmiş olacaklar ki, son dönem bazı İslam hukuk tarihi araştırmacıları bu söylemlerden etkilenmişler ve ilk dönemde yazınsal faaliyet olmadığı kanısına varmışlardır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463 / 1071), Abdülmelik b.

Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî'nin (öl. 150 / 767) tercüme-i hâinden bahsederken onun İslâm tarihinde kitap yazan ilk müellif olduğu söylenmiştir (Hatîb el-Bağdâdî 1417: 10 / 399). Sezgin bunun doğru olmadığını ileri sürmüştür (Sezgin 1956: 41-42). Aynı şekilde Basralı fakih ve muhaddislerden İbn Ebû Arûbe'nin de (öl. 156 / 773) ilk kitap telif eden kişi olduğu rivayet edilmiştir (Dârekutnî 1985: 12 / 246). Hadis tarihinde önemli bir yeri olan İbn Ebû Arûbe'nin, kendisine ulaşan sözlü ve yazılı rivayetleri fıkıh baplarına göre Basra'da (veya Hicaz'da) ilk defa tasnif ettiği söylenen iki kişiden biridir. Hicri II. (VIII) asrın ilk yarısında ortaya konulan ve "sünen" adıyla bilinen bu tür hadis mecmualarının ilk örneği kabul edilen eserini (İbn Nedîm 1997: 283) İbn Ebû Arûbe'nin, yazılı metne bakmadan hıfzından rivayet edebildiği kaydedilir. Goldziher, ilk dönem tedvin faaliyetleri hakkında şüpheli yaklaşımını İbn Ebû Arûbe hakkında da ileri sürmüştür (Goldziher 1970: 2 / 196-197) Ancak Sezgin, onun herhangi yazılı bir esere bakmadan telif yapmasının bir çelişki oluşturmayacağını zira İbn Ebû Arûbe'nin çok güçlü bir hafızaya sahip olduğunu belirtmiştir (Sezgin 1956: 38-42, 45, 205, 207).

Bu iki kişiden başka kaynaklarda İslâm'da ilk kitap telif ettiği bildirilen başka isimler de göze çarpmaktadır. Örneğin Rebî' b. Sübeyh (öl. 160 / 777) Süfyân b. 'Uyeyne (öl. 198 / 814), Mâlik b. Enes (öl. 179 / 795), Abdullah b. Vehb (öl. 197 / 813), Ma'mer b. Râşid (öl. 153 / 770), Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211 / 826-27), Süfyân es-Sevrî (öl. 161 / 778), Muhammed b. Fazl b. Gazvân (öl. 195 / 810), Hammâd b. Seleme (öl. 167 / 784), Ravh b. Ubâde el-Basrî (öl. 205 / 820), Hüşeym b. Beşîr el-Vâsıtî (öl. 183 / 799), Abdullah b. Mübârek el-Mervezî (öl. 181 / 797) gibi tebe-i tâbiînin önde gelenleri, ilk eser tedvin edenler arasında sayılmıştır (Sıddik Hasan Han 1978: 1 / 178; Zirikli 2002: 4 / 217). Fakat kaynaklarda zikredilen bu müelliflere nispet edilen eserler daha çok mevcut materyali toplama ve hadisleri konularına göre tasnif etme biçiminde bir tedvin faaliyeti olduğundan mevcut materyali toplayıcı, derleme eserler olarak kabul edilmesi daha doğru olur. Ayrıca

bu müellifler ve eserleri, hicri I. asırda telif edildiği kesin olarak bilinen fikhî çalışmalara göre çok uzak bir zaman diliminde durmaktadır.

2. Fuat Sezgin'in Tespitlerine Göre Erken Dönem Fıkıh Çalışmaları

Erken döneme ait fıkıh metinlerinin varlığı kesin olarak bilinmekle birlikte bu döneme nispet edilen eserler, sonraki döneme ait kitaplarla aynı kapsam ve tertibe sahip değildir. Sezgin'in ifadelerine göre İslam'ın bu erken dönemine ait kısa metin, risale ve mektup tarzı yazınlar, o zamanki anlayışa göre kitap idi ve böyle isimlendirilmişlerdi. Elde mevcut veriler çok sınırlı da olsa o dönemden günümüze kadar gelebilmiş bazı kitaplar sayesinde, bu fıkıh çalışmalarını tanımak mümkün olabilmıştır (Sezgin 1991: 1/3/394).

İlk dönem fıkhın tedvinini net bir şekilde görebilmek için sahabe ve tabiin dönemlerinin arasını ayırmak zamansal olarak mümkün olsa da fertlerin İslam'a giriş dönemleri, sahabe kavramına yüklenen anlam, sahabenin uzun süre tâbiînle beraber olmaları, tâbiînden pek çoğunun dini bilgi birikimi olarak bazı sahabelerden daha iyi durumda olmaları gibi sebeplerle ilk dönem tedvin faaliyetini bu iki nesil ile beraber zikretmek yerinde olacaktır. Zira sahabe döneminin başlangıcı Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayıp hicri I. asrın sonlarına kadar devam etmekte ve yine aynı yüzyıl içinde hem küçük sahabelerin hem de tâbiînin döneminden söz edilmektedir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, İslam hukukuna ait dağınık şekilde bulunan yazılı ve yazısız hukuk kurallarının bir araya getirilerek bir sistem içinde düzenlenmesi ve belli alanları düzenleyen kapsamlı ve büyük fıkıh eserlerinin hazırlanması, ancak hicri II. asrın başlarında, İslami hükümlerin geliştirilmesinde kendi yöntem ve yöntemlerine sahip müçtehitler vasıtasıyla mümkün olabilmıştır.

Modern dönemde yazılan İslam hukuk tarihi eserlerinde fıkhın geçirdiği evreler içinde hicri I. asrı içine alacak şekilde sahabe ve tabiin dönemi genellikle oluşum dönemi olarak adlandırılmıştır. Örneğin

Abdülvehhab Hallâf'ın (öl. 1956) tasnifinde fıkıh tekvin, tefsir, tedvin ve taklit olarak dört ana döneme ayrılmış ve tekvinin Hz. Peygamber (s.a.v), tefsirin sahabe, tedvinin ise müçtehit imamlar ve öğrencileri döneminde gerçekleştiği belirtilmiştir (Hallâf 7-8). Ancak Sezgin'in ortaya koyduğu deliller, fıkhın sözel bir kültür devininin yanında yazılı materyaller hâlinde mevcudiyetinin sahabe dönemine kadar indiğini göstermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Sezgin müsteşriklerin ısrarla bu dönemde tedvin yapılmadığı hakkındaki söylemlerini isabetsiz bulur.

Hadis ve fıkhın yazılı kaynaklarının düşünülmenin aksine İslam'ın ilk dönemlere kadar ulaştığını söyleyen Sezgin'e göre Hz. Peygamber ve ashabının döneminde bile fikhî meselelere dair yazılı kayıtlar bulunmaktaydı. Zira Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz (öl. 101 / 720), halife olunca, Hz. Peygamber'in imla ettirdiği zekât malları ve nisaplarıyla alakalı *Kitâbu's-Sadakât*'ını ve Ömer b. el-Hattâb'ın aynı başlıklı metnini bulması için Medine'ye birini göndermiş, nihayet bu iki eser Amr b. Hazm el-Hazrecî'nin (öl. 53 / 673 [?]) evinde bulunmuştur. Ömer b. Abdülaziz her ikisinden de kendisi için bir kopya yapılmasını emretmiştir. Aynı dönemlerde bu kitapların başkaları için de çoğaltıldığı kaynaklarda zikredilmektedir (bkz. Ebû Ubeyde 1 / 447; İbn Zenceveyh 1986: 2 / 798). Resûlullah'ın (s.a.v) imla ettirdiği bu metnin bir kısmını Serahsî eserinde zikretmiştir. Buna göre Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm, Resûlullah'ın dedesine (Amr b. Hazm) (öl. 120 / 737) yazdırdığı bu risaleyi ensarın ileri gelenlerinden biri olan Kays b. Sad'a (öl. 60 / 680) göstermiştir (bkz. Serahsî 2000: 2 / 152). Sonraları Ebû Dâvud (öl. 275 / 889), Nesâî (öl. 303 / 915), İbn Hibbân (öl. 354 / 965) ve Dârimî (öl. 255 / 869) gibi müelliflerin kanonik mecmualarında da yer verilen bu mektupta (risale), ferâiz, zekât ve diyât gibi meselelerden bahsedilmektedir. Bu mektup sırasıyla Amr b. Hazm'ın oğlu ve torunu tarafından nakledilmiştir (İbn Hacer 1415: 4 / 511; Sezgin 1991: 1/3/394).

Enes b. Mâlik'in, Hz. Peygamber'in ferâiz ve sadaka (zekât) hakkında emirlerinin bulunduğu bir mektubu halife Ebû Bekir'den aldığı da rivayet edilmektedir (Sezgin 1991: 1/3/394). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçtiği şekliyle Hammâd b. Seleme, elindeki risaleyi etrafındakilere göstererek, "Ben bunu Sümâme b. Abdullah b. Enes'ten, o da Enes b. Mâlik'ten almıştır. Ona ise Ebû Bekir yazdırmıştır" demiştir. Risalede zekâtın Allah'ın emri olduğundan, farz olduğu şekliyle kendisine vacip olanların bunu vermesi gerektiğinden söz edildikten sonra detaylı bir şekilde develerin ve koyunların nisap miktarlarına yer verilmektedir (Ahmed b. Hanbel 2001: 1 / 232).

Bu döneme ait Sezgin'in tespitlerinden biri de özellikle yazı malzemesinin azlığından dolayı fikhî malzemenin kayda geçirilmesinde çeşitli yolların denenmesidir. Dolayısıyla fikhî hükümleri ihtiva eden hadis ve haberler, yazı yazılabilecek her türlü malzeme üzerine işlenerek kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. Fakat bu tür materyallerin kitap gibi olmaması sebebiyle özel korumaya alınamamıştır. Örneğin Halife Ömer'in torunu, dedesinin vefatından sonra kılıcının kabzasında, merada beslenen hayvanların vergilendirilmesi hakkındaki bir sahife bulunduğunu haber vermektedir (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*: 1 / 353, Sezgin 1991: 1/3/395).

Bu dönemde kılıcın kınına ya da kabzasına yazılı materyal koymak, saklanması ve uzun süre muhafaza edilmesini sağlamak açısından tercih edilen bir yol olmuştur. Kufeli tâbînden Târik b. Şihâb, Hz. Ali'nin bir hutbesinde şöyle dediğini aktarmıştır: "Bizim yanımızda okuduğumuz Allah'ın kitabı vardır. Şu elimde tuttuğum sahifeleri ise bizzat Resûlullah'tan aldım. Bunda zekât malları ile nisapları ve ferâize dair meseleler vardır." Bu risale Hz. Ali'nin yanında taşıdığı kılıcın kabzasında muhafaza ediliyordu (Ahmed b. Hanbel 2001: 2 / 170, 181, 221, 269)

İslam'ın erken dönemlerinde Hz. Peygamber'in ve hulefa-i raşidinin hukuki mahiyetli söz ve emirlerinin sahifeler hâlinde yazılı olduğunu görüyoruz. Bu manada Hatîb el-Bağdâdî'nin, *el-Kifâye fi*

ilmi'r-rivâye adlı eseri incelenebilir. Sezgin'in naklettiğine göre, Hz. Ali'nin oğlu İbn el-Hanefiyye (öl. 81 / 700) bir defasında babasının kendisine bir yazı verip şöyle dediğini bildirmektedir: “Bunu al ve Osman'a götür. Onda, Hz. Peygamber'in sadaka hakkındaki emirleri bulunmaktadır” (İbn Hacer 1379: 7 / 23, Sezgin 1991: 1/3/395). Bezzâr'ın *Müsned*'inde geçtiği şekliyle Hz. Ali, oğlu İbnü'l-Hanefiyye'yi, ferâize dair meselelerin olduğu bir sahife ile Hz. Osman'a göndermiş ve burada yazılı olanların Hz. Peygamber'in ferâize dair uygulamalarıdır, demesini istemiştir (Bezzâr 2009: 2 / 245).

Sezgin yine bu döneme ait Sa'd b. Ubâde'nin (öl. 15 / 636) bir kitabından bahsedildiğini bildirmektedir. Buna göre Sa'd'ın oğullarından biri, Hz. Peygamber'in hukukî uygulamalarını bu risaleden rivayet etmektedir (Sezgin 1991: 1/3/395). Biz kaynaklarda bu bilgiyi teyit edemedik.

Sezgin'e göre pek çok rivayet, sahabe neslinde fikhî meseleler hakkında yazışmanın yaygın olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Nâfi' b. el-Ezrak (öl. 65 / 685), Abdullah b. Abbâs'a (öl. 68 / 687-88), akrabaların miras payı ve çocuk cinayeti hakkındaki görüşünü sormak için bir mektup yazmıştır (bkz. İbn Ebî Hâtim 2006: 3 / 346).

Sezgin, bunun benzeri rivayetlerde zikredilen ve büyük ihtimalle sadece birkaç yapraktan oluşan bu kayıtların izlerinin, hadis derlemelerinde sürülebileceğini söyler. Ona göre bu risalelerde bulunan verilerin, hicri II ve III. asırda telif edilen salt hukuk kitaplarında ne kadar kullanıldığı ise hâlâ araştırmaya muhtaç bir konudur (Sezgin 1991: 1/3/395). Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki, özellikle Hz. Peygamber'in vefatının ardından, civar kabilelerde sadaka (zekât) hakkında gösterilen gevşeklik dolayısıyla, bu türden risalelerde zekât konuları, detaylarıyla anlatılmış ve bu veriler, hicri II. asırdan itibaren sistematik hukuk eserlerine işlenmiştir.

Sezgin'in bu dönem fıkıh yazmaları arasında anılmaya değer kabul ettiği bir başka risale de Hz. Ömer'in (öl. 23 / 644), Ebû Musâ el-Eş'arî (öl. 42 / 662-63) ile Muâviye'ye (öl. 60 / 680) yargılama hukuku

hakkındaki gönderdiği mektuplardır (Vekî‘ 1947: 1 / 70-73). Ebû Musâ el-Eşârî'nin Hz. Ömer'e gönderdiği mektuplar arasında, müslüman tüccarların gayr-i müslim topraklara gittikleri zaman kendilerinden vergi alındığını, gayr-i müslimlerin de İslam topraklarına girdiklerinde vergi alınıp alınmayacağını sorduğu mektup da hukukî içerikli mektuplardan kabul edilebilir. Bu mektubun tamamına eş-Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehl-i Medine* adlı eserinde ulaşılabilir (Sezgin 1991: 1/3/395; Şeybânî 1403: 1 / 557).

Sezgin, zikredilen bu metinlerin, müstakil fikhî eserlerden ziyade, yazılı olarak kaydedilmiş hukukî emirler, mektuplar ve fikhî belgeler olarak nitelenmesinin gerektiğini söyler. Ona göre gerçek anlamda ilk fikhî çalışmalar, toplama ve derleme yoluyla ortaya çıkan çalışmalar olup bunların müellifleri, öncelikle Hz. Peygamber'in genç ashabı arasında aranmalıdır (Sezgin 1991: 1/3/395). Zira I. asrın sonlarına kadar yaşayan bu genç sahabelerin, kendilerinden önce derlenmiş metinlere ulaşmaları nispeten daha kolay olduğu düşünülebilir. Bu hususta Mısırlı tarihçi İbn Yunus (öl. 347 / 958), çok dikkat çekici bir örnek zikretmektedir: Abdullah b. Amr. b. el-As'ın, Huseyin b. Şufey b. Mâti‘ el-Asbahî (öl. 129 / 746) adlı talebesi, Mısır'da ona ait iki kitap rivayet etmiştir. Bunlardan biri “*Kadâ Resülillâh fî kezâ ve kâle Resüüllâh kezâ*”, diğeri ise “*Mâ yekünu min el-ehdâs ilâ yevmi'l-kıyâme*” adını taşımaktaydı (Sezgin 1991: 1/3/395; Makrizî, el-Mevâ‘iz: 2 / 332).

Sezgin'e göre erken dönemin en önemli fukahasından addedilen Zeyd b. Sâbit'in de (öl. 45 / 665 [?]) bu tür monografiler oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ondandır yapılan en önemli atıflar ise ferâiz meseleleri hakkındadır. Bu da onun bu konu hakkında bir risale yazdığını kuvvetle muhtemel işaret etmektedir. Medine'nin çok önemli fakihlerinden ve ayrıca talebesi Kabîsa b. Züeyb (öl. 86 / 705), ondan H VI. asırda hâlâ tedavülde olan *Ferâiz*'i rivayet etmiştir (bkz. Ahmed b. Hanbel 1422: 2 / 65). Mâlik ve eş-Şâfiî kendi eserlerinde bu *ferâiz* metnini esas almışlardır (Sezgin 1991: 1/3/396). Hadis kitaplarındaki ferâize dair

meselelerin ravileri arasında Kabîsa'nın sıklıkla görülmesi Sezgin'in tezini güçlendirmektedir.

Yine Sezgin'in tespitlerine göre Zeyd b. Sâbit'in eserinden yapılan alıntılar Beyhakî'nin (öl. 458 / 1066) *Sünen*'inin miras hukuku bölümünde günümüze kadar gelmiştir. Beyhakî burada, Zeyd b. Sâbit'in istisnaî konumu ve *Kitâbu'l-Ferâiz*'ine, "Ferâiz ilminde Zeyd b. Sâbit'in sözünün diğer sahabelere tercih edilmesi" isimli bir alt başlık tahsis etmiştir (Beyhakî 2003 6 / 345). Rivayetlerden anlaşıldığına göre Zeyd b. Sâbit'in bu çalışması, miras hukuku alanında tâbiîn için bile vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmiştir (Sezgin 1991: 1/3/396). Ayrıca bu eserin henüz erken bir dönemde, hem de devrinin önemli fakihlerinden sayılan Ebü'z-Zînad (Abdullâh b. Zekvân) (öl. 131 / 748) tarafından şerh edilmiş olması, eserin değerini göstermektedir (Sezgin 1991: 1/3/396). Nakledildiğine göre Ebu'z-Zinâd'ın oğlu Abdurrahman, babasının bu risaleyi Zeyd b. Sâbit'in büyük oğullarından Hârice b. Zeyd b. Sâbit'ten edinmiştir. Risale Muâviye'ye gönderilmiş olup farklı durumlarda dedenin mirastan nasıl pay alacağından bahsetmektedir (Beyhakî 1991: 9 / 135).

Zeyd b. Sâbit'in, ferâiz ilmiyle alakalı bu eserinin yanında Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101 / 720) bilinmeyen bir sebepten dolayı yaktığı *Kitâbun fi'd-diyât* adlı bir eseri daha bulunmaktadır (Ahmed b. Hanbel 1422: 2 / 160).

Genç sahabelerden sonra tâbiînin orta tabakası da ilk fıkıh monografileriyle ciddi surette meşgul olmuştur. Nitekim fetihler hakkındaki ilk eserlerin yanı sıra ilk tefsirler de bu döneme aittir. Tarihçi, fakih ve şiir bilgini olarak şöhret salan eş-Şabî'den (öl. 103 / 721) bu tür monografik eserler çokça nakledilmektedir. Mücâhid, "Ben, Şabî'nin *es-Sadakât ve el-Ferâiz* hakkında üç tomar metni dikte ederek yazdığını gördüm" demiştir (Ahmed b. Hanbel 1422: 2 / 296; Sezgin 1991: 1/3/396). Hatîb el-Bağdâdî, onun *Kitâbu'l-ferâ'id* ile *el-Cirâhât*'ını zikretmektedir. Onun naklettiği rivayetlere göre Şa'bî

öldükten sonra geriye yalnız bu iki eseri kalmıştır (Hatîb 2001: 14: 148; Sezgin 1991: 1/3/397).

Bu döneme ait, belli bir konuya münhasır eserler arasında Dahhâk b. Muzâhim'in (öl. 105 / 723), talebesi Hüseyin b. Akîl'e dikte ettirdiği *Menâsikü'l-Hacc*'ı da zikredilebilir (İbn Abdilber 1994: 1 / 312; Sezgin 1991: 1/3/397).

Tabiin döneminin sonlarına doğru zikredilmeye değer bir kişi de, hadisleri Ömer b. Abdülazîz'in emriyle resmen tedvin eden Muhammed b. Şihab ez-Zührî'dir (öl. 124 / 742). Onun "*Fetâvî*"si üç hacimli cilt hâlinde Muhammed b. Nuh tarafından derlenmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye 1423: 1 / 112).

Belli bir konuya hasredilmeyip genel fıkıh konularını ihtiva eden metinlerden biri de Hasan el-Basrî'ye (öl. 110 / 728) nispet edilen "*Fetâvî*" dir. Onun bu eseri sonraki âlimler tarafından kalın yedi cilt (esfâr) hâlinde fıkıh baplarına göre tasnif edilmiştir (İbn Kayyim 1423: 1 / 112).

İbn Kayyim'in eserinde bahsettiği, sahabeden Abdullah b. Abbas'a nispet edilen "*Fütyâ Abdullah b. Abbâs*" adlı eseri Sezgin, o dönemde tedvin edilen bir eser olup olmadığı bilinmediği için zikretmemiştir. Bu eserin daha sonraları Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b. Ya'kub tarafından yirmi cilt hâlinde toplandığı rivayet edilmiştir (İbn Kayyim 1423: 1 / 112). Eser bugün elimizde mevcut değildir.

Sezgin'in bu döneme ait fıkıh yazmalarından biri olarak andığı ancak mahiyetini zikretmemekle birlikte "Bu türün bizce bilinen en eski kitabı, Mekhül b. Şehrâb'ın (öl. 112 / 730), *es-Sünen fil-fikh*'ıdır" dediği eser (İbn Nedîm 1997: 1 / 279) muhtemelen Mâlik'in *Muvatta*'ı gibi olmalıdır. Kanaatimizce ona nispet edilen "*Kitâbu'l-mesâili'l-fikhiyye*" (Eyyüb Said Kaya 2003: 28 / 552-553) onun başka bir eseri değil, az önce zikredilen eserinin içeriğini ifade etmektedir. Sezgin'e göre Mekhül'un *Kitâbu'l-Hacc*'ı da sonraki hukukçular tarafından bilinmekteydi (İbn Hacer el-Askalânî 1326: 8 / 178; Sezgin 1991: 1/3/398).

Fıkhın oluşum döneminden hicri I. asrın sonlarına kadarki dönemde telif edilen ya da bilgisi bize ulaşan eserler genellikle sayfeler hâlinde metinlerdir. Bu dönemin sonlarına yaklaşıldığında ise daha hacimli eserlerin ortaya çıktığını görebiliyoruz. Ancak bu dönemden günümüze çok az kitap ulaşmıştır. Sezgin bu dönemde telif edilen eserlerden birinin de Süleym b. Kays el-Hilâlî'ye nispet edilen *Kitâb* olduğunu söyler (Sezgin 1991: 1/3/400). Günümüz Şîî düşüncesine kaynaklık eden, yazılı ilk Şîî metni olma özelliği taşıyan ve *Kitâbu Süleym* ismiyle bilinen (İbn Nedîm 1997: 275) bu eser, fıkhî içerikten daha çok imameti ispat bağlamında kullanılan rivayetler ile Gadir Hum, Sakife meselesi, velayetin farziyeti, mehdi inancı, şefaât ile ehl-i beyt etrafında cereyan eden tarihi meseleleri muhtevidir (Akdoğan 2014: 14-17).

Hz. Hüseyin'in torunu ve Zeydiyye mezhebinin imamı olan Zeyd b. Ali'nin pek çok eseri günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır (Sezgin 1991: 1/3/315-326). Bu eserleri arasında fıkıhla ilgili olan iki eseri bilinmektedir. Bunlardan biri, Zeydiyye mezhebinin temel kitabı olan *el-Mecmû*'dur. Zeyd b. Ali'den gelen rivayetleri ihtiva ettiğinden *el-Müsned* diye de anılır. Pek çok yazma nüshasının yanında Milano 1919; Kahire 1340; Beyrut 1386 / 1966 ve San'a 1422 / 2002 tarihli baskıları mevcuttur. Onun hac ve umre ibadetlerini konu alan *Mensekü (Menâsikü) 'l-hac ve ahkâmüh (âdâbüh)* adlı eseri de *Minhâcü 'l-hâc* ismiyle Bağdat'ta 1330; 1342 yıllarında basılmıştır (Kılıç 2008: 128-130)

Bu son döneme ait Sezgin'in zikrettiği ve günümüze kadar ulaşan eserlerden biri de tâbiünün âlim ve müfessirlerinden Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin (öl. 117 / 735) *Kitâbü 'l-Menâsik* adlı eseridir. Baskının yapıp yapılmadığı hususunda bilgi sahibi olamadığımız bu eser, Şam Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 41 / 12 no'lu mecmua içinde bulunmaktadır (Sezgin 1991: 1/3/400).

Sezgin, fıkhın tedvinini ele aldığı bu bölümden sonra fıkıhla ilgili eser yazdığını tahmin ettiği bazı fakihlere yer verir. Biz de

Sezgin'in biyografilerine yer verdiği bu isimlere kısaca değineceğiz. Zira Sezgin, bu isimlerden bazılarının fıkhı dair eserleri bulunmasa ve kaynaklarda zikredilmese dahi bir takım işaretler onların da kitap telif etme ihtimalini yüksek olduğunu düşünmektedir. Bu kısımda Sezgin'in daha önce eserleri hakkında bilgi verdiği müelliflerin ise sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

a. Zeyd b. Sâbit b. ed-Dahhâk el-Ensârî.

b. Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfî (öl. 80 / 699 [?]): Aslen Yemenli'dir. Hz. Peygamber'i görememiştir. Halife Ömer ve Osman dönemi ile Emevîler döneminde, Küfe'de daha sonra Basra'da kadılık görevlerinde bulunmuştur. Şüreyh, İslâm'ın erken döneminin en önemli fakihleri arasında sayılmıştır (İbn Kuteybe 1992: 1 / 433; Ebû Nu'aym 1974: 4 / 132-141). Sezgin'e göre Şüreyh'e nispet edilen bir eser bilinmemekle beraber Veki'e ait *Ahbâru'l-Kudât* adlı eserde onun görüşlerinin büyük bir kısmını bulmak mümkündür. Ayrıca Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazmış olduğu bir mektubun yanı sıra Basra kadısı Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektup, İslam yargı hukukunun temelini teşkil etmektedir (Veki' 1947: 2: 189-190; Ebû Nu'aym 1974: 4: 136; Sezgin 1991: 1/3/402).

c. Kabîsa b. Züeyb b. Halhale el-Huzâî (öl. 86 / 705 [?]): İsmi, Hz. Peygamber'i gören ancak kendisiyle konuşamayan sahabe arasında zikredilir. Büyük sahabelerden, özellikle Zeyd b. Sabit'ten rivayette bulunmuştur. İttifakla ilk tabakanın çok önemli fakihlerindedir (İbn Sa'd 1990: 5 / 134; İbn Kuteybe 1992: 1 / 447). Kabîsa, kendi ferâiz kitabını Zeyd b. Sabit'ten rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel 1991: 2 / 65; Sezgin 1991: 1/3/402).

ç. Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehâî el-Kûfî (öl. 96 / 714): Tâbiîndendir. Hz. Âişe, Enes b. Mâlik ve büyük tâbiînden rivayette bulunmuştur. Hammâd b. Ebî Süleyman onun râvileri ve talebeleri arasında yer alır. Küfe'nin en önemli fukahasından biriydi (Ebû Nu'aym 1974: 4 / 225). Başlıca kabul ettiği otorite, sahabe Abdullah b. Mesud'du. Sezgin'e göre Nehâî'ye ait herhangi bir fıkıh

metninin varlığı bilinmemektedir. Ancak o, Ebû Yusuf, eş-Şeybânî ve eş-Şâfiî'nin kitaplarından Nehâî'ye ait birçok hukukî görüşün bulunması ve tebe-i tâbiîn dönemi sistematik yazım geleneğine büyük katkıları olmasından dolayı onu eser sahibi müellifler kategorisinde zikretmiştir (Sezgin 1991: 1/3/403).

d. Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb ed-Dımaşkî (öl. 112 / 730):

Sezgin'in fıkıh yazımına önemli katkıları olduğun düşündüğü kişilerden biri de Mekhûl'dür. Tâbiînden olup Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Ubey b. Ka'b ve başkalarından rivayette bulunmuştur. Pek çok hadis seyahatinde bulunmuş bir muhaddis ve zamanının en önemli fukahâsından biridir (İbn Sa'd 1990: 7 / 315; İbn Nedîm 1997: 227).

Sezgin'in tespitlerine göre ona nispet edilen ve fikhî konuları muhtevi olan *Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkh'ı* (*el-Mesâil fil-fıkh*) İbn Nedîm tarafından ele alınmıştır. *Kitâbu'l-Hacc*'ını ise talebesi Alâ' b. el-Hâris el-Hadramî (öl. 136 / 753) rivayet etmiştir (İbn Hacer 1326: 7 / 178). Kitaplarından çok sayıda cüz ve bölümleri, sonraki fıkıh kitaplarında, özellikle de Mâlik'in *el-Muvatta*'sı ile *el-Müdevvene*'de mevcut olduğu görülmektedir (Sezgin 1991: 1/3/404).

e. Hammâd b. Ebî Süleymân el-Küffî (öl. 120 / 738):

Tâbiîndendir. Enes b. Mâlik'in yanı sıra, İbrahim en-Nehâî, eş-Şa'bî, Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. el-Müseyyeb'in de aralarında bulunduğu tabiînin büyüklerinden rivayette bulunmuştur. Küfe'de re'yi ilk kullananlardan biri olmuştur. Hocaları arasında İbrahim en-Nehâî ilk sırayı alır. En meşhur talebesi ise Ebû Hanîfe'dir (İbn Sa'd 1990: 6 / 324).

Sezgin'e göre onun telif faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Fakat zamanındaki telif sahibi müellifler gibi onun da telifte bulunduğu tahmin edilebilir. Sezgin'in bu düşüncesinin temelinde, Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî, Şâfiî'nin ve Mâlik'in kitaplarındaki rey ekolüne dair rivayet ve atıfların, ismi zikredilmese de onun kitaplarına dayandığı kanaati bulunmaktadır (Sezgin 1991: 1/3/405).

f. Bükeyr b. Abdillâh b. el-Eşecc el-Kureşî (öl. 120 / 737): Medîneli'dir ancak sonraları Mısır'da yaşamıştır. Tabiinin büyüklerinden rivayette bulunmuştur. Fakih ve muhaddistir. Sezgin'e göre Bükeyr'in bir fıkıh risalesi bulunmaktadır ve Mâlik, onun bu risalesine *el-Muvatta*'da "an es-sika 'indehu an Bükeyr b. Abdillâh..." isnadıyla atıfta bulunmuştur (İbn Abdilber 2012: 1 / 494). Fakat bu ifadelerden onun bir kitabı olabileceğini çıkarmak güç görünmektedir. Ayrıca Sezgin'e göre Bükeyr'in bu risalesi *el-Müdevvene* müellifi Sahnûn (öl. 240 / 854) tarafından sıklıkla kullanılmıştır (Sezgin 1991: 1/3/405).

g. Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân el-Kureşî (öl. 130 / 748): Medineli tabiinin önemli hukukçularından biriydi. Bazı âlimlerin değerlendirmesine göre o, Rebîâtürre'y'den (öl. 136 / 753 [?]) daha âlimdir (bkz. İbn Hacer 1326: 5 / 204 Ziriklî 2002: 4 / 217). Sezgin'in tespitlerine göre, İbn Hacer, onu bir fıkıh kitabının müellifi olarak niteler. Mâlik'in *el-Muvatta*'sında ondan naklettiği elli dört hadis, muhtemelen Ebü'z-Zinâd'ın fıkıh kitabına dayanır. Onun *Tefsîr alâ ferâ'id Zeyd b. Sâbit* adlı kitabının önemli sayıda parçası ve alıntıları, Beyhakî'nin *es-Sünen el-Kübrâ*'sında mevcuttur (Sezgin 1991: 1/3/405).

h. Zeyd b. Eslem el-Adevî el-Ömerî (öl. 136 / 754): Tâbiinden olup Hz. Âişe, Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdillâh ve başkalarından rivayette bulunmuştur. Medine'nin en önemli fukahâsından biri olmanın yanı sıra müfessirdir (İbn Sa'd 1990: 3 / 356).

Sezgin'in ifadelerine göre Zeyd b. Eslem'e ait bir fıkıh telifatının varlığı bilinmemektedir. Ancak onun da, zamanının diğer fukahâsı gibi en azından bir veya birden fazla telifinin olduğu kabul edilebilir. Nitekim sonraki kaynaklarda hem onun ismiyle iktibas edilen hem de ondan rivayet edilen görüşler, onun metinlerine istinad ediyor olmalıdır. Mâlik, *el-Muvatta*'sında ondan elli bir rivayet nakleder (bkz. İbn Abdilberr Tecrîd 2012: 68-97). Buna ilave olarak İbn 'Abdilberr'in *el-Muvatta*'dan naklen "Merâsîl Zeyd b. Eslem an nefsihi" başlığı

altında bir araya getirdiği kendi görüşleri mevcuttur (İbn Abdilber 2012: 94-97). Sezgin'e göre onun pek çok fikhî görüşünü, *Tefsîr*'inde bulmak mümkündür. Bu eser, Taberî'nin tefsirinde kısmen ya da tamamen mevcut olduğu anlaşılmaktadır (Sezgin 1991: 1/3/405).

1. Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân el-Medenî et-Teymî (öl. 136 / 753 [?]): Tâbiînden olup, Enes b. Mâlik ve büyük tâbiînden rivayette bulunmuştur. Re'y konusundaki derin vukufu sebebiyle, bir övgü ifadesi olarak kendisine "Rebîatü'r-re'y" denilmiştir. Mâlik onun en önemli talebeleri arasında yer alır (Hatîb 2001: 9 / 414).

Sezgin, İbn en-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde, Rebîa'nın herhangi bir eserine yer vermediğini ancak hadis kaynaklarında ona yapılan atıflar sebebiyle en azından bir kitabının hicretin II. asrında fakihler arasında tedavülde olduğunu düşünür. Bunun sebebi ise *el-Muvatta*' ravilerinden Abdullah b. Vehb'in (öl. 197 / 813) Rebîa'nın rivayetlerinden önemli ölçüde istifade etmesidir ve görünüme göre *el-Müdevvene*'de bu kitabın büyük bir bölümü mevcuttur (Sezgin 1991: 1/3/406).

i. Yahyâ b. Saîd b. Kays en-Neccârî el-Hazrecî el-Ensârî (öl. 143 / 760): Medineli bir tâbiîdir ve Enes b. Mâlik ile diğer büyük tâbiînden rivayette bulunmuştur. En önemli Medineli hukukçulardan sayılan Yahyâ b. Saîd, Sevrî'ye göre, Medineliler tarafından ez-Zühri'den bile daha önemli kabul edilmiştir (bkz. İbn Hacer 1326: 11 / 222).

Sezgin, Yahyâ b. Saîd'in fıkıh telifatının mevcudiyeti hakkında fazla bir malumatın bulunmamasına rağmen onun çok sayıda görüşünün özellikle Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ve Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinde mevcut olduğunu kaydeder. Bu sebeple Sezgin'e göre onun da bir kitabının mevcut olması gerekir (Sezgin 1991: 1/3/407).

Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslam'ın ilk asrı pek çok önemli hadiseye sahne olmuş, başta iktidar mücadeleleri olmak üzere itikadî anlamda firkalaşmanın da başlamasıyla belli bölgelerde derin

ayrılıklar baş göstermiştir. Yaşanan bu olumsuz gelişmelere rağmen Hz. Peygamber'in mirasını devralan sahabe, sahip oldukları bilgi birikimini aktarmak için mühim gayretler göstermişlerdir. Bu itibarla başta hadis ve fıkhı dair materyaller sahabe kanalıyla tâbiine aktarılmış, ancak bunun için kitabe yönteminden daha çok ders halkaları yoluyla şifahi yol tercih edilmiştir. Dolayısıyla bu döneme ait yazılı metinler sonraki asırlara nispeten daha az olmuştur. Fakat bu döneme ait fikhî yazılı verilerin hicri II. asra nispeten ender olmasının sebebi için ihmal değil; imkânların elvermeyişi ve tedvin için yeterli olanakların bulunmayışını söyleyebiliriz. Buna rağmen o dönemde yazılan fikhî eserlerin bir kısmı günümüze kadar müstakil olarak ulaşabilmiş, bir kısmı da hicri II. ve daha sonraki dönemlerde yazılan müstakil hadis ve fıkıh müdevvenatı içinde korunabilmiştir. Bu noktada şunu ifade etmekte yarar olduğunu düşünüyorum: Sezgin'in İslam'ın ilk asrında telif edildiğine dair tespitlerini delillendirdiği kaynakların başında Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı gelmektedir. Eser günümüze kadar ulaştığı için incelemek ve geçmişe dönük atıfları bulmak mümkün olabilmektedir. Ancak bu döneme ait hadis-fıkıh eksenli çalışmaları başka kaynaklarda da aramanın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Örneğin Yemenli Muhaddis Abdürrezzak'ın *el-Musannef*'inin, fıkıh mezheplerinin teşekkülünden önceki çalışmaları ihtiva ettiği bilinmektedir. Ancak onun Şîi olduğu iddiası sebebiyle eseri yeteri ilgiyi görememiştir. Yine Ma'mer b. Râşid'in Yemen'de ilk eser tasnif eden ve o bölgede hadisleri ilk tedvin eden kişi olduğu belirtilmekte, *el-Câmi*' adlı kitabı Mâlik'in *el-Muvatta*'ından daha önce yazıldığı kabul edilmektedir. Bu sebeple, özellikle hadis kaynaklarının fikhî yönden analiz edilerek İslam'ın ilk dönemlerine ait yazınsal faaliyetler hakkında daha fazla bilgiye ulaşılabileceğini tahmin edilmektedir. Çalışmanın, hicri ilk asır yazınsal faaliyetlerin derinlemesine araştırılması yönünde katkı sağlayacağını ümit ediyorum.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel (2001). *el-Müsned*. Thk: Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

----- (1422). *el-İlel ve Marifetü'r-Ricâl*. Riyad: Dâru'l-Hânî.

Akdoğan, Mehmet Nur (2014). “Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 3, S. 2, s. 1-22.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (2003). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

----- (1991). *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, Thk: Abdülmü'ti Kal'acî, Kahire: Dâru'l-Vefâ.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed (2009). *el-Bahru'z-Zehhâr* Thk: Mahfuzu'-Rahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.

Brockelmann, Carl (1937-1942). *Supplementband*. Leiden: E. J. Brill.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah (1974). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Mısır: Dâru's-Saâdet.

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm. *el-Emvâl*. Thk: Halil Muhammed Herras. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî (1985). *el-İlel*. Riyad: Dâru Taybe.

Demir, Hilmi (1998). “Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni”. *Dini Araştırmalar*, C. 1, S. 2, s. 137-163.

Goldziher, Ignaz (1967). *Muhammedanische Studien*. London: George Allen & Unwin.

Hallâf, Abdülvehhab. *Hulâsatü Târîhi't-Teşrîi'l-İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed (1417). *Târihu Bağdat*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

----- (2001). *Tarîhu Bağdâd*. Thk: Beşşar Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

----- *el-Kifâye fî İlmi'r-rivâye*. Thk: Ebû Abdullah Surkî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

İbn 'Abdilberr, Ebu Ömer (1994). *Câmi'ü Beyâni'l-İlm*. Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî.

----- (2012). *Tecrîdü't-Temhîd (et-Tekassî limâ fi'l-Muvatta')*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî (2006). *el-İlel*. Riyad: Metâbiu'l-Humeydî.

İbn Hacer el-Askalânî (1415). *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Thk: Adil Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

----- (1379). *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife.

----- (1326). *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Meârif.

İbn Kayyim el-Cevziyye (1423). *İ'lâmu'l-Muvakkîn 'an Rabbi'l-Âlemîn*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah (1992). *el-Ma'ârif*. Thk: Servet Ukkâşe, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed (1997). *el-Fihrist*. Thk: İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Marife.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (1990). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk: Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye.

İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd (1986). *el-Emvâl*. Thk: Şâkir Feyyaz, Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik el-Falsal.

Kâtîp Çelebi (1941). *Keşfü'z-Zünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna.

Kaya, Eyyüb Said (2003). "Mekhûl b. Ebû Müslim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 28, s. 552-553.

Kılıç, Muhammed Tayyib (2008). *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Makrizî, Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru Sâder.

Serahsî, Ebû Bekir (2000). *el-Mebcut*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Sezgin, Fuat (1991). *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî (GAS)*, Çev: Mahmud Fehmî Hicâzî, Riyad: Câmîatü el-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye.

----- (1956). *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan (1403). *el-Hucce*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb.

Sıddik Hasan Han el-Kannevcî (1978). *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Vekî', Ebû Bekir Muhammed (1947). *Ahbâru'l-Kudât*. Thk: Mustafa Merâğî. Mısır: Mektebetü Ticariyye Kübrâ.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (1985). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Thk: Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd (2002). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.

EXTENDED ABSTRACT

It is a fact that we do not have much information about the written works of the early eras of Islam. Many reasons have been given to this question; why the works of codification have not been improved or done in that time span? If we look at the general acceptance, many excuses about the limitedness of the works of codification in the early era of Islam have been given. Above all that reasons, we can list the most obvious ones as follows; the transmission of information through oral ways caught more attention due to its benefits, the conflicts have not been quite obvious in that era, concerns about the disruptions of the books and the rarity of the written material. However, we still have access to the works of fiqh which made its way from the first period of Islam to today's world.

According to Sezgin, who claims that the written works of hadith and fiqh can be traced back to the early eras of Islam contrary to the general thought, written records regarding the issues of fiqh have been present even in the era of Prophet Muhammad and his companions. For example; when the Emevi Caliph Umar b. Abd al-Azîz (d. 101 / 720) took the duty of caliphate, he sent someone to Mecca to find the work called Kitâbu's-Sadâkat which is about the aim properties and their percentages and these have been written by the order of Prophet Muhammad, and the work of Umar b. Hattab which has the same title. These two works have been finally found in the house of Amr b. Hazm Al- Hazrecî (d. 53 / 673). Umar b. Abd Al-Azîz gave an order to own copies of both of the works. These texts can be found in the detailed fiqh books which have been composed in the later eras. It is narrated as another example that Anas b. Malîk took the letter which carries the orders of Prophet Muhammad regarding feraîz and charity from the Caliph Abu Bakr.

The general subject-matters of the sahîfas and risâlahs which have been narrated to be written in the era of Prophet Muhammad and his companions are alms and their percentages and they carry lots of numerical information. After the death of Prophet Muhammad, issues regarding alms have been explained in detail in the risâlahs due to the looseness of the nearby tribes in terms of charity (alms). Also, the data about the inheritance law which requires a specialization has been written and created in the forms of risâlah in this period. Caliph Umar (d. 23 / 644) sent letters to Abu Musa al-Ashari (d. 42 / 662-663) and Muaviyyah (d. 60 / 680) regarding the issues of administrative law and judicial law, and this can be considered as one of the literary activities of the era. Sezgin claims that the texts that are known to be written in the era of the Companions should be considered as legal orders, letters, and files about the issues of fiqh rather than separate works of fiqh. According to him, the first fiqh studies in the real sense are the works that are created through gathering and

composing. We should look for the authors of them in the young companions of Prophet Muhammad. For, we can think that these young companions who lived until the end of the first century had relatively easier access to the pre-composed works. At the end of the century, they started to create works that are thicker and exclusive to a certain issue.

For example; the work called *Menâsikü'l Hajj* which is dictated by Dahhak b. Muzâhim (d. 105 / 723) to his student Hussein b. Akîl, *Fetâvi* by Muhammad b. Şihab Ez- Zührî, the work called *Fetâvi* which is attributed to Hasan Al- Basrî (d. 110 / 728) and *Kitâbu'l Menâsik* which is written by Katâde b. Diâme Es- Sedûsi (d. 117 / 735). These works are worth mentioning. Among the works that Sezgin gave proof to prove his determination that they are written in the first century of Islam, "Muvatta" by Malik b. Anas is the most important. It is possible to examine the work and find the retroactive references because the work has reached the present day. However, the necessity to look for works of hadith and fıqh of this period in other sources has appeared. Because of this, it is anticipated that we can find more information about the literary activities of the early eras of Islam through examining especially the work of hadith in terms of fıqh.

Şenses, Mihriban (2020). "Hobi, Oyun, Spor ve E-Spor Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 983-1007.

DOI: 10.21550/sosbilder.704047

Araştırma Makalesi

HOBİ, OYUN, SPOR VE E-SPOR ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Mihriban ŞENSES*


Gönderim Tarihi: Mart 2020

Kabul Tarihi: Haziran 2020

ÖZET

Bu makalede hobi, oyun, spor, e-spor ve bilim kavramlarından hareketle gündelik hayatta hobiyi algılama tarzımız, oyunun tanımı, kapsamı ve içeriğindeki dönüşüm, geleneksel oyunlar, modern oyunlar ile dijital oyunlar arasındaki farklılıklar ve oyun, spor ile bilim arasındaki ilişki genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Günümüzdeki hobi olarak tanımladığımız bazı aktivitelere fazlasıyla zaman ayırıyoruz. Özellikle ergen ve genç erişkin kesim bugün, mesleki bir boyutu olmadığına hobi olarak değerlendirilebilecek dijital oyunlara giderek bağımlı hale gelmektedir. Buna bağlı olarak günümüzde bu oyunların e-spor olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı da önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle elinizdeki çalışmada öncelikle oyun tanımlarından hareketle günümüzdeki oyunların geçmiş veya geleneksel toplumdaki oyunlardan hangi ölçüde farklılaştığı ve bu oyunların spor kategorisinde ele alınıp alınamayacağı tartışılmaktadır. Sonuç olarak oyunu algılama tarzımızda ve oyunun niteliğinde büyük değişikliklerin gerçekleştiği, dijital oyunların spor olarak değerlendirilmesinin aynı zamanda bu oyunları oynayan hemen herkesi sporcuya dönüştüreceği, birçok oyunun spor olarak değerlendirilmesinin ve sporun spor bilimleri başlığı altında bilimselleştirilmeye çalışılmasının büyük ölçüde tartışılmalı olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: hobi, oyun, spor, dijital oyun, e-spor

*  Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, mihri@uludag.edu.tr

A Critical Evaluation on Hobby, Game, Sport and E-Sport

ABSTRACT

In this article it is discussed that how we perceive hobby in daily life, the transformation of the definition, scope and content of the game, the differences between traditional games, modern games and digital games, and the relationship between games, sports and science based on the concepts of hobby, games, sports, e-sports and science in general. We devote a lot of time to some activities that we define as hobby. Especially teenager, young or adult people are now largely dependent on digital games that can be considered a hobby without a professional dimension. Accordingly, whether these games can be defined as e-sports today is one of the important discussion topics. For this reason, in the present study, first of all, it is discussed how today's games differ from past or traditional societies and whether these games can be considered in the sports category based on game definitions. As a result, it is argued that there are great changes in the way we perceive the game and the quality of the game, the evaluation of digital games as sports will also turn almost everyone who plays these games into sportsman, the evaluation of many games as sports and the attempt to scientificize the sport under the title of sports sciences is highly controversial.

Key words: *hobby, game, sport, digital sport, e-sport*

Giriş

Elinizdeki metinde öncelikle iş ve hobi kavramlarından hareketle gündelik hayatımızın merkez ve çevre uğraş sorunu kısaca ele alınmıştır. Ardından oyun kavramı genel hatlarıyla tanımlanmış ve geleneksel oyunlar ile modern oyunlar, özellikle dijital oyunlar arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son olarak oyun, spor ve bilim arasındaki ilişki tartışmaya açılmıştır. Bu çalışma teorik niteliktedir ve konu hakkındaki birincil ve ikincil kaynaklara atıfta bulunarak elde edilen sonuçları / bulguları özetlemektedir.

Çalışmanın amacı özellikle oyunun algılanma tarzının, kapsamının veya içeriğinin değişimini ortaya koymak, günümüzde dijital oyunların spor olarak tanımlanmasını eleştiriye tabi tutmak ve

sporun bilimselleştirilmesini tartışmaya açmaktır. Dolayısıyla elinizdeki metin hobilerimiz, hobilerimizi algılama tarzımız, oyun, spor ve bilim üzerine yeniden düşünme daveti olarak görülebilir.

Bilindiği üzere hobi, gündelik işlerden arta kalan zamanlarda sevdiğimiz için ilgilendiğimiz alanları ifade eder. Hobi işin, mesleğin, asıl uğraşımızın dışında dinlenmek, eğlenmek, keyifli vakit geçirmek için yöneldiğimiz faaliyetlerdir. Yaptığımız iş gündelik hayatımızın merkezi uğraşı ise hobilerimiz periferi uğraşlarıdır. İnsanlar genellikle hayatlarının merkezinde yer alan ve odaklandıkları işlerde daha başarılı olurlar. Kuşkusuz bu başarıda söz konusu işi isteyerek ya da severek yapmak da etkilidir.

Gündelik hayatta bazen merkezi uğraşlarımız çevre, periferide yer alan uğraşlarımız da merkezi uğraşlara dönüşebilir. Mesela günümüzde özellikle dijital oyunlar, hobi olarak dijital oyunlara fazlasıyla vakit (bazen 5-10 saatten fazla) ayıran kişilerin hobisi olmaktan çıkabilir. Başka bir işle meşgul olmayıp bütün gün elektronik oyun oynayan insanlar hobilerini hayatlarının merkezi haline getirerek onları neredeyse işe dönüştürebilirler. Kuşkusuz bu durumda insanlar hobilerine odaklanarak da başarılı olabilirler. Ancak sürekli olarak hobiye yönelmek merkezi uğraşta ya da meslekte başarısızlığa neden olabilir.

Günümüzde özellikle ergenlik dönemindeki ve hatta yetişkin çok sayıda erkek (ve elbette birçok kadın) için dijital oyunlar neredeyse hayatın merkezi haline gelmiştir. Bunlar iş, “meslek” kategorisine sokulmadığında hobidir ve hobi her zaman yapılmaya başlandığında hobi olmaktan çıkar. Bugün evli ya da beraber yaşayan genç çiftlerin sorunlarından biri partnerlerden birinin hobilerine, mesela futbola, bilgisayarlara, dijital ortama ya da elektronik oyunlara “fazla” zaman ayırmasıdır. Özellikle kadınların bunu sorun olarak görmesi “yoksa bilgisayarlar dışı mı” sorusunu beraberinde getirmiştir. Aslında

“bilgisayarlar dışı mı” sorusundan ziyade sorulması gereken asıl sorular belki de şunlar olmalıdır: Yoksa günümüz toplumunda merkez-çevre uğraşlar sorunu mu var? İçinde bulunduğumuz hız, tüketim, eğlence, haz toplumunda gündelik meşgalelerimizden sürekli olarak kaçmaya mı çalışıyoruz? Yoksa eşimize, çocuğumuza ayırmamız gereken zamanı “hobi” olarak gördüğümüz, savunduğumuz, kaçtığımız aktivitelere mi ayırma “ihtiyacı” hissediyoruz?

Günümüzde insanlara iş veya okul hayatının stresinden, gündelik uğraşların sıkıcılığından, rutinden kaçabilmeleri ve kendini gerçekleştirebilmeleri için sürekli olarak hobi edinmeleri tavsiye edilir. Bu hobi yazı yazmak, resim yapmak, fotoğrafçılık, herhangi bir sporla ilgilenmek, müzik vb. olabilir. Aslında bütün bunları da oyun kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Hollandalı filozof ve tarihçi Johan Huizinga haklıysa insan Homo-Ludens’tir. Oyun, insan ve toplum hayatının asli unsurudur. Fakat bugün gerçekten ne kadar oyun oynuyoruz? Geleneksel oyunlar ile modern çağdaki oyunlar arasındaki farklılıklar nelerdir? Oyun, oyun olmaktan çıkmış mıdır veya belirli özelliklerini kaybetmiş midir? Kaybetmişse neden ve nasıl kaybetmiştir?

Metinde yerilen diğer araştırma soruları ise şunlardır: Oyun ile spor arasındaki ilişki nedir? Bütün oyunlar spor veya bütün sporlar oyun olarak kabul edilebilir mi? Dijital oyunları spor kategorisinde ele almak doğru mudur? Dijital oyunları spor olarak kabul ettiğimizde toplumda bu oyunları oynayan herkesi sporcu mu sayacağız?

Günümüzde oyun ile spor iç içe geçmiş durumdadır. Spor da “spor bilimleri” adı altında bilimselleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu durumda genel olarak oyunlar ya da özelde dijital oyunlar da bilim başlığı altında mı ele alınacaktır? Spor bilimleri adı altında oyunu ve sporu bilimselleştirmeye mi çalışıyoruz? Şayet böyle yapıyorsak mevcut bilimsel ortodoksi ya da ortodoks bilim anlayışı açısından bu,

ne kadar doğru bir tutumdur? Ortodoks bilim anlayışı bilimi metafizikten, hurafelerden, dinden, geleneklerden, irrasyonel olan bütün unsurlardan arındırma çabası içindedir. Ve hatta bilimin bilimsel olmayan bütün alanlardan veya unsurlardan bağışık olduğunu ileri sürme eğilimdedir. Peki, bu durumda biz bütün oyunları ve sporları bilimselleştirerek bilimi “kirletmiş” olmaz mıyız?

Metinde bu sorulardan hareketle öncelikle oyunun birtakım özelliklerini kaybettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ardından günümüzde elektronik oyunların çocuklara veya yetişkinlere beceri kazandırdığı, onların stresini azalttığı, karar verme mekanizmalarını güçlendirdiği ileri sürülse de kültür endüstrisinin ürünü olan bu ticarileşmiş oyunların aynı zamanda insanları sanal, simülatif ortama hapsettiği, şiddete yönlendirdiği veya şiddete karşı duyarsızlaştırdığı, hayal gücünü ve yaratıcılığı öldürdüğü, spor olarak tanımlanmalarının son derece problemlili olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılacaktır. Son olarak dijital oyunları e-spor olarak adlandırmanın ve sporu bilimselleştirmeye çalışmanın handikapları ele alınacaktır.

1. Genel Hatlarıyla Oyun ve Modern Çağda Oyun

Yukarıda iş ve hobilere ilişkin kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra metnin amacı kapsamında genel bir oyun değerlendirmesi yapabiliriz. Oyun denildiğinde genellikle çalışmanın ve ciddiyetin tam karşıtı, kendiliğinden ortaya çıkan, serbest veya gönüllüğe dayanan, mutluluk getiren bir aktivite anlaşılır (Suits 2012: 35; Huizinga 2006: 24). Aslında oyunun ciddiyetin zıddı olup olmadığı da tartışmalıdır. Mesela insanı diğer birçok tanımlamadan (homo sapiens, animal rationale, animal laborant vb.) farklı şekilde “Homo Ludens” olarak teşhis eden Johan Huizinga’ya göre oyun ile ciddiyet arasında kesin bir sınır çizgisi yoktur. Oyun bazen ciddiyete dönüşebilir; ciddiyet de oyuna. Aslında Huizinga bu minvalde oyunun hayatın tamamını

kapsadığı tezini işlemiştir. Ona göre “oyun kültürden daha eskidir” (Huizinga 2006: 16).

Huizinga, oyunu ‘bilinçli bir şekilde çalışma serbestliği dışarıda devam ederken ‘alışılmış hayat’ yani var olan yaşam olduğu gibi devam ederken ‘gerçek olmayan’ fakat aynı zamanda oyuncularını ölesiye baştan aşağı içine çekmeyi başaran, sürükleyici bir şey’ olarak tanımlamaktadır. Herhangi bir maddi çıkardan bağımsız kazancı olmayan bir aktivitedir. Oyunun, kendine özgü zaman ve yer sınırları vardır ve o sınırlar içerisinde değişmeyen belli kuralları ve düzenli bir tarzı olan bir aktivitedir (Yengin 2012: 85-86).

Huizinga, oyunun tarihsel izini sürerek onu şiir, felsefe, sanat, hukuk ile ilişkilendirmiştir. O, “[h]ayvanlar oyun oynayabilirler: Demek ki sadece mekanik şeyler olmanın çok ötesindedirler. Biz de oynuyoruz ve oynadığımızın bilincindeyiz: Demek ki biz de sadece akıllı varlıklar olmanın ötesindeyiz; çünkü oyun irrasyoneldir” (2006: 20) diyerek aslında hayatın ve insanın bütünüyle rasyonel eyleme veya faaliyete indirgenemeyeceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre irrasyonellikle ilişkilendirilebilecek olan oyun yalnızca komik unsurlara da indirgenemez. Çünkü komik olan aynı zamanda aptallıkla ilgilidir. Hâlbuki oyun aptalca değildir (2006: 23).

Kuşkusuz oyun teorisyenlerine göre oyunun / oyunların başka birçok özelliği daha vardır. İçsel güdülenme gerektirmesi, oyunun amacının oyun olması, çoğu zaman yaratıcılığa ve yeniliğe kapı açması, kendiliğinden ve birey açısından ödüllendirici olması, belirli kurallara dayanması, kazanma hedefi içermesi vb. (Bateson ve Martin 2014: 15-25). Ancak bütün bu saydığımız özellikler elbette genelleme kapsamında anlaşılmalıdır. Çünkü oyun konusunda düşünen ve yazan düşünürler veya teorisyenler bu özellikler konusunda mutlak bir uzlaşma içinde değildir. Örneğin Platon, Rousseau, Friedrich Schiller, Karl Groos, John Dewey, Sigmund Freud oyunu net bir şekilde yaratıcılıkla ilişkilendirmemiştir (2014: 18).

Oyunların birtakım işlevleri de vardır. Örneğin oyunların çoğu zaman fayda sağladığı da düşünülür. Fakat yine oyun teorisyenleri bu konuda da fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin P. Martin ve T. M. Caro oyunun faydasından bağımsız şekilde ele alınabileceğini savunur. Ancak oyunun aynı zamanda uyum sağlama işlevinin de hesaba katılması gerekir (2014: 49-50). Oyunlar insanlara eğitim, hareket, sağlığı koruma, kendini gerçekleştirme, hayata hazırlanma, eğlenme imkânı sunar. Ayrıca kişi kendisini oyun sayesinde daha iyi tanıma fırsatı bulur. Örneğin insanlar oyun yoluyla güçlü ve zayıf yönlerini keşfedebilirler (Mustafaoğlu 2018: 85). Bu nedenle oyunun psikoloji disiplini de önemli bir yeri vardır.

...[S]ağlığın göstergesi olan ve evrensel olan şey oyundur; oyun oynama büyümeye, dolayısıyla da sağlığa katkıda bulunur, grup ilişkilerine girmeyi sağlar, psikoterapide bir iletişim biçimi olabilir ve son olarak psikanaliz oyun oynamanın insanın kendisiyle ve başkalarıyla iletişim kurmasına hizmet eden çok özel bir biçimi olarak geliştirmiştir (Winnicott 2017: 61-62).

Ancak oyunların faydalı olabileceği gibi aynı zamanda zararlı yönleri de bulunmaktadır. Mesela oyun, kişinin şiddet eğilimini ortaya çıkarabilir veya şiddete yönelmesine neden olabilir. Günümüzde hem oyun kavramı, hem de oyunun kapsamı, içeriği ve algılanma tarzı geleneksel toplumlara nazaran büyük ölçüde dönüşüm geçirmiştir. Oyunlar temel birtakım özelliklerini yitirmiştir. Sanayileşme, kentleşme, nüfus artışı, okullaşma, ekonomik gelişme, ulaşım ve iletişim teknolojileri gibi gelişmeler çocuk oyunlarında da değişikliğe neden olmuştur. Mesela oyunların özellikle “içsel olarak güdülenme”, “özgürce seçilme”, “etkin biçimde katılma” gibi nitelikleri sarsıntıya uğramıştır. Oyunlar iş veya görev gibi algılanmaya başlamıştır. Doğal oyun alanları ve serbest oyun zamanları da yok olmaya yüz tutmuştur. Oyun insandan bağımsız bir boyut kazanmış ve kurumsallaşmıştır. Artık “gerçek” oyunun varlığından söz edebilmek son derece zordur. Çünkü oyundaki mekân unsurunda da büyük bir değişiklik

gerçekleşmiştir. Günümüzde mekânla kısıtlanmış, bahçenin, sokağın olmadığı sanal, kurumsal ve ticari oyunlar oynanmaktadır. Burada insan artık başkalarıyla değil, tek başınadır; insan yerine fabrikasyon nesnelere ilgilendir ve özgür oyunun yerini programlı oyun almıştır (Onur ve Çelen 2002: 513-521).

Bu çelişkiyi çocukları tümüyle kontrol etmek, sonunda iyi tüketiciler yapmak isteyen sistemlerin yarattığı ileri sürülmektedir: Oynayabilirsin, ama kendi istediğin gibi değil, benim izin verdiğim gibi! Akademik hurs ve rekabet, ne pahasına olursa olsun başarı kazanma isteği, eve kapanma zorunluluğu gibi diğer etkenler de denetimli oyunla birleşince ortaya “yalıtılmış bir çocukluk” çıkmaktadır... B. A. Wright Amerikalı çocukların günümüzde üç tür yalıtılma yaşadıklarını belirtiyor... Bunlardan birincisi “kuşakıçi kopuluk”tur. Wright’a göre ‘Çocuklar dışarda kumlukta oynayarak başkalarıyla işbirliği yapmayı öğrenmek yerine, saatlerce yataklarında oturup GameBoy’un sonsuz versiyonlarını oynamaktadırlar. Bu nedenle kuşakıçi bir kopuluk vardır, çünkü çocukların oyunu başkalarına daha az bağımlı ve gitgide daha fazla yalıtılmış hale gelmektedir.’ (2002: 514, 515).

Güvensiz ortamlar da çocukları eve hapsedmiş ve yukarı sözü edilen bir yalıtılmışlık ve bireyselleşmeyi beraberinde getirmiştir. Fiziksel aktiviteden yoksun ya da bu aktiviteyi de belirli mekânlara bağımlı şekilde gerçekleştiren, doğal ve güvenli ortamlar azaldığı için eve hapsolan çocuğun televizyon ve bilgisayar karşısında harcadığı zaman ona hayal gücü ve yaratıcılıktan yoksunluk olarak geri dönmüştür.

Huizinga da oyun kavramında, kapsamında ve içeriğinde yukarıda sözü edilen değişimi ele almıştır. Ona göre “[i]nsanın gerçekten oynaması için, oyun esnasında yeniden çocuk olması gerekir” (2006: 249). Bu nedenle o incelikle zekâ oyunlarının bile oyunun esas niteliğini barındırmayabileceğini ileri sürmüştür (2006: 249). Huizinga modern toplumda aynı zamanda sporun, sanatın ve bilimin de oyunla ilişkisinin geçmişe nazaran çok daha tartışmalı veya problemlili olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin;

Spor modern toplumda, oyunsal alandan yavaş yavaş uzaklaşmakta ve artık ancak ciddi olduğunda oyun olan sui generis bir unsur haline gelmektedir. Spor bugünkü dünyada, asıl kültürün evriminin dışında bir yere sahiptir; bu kültür sporu içermez. Arkaik uygarlıklarda, müsabakalar kutsal bayramların kapsamı içinde yer almaktaydı. Modern sporda, ibadetle olan bu bağ tamamen kopmuştur. Spor tamamen dindışı hale gelmiştir ve yönetici bir otorite sporun uygulanışını hükme bağlıyor olsa bile toplumun organik yapısıyla bir bağlantısı kalmamıştır. Spor artık, toplumsal yönelişin verimli bir faktöründen çok, agonal bir içgüdünün özerk bir ifadesidir. Kitlesele gösterilerin etkisini yükseltme konusunda modern toplumsal tekniğin geniş bilgisinin, olimpiyat oyunlarının veya Amerikan üniversitelerinin düzenlediği sportif organizasyonların veyahut da büyük şamatayla ilan edilen uluslararası müsabakaların sporu tarz ve kültür yaratan bir faaliyet düzeyine çıkartmasında hiçbir katkısı yoktur. Spor, katılanların ve seyircilerin gözünde sahip olduğu büyük öneme rağmen, eski oyunsal faktörün adeta tamamen ortadan kalktığı kısır bir işlev olarak kalmaktadır. Bu kavrayış, sporu kültürümüzün en mükemmel oyunsal unsuru sayan genel kamusal kanaatin tamamen tersidir. Spor aslında, oyunsal içeriğinin en iyi bölümlerini kaybetmiştir. Oyun daha ciddi hale gelmiş, oyunsal ruh hali giderek yok olmuştur... [Aynı şekilde] Sanat... [da] modern üretim mekanizmasının zararlı etkilerine, bilimden daha fazla maruz kalmaktadır. Mekanikleşme, reklam ve etki peşinde koşma gibi unsurlar sanatı avcuna almıştır, çünkü sanat artık daha doğrudan bir şekilde piyasa için çalışmakta ve daha fazla teknik olanaktan yararlanmaktadır. ... Oyun geçicidir, sonuna kadar oynanır ve kendinin dışında özgül bir amacı yoktur. Gündelik hayatın taleplerinden kopmuş olan neşeli bir gevşeme bilinci tarafından beslenir. Bütün bunlar bilime uygulanabilir nitelikte değildir. Nitekim bilim, evrensel değeri olan genel bir gerçeklikte temas noktası aramaktadır. Bilim kuralları, oyununkiler gibi sonsuza kadar geçerli değildir. Bilimin kuralları deney tarafından sürekli yanlışlanarak değişmektedir. Bir oyunun kurallarını yanlışlamak mümkün değildir. Oyunu değiştirmeden kuralları değiştirilemez. ... [M]odern bilim kesinliğe ve gerçekliğe tapmaya bağlı olduğu ve öte yandan kıstasımızı belli bir oyun kavrayışı oluşturduğu için, oyunsal tutuma pek yatkın olmayan bir alan sayılacaktır; bilim ortaya çıktığı veya XVI. yüzyıl ile XVII. Yüzyıl arasında yaşadığı

yeniden doğuş sürecinde olduğundan çok daha az oyunsal çizgiye sahip bulunmaktadır (2006: 249, 252, 253-254, 255).

Huizinga'nın da belirttiği üzere günümüzde spor ile oyun, bilim ile oyun arasındaki ilişki giderek belirsizleşmiş ve spor ve bilimin oyunsal niteliği kaybolmaya başlamıştır. Ancak bu realite genellikle göz ardı edilmekte ya da kabul görmemektedir. Bugün birçok oyun spor kategorisine sokulmakta, spor da spor bilimleri başlığı altında ele alınmaktadır. Fakat burada sorulması gereken önemli birtakım sorular bulunmaktadır: Mesela her oyun spor olarak değerlendirilebilir mi? Oyun ve sporun kapsamı ne kadar genişletilebilir? Dijital oyunların e-spor kategorisinde ele alınması doğru mudur? Dijital oyunları spor olarak kabul ettiğimizde toplumda bu oyunları oynayan bütün bireyleri sporcu saymamız gerekmez mi? Şayet oyun ve sporun ortak birçok özelliği varsa ve bunlar birbirine çok yakın, hatta bir veya aynı şeyler sayılabilecekse o halde oyun ve spor bilimsel olarak mı ele alınacaktır? Spor bilimleri adı altında oyunu ve sporu bilimselleştirmeye mi veya bilime indirgemeye mi çalışıyoruz? Ve Huizinga haklıysa bu ne kadar doğru bir tutumdur? Bunlar şüphesiz cevap verilmesi zor ve son derece tartışmalı sorulardır. Ancak yine de sporun ne olduğunu, oyun ve bilimle ilişkisini ele alarak bu sorulara bir ölçüde cevap vermeye çalışabiliriz.

2. Sporun Oyun ve Bilimle İlişkisi

Yukarıda oyunu genel hatlarıyla tanımlamıştık. Peki, spor nedir? Spor denildiğinde genel olarak belli kurallara, tekniklere dayanan, insanı zihinsel veya fiziksel olarak geliştiren, zihne ve bedene fayda sağlayan, rekabet ve eğlence unsurlarını içeren zihinsel ve bedensel hareketlerin tamamı anlaşılır. Spor aslında sosyal hayatın birçok yönünü etkileyen, toplumdaki diğer kurumlarla ilişki içinde olan sosyal, evrensel veya küresel bir fenomendir; spor ekonomi, siyaset, uluslararası ilişkiler, eğitim, medya, turizm vb. ile iç içedir. Spor beden ve ruh sağlığını geliştirerek ekonomik, sosyal ve kültürel kalkınmaya

katkıda bulunabilir. Aynı zamanda kişilik gelişiminde, kişinin bilgi, beceri ve yetenek kazanmasında, boş zamanın değerlendirilmesinde, toplumla bütünleşmede, rekabetin ve dayanışmanın gelişiminde rol oynar (Yetim 2000: 64-71).

Bilindiği üzere spor tanımları ve türleri çeşitlilik gösterir. Futbol, güreş, motokros, dağcılık, yelken yarışları, basketbol, boks, buz hokeyi vb. aktiviteler daha çok fiziksel spor kategorisinde ele alınabilir. Satranç, go, mangala, tangram gibi oyunlar da zihinsel spor ve aktiviteler olarak kabul edilir. Spor dalları arasında performans sporu, gösteri sporları, rekreasyonel spor, sağlıklı yaşam sporu, özürülüler için spor, resmi ve resmi olmayan sporlar şeklinde sınıflandırmalar yapılabilir. Fakat bütün bu sınıflandırmalar aslında sporcuların ve teorisyenlerin spor konusunda henüz yeterince uzlaşmamış olmalarından kaynaklanır (Filiz 2002: 204).

Spor tartışmalarında uzlaşmazlığa neden olan konulardan biri oyun ile spor arasındaki ilişkidir. Aslında sporun temelinde de oyun bulunmaktadır. Ancak bazı yazarlara göre oyunu spordan ayıran en temel özelliklerden biri sporun daha fazla fiziksel beceri içermesidir. Örneğin basketbol ve futbol satrançtan farklı olarak daha fazla ya da uzun süreli fiziksel beceri gerektirir. Bu nedenle e-oyunların da spor olmadığını ileri süren Jim Parry satrancın spor sayılıp sayılmayacağı sorusunu sorar (Mustafaoğlu 2018: 88-89). Aynı şekilde *Çekirge / Oyun, Yaşam ve Ütopya* kitabının yazarı Bernard Suits de spor olarak tanımlanan bütün etkinliklerin oyun unsurları barındırmadığını tespit etmiştir (Filiz vd. 2017: 28). Oyunda oyunbazlığın önemini vurgulayan Patrick Bateson ve Paul Martin ise “kurala dayalı rekabetçi sporlar”ın aslında çok daha az oyunbazlık içerdiğini ortaya koymuşlardır. Onlara göre özgünlüğü ve yaratıcılığı tetikleyen şey aslında oyunbazlık veya oyunbaz oyundur (2014: 11, 12, 89). Aslında bu nedenle oyunbazlık içermeyen sporların özgünlük ve yaratıcılık konusunda büyük ölçüde kısır olduğunu söylemek mümkündür.

Günümüzde oyun ile spor arasındaki ilişki özellikle dijital oyunların e-spor olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusu ekseninde tartışılır. E-oyunların spor olduğunu savunanlar olduğu gibi olmadığını savunan yazarlar da bulunmaktadır (Üçüncüoğlu ve Çakır 2017: 35-36). “Geleneksel” sporları destekleyenler genellikle e-oyunu spor olarak kabul etmezler. Çünkü spor veya sporcu denildiğinde aklımıza gelen ya da muhayyilemizde canlanan şey video oyunları oynayan kişiler değildir. Ancak günümüzde çok sayıda insan bu oyunların el ve göz koordinasyonu, “karşılaştırmalı strateji”, “taktik”, “takım motivasyonu” gerektirdiğini, belirli kuralları ve rekabet unsurunu içerdiğini, kişiyi birçok açıdan geliştirdiğini ve dolayısıyla spor kategorisinde ele alınabileceğini ya da değerlendirilebileceğini savunmaktadır (Mustafaoğlu 2018: 85, 89). Peki, e-spor olarak adlandırılan şey tam olarak nedir?

[M.G] Wagner (2006), e-Spor'u, insanların bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanarak zihinsel ve fiziksel yetenekler geliştiren ve eğiten spor faaliyetleri olarak tanımlamaktadır. [M.]Argan ve ark., (2006)'na göre e-Spor, dünyanın bir ucundaki insanın dünyanın diğer ucundaki insanla internet aracılığıyla buluşup oyun oynayabileceği ya da büyük elektronik spor organizasyonları aracılığıyla dünyanın farklı yerlerinden gelen insanların buluşup oyun oynayabilecekleri hem fiziksel hem de zihinsel çaba gerektiren bir spordur. Hamari ve Sjöblom (2017) ise e-Spor'u, sporun birincil yönlerinin elektronik sistemler tarafından kolaylaştırıldığı, hem oyuncuların ve takımların girdilerine hem de e-Spor sisteminin çıktılara insan-bilgisayar ara yüzleriyle aracılık eden bir spor biçimidir. e-Spor'lar, bilgisayar veya oyun konsolları aracılığı ile amatör veya profesyonel oyuncuların birbirleri ile rekabet ettikleri sanal bir ortamda oynanmaktadır... e-Spor, okçuluktaki gibi reaksiyon zamanı, beyzboldaki gibi refleks hareketleri veya satrançtaki gibi düşünmeyi gerektiren bir olgudur. e-Spor'larla ilgili bilinmesi gereken en önemli şeylerden birinin sedanter spor video oyunları ile karıştırılmamasıdır. e-Spor'un en popüler türleri, birinci-şahıs-nişancı (First-Person-Shooter (FSP)), gerçek-zamanlı-strateji (RealTime-Strategy (RTS)) ve çok-oyunculu-çevrimiçi-rol-yapma-

oyunları (Massively Multi-user Online Role Playing Games (MMORPG)) oyunlarıdır... (2018: 86)

Dijital oyunlar özellikle 1980'li yıllardan itibaren oynanmaya başlamıştır. 1997 yılında ilk kez İngiltere'de ödüllü e-spor turnuvası düzenlenmiştir. 2000 yılında Elektronik Spor Ligi ve Dünya Siber Oyunları 2002'de Major League Gaming kurulmuştur. 2008 yılı itibariyle e-sporun gerçek bir spor olarak kabul edilmesi gerektiği tartışmaları gündeme gelmiştir ve bugün çok sayıda insan dijital oyunları e-spor olarak görmektedir. Dünya çapında e-spor turnuvaları düzenlenmektedir ve bu sektör 2016 yılında 101,1 milyar dolar hasılatla ulaşmıştır. Bu sektörün hızlı gelişimi, eğitim sisteminin bozukluğu ve gelecek kaygısı birçok genci profesyonel oyuncu olmaya ve bu oyunları yayınlamak para kazanmaya itmiştir (2018: 87-88).

Türkiye de bu e-spor furmasına katılmıştır. Ülkemizde ilk e-spor takımı 2003 yılında kurulmuştur. 2015 yılında Beşiktaş 2016'da Fenerbahçe ve Galatasaray e-spor kulüpleriyle sektörün içine girmiştir. 2018'de de Gençlik ve Spor Bakanlığı bünyesinde Türkiye e-spor Federasyonu kurulmuştur. 2014 yılı itibariyle profesyonel liglerde oynayacak oyunculara e-sporcu lisansı verilmeye başlanmıştır (2018: 88).

Türkiye'de mobil oyunlar da dâhil olmak üzere otuz milyondan fazla oyuncu (bunların yaklaşık yarısı PC ve konsol oyuncularındır) bulunmaktadır. Yapılan araştırmalara göre e-spor taraftar sayısı Türkiye'de 4 milyona ulaşmıştır (Dünya e-spor kitlesi yaklaşık 450 milyona ulaşmıştır.). 2019 yılı itibariyle amatör e-spor takım sayısı on beş bini, lisanslı kulüp sayısı sekseni, toplam lisanslı e-sporcu sayısı bin beş yüzü aşmıştır. 2020 yılında oyun sektöründen elde edilen hasılat 830 milyon doları bulmuştur. Türkiye oyun pazarı geliriyle dünyada on sekizinci sırada yer almaktadır¹.

¹ <https://www.milliyet.com.tr/gundem/2-bin-lisansli-e-sporcu-var-284200>

E-spor artık genel olarak dünyada milyonlarca insan tarafından takip edilen (ve spor olarak kabul gören) ve azımsanamayacak hasılatıyla kapitalist pazara eklenilen bir sektör haline gelmiştir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz üzere aslında dijital oyunların spor sayılıp sayılamayacağı hâlâ tartışmalıdır. Mesela Jim Parry’ye göre bu oyunlar spor olarak görülemez; çünkü yeterli ölçüde fiziksellik içermezler; bu oyunlarda vücut kontrolü ve becerileri yoktur. Aynı şekilde insanın gelişimi açısından da faydasızdırlar. K. Jonasson ve J. Thiborg gibi yazarlar da e-sporun daha ziyade bir “karşı kültür” veya modern sporun alternatifi olabileceğini savunmaktadır. Ancak mesela Güney Kore, Çin, Rusya, Macaristan, Danimarka gibi ülkeler e-sporu çoktan resmi bir spor olarak kabul etmiştir (2018: 89).

E-sporların modern sporlarla ortak ve aynı zamanda farklı yönleri bulunmaktadır. Oyun, düzenleme, rekabet, beceri, fiziksellik, geniş izleyici kitlesi, kurumsallaşma gibi özellikler e-sporla modern sporların ortak noktası olarak görülür. Farklı yönleri ise modern sporcuların “gerçek dünyada” e-sporcuların ise sanal dünyada spor faaliyetini yürütmeleridir. Yani modern spor ile e-sporunda insan, zaman, mekân unsuru ve kullanılan araç-gereçler farklılaşmaktadır (2018: 91-92). Bütün bunlardan hareketle e-sporların hem oyundan, hem de geleneksel ve modern sporlardan farklılık arz ettiğini ileri sürebiliriz.

Yeşilay gibi kuruluşlar birçok kişinin spor olarak kabul ettiği e-oyunları spor olarak değerlendirmenin problemliliğini savunmaktadır. Yeşilay Genel Başkanı Prof. Dr. Mücahit Öztürk bu oyunların arka planında “seyir ve bahis yani kumar odaklı bir ekonomi ve endüstri” olduğunu ve bu oyunları oynayan çocukların veya yetişkinlerin ciddi risklerle karşılaşabileceğini ileri sürmektedir.

<https://www.milliyet.com.tr/ekonomi/e-spor-firtinasi-6025316>

<https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/turkiyede-toplam-oyun-hasilati-830-milyon-dolari-buldu-41470704>

Öztürk'e göre bireylerin hareketsiz kalmasına ve zihinsel süreçlerinin sağlıklı gelişimine engel olan bu oyunların bir süre sınırlandırılması yoktur ve bu nedenle ciddi bir bağımlılık riskini beraberinde getirirler. Kaldı ki Dünya Sağlık Örgütü de oyun bağımlılığını hastalık olarak tanımlamıştır.

Oyun oynamada kendini kontrol gücünün ciddi anlamda azalması / zarar görmesi, oyun oynamanın diğer ilgilerin ve günlük faaliyetlerin önüne geçmesi, oyun oynamaya yönelik diğer faaliyetlere kıyasla artan bir öncelik verilmesi ve olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına rağmen devam etmesi kriterleri oluştuysa artık masum bir oyun oynama davranışından değil oyun bağımlılığından bahsetmek zorundayız. Ve neticede doğal sürecinde yapması gereken zorunlulukları, dersleri, akademik hayatı, sporu, sosyal ilişkileri yok eden bir bağımlılık süreciyle karşı karşıya kalıyoruz. Asıl risk burada. Kontrol edilmeyen masum bir oyun davranışı bir süre sonra oyun bağımlılığına dönebilir. Bu gerçekten kişinin yaşam kalitesini etkileyen ve günlük işlevselliğini bozan bir hastalık haline gelir².

Amerikan Tıp Birliği açıklamalarına göre, Amerikalı gençlerin çok büyük bir kısmı (% 90) dijital oyun oynamaktadır. Bu oyunları oynayan kişilerin % 15'i de oyun bağımlısı haline gelmiştir. Almanya'da bu oran % 11,9, Çin'de % 5,6, Tayvan'da % 15,1, Avustralya'da % 8,0 olarak tespit edilmiştir. Türkiye'de bu konuda yapılan araştırmalar yeterli düzeyde değildir. Ancak Irmak'ın (2014) 865 ergenle ile yaptığı araştırmada (doktora tez çalışması) % 28,8 gibi yüksek bir bağımlılık oranına ulaşılmıştır (Yalçın Irmak ve Erdoğan ve 2016: 130)

Yazında en iyi araştırılmış alan, oyunların psikososyal ve davranışsal problemler ile ilişkisi üzerinedir. Bulgular şiddet içeren dijital oyunların yalnızlık (Wack ve Tantleff-Dunn 2009), düşük yaşam doyumu (Mentzoni ve ark. 2011), depresyon (Mentzoni ve ark. 2011), saldırganlık (Anderson ve Carnagey 2009, Anderson ve Carnagey 2005, Anderson ve ark. 2008,

² <https://yesilay.org.tr/tr/makaleler/dijital-oyunlarin-e-spor-olarak-anilmasina-itirazimiz-var>

Anderson ve ark. 2004, Bartholow ve ark. 2005, Bilgi 2005, Bluemke ve ark. 2010, Demirtaş Mardan ve Ferligül Çakılcı 2014, Gentile ve ark. 2004, Möller ve Krahe 2009, Olson ve ark. 2009, Polman ve ark. 2008, Wang ve ark. 2009), anksiyete (Gentile ve ark. 2004, Mentzoni ve ark. 2011), şiddet eğilimi (Fischer ve ark. 2010, Williams ve ark. 2011), olumlu sosyal davranışlarda azalma (Greitemeyer ve Müge 2014), dikkat sorunları (Chan ve Rabinowitz 2006, Gentile 2009, Gentile ve ark. 2012), düşmanca duygularda artış (Gentile ve ark. 2004, Hasan ve ark. 2013) ve şiddete karşı duyarsızlaşma (Anderson ve Bushman 2009, Bartholow ve ark. 2005, Engelhardt ve ark. 2011, Hummer ve ark. 2010, Montag ve ark. 2012, Wang ve ark. 2009) gibi psikososyal problemler ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Starcevic ve arkadaşları (2011) tarafından yapılan bir çalışmada problemli dijital oyun oynayan oyuncular, normal oyunculara göre Belirti Tarama Listesi 90 (SCL-90)'ın tüm alt psikopatoloji ölçeklerinden (Somatizasyon, Obsesyon, Kişilerarası Duyarlılık, Depresyon, Anksiyete, Öfke, Fobik, Paranoid ve Psikotik) daha yüksek puan almıştır (2016: 133).

Ancak başka araştırmalar da dijital oyunların stres ve yorgunluğu azaltmada etkili olduğunu, özgüveni ve derslerdeki başarıyı arttırdığını, dikkat becerisini geliştirdiğini ortaya koymuştur (2016: 133) Fakat yine de en çok satılan oyunların şiddet içeren oyunları olması, özellikle erkeklerin büyük ölçüde bu oyunları tercih etmesi bu oyunların şiddetle ilişkisi konusundaki tartışmaları ve araştırmaları beraberinde getirmiştir.

Anderson ve arkadaşlarının (2010) 130.000 katılımcı ve 136 araştırma makalesinin analizini içeren meta-analiz çalışması, şiddet içeren dijital oyunların saldırganlık ve ilgili değişkenler üzerine etkisi konusunda bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Örneklem hem yayınlanmış hem de yayınlanmamış çalışmaların yanı sıra, doğu ve batı kültüründen çalışmaları da yansıtmaktadır. Bu makalede şiddet içeren dijital oyunların saldırgan davranışları ve düşünceleri, fizyolojik uyarıyı arttırdığı gösterilmiştir. Ayrıca şiddet içeren oyunları uzun süre oynayanlarda şiddete karşı duyarsızlaşma / düşük empati ve yardımsever davranışlarda azalma gösterilmiştir. Bu makalenin dikkate değer diğer bir bulgusu, gelişen problemlerin kız ve erkek, doğu ve batı kültürü fark etmemesidir (2016: 133).

Günümüzde bağımlılık yaratan ve şiddetle problematik bir ilişkisi olan bu dijital oyunları, geleneksel oyunlardan farklı olarak kültür endüstrisinin ürünü olarak değerlendirmek de mümkündür. Bugün oyun, Huizinga'nın sözünü ettiği kadim misyonundan uzaklaşmış ve kültür endüstrisinin pazarladığı bir metaya, dijital, simülatif ortamın “oyuncağı”na, bağımlılık ve yeni bir tür şiddet aracına dönüşmüştür. Hâlbuki “[o]yun, [insanı] geliştiren bir araç olmalıdır. İçine düşeceğin bir öğütücü, seni yutacak bir kara delik ya da canavar değil.” (Çalış 2017: 91). Jean Baudrillard'ın da sözünü ettiği hipergerçeklik oyun ve sporu da yutmuş ve ürkütücü boyutlara ulaşmıştır. Ancak “Bugün modern insan, hipergerçekliği Tanrılaştırarak en koyu nihilist süreçlere güle oynaya, şuursuzca ve bundan mutluluk duyarak koşmaktadır...” (akt. Çalış 2017: 91)

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda dijital oyunların spor olarak değerlendirilmesinin tartışmalı olduğunu ileri sürebiliriz. Bugün neredeyse bütün oyunları spor, bütün sporları oyun olarak kabul etme eğilimindeyiz. Ancak bu anlayış hem oyun ile spor arasındaki önemli farklılıkları göz ardı eder hem de her şeyin oyun ve spor olarak etiketlenmesine neden olur. Dijital oyunların spor sayılıp sayılmayacağı tartışması bir süre daha devam edecek gibi görünmektedir.

Bir yandan da spor bilim kategorisinde değerlendirilmektedir. Artık sporun spor bilimleri adı altında bilimsel olarak incelendiği bir dönemde yaşamaktayız. O halde şu soruyu sormak mümkündür: Şayet birçok oyun spor ise veyahut dijital oyunlar spor ise o halde onları da bilim kapsamında mı ele alacağız? O zaman her şeyi oyun, spor ve bilim kategorisine yerleştirmiş olmaz mıyız? Şüphesiz oluruz.

Bilindiği üzere bilim modern çağa damgasını vurmuş kurumlardan veya faaliyet alanlarından biridir. Modern çağ Akıl, Bilim ve İlerleme çağıdır. Modern bilimin de en önemli özelliği yöntem fikri

veya anlayışı (bilim akıl, deney ve gözleme dayanır şeklinde özetleyebiliriz) ile kendisini sanattan, dinden, kültürden, inançlardan, hurafelerden, metafizikten, siyasetten, ekonomiden ve hatta oyundan ayırmış olmasıdır. Modern bilimin bu özelliğini on yedinci yüzyılda gelişmeye başlayan objektif, kesin, tarafsız, evrensel bilgi ideali ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu bilgi idealine göre bilimsel bilgi yukarıda saydığımız alanlarla kirletilmemelidir; kirletilemeyecek kadar “değer”lidir; bilimin dili veya bilimsel bilginin dili bütün önyargılardan ve değerlerden arınık olmalıdır. Fakat bugün bu bilgi ideali büyük ölçüde iflas etmiş görünmektedir. Çünkü bilim sanıldığı gibi, idealize edildiğinin veya arzu edildiğinin aksine siyasetten, ekonomiden, inançlardan, kültürden, değerlerden bütünüyle arınık değildir. Bu, yalnızca kendisi de bir mit olarak kabul edilebilecek “pozitivist bilim anlayışı”nın bir miti olabilir³.

Aynı şekilde daha önce aktardığımız üzere aslında bilimin oyunla da ilişkisi vardır. Amerikalı fizikçi, bilim felsefecisi, bilim tarihçisi olan ve *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı metniyle bilim sosyolojisi, bilim tarihi ve felsefesinde bir devrim yaratan Thomas Samuel Kuhn’a göre bilimsel araştırmalar aslında oyuna benzer. Pek çok bilim adamı da bu anlamda “oyunbaz oyuncu”lardır (Bateson ve Martin 2014: 77). Fakat Huizinga’nın da belirttiği gibi günümüzde bilimin ve bilim adamlarının oyunbaz özelliğini ne kadar koruduğu veya bilimin oyun çizgisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği son derece tartışmalıdır.

Bugün bilimin sporla ilişkisi de sporu spor bilimleri adı altında incelemekten geçmektedir. Fakat o zaman şu soruları tekrar sormamız gerekir? Oyun sporun temeliyse, spor çoğu durumda oyun içeriyorsa bütün oyunları ve sporları bilimsel olarak mı inceleyeceğiz? Bu oyunun

³ Bu konuda bilim sosyolojisi literatüründe sayısız kaynak bulmak mümkündür. Türkiye’deki en önemli kaynaklardan biri için bk. Arslan 2007.

özelliğine bir ölçüde aykırı değil midir? Aynı şekilde modern bilim ideali kontekstinde şu soruyu da sorabiliriz: Oyunu ve sporu bilim kapsamına alarak bilimi de bir ölçüde kirletmiş olmaz mıyız?

Bu sorulara şöyle cevaplar verebiliriz: Öncelikle bütün oyunları spor olarak tanımlamak zorunda değiliz. Bu tür tanımlamaların her oyunu spora her sporu oyuna dönüştürme riski vardır. Bu, oyun ile spor arasındaki bütün farklılıkları yok saymak anlamına gelebilir. Ayrıca bu bütün oyunların ve sporların bilimselleştirilmesine neden olacaktır. Bunu da bilimimizin (pozitivist bilim anlayışının) bir yansıması olarak görebiliriz. Bilim günümüzde her şeyin ölçüsü haline geldiği için oyun ve spor da bilim kapsamına alınmak istenmektedir. Pozitivist bilim anlayışına göre bilim kesinlik, objektiflik içeren rasyonel bir faaliyettir. Fakat eğer Huizinga haklıysa oyun kesinlik, objektiflik içeren rasyonel bir faaliyet değildir. (Ki aslında bilim de mutlak kesinlik, objektiflik içeren yalnızca deneye, gözleme ve akla [deneyin, gözlemin ve aklın kendisi tarihsel ve sosyolojiktir; dolayısıyla sorgulanamaz değildir] dayalı rasyonel bir faaliyet değildir; bilim sosyolojisinin gösterdiği üzere bilim aynı zamanda çıkarları, ilgileri, iktidar / güç ilişkilerini içeren, ekonomi, siyaset, din vb. kurumlarla ilişki halinde, Kuhn ve Paul Feyerabend (1999) gibi düşünürlerin ortaya koyduğu üzere yöntem kurallarının çiğnendiği irrasyonel bir faaliyettir.) Oyun rasyonel bir faaliyet değilse, bütün hayata nüfuz eden karmaşık bir olgu ise o halde bilimselleştirilemez; kesin hale getirilemez; sayılara dökülemez. Oyun rasyonel bir faaliyet değilse, hayata dair irrasyonel unsurlar içeriyorsa, oyunu bilim kapsamında değerlendirmek pozitivist bilim anlayışı açısından aynı zamanda bilimi kirletmek demektir. Oyun açısından ise bilimselleştirme çabası oyunun sınırlandırılması anlamına gelecektir.

Sonuç

Bugün Huizinga'nın sözünü ettiği oyun tanımından, algısından veya realitesinden fazlasıyla uzaklaşmış görünüyoruz. Günümüz insanı

artık onun tanımlandığı şekilde belki de Homo Ludens değil, “Homo Digitalis”tir; Homo Digitalis Homo Ludens’liğinden kuşkusuz çok şey kaybetmiştir. Homo Digitalis reel toplumda yaşamaz.

Dünyadaki reel topluma yeni bir toplum tipi daha eklendi: Diji toplum ya da dijital / sanal toplum. Marx kapitalist toplum analizinde ilhamını buhar makinasından almıştı; dijital ya da sanal toplum kavramı ilhamını dijital teknolojiden alıyor. Diji-teknoloji görme mantığını izler; görmek egemen olmaktır; görme bir iktidar formudur. Dijital teknoloji dijital olması hasebiyle, taşa, copa, gaza, molotofa sıra gelmeden çok daha önce şiddetin ta kendisidir. Dijital teknoloji yeni bir şiddet formudur... Her toplum gibi dijital toplum da piramidal. Onun da alamet-i farikası eşitlik değil, eşitsizlik. Orada da dünya ölçekli bir güç ve iktidar hiyerarşisi var... Her toplumun ideal tipleri... [gibi] dijital toplum[un da ideal tipleri var]... dijital toplumdaki ideal sanal şahsiyet hekdirir... Hekir yeni kahramandır; dijital aristokrasinin Robin Hood’udur. Diji toplumda her çocuğun ideali hekir olmaktır. Dijital toplumun efendileri hekir askerler ve polisler kullanır; dijital proletarya da efendilere direnmek için proleter hekir’lara başvurur... Dijitokratik toplumda efendiler nerededir? Her yerde değil, bir yerde Silikon Vadisi’ndedir; Silikon Vadisi dijital kapitalizmin merkezidir. Big Brother Silikon Vadisi’nde ikamet eder. Dijital teknoloji her şeyi görünür kılar; bir tek Big Brother’ı gizler. Dijital teknoloji her şeyi görür; kendisini göremez. Dijital proletarya nerededir. Her yerde (Arslan 2016: 25-26).

Yukarıda Hüsamettin Arslan’dan bilinçli olarak yaptığımız bu uzun iktibas bize günümüzde oyun ve spor konusunda da çok sayıda ipucu veriyor olabilir. Günümüz insanı “diji-teknoloji”ye ve “diji-kültüre” hapsolmuştur. Kitap kültürü nasıl “biblio-mani/kitap-mani” üretiyorsa, diji-kültür de “diji-mani” / “diji-manyak” üretir. “Diji-manyaklar kitap okumazlar” (2016: 18). Çoğunlukla düşünmez ve sorgulamazlar. Çünkü bu kültür düşünme yetisini iğdiş eder. Fakat yine de günümüzde dijital oyunların insanlara beceri kazandırdığı, stres azalttığı veya karar verme mekanizmasını güçlendirdiği ileri sürülmektedir. Ancak metinde de ortaya konulmaya çalışıldığı üzere bu

oyunlar insanları sanallık yoluyla izole etmekte, stresi arttırabilmekte, şiddete yönlendirebilmekte, yaratıcılıklarını ve hayal güçlerini yok edebilmektedir. Dolayısıyla ticarileşmiş ve dijitokrasinin efendilerine hizmet eden bu tür oyunların spor olarak tanımlanması oyunun büyük ölçüde içeriğini boşaltan, dijikültürü ve dijiteknolojiyi bütünüyle olumlayan ya da meşrulaştıran bir şey olarak değerlendirilebilir.

Elinizdeki metinde giriş bölümünde sorduğumuz sorulara ilişkin cevapları veya bulguları şöyle özetleyebiliriz. İnsan ve toplum hayatının asli unsuru olarak oyun, birtakım özelliklerini kaybetmiştir. Çocuklar, ergenler veya yetişkinler hız, tüketim, eğlence, haz toplumunda gündelik meşgalelerinden kaçmaya çalışırken “hobi” olarak gördükleri dijital dünyaya veya dijital oyunlara sığınmaktadır. Ancak burada oyunun oyunbaz niteliği nadiren ortaya çıkmaktadır.

Vardığımız bir diğer sonuç oyun ile spor arasındaki ilişkinin giderek muğlaklaştığı ve aralarındaki sınırların ortadan kalktığıdır. Bugün dijital oyunlar e-spor olarak kabul edilmekte ve bu anlayış dijital oyunların her türünü meşrulaştırmaya neden olabilmektedir. Bu oyunları spor kategorisinde ele almak birçok oyuncu, yorumcu veya spor sosyoloğu tarafından “doğal” veya uygun bir tutum gibi görünmektedir. Fakat bir yandan da bu oyunların muhtemel fiziki, ruhsal, psikolojik, ailevi vb. zararları, dezavantajları tartışılmakta ve bu oyunların ortaya çıkardığı problemlere çözüm üretilmeye çalışılmaktadır.

Ayrıca dijital oyunları spor olarak değerlendirmek bunları oynayan herkesi sporcuya dönüştürmekte ve sporcu kavramının içeriği de boşaltılmaktadır. Aynı şekilde metinde belirttiğimiz üzere sporu ve bu oyunları bilimselleştirmeye çalışmak ortodoks bilim anlayışı açısından bilimin de içeriğini boşaltmaktadır. Sporun bilimselleştirilmesi, hemen her şeyin oyun, spor ve bilim olarak görülmesine neden olabilir. Aslında bu tür bir anlayış şu sonucu da

beraberinde getirir: Her şeyin oyun, spor ve bilim olduğu yerde hiçbir şey oyun, spor veya bilim değildir.

Kaynaklar

Arslan, Hüsamettin (2007). *Epistemik Cemaat / Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

----- (2016). *Twitmania, Etnomania, Şiddetmania*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Bateson, Patrick ve Paul Martin (2014). *Oyun, Oyunbazlık, Yaratıcılık ve İnovasyon*. Çev: Songül Kırgezen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çalış, Ayten (2017). “J. Baudrillard’ın ‘Simülasyon’ ve J. Huizinga’nın ‘Oyun’ Kuramları Üzerinde ‘Matrix I’ Filminin Değerlendirilmesi”. *Yeni Medya Elektronik Dergi*, C. 1, S. 1, s. 82-92.

Feyerabend, Paul (1999). *Yönteme Karşı*, Çev: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Filiz, Kemal (2002). “Sporun Tanımlanması ve Kapsamının Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 2, s. 203-211.

Filiz, Neslihan vd. (2017). “Bernard Suits’in Oyun ve Spor Anlayışı Üstüne (Spor Felsefesine Dair Bir Çalışma)”. *Marmara Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 21-29.

Huizinga, Johan (2006). *Homo Ludens / Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mustafaoğlu, Rüstem (2018). “e-Spor, Spor ve Fiziksel Aktivite”. *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 84-96.

Onur, Bekir ve Nermin Çelen (2002). “Geleneksel ve Modern Çocuk Oyunları Üzerine Düşünceler”. *I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6*

Nisan) Bildiri Kitabı, Yay. Haz: Yusuf Oğuzoğlu ve Kerime Üstünova, C. II, s. 513-522.

Suits, Bernard (2012). *Çekirge: Oyun, Yaşam ve Ütopya*. Çev: Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Üçüncüoğlu, Mertkan ve Veli Ozan Çakır (2017). “Modern Spor Kulüplerinin Espor Faaliyetlerine İlgi Gösterme Nedenleri Üzerine Bir Araştırma”. *İnönü Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 34-47.

Winnicott, Donald W. (2017). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Yalçın Irmak, Aylin ve Semra Erdoğan (2016). “Ergen ve Genç Erişkinlerde Dijital Oyun Bağımlılığı: Güncel Bir Bakış”. *Türk Psikiyatri Dergisi*, C. 27, S. 2, s. 128-137.

Yengin, Deniz (2012). *Dijital Oyunlarda Şiddet*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş.

Yetim, A. Azmi (2000). “Sporun Sosyal Görünümü”. *Gazi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, C. 5, S.1, s. 63-72.

<https://yesilay.org.tr/tr/makaleler/dijital-oyunlarin-e-spor-olarak-anilmasina-itirazimiz-var> (Erişim Tarihi: 17.05.2020)

<https://www.milliyet.com.tr/gundem/2-bin-lisansli-e-sporcu-var-284200> (Erişim Tarihi: 17.05.2020)

<https://www.milliyet.com.tr/ekonomi/e-spor-firtinasi-6025316> (Erişim Tarihi: 17.05.2020)

<https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/turkiyede-toplam-oyun-hasilati-830-milyon-dolari-buldu-41470704> (Erişim Tarihi: 17.05.2020)

EXTENDED ABSTRACT

This article examines how we perceive hobby in daily life, the transformation of the definition, scope and content of the game, the differences between traditional games, modern games and digital games, and the relationship between games, sports and science based on the concepts of hobby, games, sports, e-sports and science.

We devote a lot of time to some activities that we define as hobby. Especially young or adult people are now largely dependent on digital games that can be considered a hobby without a professional dimension. Therefore, digital games and the definition of these games as e-sports constitute one of the important discussion areas in the literature. Therefore, in the present study, first of all, it is questioned to what extent today's games differ from games in past or traditional societies and whether these games can be handled in the sports category. As a result of this questioning, it has been concluded that major changes have occurred in the concept, quality and scope of the game. Evaluating digital games as sports will also turn almost everyone who plays these games into sportman. Therefore, this study suggests that such an understanding is problematic. At the same time, it is argued that the evaluation of many games as sports and the attempt to scientificize sports under the title of sports sciences is highly controversial.

We live in an age where digital technology and digital culture cover almost all of our lives. The society we live in is no longer considered a real society, but a virtual one. Today's people are increasingly becoming homo digitalis. Homo digitalis is now confined to digital technology and digital culture. This culture is also a visual culture. Seeing means being sovereign; eye is the power organ. The most important feature of the visual culture is the invasion of images all of life; the invasion of images has the potential to prevent people from thinking and questioning. Therefore, in this culture, the people who play digital games in the virtual society have become addicts of digital technology and their virtual thinking has been taken away from them.

Even though it is argued that digital games benefit people, these games continue to condemn them to the virtual world, isolate them from the real society, increase stress, lead them to violence, kill their creativity and imagination. For this reason, research on people who have become addicted to these games is important today. In addition, as it is tried to be put forward in the text, the evaluation of these games as sports seems extremely problematic. Because these games both eliminate the possibility of physical activity, and the name of these games as sports brings the possibility of calling everything as games and sports. For this reason, it is argued that the definition of these games as sports is problematic because of the dimension that

serves the commercial and sovereigns and that many fields can be evacuated by evaluating sports in the science category as games, sports and science.

As a result, today we have to rethink about game, sports, digital game, e-sports and what science is. In particular, rethinking on game can take us to a much different dimension in sports, science and other areas of life. The regenerative or re-creative power of the game can guide us in many areas of life; it can mature us more; it can make us more courageous and disciplined individuals. Playing games liberates mind and imagination; this freedom does not mean undisciplined. Today, as Ursula K. Le Guin states, individuals whose imagination is suppressed are growing. People are learning to fear or exclude their imagination. The point is to discipline it. This game understanding and imagination can be instrumental in opening the door to great innovations in sports and science.

Halil, Hüseyin (2020). "İslam'da Rönesans ve Reform Girişimi: XIX. ve XX. Yüzyıl İslam Modernleşme Süreci ve Gelinen Nokta İtibariyle Açmazları". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1009-1058.

DOI: 10.21550/sosbilder.663184

Araştırma Makalesi

İSLAM'DA RÖNESANS VE REFORM GİRİŞİMİ: XIX. VE XX. YÜZYIL İSLAM MODERNLEŞME SÜRECİ VE GELİNER NOKTA İTİBARIYLA AÇMAZLARI

Hüseyin HALİL*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Mayıs 2020

ÖZET

İslam modernizm hareketi XIX ve XX. yüzyıllarda İslam dünyasını oldukça meşgul etmiş bir hareket olarak tarihteki yerini almıştır. Bu hareketin doğuşuna sebep olan pek çok faktörden en önemlisi İslam dünyasının bilimsel gelişmeler bakımından statikleşmesidir. Batı dünyası ise, kilisenin de etkisiyle ortaçağda yaşadığı bunalımdan çıkardığı derslerle, bilimsel çalışmalara yönelerek rönesansı başlatmış, ardından reform hareketiyle dinin toplum ve yönetimdeki pozisyonunu belirlemiştir. Bir de, buna sanayi inkılabını ekleyerek dünyayı bilimsel, kültürel ve ekonomik olarak etkiler hale gelmiştir. Fakat öte yandan Müslümanlar Batı'nın bu şekilde ezici üstünlüğü ve gelişmişliği karşısında uzun süre aynı derecede bir tepki vermede başarılı olamamıştır. Bu durum İslam dünyasının Rönesans ve Reformu olarak tabir edilebilecek İslam modernizm hareketinin zeminini hazırlamıştır. İşte biz bu makalemizde bu hareketi doğuşundan geldiği aktüel noktaya kadar inceleyeceğiz, Rönesans ve Reform hareketlerinin yakaladığı başarıyı yakalayıp yakalamadığını değerlendirip makalenin sonunda okuyucuya birkaç madde halinde hareketin açmazları ve başarıları hakkında bilgi vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: *İslam, modernizm, ihya, tecdit, reform*

*  Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, huseynhalil1990@gmail.com

The Attempt of Renaissance and Reform in Islam: Islamic Modernism Movement in XIX and XX. Centuries and the Handicaps It Faced

ABSTRACT

Islamic modernism movement occupied the Islamic world in the 19th and 20th countries and took its place in history like that. The most important element that caused this movement to be born, is that the immobilization of the Islamic World in terms of scientific development. On the other hand, the Western world started renaissance by turning to scientific studies with the lessons learned from the crisis in the Middle Ages under influence of the church, and then specified the position of religion in society and management with the reform movement. And also, by including industrial revolution into this, it has become a scientific, cultural and economic impact on the world. But, Muslims couldn't be successful to react equally to the overwhelming advantage and development of the west in long term. This situation led up to the basis of the Islamic modernism movement which can be called the Renaissance and Reform of the Islamic World. In this article, we will examine this movement from its birth to the current point of it, and at the end of this article we will give the readers information about the handicaps and achievements of it.

Key words: *Islam, modernism, recovering, revive, reform*

Giriş

Bilindiği gibi esas itibariyle İslam modernizm hareketi geri kalmışlığın, çöküşün ve yozlaşmanın İslam dünyasını her yönüyle sarmasına bir tepki olarak meydana gelmiş ve bunun tedavisi olarak yeniden dirilişi (ihya) ve yapılanmayı (ıslah) ön görmüştür. Tıpkı skolastik düşüncenin Avrupa'yı sardığı Orta Çağ'da, Avrupalı aydınların Rönesans ve Reform hareketlerini başlatarak çöküşü durdurma ve aydınlanma sürecini başlatmaları gibi. Fakat ne var ki Avrupa açtığı aydınlık yolunda kararlı adımlarla yürürken, yani birkaç yüz yıl geçmeden Fransız ihtilali, Sanayi inkılabı ve pozitivistliğe dayalı bilim öncülüğünde pek çok teknik gelişmelerle gücüne güç katarken, İslam dünyası açtığı bu İslam modernizm yolunu aynı kararlılıkla

sürdürmede yetersiz kaldı, söz gelimi bazen bir dinin modernleştirilmesinin imkânsızlığıyla karşı karşıya kaldı, bazen gelenek ile çatıştı, bazen de modernizmin kaynağı olarak gördüğü Avrupa düşüncesine adapte sorunu yaşadı. Nihai olarak görünen o ki; içtihat geleneğine yenden kapı açması, taklit ve hurafelere mesafeli olması ve sömürücü otoritelere karşı direnişe teşvik etmesi gibi istisna edilebilecek, lokal çapta neden olduğu bazı değişimler hariç, bu hareket başladığı noktadan çok uzağa gidemedi ve Rönesans ve reform hareketlerinin Avrupa'daki uyandırdığı etkiyi İslam dünyasında uyandıramadı. Geldiğimiz nokta itibariyle İslam modernizm hareketi bir dini düşüncenin veya geleneğinin modernleştirilme problemine, diğer bir deyişle modernleşmeye karşı direnişine, dönüşmüş gözüküyor. Belki bunun sebebi Avrupa'daki Rönesans ve reform hareketi ile İslam'daki modernizm hareketinin amaçlarındaki farklılıktır. Nitekim Avrupa'nın aydınlanma dediği şey *kilisenin ve dinin skolastik düşüncesinden kurtulma, özgürleşme ve daha seküler bir hayat çizgisine kaymak iken; İslam'ın aydınlanma girişimi ise dinin çizdiği sınırlar içinde kalarak söz konusu aydınlanmayı ve modernizmi gerçekleştirmektir*. İşte makalemizin esas sorusunu bu oluşturmaktadır: Dinin koyduğu sınırlar ve dini gelenek içinde kalınarak bir modernizm hareketi yapılabilir miydi? Ya da böyle bir modernizmden bahsedilebilir miydi ve başarı şansı ne kadardı?

Dolayısıyla bu makalemizdeki nihai amacımız Rönesans ve Reform hareketlerinin İslam dünyasındaki bir yansıması olan İslam modernizminin, diğer adıyla ihyacılığın, varmak istediği amaca ne ölçüde ulaştığı ve handikaplarının (açmazlarının) neler olduğudur. Bu hareketin omurgasını anlayabilmek için ise ıslah, tecdit ve ihya kavramlarını iyi anlamak gerekir.

Şimdi hareketin mantığını ve dinamizmini daha iyi anlamak için *ıslah, tecdit ve ihya* kavramlarını derinlemesine analiz edelim:

Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden masdar olan *ıslah* genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek; kusur ve noksanını, fenalığını gidermek, bozuk yerleri kemâle kavuşturmak, onarmak ve hastayı sıhhatte kavuşturmak” manalarında kullanılır (Merad 1999: 143-156; Şahin 2016: 7; İbn Manzur II / 516-517; Kadri: III / 322-325). İstılahta ise, İslamî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir (Merad 1999: 143-156). Diğer bir ifadeyle geleneği diriltmeye ve yaşatmaya yönelik her türlü faaliyettir. Öte yandan yeni gelişmelerin selefın sahip olduğu gelenek ve örf üzerinden okunması ve onlarla uyum içine sokulması da ıslah ve ihya kavramlarına dâhildir. Dini manada İslah kavramı, bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldiği gibi bozulan hususların yerine, eskiden bulunmayan, yenilerini koyma anlamına da gelir. Böylece ıslah kelimesi, tıpkı tecdit kelimesinde olduğu gibi iki yönlü bir manayı içermektedir. Bunlardan geçmişe dönük olanı, genel anlamıyla selef ya da geleneğe bakış açısını içinde barındırırken diğeri yani geleceğe dönük olanı ise, hem yeni içtihatları ve yorumları hem de evrensel bilgi ve kültür birikiminin ürünlerini barındırır (Şahin 2016: 7). Buna bağlı olarak Muhammed el-Behiy, ıslah kavramına geçmişe dönük olan birinci manayı vererek onu “kendi özgün değerlerini açığa çıkarma çabası” şeklinde tanımlamıştır (Şahin 2016: 8).

İhya: İnanç, düşünce ve yaşam tarzının, İslamî kültür ve geleneğinin kendi iç dinamikleri ve kaynakları esas alınarak yeniden gözden geçirilmesi ve revize edilmesi şeklinde de tanımlanabilir. Görüldüğü kadarıyla İslam tarihinde görülen ihya ya da ıslah çabaları, yeni durumları anlama olarak ortaya çıkmaktan ziyade, bir geriye dönme sadedinde kalmaktadır. Zira ıslah projeleri, her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden

ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek sadedinde kalmıştır (Şahin 2016: 30).

Tecdit: Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki tecdit, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Dini anlamda; İslami düşünce, inanç ve yaşam tarzını, “ıslah” kavramına nispetle daha köklü bir biçimde, temel kaynaklara ve selef geleneğine uygun biçimde yenileme, reforme etme veya değiştirme çabası olarak tarif edilebilir. Dinin tecdidi, “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” değildir. Dini referansları dikkate alarak dini gelenekte yere ve zamana uygun değişiklikler ve reformlar yapmak ve böylece “zaman içerisinde zayıflayan dini irtibatı yeniden güçlendirmek” demektir (Görgün 2011: 234-239). Bu bağlamda şunu vurgulamakta fayda var: İslam modernistleri için Modernizmin her türlü ögesi, İslam inancına bağlılığı kuvvetlendiren birer araçtan ibarettir. *Tabii olarak, modernizmin içerdiği değerler ve geliştirdiği teknik gelişmelerin İslamileştirilme nedeni, çağdaş gelişmeler aracılığıyla İslam dünyasının geçirdiği bin senelik statik gevşeklik ve tembellik dönemi boyunca zuhur eden ilmi, kültürel, dini vb. gedikleri kapatarak, bozuklukları ve sapmaları düzelterek Müslümanın selef itikadı ve yaşam tarzına inancını pekiştirmektir.* Bir sonraki başlıkta bunun detaylarını zikredeceğiz.

Tekrar tecdide dönecek olursak, bu kavram en azından II. (VIII.) yüzyıldan itibaren bir terimleşme süreci geçirmiş, dinle hayat arasındaki irtibatla zamanla ortaya çıkan gevşemeyi dine zarar vermeden, dinle kabili telif yenilikleri de reddetmeden aşma başarısını gösteren faaliyetleri adlandırmak için kullanılmıştır (Görgün 2011: 238-239).

Zikrettiğimiz bu üç kavramın Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin birer yansıması olduğunu unutmamak gerekir. Sözelimi burada ifade ettiğimiz bu üç kavramın ortak anlamı *bir toplumun yeniden doğması, canlanması ve şekillenmesidir.* Bu terimlerin Avrupa

ve dünya tarihindeki karşılıkları ise Rönesans ve Reform hareketleridir. Bu yüzden bu hareketin özünü anlamak için Rönesans ve reformun yarattığı zihinsel dönüşüme kısaca göz atmamız gerekir.

Rönesans ve Reform Hareketlerinin Avrupa'da Meydana Getirdiği Zihniyet Değişimi

XIX ve XX. yüzyıllarda, Avrupa'nın sanat, edebiyat, bilim ve teknik alanlarında yakaladığı ivme hiç şüphesiz Rönesans ve Reform hareketlerinin XV ve XVI. yüzyıllarda hazırladığı aydınlanma hareketinin birer sonucudur. Bu dönemde Avrupa halkları başta İtalya, İngiltere, Almanya ve Hollanda olmak üzere; sosyal, kültürel, dini, siyasi ve iktisadi açıdan büyük bir değişim geçirmiştir. Pusulanın icadıyla coğrafi keşifler başlamış ve Avrupa'nın bir yandan ticaret ve zenginliği artmış öbür yandan diğer kültürler ve medeniyetlerle irtibatı güçlenmiştir. Bunun sonucunda oluşan burjuva sınıfı tiyatro, resim ve heykeltıraşlık gibi halkın özgürlüğünü yansıtan sanatlara yatırım yaparak bugünkü Avrupa kültürünün zeminini hazırlamıştır (Zophy 2019: 200-320). Aynı dönemlerde icat edilen matbaanın Avrupa'ya gelmesi ve kâğıdın kullanılmaya başlanması da bilim ve düşüncenin yayılması adına büyük bir adım olmuştur. Çünkü bu tarihten sonra kilise dâhil hiçbir grup bilgi ve düşüncüyü tekelinde tutamayacaktı, diğer bir deyişle insanlar zihinsel olarak bağılandıkları prangalardan kendi düşünce ve bilgisini oluşturarak kurtulabileceklerdi. Bu durum kilisenin otoritesine büyük bir zarar veriyor, ona olan güveni azaltıyor, dogmatik düşüncelerini yıkıyor ve yerine son üç yüzyıldır Avrupa'nın kimliği haline gelen bilimsel ve teknik gelişmelerin temelini oluşturan pozitivizm / materyalizm felsefesini hâkim kılıyordu. Böylece bir yandan kilise ve din adamlarının halk üzerindeki otoritesi sarsılırken, öbür yandan bilime, deney ve gözlemlerle elde edile bulgulara güven artmaktaydı (İnalçık 2019: 25-200; Alatlı 2014: 1-100; Burke 2016: 50-170).

Yaşanan bu gelişmeler bilimsel, ekonomik ve endüstriyel açıdan Sanayi İnkılabı'nı; siyasi, sosyal ve dini açıdan Fransız İhtilali'ni doğurmuştur. Şöyle ki, Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi ile zamanla Avrupa'da yapılan buluşlar ve icatların meydana çıkardığı bilimsel ve teknik gelişmelerin üretime etki etmesi ve makineleşme endüstrisini doğurması; Avrupa'da nüfus artışı, refahın yükselmesi, orta sınıfın zenginleşmeye başlaması, sınıf farkının giderek azalması, işçi sınıfının bilinçlenmesi, 18. yüzyılın sonuna doğru haklarını elde etmeye başlaması, sosyalizmin doğması vb. bir dizi olumlu değişimi beraberinde getirmiştir. Fakat Sanayi inkılabı hammaddeye ihtiyacı arttırdığı için dünyanın geri kalanı, özellikle Müslüman ülkeler, açısından olumsuz bir tehdit olarak kendini göstermiş, diğer bir deyişle, İslam modernizm hareketinin çıkışına neden olan etmenlerden en önemlisi olan sömürgecilik anlayışını doğurmuştur (Deane 2000: 25-89).

Diğer bir gelişme olan Fransız ihtilaline kısaca bakalım: 1789-1799 tarihleri arasında gerçekleşen bu ihtilal Avrupa tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu ihtilal Monarşiyi kaldırarak demokratik cumhuriyet anlayışının temellerini atmış, insan hakları temelinde aydınlanma ilkelerine dayalı radikal bir sosyal değişim doğurmuş ve Katolik kilisesini reformlar yapmaya itmiştir. Bunların yanı sıra, Avrupa'yı zihniyet ve pratik hayat açısından baştan sona değiştirmiştir. Sözgelimi, ilkel şekli Yunan şehir devletlerinde, gelişmiş şekli İngiltere ve ABD'de görülen demokrasi, kıta Avrupası'nda da gelişmeye başlamış ve Batı medeniyetinin vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiş; egemenliğin halka ait olduğu kabul edilmiş, milliyetçilik ilkesi siyasi bir karakter kazanarak çok uluslu devletlerin parçalanmasında etkili olmuş; eşitlik, özgürlük ve adalet ilkeleri yaygınlaşmaya başlamış; şahsi güçlere, zekâya ve girişim yeteneğini sergilemeye fırsat tanınmış, dağınık halde bulunan milletler siyasi birliklerini kurmaya başlamış ve herkesi kapsayan insan hakları bildirisi yayınlanmıştır (Sarıca 1981: 26-

120). Bu sonuçlar sadece Avrupa'yı değil İslam dünyasını da derinden etkiledi. Milliyetçilik akımı Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünü hızlandırırken; eşitlik, özgürlük, insan haklarına saygı, zekâ ve yeteneğe verilen değer, eğitim hakkı, egemenliğin halka ait olduğu yönetim ve yaşam biçimi İslam dünyasında şiddetle yankılandı ve İslam reformizminin sebepleri arasında sosyal ve idari yönleri oluşturdu (Reşad 2006: 27-150).

Şimdi Avrupa'da yaşanan bu gelişmeler karşısında İslam dünyasının içinde bulunduğu duruma ve İslam reformizminin doğuşuna zemin hazırlayan etmenlere bir başlık altında teker teker bakmamız yerinde olacaktır.

Avrupa'da Yaşanan Aydınlanma ardından 19 ve 20. Yüzyıl İslam Ve Müslümanların Durumuna Genel Bakış

XIX. yüzyıl, özellikle bu yüzyılın ikinci yarısı, İslam dünyasının, Batı'nın o zamana kadar görülme-yen büyük bir meydan okuması ile yüz yüze geldiği bir tarih kesitini ifade eder. Müslümanlar her bakımdan zayıftılar, kültür soğuma dönemine girmiş, insanlar esaslı bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır (Şahin 2016: 14). Müslümanları bu şekilde zor bir duruma düşüren etmenlere itikadi, siyasi, fikri ve kültürel açılardan bakacak olursak şu faktörlerle karşılaşırız:

- Batı'nın reform ve rönesansla İslam dünyası arasına mesafeler koyarak ilerlemesi ve kendini yenilemesi,
- Batı'ya giderek hayranlığın artması,
- Müslümanların uzun bir süre boyunca sadece nazari konularla meşgul olmaları,
- Müslümanların ihtilaflarla vakit geçirmeleri, ilk dönem âlimlerinin (İbn Sîna, İbn Rüşd, Harezmi, Birûnî, Ömer Hayyam, Râzi

vb.) çalışmalar yaptığı Matematik, astronomi, fizik, coğrafya gibi pratik ilimleri ihmal etmeleri,

- Dinî ve İslamî ilimlerde geleneği taklide düşüp durgunlaşmaları,

- Zamanın ve çağın gerektirdiği yeniliklere ayak uyduramamaları,

- Yeni problemler karşısında içtihat yapmaktan kaçınmaları,

- İslam dinini çağın şartlarında yorumlayıp anlamaktan çekinmeleri,

- Gerekli eğitim reformlarını yaparak çağdaş ve asra hitap eden eğitim kurumları inşa edememeleri,

- Batı'nın, teknik ve ekonomik bakımdan İslam dünyasına kıyasla büyük mesafeler kat etmesi,

- Müslüman ülkelerin Batılı emperyalist devletlerin istilasına maruz kalması,

- Fransız İhtilali'nin ateşlediği milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle etnik ve milli bölünme ve parçalanmanın artması,

- En başta Sünni - Şii ayrımı ardından çeşitli mezhepsel ayrımların İslam dünyasını itikadi olarak parçalara bölmesi,

- Müslüman devletlerinin siyasi çıkarları doğrultusunda birbirleriyle savaşmaları; iktisadî, siyasî ve toplumsal olarak güç kaybetmeleri ve dolayısıyla bu bölgelerin istikrarsızlaşması vb.

Bütün bunların sonunda Batı'nın teknik, ilim, fen, kültür, edebiyat, felsefe, ekonomi, eğitim vb. alanlarda ilerlemesi, İslam dünyasının bu gelişmeler karşısındaki düşük profilli seyri ve güçlü bir tepki gösterememesi; ve Batı'nın bu vaziyetten faydalanarak İslam topraklarını sömürgeleştirme teşebbüsü, Müslüman âlimleri yeniden

diriliş için harekete geçmeye zorlamıştır (Şahin 2016: 1). Bunun sonucunda, dönemin aydınlar ve âlimleri siyâsî, ictimâî, ilmî, iktisâdî, kültürel ve dinî alanlarda yeni arayışlara girişti. Böylece İslam dünyasını uzunca bir süre meşgul edecek olan ıslahat ve tecdit, yani İslam'ı yeniden anlayıp yorumlama ve modern dünyaya adapte etme paradigması üzerine kurulan İslam modernizmi ya da güncel söylemle İslamcılık / ihyacılık, hareketi başlamış oldu (Yardım 2016: 118; Şahin 2016: 7; Kara 2001: 18). Ortaya çıkışı yaklaşık 1880'li yılların başlarına tekabül eden bu hareketin önderi Cemâleddin Afgâni'yi öğrencisi Muhammed Abduh ve onun da öğrencisi Reşit Rıza takip ederek Mısır'daki ıslahatçıların başını çektiler. Ayrıca, Osmanlı'da Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım; Tunus'ta Muhammed Tâhir b. Âşûr (er-Râfi'î 1897: 50-150; İbnu'l-Hôca 2004: 73-129, 186-192; el-Gâlî 1996: 46); Cezâyir'de Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ve İbn Bâdis; Irak'ta Muhammed Kürd Ali, Mahmud Şükri el-Âlusi; Lübnan'da Şekip Arslan bu hareketin savunucuları ve etkili isimleri arasında sayılabilir (İbnu'l-Hôca 2004: 29, 73-129, 175; et-Tâlibî 1997: 24-90; Charles Saint-Prot 2006: 15-89).

Saydığımız bu ıslahatçıların etkisi tüm İslam âleminde derinden hissedilmiş ve sesi yankılanmıştır. Hatta sömürgecilerin kontrolü ele geçirmek için yaptıkları uygulamalar ve sürgünler bu ıslahatçıları daha çok ateşlemiş, yazı ve yayınlarını çoğaltmıştır. Bunun sonucunda da İslam dünyası bu ıslahat çabalarına ve modernizm hareketine ilgisini arttırmış ve onu adeta karşılaştıkları bu kasvetli ortamdan çıkış formülü gibi görmeye başlamıştır (İbnu'l-Hôca 2004: 175, 176).

İslam Modernizm Hareketinin Karakteristik Yapısı

Bilindiği gibi İslam modernizmi üç kavramın birleşiminden oluşur, bunlar *ıslah*, *tecdit* ve *ihyadır*. Bu üç kavram özelde farklı

manalara gelse de genelde yeni gelişmelerin, selefın sahip olduğu gelenek ve örfü üzerinden okunması ve onlarla uyum içine sokulmasıdır. Yani bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldikleri gibi bozulan hususların yerine, selefın geleneğinde bulunmayan ama onunla uyumlu, yenilerini koyma anlamına da gelirler. İçeriğini bu üç kavramın oluşturduğu bu hareket, bir yandan İslam'ı geleneğin taklitçiliğinden kurtarmak, onu saflığına kavuşturmak ve kendi dinamizmi ve bileşenleri içerisinde yenileyip Batı medeniyeti ile adaptasyonunu sağlamak, öte yandan Müslümanları Panislamizm (ittihâd-ı İslam) adı altında birleştirerek Batı'nın hâkimiyetine son vermek istemektedir. Hareketin bu amaçlarından yola çıkarak onun vizyonunu şöyle özetleyebiliriz: Selef sonrası oluşan İslâmî düşünce, inanç ve yaşam tarzı geleneğini sorgulamak ve onları İslam'ın temel kaynaklarına, selef geleneğine ve modern dünyanın gereklerine uygun olarak yeniden biçimlendirmek.

Modern İslam düşüncesi, Batı'nın meydan okumasını her alanda kabul etmiş olmakla birlikte karşı argümanlarla dini tahkim etmek ve böylece Batı'nın meydan okumalarını etkisiz kılmaya çalışarak kendini göstermek istemiştir. Bu bağlamda modern İslam düşüncesi Batı ile diyaloga girmeyi, onun evrensel değerler ve gerçekler olarak dayattığı kavram, kuram ve kurumlarla hesaplaşmayı tercih etmiştir. Dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirerek kendi sisteminin dayanakları haline getirmeye çalışmıştır. Vahyin akılla çelişmeyeceği hükmünü temel doğrulama mekanizması olarak belirlemiştir. Bu hükme uygun olarak da akıl tezgâhında üretilen Batılı düşünceleri İslâmî kisveye büründürerek kendi dünyasına katmaya çalışmıştır. Modern İslam düşüncesini, diğer seküler modernist düşüncelerden farklı kılan temel özellik, vahyin değişmez esas olarak kabul edilmesi, Batı ile diyalogun her noktasında İslâmî sınırlar içinde kalmaya özen gösterilmesidir (Alperen 2003: 25-67; Öztürk 2006: 49).

İslahatçılar modernliğin Batı tarafından temsil edildiğini ve bilim ve teknik açıdan üstün olduklarını kabul etmekle beraber, Batı'nın gelişmiş dünyasına ivme kazandıran bu özün, İslam tarafından onlara geçtiği iddiasını gündeme getirmişlerdir. Bu tez İslamcılarının genel olarak “medeniyet ve akıl İslam'ın yitik malıdır” sloganına içeriğini kazandıran tez olarak kabul edilmiştir (Kara 2001: 26). Batının değerlerinin İslam'da bir öz olarak bulunduğu düşüncesi, İslamcılar tarafından bir keşif değil hatırlama şeklinde vuku bulmuştur. Yani Batının gelişmişliği bu anlamda bir miras olarak görülmüş ve İslam'ın bu mirasın tek ve gerçek sahibi olduğu ileri sürülmüştür. Avrupa'nın teknik ve bilim alanında gelişmişliğini yani başarısını İslam'a havale eden İslamcılar, bu tez sayesinde modern dünya ile rasyonel temelde epistemolojik bir bağ kurmaya çalışmışlardır (Aydın 1999: 233).

İslam modernistleri nezdinde İslam; medeniyetin, ilmin ve felsefenin beşiği ve özüdür, zamanla İslam'a dâhil olan yabancı unsurlar ve yanlış yorumlamalar İslam'ın modernleşme ve gelişmesi önünde engeller teşkil ettiğinden Batı medeniyeti İslam'ın önüne geçmiştir, yoksa İslam medeniyeti esasen çok güçlü bir medeniyettir. İbn Âşûr bu tezi şu şekilde ifade eder: “İslam'ın ruhu medeniyetin tesis edilmesine çok büyük bir etkisi vardır. Bu din bir yandan medeniyet tesis ederken diğer yandan Müslüman toplumunu çeşitli ahlaki, ilmi ve irfani değerlerle yüceltir. Bu şekilde bir Müslüman asırlar boyu hayır ve saadete götüren ahlaki ve ilmi vasıtalara sahip olabilir.” (İbn Âşûr, *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*: 7). Onun diğer bir ifadesi şu şekildedir: “Ayrıca İslam getirdiği tevhid akidesi, toplum düzeni ve yüce ahlak kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettirecek bir dindir. O muhatap olduğu toplumu düzenli ve sağlam bir medeniyet inşa ederek ıslah eder, düştüğü karanlık çukurdan onu çekip çıkarır, böylece kişiyi hayır ve saadet yoluna sevk ederek hakiki öğreti ve prensipleri elde etmesini sağlar.” (İbn Âşûr, *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î*: 7).

Ayrıca modernistler Batı'nın sahip olduğu rasyonel bakış açısının İslam geleneğinde de önemli bir yer tuttuğunu ileri sürerek dini metinleri akılcı ve bilimsel bir gözle okumaya girişmişlerdir. Böylece onlar, tahkiki imana taklidi imandan daha çok önem vermeye, dinin açıklanması ve anlaşılmasında mantığa daha fazla yer vermeye gayret etmişlerdir. Hatta Bu bağlamda dini metinlerde yer alan doğaüstü olaylar ve mucizeler akıl süzgecinden geçirilmiştir. (Yardım 2016: 122).

Zamanla, İslam modernizmi bu karakteristik özelliklerini yitirmeye başlamıştır. Bu durum üzerinde, hem halkın örf ve geleneğe dayalı İslam'dan kopmamakta direnmesi hem de Abduh'dan sonra hareketin önderliğini yapan Reşit Rıza, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve Cemâleddin el-Kâsımî gibi âlimlerin İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhab'ın açtığı radikal selefiliğe (vehhâbilik) veya taklitçi ortadoks İslam geleneğine geri dönüş yapmasının büyük bir etkisi vardır (Şahin 2016, 30). Radikal seleficiler bu hareketin selef akidesi ve yaşamına dönüş fikrini *abartmış* ve hatta kendi radikal selefî inançlarını güçlendirmek için zaman zaman tahrif etmişlerdir.

Önde Gelen Islahatçılar ve Düşünceleri

1- Afgânî

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

1839 yılında dünyaya gelen Afgânî on sekiz yaşına kadar Kâbil'de kaldı; ilköğrenimini âlim bir kişi olan babası Safder'den yaptı. Ülkenin meşhur bilginlerinden dil, tarih, din, felsefe, matematik, tıp ve siyaset alanında dersler aldı. Daha sonra tahsilini geliştirmek üzere Hindistan'a gitti. Onun Şiî olduğunu iddia edenler ise, onun ilkokuldan sonra babasıyla Kazvin üzerinden Nəcəf'e gittiğini, orada Şiî bir molla olan Şeyh Mürtaza'dan ders aldığını ve dört yıl gibi bir süre kaldıktan sonra Hindistan'a gittiğini söylerler (Albert 1970: 1-73; Reyve 1980: 20-97).

Hindistan'da iki yıla yakın bir süre kalan Afgânî Avrupa bilim ve edebiyatı ile tanışmış, eskiden beri zihninde taşıdığı ıslahat düşüncesi Hindistan'da biraz daha netleşmiş ve güç kazanmıştır. O, hac maksadıyla çıktığı yolculukta birçok ülkeye uğradı, çeşitli tabakalardan insanlarla görüştü ve 1857 yılında Mekke'ye ulaşarak hac ibadetini ifa etti. Muhtemelen bu hac mevsiminde zihninde Haremeyn merkezli bir İslâm birliği fikri filizlenmeye başlamıştır. Bir yıl süren hac seyahatinden sonra Afganistan'a dönen Afgânî, Dost Muhammed Han'ın iktidarında devlet hizmetine girdi. Muhammed Han'ın 1863 yılında vefatı üzerine baş gösteren iktidar kavgasını Afgânî'nin desteklediği Muhammed A'zam kazandı ve onu da başvezir yaptı (Karaman 1994: 456-466).

Afgânî'nin siyasi olarak desteklediği Muhammed A'zam İngilizlerin sömürge yönetiminin hoşuna gitmediği için, onun rakibi olan Şîr Ali'yi destekleyip iktidarı ele geçirdiler, böylece Muhammed A'zam İran'a iltica ederken Afgânî önce Hindistan'a gider orada halk tarafından çok itibar görür, fakat İngilizler onu sınır dışı ettiği için Osmanlı İmparatorluğu'na gelir, üst düzey görevlilerle irtibata geçer, ama burada da verdiği bir konferans onun aleyhinde yorumlanarak uzaklaştırılması gündeme getirilir, böylece Afgânî'nin Mısır macerası başlamış olur. Mısır'da etrafını saran talebeleri ve Riyad Paşa'nın kendisine bin kuruş maaş bağlaması onu sosyal ve ekonomik açıdan rahatlatır. O, sekiz yıl Mısırda kaldığı süre içinde ders vermeye ve düşüncelerini yaymaya devam eder. Fakat ilk başlarda ilmi olan konferanslarının siyasi içeriğe dönmesi, yönetimle arasının açılması, kendine bağlı bir loca kurması ve İngilizlerin onun faaliyetlerinden rahatsız olması onun Mısır serüvenini arkada binlerce takipçi bırakarak sonlandırır. Sırayla Hindistan'a, İngiltere'ye ve Fransa'ya giden ve oralarda faaliyetlerine devam eden Afgânî Paris'te öğrencisi ile 1884 yılında genellikle siyaset ile ilgili konuları içeren el-Urvetu'l-Vüskâ dergisini çıkarır. Paris'teki işi bittikten sonra Rusya, İran, Basra,

İngiltere ve Osmanlı'ya giden Afgânî 1897 yılında kanserden İstanbul'da vefat eder (Bilgegil 1977: 53-66; Emin 1991: 279-287; Yalçınkaya 1991: 1-79; İmâre 1984: 10-96; Karaman 1994: 456-466; Kedourie 2008: 1-80).

b- Düşünce ve Faaliyetleri

Afgânî aktivist kimliği ile kısa sürede 19. yüzyılın fikir ve siyaset adamlarından biri haline geldi. Kendisi İslam modernizminin kurucularından ve ümmet birliğinin savunucularındandır. Oldukça hareketli bir hayat yaşamış olan Afgânî, geniş bir çevreyi derinden etkileyebilmiştir. Hem Batı hem de İslam âlemini iyi tanıyan Afgânî İslam dünyasının modernleşme meselesini ele alan ele alarak, İslam'ın özüne zarar vermeden akılcı bir program çerçevesinde sorunları çözmeye çalışmıştır (Afshar 1963: 28; Enayat 1982: 15-50; Gibb 1947: 40-110; Hourani 1982: 10-92; Keddie 1983: 21-39; Kedourie 1966: 9-97; Siddiqi 1982: 14-68; Cantwell 1957: 52-128).

Cemâluddîn Afgânî, bir kriz ve hatta kaos döneminin siyaset ve düşünce adamı olduğu için kariyeri biraz hareketli ve sorunlu geçmiştir (Alperen 2003: 88). Onun düşünce yapısını incelerken siyasi kimliği her zaman dikkate alınması gerekir. Afgânî hayatını, kurguladığı ütopyik siyaset tarzını ve din anlayışını İslam âleminde gerçekleştirme üzerine adanmıştır. Bu amaçla O, ülke ülke dolaşmış, gittiği yerlerde siyasal faaliyetlere ya bizzat katılarak ya da danışmanlık yaparak müdahale etmiştir. Bu nedenle hayatı sürekli bir ülkeden bir ülkeye yolculuk, sürgün ve kaçışla geçmiştir.

Afgânî'nin çelişkili hareketleri ona kuşkuyla bakılmasına da yol açmıştır. Söz gelimi, Osmanlıya karşı bir taraftan İngilizlerle iş birliği yaparken diğer taraftan Abdulhamid'e mektuplar yazarak orta Asya ve Hint bölgelerinde Padişah adına bir uyanış hareketi başlatmayı amaçlamıştır. O, aynı zamanda Arap şeyhlerine destek vererek Mekke merkez olmak üzere Arap hilafetini desteklemiştir. Böyle çelişkili

davranışlarının arkasında yatan nedenin, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, kendi ütopyik ve ideal siyaset tarzına ulaşmak olduğu ifade edilir. Ama hiç bir zaman istediği desteği tam olarak bulamamış ve kendisine bu faaliyetlerinden dolayı hep kuşkuyla bakılmıştır (Alperen 2003: 85).

Afgânî, İslam modernizminin ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilir. Onun ıslahat programında İslam birliği fikrinin çok önemli bir yeri vardır. Ona göre bu birliğin başında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Ancak yönetim, ümmetin katılımı ve meşveret usulü ile yürütülmelidir. Batı'nın körü körüne taklidi asla çözüm değildir. Ancak Batı, güç ve hâkimiyetin sınırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanarak ilerlemiştir. Bu sınırların başında, düzen, sabır ve sebat gelir. Müslümanların bu değerleri alıp geliştirmeleri gerekir. Müslümanlara dinleri hususunda taassupkâr olmalarını öneren Afgânî, Batı karşısındaki aşağılık kompleksini anlamsız bulur ve Ortaçağ'ın üstün İslam medeniyetini hatırlatır. Ona göre saltanat sistemi, batınilik, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi etkenlerle medeniyet duraklamış, sonra da gerilemeye başlamıştır. Bu süreci ilerlemeye doğru çevirmek, sistemli bir ıslahat projesiyle mümkündür. Afgânî ıslahatta önceliği siyasi çalışmalara vermektedir. O hayatında, yönetimden yani tavandan başlayıp tabana doğru inen hızlı bir toplumsal iyileştirmeyi sağlayacak faaliyetlere öncelik vermiştir. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Cemaat-i İslamî gibi siyasi örgütlenmeler, Afgânî'nin ıslahat çabalarını tekrarlayan hareketler olarak değerlendirilebilir (Büyyükkara 2015: 31-32; Şahin 2016: 26).

Temel Amacı:

Amacı İslam birliğini (İttihâd-ı İslam / Panislamizm) oluşturmaktır (Kara 2001: 18). Ona göre her bir millet şeriat temelli adil bir hükümdar etrafında toplanmalı, sonra Batı tehditlerine karşı İslam birliği oluşturmalıdır. Halife'nin burada oynayacağı rol bu milletleri kontrol etmek, yönetmek değil, onlara ruhani bir destek vermektir. Ona

göre halifelik sadece bir unvan yüceliğidir veya ruhani bir otoritedir. Afgânî'yi İslam birliği fikrine sevk eden şey, Batılıların bir haçlı birliği gibi İslam topraklarına bir dayanışma içinde saldırması ve işgal etmesidir. Bu yüzden o Batı emperyalizmine karşı Müslümanları din bağı ile bir arda tutmak istemiştir (Alperen 2016: 89; Afgânî 1987: 85).

İslam Birliği Haricindeki Düşünceleri:

a- Bir millet adil bir hükümdarın başta olduğu ve şeriat yönetiminin bulunduğu bir yönetimle yönetilmesi gerekir: Afgânî'ye göre yönetimde esas olan İslam'ın esasları ve Hulefâ-i Râşidin'in takip ettiği sistemdir. İslami düşünce sisteminin siyasal alanla ilgili sahip olduğu en önemli özelliklerden biri, yönetimi dini sistemin bir parçası olarak görmesidir. Burada tüm evrende olduğu gibi ülkenin yönetiminde de ilahî düzen esasından hareket edilmektedir. Dolayısıyla yönetimin başarılı olduğu dönemlerde dinin kurallarına sıkı sıkıya uyulduğu; başarısızlığın ise dinden uzaklaşma neticesinde vuku bulduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla gücünü kaybeden toplum veya devletin dinin esaslarına geri dönülmesi suretiyle eski kudretine ulaşması mümkün görülmektedir. Neticede ise, belli bir sistemin dışında kalan yönetim biçimleri dışlanmakta; din ile uyuşmayacağı varsayılmaktadır. Afgânî de bu düşünceye sahip olduğu için, ona göre yönetimde esas olan İslam'ın esasları ve Hulefâ-i Râşidin'in takip ettiği sistemdir. Bundan anlaşılıyor ki, O uzun zaman Fransa'da bulunmasına rağmen, cumhuriyet, demokrasi ve meşrutiyet kavramları ile pek barışık olamamıştır (Alperen 2016: 89).

b- Liyakatsiz ve kendi menfaatini düşünen Müslüman hükümdarların gönderilip sadece Müslümanların çıkarlarını gözetken ve onları adalet içinde yöneten yöneticilerin başa getirilmesi gerekir: Ona göre İslam toplumlarının liderleri, kendi zevk ve çıkarlarından başka bir şey düşünmedikleri için İslam bu duruma düşmüş ve emperyalist tuzakların kurbanı olmuştu. Ona göre hangi ırktan olursa olsun Müslümanlar arasındaki liyakat ve ehliyet sahibi adaletli bir yönetici

ilahi emirler içerisinde halkı yönetir, şahsi menfaat peşinde koşmaz, debdebe ve gösterişten uzak durur. Eğer Raşit halifelerin yoluna ve İslam'ın aslına dönerse o hükümetin şan ve şerefi yücelir, ilk asrın üstün yaşantısına erişilir ve bu devlet yabancı güçlerin idaresine ihtiyaç duymaz (Afgâni 1987: 85; Ebû'n-Nadr, Zu'amâu't Tahrîr fi'l-İslâm, 43-59; Alperen 2016: 89).

2- Abduh:

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

1849'da Mısır'ın Buhayre'ye bağlı bir köyünde doğan Abduh aslen Tanta civarına yerleşmiş Türkmen ailesinin bir ferdidir. Abduh çiftçilikle uğraşan babasının teşvikiyle önce hafızlık yapar sonra eğitim için Tanta'ya gider. Fakat orada öğrenim gördüğü medresenin ders usulünü klişe ve eski olarak görüp tekrar geri döner, böylece daha o yaşlarda reformist kimliği kendini gösterir. Daha sonra Kahire'ye giderek Ezher medresesinde eğitim görmeye başlar fakat onun aradığı klasik dersler değil felsefe, mantık, matematik ve çağdaş ilimlerdir. Bu nedenle bu dersleri verecek hocaları aramaya koyulur ve Afgâni'yi bulur. Afgâni'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasi konulara da ilgi duymaya başlayarak, güncel meselelerle ilgili yazılar kaleme alır (Rıza 1925: 106-130, 865-866, 965-966; Emîn 1955: Özervarlı 2005: 482-487; Kerr 1966: 103-152).

Abduh mezun olduktan hemen sonraki yıl Tarih ve Arap dili alanlarında ders vermeye başladı. Hidiv Paşa'ya karşı desteklediği Tefvik Paşa idareye geldiği için ondan siyasi ıslahatlar yapmasını istediysede bu gerçekleşmedi. Daha sonra Riyad Paşa zamanında mahkeme kararlarını inceleme ve eğitimi denetleme yetkisi verildi. Mısır'ın resmen İngiliz işgali altına girmesiyle bu işgali ve ona çanak tutan Hidiv yönetimini eleştirmesi dolayısıyla üç yıl sürgün için Beyrut'a gönderildi. Orada bir yolunu bulup hocası Afgâni'nin bulunduğu Paris'e gitti ve 1884 yılında el-Urvetu'l-Vüskâ adlı dergiyi

çıkarmaya başladı. Fakat dergi kısa bir süre sonra kapatılınca ve işgalin kısa vadeli çalışmaları ortadan kaldırılamayacağını anlayınca hocası Afgânî'den farklı bir metot izleyerek siyasî ıslahattan daha çok ilmî ıslahata yöneldi. Bu amaç doğrultusunda eğitim, kültür ve düşünce konularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye başladı. 1889'da siyasete bulaşmaması şartıyla Mısır idarecileri tarafından affedildi ve böylece Mısır'a dönüşünün yolu açıldı (İşcan, 1998: 10-111; Özervarlı 2005: 482-487).

Mısır'a dönen Muhammed Abduh siyasî faaliyetlerden ümidini kesip idarecilere karşı yumuşak bir tavır takındı ve Afgânî ile yaptığı iş birliğini azalttı. Böylece dolaylı olarak İngiliz hükümetiyle de anlaşmış oldu. Onun siyasi olarak takındığı bu itidal tavır hayatının sonuna kadar sürdü. Hatta Batı ile ilişkilerini bu süre zarfında ciddi derecede ilerletti, yaz aylarında Fransa ve İsviçre'ye gitti Fransızcasını ilerletti, daha sonra İngiltere'ye seyahatler yaptı. Orada Oxford ve Cambridge üniversitelerinde ilmi gözlemlerde bulundu ve arkadaşı Herbert Spencer ile görüşmeler yaptı. Abduh'un Batı dünyası ile girdiği bu yakın ilişki onun ıslahat düşüncelerini pekiştirdi, buna binaen öncelikle dini alan olmak üzere eğitim, kültür ve sosyal alanlarda bir dizi reforma girişti. Hidiv Abbas'ın Abduh'un ıslahat girişimlerine yeniden engel olmaya başlaması üzerine Abduh Ezher idare meclisi üyeliğinden ayrıldı ve aynı yıl hastalanarak İskenderiye'de 1905'te vefat etti. (Caspar 1957: 141-202; Özervarlı 2005: 482-487).

b- Düşüncesi, Faaliyetleri ve Tesiri

Muhammed Abduh (ö.1905), Afgânî'nin aksine siyasete mesafeli durmuştur. O, ıslahatçı bir mantıkla kurumların iyileştirilmesi, eğitimde reforma gidilmesi, kabiliyetli öğrenciler yetiştirilmesi, dini düşüncenin saf hale getirilmesi, dini meselelere modern çözümler üretilmesi gibi tabandan tavana doğru bir değişimi ön gören bir yaklaşım üzerine yoğunlaşmıştır.

Muhammed Abduh'ta dini ıslah düşüncesinde selef akidesine dönüş çağrısı sıklıkla görülmektedir. Abduh, ihtilaflar çıkmadan önceki Selefin anladığı metotla dini anlamının ve onu ilk kaynaklarına döndürmenin temel amacı olduğunu söyler (Muhammed Ammara 1980: II / 318). O'nun selef dönüş çağrısı toplumsal ıslahı gerçekleştirmek için kullandığı bir vasıta. Bu konuda Abduh, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhab'dan etkilenmiş olabilir. Fakat metot ve uygulama bakımından onlardan ayrılmaktadır. Abduh selef dönemini kutsallaştırmamış ve yeniliklere karşı çıkmada İbn Teymiyye ve İbn Abdilvehhab kadar katı olmamıştır (Şahin 2016: 27). Abduh'un ana hedefi ise ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak; itikadı asr-ı saâdet'teki saflığına kavuşturup onun akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirmek; değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmektir. O, çağdaş bir İslam düşüncesini kurabilmek için modern Batı ile ilişkilerin geliştirilmesini savunur, Batı'dan bilim ve tekniğin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını ister (Şahin 2016: 27; İşcan,1998: 10-111; el-Haddâd 2003: 20-139).

Muhammed Abduh, Müslümanların daha önce sahip oldukları ve başkalarına da kazandırdıkları yüksek medeniyet seviyesini yeniden yakalamak için gerekli azim ve gayreti göstermeleri gerektiği tezinden hareketle (Abduh 1945: 199-200) değişik alanlarda bir dizi ıslahat önerisi ortaya koymuş ve bazıları için bilfiil katkı sağlamıştır. Her şeyden önce taklit zihniyetinin İslâmî ilimlerin öğretimine de hâkim olduğunu söyleyen Abduh'a göre artık Kitap ve Sünnet'le ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan, delillere dayalı muhâkeme yapan, ilmî eleştiri ve tartışmaya açık, mezhep taassubundan uzak âlimlerin yetiştirilmesi acil bir ihtiyaç haline gelmiştir; bu husus, hurafelerin İslâm'a mal edilmesini önleme açısından da önemlidir (Abduh 1945: 22-23; a.mlf. el-İslâm ve'n-Naşrâniyye, s. 113-115, 138-139; a.mlf. el-A'mâlü'l-kâmile, III, 321-324). Abduh, ilk asırlardaki saf

İslâm anlayışının temel alınması gerektiğini savunmakla birlikte bugüne hitap edecek yeni bir inşa faaliyetinin gerekliliğini de kabul eder ve bunun siyasî bir devrimle değil eğitim ve kültür yoluyla, İslâm toplumunu geleceğe taşıyacak hem iyi din eğitimi almış hem çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış sağlam bir neslin yetişmesiyle mümkün olabileceğine inanır. Ayrıca toplumun değişik katmanlarına yönelik bir eğitim modeli önerir. Muhammed Abduh, Ezher Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi aklı ilimlerin dâhil edilmesini sağlamıştır (Abduh, el-A'mâlü'l-kâmile, III, 71-86).

Muhammed Abduh, siyasal olmaktan çok kültürel karakterli, tabandan tavana (Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, 34) doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin bir öncüsü olmuştur. Abduh'un yöntemi eğitim, okullaşma, basın yayın gibi faaliyetler üzerine yoğunlaşarak bu faaliyetlerin gelişmesi ve zarar görmemesi için, değişken nitelikli siyasetten uzak durmayı yeğler (Şahin 2016: 27).

Tesiri:

Muhammed Abduh'un görüşleri ve ıslahatçı düşünce çizgisi kendinden sonra Mısır'da ve İslâm dünyasında birbirinden farklı yönelişler halinde devam etmiştir. En yakın takipçisi M. Reşîd Rızâ, onun hayatında kurduğu el-Menâr dergisi ve yayınevinde Abduh'un makale ve eserlerini neşrederek görüşlerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Reşîd Rızâ'nın Menâr ekolü, hocasının ölümünün ardından I. Dünya Savaşı'nın İslâm dünyasındaki sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefilîğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kaymıştır. Bu çizgi İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğmasını etkilemiştir (Özervarlı 2005: 482-487; Şerebâsî 1970: 20-170).

Abduh'un ıslahatçılığı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, talebelerinden Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Muhammed Mustafa el-Merâğî, Mustafa Abdürrâzık, Mahmûd Şeltût tarafından devam ettirilmiştir. Abduh'tan etkilenenler arasında Ahmed Lutfî es-Seyyid ve Muhammed Kürd Ali gibi milliyetçi aydınlar yanında onun ılımlı yenilikçiliğini radikal laik bir modernizme dönüştüren Kâsım Emîn ve Ali Abdürrâzık gibi düşünürler de vardır. Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiyesi'nde Mehmed Âkif başta olmak üzere Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan İslâmcı ekolün yanı sıra Ziya Gökalp ve İslâm Mecmuası etrafındaki modernistler üzerinde etkili olmuş, hatta İctihad grubundaki Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi laik Batıcı kesimler tarafından bile kendi görüşleri doğrultusunda kullanılmıştır (Özervarlı 2005: 482-487; Şerebâsî).

Tunus ve Cezâyir'de de Abduh'un etkisi görülmüş, Tunus Zeytûne üniversitesi hocalarından Muhammed Tâhir b. Âşûr gibi bazıları onun yolundan gitmişlerdir. Ayrıca onun tesirini Mahmûd Şükri el-Âlûsî'nin Irak'ta ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin Suriye'de öncülük ettiği Selefî ıslahat hareketlerinde de görmek mümkündür. Fakat şuna vurgu yapmak gerekir ki bütün takipçiler Abduh gibi Batı-Doğu sentezi fikriyle ıslahat yapmamıştır, bazıları, İbn Âşûr gibi, sadece dini metinlere yeni yorumlar getirmek ve yeni içtihatlar yapmak suretiyle, bazıları da sadece insanlara îtikâdî açıdan tevhid (birlik) fikrini aşilayarak, teolojik ihtilafları ortadan kaldırarak ve yeniden selef itikadına sahip olmanın önemini öne çıkararak ıslahat yapmaya çalışmışlardır. Hatta Ali Abdürrâzık ve Kâsım Emîn'i dışarda tutarsak geri kalanların neredeyse tamamı bu şekilde bir yenilenme ve ıslahat ile kendilerini sınırlamışlardır.

Meselâ onun öğrencilerinden biri olan Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin ıslahat görüşleri şöyledir: Müslümanlara tevhid şuurunu

aşılacak bir eğitim vermek, İslâm âlimlerinin bıraktığı ilmî mirası ihya etmek (klasik eserleri tetkik etmek), İslam'ı hurafelerden ve itikadi ihtilaflardan arındırıp selef itikadına geri döndürmek, fikir hürriyetini yaygınlaştırarak içtihat yapmayı kolaylaştırmak ve son olarak mezhepler arası farkları asgariye indirmektir (Cum'a: 2004: 164-165). Abduh'un fikren tesirinde kalan Suriyeli âlim Cemâleddin el-Kâsımî de Merâğî'nin bu görüşlerine paralel söylemleri vardır.

Görüldüğü gibi Abduh'un öğrencileri ve takipçilerinin yapmaya çalıştığı ıslahatlar onun önerdiği Batı medeniyeti ile İslam düşüncesi sentezi (entegrasyonu) fikrinden oldukça uzak, sadece Müslümanları itikadi olarak selef çizgisine taşıyıp ihtilafları yok etme gayesinden ibaret gözüküyor. Bu şekilde bir ıslah hareketinin İslam ile çağdaş dünya (pozitivist akıl-bilimsel ve deneysel alan) arasındaki uzlaşmayı sağlayacağı ve mesafeyi kapatacağı temennisinin de facto olmadığı tarihi süreç içerisinde defalarca kanıtlanmıştır.

Tekrar Abduh'a dönecek olursak, o her ne kadar dinen sakıncalı gördüğü Batı uygulamalarına ve ahlakına mesafeli dursa da Batı kültürü ve düşüncesini hep anlamaya çalışmış, diyalogu hiç kesmemiş ve yazları sık sık Avrupa'ya giderek Fransızca dilini güçlendirmiştir. Unutmamak gerekir ki onun amacı Batı kültürünü taklit etmek olmasa da Batı'yı ileriye taşıyan düşünce, felsefe ve yönetim biçimini İslam dünyasına entegre etmeye çalışması bir anlamda taklidi de beraberinde getirmiştir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki sadece düşünce ve felsefe alanlarında değil, günlük yaşam biçiminde de Batı tarzına ılımlı bir yaklaşım göstermiş ve Transfalya fetvasında Batı giyim kuşamına icazet vermiştir. Fakat görünen o ki Abduh bu saydığımız açılardan haleflerine örnek olmak yerine sadece selef akidesine dönme ve içtihat yapma çağrısı üzerinden örnek olabilmıştır. Seleflerinden birkaç kişiyi, Ali Abdürrâzık ve Kâsım Emîn, hariç tutarsak neredeyse geri kalanlarının hepsi İslam modernizmini; Batı düşüncesi, felsefesi ve zihniyetini anlamak ve o dünyayla diyalog kurmaktan ziyade *Selef*

itkadına dönüş ve dini metinleri yeni bir ictihadla okumaktan ibaret görmüştür.

c- Urvetu'l-Vüskâ Dergisi ve Tevhid Risâlesi

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Sanayi İnkılabı hammadde ihtiyacını doğurmuş, böyle bir ihtiyaç da büyük devletlerin başta İslam dünyası olmak üzere, dünyanın geri kalanını işgal etmesine yol açmıştı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Mısır, Hindistan gibi yerler İngilizler tarafından ve Kuzey Afrika (Cezayir, Tunus vb.) Fransa tarafından işgal edilmişti. Ne var ki işgal sadece hammadde ihtiyacını karşılamakla, yani ekonomik boyutla sınırlı kalmamış, zamanla yerel kültürün deforme edilmesi, asimilasyonu ve Batı yaşam tarzına adapte edilmesi gibi sosyal ve kültürel boyuta evrilmişti. İşte bu noktada İslam toplumlarında, başta Mısır olmak üzere, bu tarz bir kolonizasyona karşı sesler yükselmeye başlamıştı (Moaddel 2005: 29).

Hiç şüphesiz seslerini yükseltenlerin başında Afgânî ve öğrencisi Muhammed Abduh geliyordu. Onlar işgalciler ve onların yerel iş birlikçilerine şiddetle karşı çıktılar ve bu tavırlarından dolayı İngilizlerin yasaklılar listesine girdiler. Fakat bir yolunu bulup Paris'e giden Afgânî öğrencisi Abduh'u da yanına alarak İslam dünyasını uykusundan uyandıracakları el-Urvetu'l-Vuskâ dergisini çıkarmaya başladılar. Anlaşıyor ki derginin Paris'te çıkış nedeni İngilizlerin işgal ettikleri Mısır ve Hindistan'da Abduh ve Afgânî'nin her türlü faaliyetini yasaklamalarıydı. Diğer bir nedeni ise Fransızların İngilizlere kaptırdığı Mısır'ı orada isyan çıkararak yeniden geri alma isteğiydi. Bu sebepten ötürü Paris'te çıkan bu dergi İngilizlerin işgal politikasını eleştirirken Fransızların Kuzey Afrika'daki işgalciliğine pek ses çıkarmamıştır.

Derginin etkisine gelecek olursak, dergi Mart 1884'ten Ekim 1884'e kadar yedi aylık bir süre boyunca yayın hayatını sürdürmüştür. Yayın hayatının kısılgına rağmen İslam dünyasındaki etkisi oldukça şiddetli olmuş ve İslam modernizm hareketinin temelini oluşturmuştur.

Dergi Müslümanların Avrupalılar karşısında yenik düşerek pek çok alanda geri kalmalarının sebepleri üzerinde de durmuştur. Müslüman yöneticiler arasındaki ilişkilerin zayıf olması, âlimlerin birbirlerinden habersiz bulunması neticesinde Müslümanların dağılmaya ve çözülmeye başlaması, yöneticilerin cahilliği, İslâmî hakikatlere dair bilgisizlik, halktaki yanlış ve yıkıcı kadercilik anlayışı bu sebepler arasında zikredilmiştir. Bu noktada Selefî bakış açısını ortaya koyan Afgânî ve Abduh Müslümanların bozulmasını Abbâsîler dönemindeki bazı gelişmelere bağlamışlardır. Onlara göre bu dönemde ilim ve hilâfetin birbirinden ayrılmasıyla çözüme başlamış, birçok yerde hilâfet merkezleri kurulmuş, hilâfet gerçek mânasını kaybederek meliklik ve emirliğe dönüşmüştür. İdarecilerle âlimler arasındaki bağların kopmasından sonra İslâm cemaati parçalanmış, mezhepler ve hizipler ortaya çıkmış ve böylece Müslümanlar bu noktaya gelmiştir (Görgün 2012: 186-188). Dergide Osmanlı devletinin İslam dünyasında sahip olduğu kritik konum ve icra ettiği halifelik hakkında da yorumlar yapılmıştır. Dergide Osmanlı'nın İngilizlerle anlaşmaya çalışması eleştirilmiş ve Mısır'ın Osmanlı'nın bir parçası olduğu ve oraya yardımlarını kesmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur ve bu çerçevede Abdülhamid'e "Müslümanların babası, şeriatın kefil ve zât-ı şâhâne" gibi övgüler dizilmiştir. Ayrıca Abdülhamid'in Mısır gibi Osmanlı'nın en önemli eyaleti işgal altındayken rahat uyuyamayacağı ve elinden gelen her şeyi yapacağı belirtilmiştir (Jomier 1986: 9-36; Görgün 2012: 186-188).

Tevhid Risalesi'ne gelecek olursak, bu eser aslında Abduh'un akaid alanında yazmış olduğu ve 1889'larda bastırıldığı bir eserdir. Eser Allah'ın fiil ve sıfatları, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç bölümden oluşur. Eserin mukaddimesinde, (müteahhir) Selef metodunun benimsendiği, kelâmcıların tartışmalarına girilmediği ve itikadî mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına değinilmediği ifade edilir. Müellifin akla yer vermenin yanında müteahhir Selefîyye çizgisinde

nakle de bağlı kalması sebebiyle eser büyük kabul görmüştür. Risâlede ilâhiyyât bahisleri klasik muhteva içinde fakat farklı plan ve anlatımla işlenmiş, dini dışlayan sekülerizmin etkili bulunduğu bir dönemde nübüvvet konusu oldukça tatminkâr biçimde incelenmiştir (Aruç 2008: 131-133).

Eser İslam modernistleri üzerindeki büyük etki uyandırmış ve klasik tartışmalara girmediği için geniş kabul görmüştür. Bu risaleden en çok etkilenen kişi Abduh'un öğrencisi M. Reşîd Rızâ olmuştur. Yine onun öğrencisi olan Ferîd Vecdî, Ezher şeyhlerinden Muhammed Mustafa el-Merâgî, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltût da eseri takdir edenler arasında yer alır. Mehmed Âkif Ersoy yanında Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan diğer âlimlerin ve İslâmci aydınların da eserden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Hatta Mehmed Âkif Ersoy risâlenin bir kısmını tercüme ederek Sebîlürreşâd mecmuasında yayınlamıştır (Görgün 2012: 186-188).

Bu iki eser hakkında kısaca bir değerlendirme yapacak olursak; Urvetu'l-Vüskâ dergisi İslam dünyasını siyasi açıdan direnişe ve kurtuluşa hazırlarken, Tevhid Risalesi ise dini ve itikadi açıdan dağınık halde bulunan Müslümanları bir araya getirerek direniş ve kurtuluş ülküsünü hızlandırmayı amaçlamıştır. Diğer bir deyişle tam da İslam modernizminin ön gördüğü gibi ırk ve dil ayrımı gözetmeden, mezhebi ihtilaflara takılmadan ve tefrikaya düşmeden Müslümanların birlik ve beraberliğini ön görmüş ve onları işgale karşı durmaya çağırmıştır. Daha sonra çıkacak olan Menar dergisi ise bu hareketin eğitim ve kültür boyutunu temsil edecektir. Yani şöyle ki, hareketin üzerine bina edildiği dini birlik ve beraberlik Tevhid Risalesi ile İslam ülkelerinin işgalden kurtulması düşüncesi Urvetu'l-Vüskâ ile Avrupa'nın teknik üstünlüğü karşısında bilimsel çalışmalara ve eğitime önem verilmesi fikri de el-Menar ile teorileşmiş ve böylece İslam modernizm hareketinin kurgusu ortaya çıkmıştır.

ç- Abduh'da Akılcılık ve Çağdaş İslam Düşüncesi

Hiç şüphesiz Abduh'un İslam düşüncesine yaptığı en önemli katkı uzun süre boyunca Müslümanlar tarafından ihmal edilen rasyonel aklın yeniden işlevsel hale getirilmesidir. Biz onun akılcılığına baktığımızda, yüzde yüz olmamakla beraber, bir taraftan yüzyıllar boyunca İslam geleneğine hâkim olmuş ve Kelam ilminin kimliği haline gelmiş Aristocu aklı, yani felsefe ve mantığı; öte yandan Descartes ile başlayan ve bilimsel gelişmelerin temelini oluşturan pozitivist rasyonalizmi, yani metodolojik ve analiz-sentez akılcılığı, görmekteyiz. Fakat ne var ki bunlardan hiç birisi Abduh'da tam anlamıyla belirgin değildir, diğer bir deyişle Abduh ne Aristocu mantığı ne de Descartes'ın bilimsel metodolojisini yüzde yüz bir bağlılıkla kullandığı söylenemez. Yani deyim yerindeyse Abduh'un pozitivistliği imanlı bir pozitivistliktir ki bu, pozitivistizmin çıkış prensipleriyle uyuşan bir durum değildir. Sözelimi, Abduh'un, Tevhid Risâlesinde vahiy olayını akıl açısından ispat etmeye çalışması Aristocu mantığa yaklaştığının; öte yandan cinlerin mikropların bir cinsi olabileceği, Ebrehe ordusunu taşlarla helâk eden kuşların hastalık taşıyan sinekler şeklinde anlaşılabilceği, insanların sadece Hz. Âdem'den değil ırklarına göre çeşitli insan orijinlerinden geldiklerinin düşünülebileceği, Hz. Meryem'in İsâ'ya babasız hamile kalmasının pozitif bilme göre mümkün olabileceği şeklindeki yorumları (Abduh 1967: 303-310; Güven 2015: 157), onun dini metinleri yorumlamada pozitivist anlayışa yaklaştığının birer kanıtı niteliğindedir.

Fakat Abduh aklın ve bilimin yeterliliği konusunda tatminkâr değildir. O, metafizik olaylar ve olgular açısından aklın ve bilimin eksik olduğu ve bir ilahi yönlendirmeye kesinlikle ihtiyaç duyduğu kanısında olduğu için (Abduh 1945: 104, 196) iman eksenli bir modernizm ön görerek pozitivistizmi İslam potasında eritme yoluna gitmiştir. Ona göre akıl, özellikle Allah'ın zatı ve ahiret gibi gayba ait konuları kavramakta zorlanacağı için bu alanlarda fikir yürütmemeli ve vahyin rehberliğine

uymalıdır (Abduh 1945: 196). Bununla birlikte, bize göre Abduh'un bu tarz bir rasyonelliğe dayalı modernizm girişimi, yani Batı aydınlanma sürecinin üzerine inşa edildiği seküler pozitivizmi İslam geleneğine tam anlamıyla tatbik etmek yerine onu kendi kültürel ve dini değerlerine adapte ederek (bilimsel tefsir yapmak gibi) içselleştirme çabası, pozitivist düşüncenin ilkelerini tam olarak yerine getirmeyeceği için tam anlamıyla bir aydınlanma ve ilerleme sağlaması beklenemez, belki sadece bir kültürün kendi içinde yeniden gözden geçirilip rasyonel açıdan sorgulanması için imkân tanır. Yani başka bir ifadeyle, İslam modernizmi kendisinden beklenen; Müslüman kimliğine yeni bir kod yazmak, farklı bir yaşam biçimi kazandırmak ve din / mezhep merkezli düşünmeden insan ve evren merkezli düşünmeye geçişi sağlamak gibi beklentileri karşılamak yerine hâlihazırda var olan dini kodlarını ıslah etmeyi tercih etmiş gözüküyor.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Abduh'un başlattığı İslamî pozitivistçilik (Descartes akılcılığı ile İslam itikadı karışımı yarı pozitivistçilik) bile gelenekçi muhafazakaristler tarafından dini geleneğe aykırı bulunmuş, belki de gelecek için bir tehdit olarak görülmüştür. Meselâ onun Transfalya fetvası, ki sadece Batı tarzı şapka vb. kıyafetleri giymenin, kesim şekli kendi dinlerine uygun olduğu sürece Ehl-i kitabın kestiklerini yemenin ve farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın caiz olduğuna verilen bir fetvadır, Kuzey Afrika'nın tamamında gelenekçi dindarlar ile reformistler arasında büyük tartışmalara neden olmuştur (el-Ğalî 1996: 138-145). Bunu en belirgin yaşayanlardan birisi Tunuslu âlim Muhammed Tahir b. Âşûr'dur. Halkın tepkisinden çekindiği için bu fetvaya açıktan destek verememiş, Menar dergisinde imzasız bir yazı kaleme alarak gizli ve imalı bir destekle yetinmiştir (Menar Dergisi, c.6, sy.4, 1933, s.3; el-Ğalî 1996: 134-137; eş-Şenûfi 1966: 99). Ayrıca yine İbn Âşûr'un Fransız vatandaşlığına geçen birisinin kâfir olmayacağı yönünde verdiği iddia edilen şaibeli fetva Tunus muhafazakarist halkını ve âlimlerini

ayaklandırmak için yetmişti, o kadar ki halkın bir kısmı kepek kapatma protestosu uygulamış ve üniversitede dersler boykot edilmişti (el-Ğalî 1996: 138-145). Abduh'un akılcıl ve pozitivist bir tarzda yaptığı Kur'ân yorumlarının da büyük bir tepkiyle karşılaştığını zikretmek yerinde olacaktır (Elmalılı 1979: C. IX, 6098-6146; Güven 2015: 162-164). Görüldüğü gibi İslam dünyası reformistlerinin getirdiği yarım denebilecek modernizme bile tahammülde zorlanmıştır, durum adeta bir dini geleneğin verdiği bir kültür savaşına dönmüş ve bu, o dönemde İslam modernizm hayallerini suya düşüren bir etken olmuştur. Gelinek noktada anlaşılıyor ki İslam geleneği pozitivismi, tıpkı yüzyıllar boyu Felsefeyi ve Aristocu akılı algıladığı gibi kendi yapısı için bir tehlike veya tehdit olarak algılamıştır, bu da Batı tarzı modernizmin önünü tıkayan en büyük etken olmuştur.

Tekrar Abduh'un akılcılığına dönecek olursak, Abduh itikadın akıl ve ilimle desteklenmesi ve değişen dünya şartlarında dinin rolünün yeniden aktive edilmesi gerektiğini belirtir. Bu amaçla Ezher Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi akli ilimlerin dâhil edilmesini sağlamıştır. Onun akılcı yaklaşım ve yorumları dikkate alındığında, klasik anlamda bir selefi olmaktan çok modernist bir selefi olduğu anlaşılır. Yani İslam tarihinde sonradan zuhur etmiş ve Müslümanları mezheplere ayıran teolojik tartışmaların ürünü Kelâmî itikat yerine Selef metoduna uygun bir itikadi benimsemiş ama aynı zamanda akıl ve ilmin yolunu da takip eden sentezci bir kimlik haline gelmiştir. Akla yaptığı vurgu ve farklı yorumlar sebebiyle Muhammed Abduh bazı şarkiyatçılar tarafından yeni Mu'tezile akımının temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Fakat söylediğimiz gibi o akla yer vermesinin yanında müteahhir Selefiyye çizgisinde nakle de bağlı kalmıştır (İmâre 1980: I, 331-335; II, 23-26, 78-99; III, 71-86, 194, 321-324). Buna ilaveten O, detaylarda boğulan ve uzun izahlar yaparak okuyucuyu Kur'ân'ın asıl amacı ve ruhundan

uzaklaştıran ve Kur'ân mesajının dışına çıkan bilimsel açıklamaları da tasvip etmez. Onun bu tutumu irab, nahiv, meâni, belâgat, Kelam, ve felsefe alanları için de geçerlidir. Uzun uzun yapılan nahive, belagat, Kelam ve felsefe izahlarının konuyu saptıracağı nedeniyle kısa tutulması ve okuyucuya daha çok ilahi mesajın verilmesini tavsiye etmiştir (Abduh, Tefsiru'l-Menâr: C. I, 7, 27, 117-120.).

Son olarak şunu söylememiz gerekir ki, Abduh'a göre bir din aklın prensiplerine, netice ve hükümlerine yer vermelidir, oysa diğer dinler akla mahal vermemekle birlikte düşüncüyü zorlayan mucizeler ve hayal ürünü açıklamalar yapmıştır. İslam dini ise vahyin yanında akla da ehemmiyet vermiş ve kâinatın işleyişini sağlayan fizik kanunlarına dikkat çekmiştir. Abduh bu düşünce doğrultusunda Kur'ân'da yer alan mucizeleri pozitivist bir bakış açısıyla te'vil etme yoluna gitmiş ve ciddi eleştiriler almıştır (Elmalılı 1979: C. IX, 6098-6146; Güven 2015: 162-164).

3- Reşit Rıza:

a- Hayatı ve İçinde Yaşadığı Siyasi ve Sosyo-Kültürel Çevre

Muhammed Reşid 1865 tarihinde bugünkü Lübnan sınırları içinde yer alan Kalemûn'da doğdu. Trablus Rüşdiyesi'nde bir yıllık tahsilden sonra Hüseyin el-Cisr'in hocalığını yaptığı, programında modern bilimlerin de yer aldığı el-Medresetü'l-vataniyye'de okudu. Ayrıca özel çalışmalarla kendini yetiştirmeye gayret etti. Bilhassa Gazzâlî'nin İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn adlı eseriyle meşgul oldu ve ondan çok etkilendi. Cemâleddîn-i Afgânî ve Muhammed Abduh'un sürgünde iken çıkardıkları el-'Urvetü'l-vüskâ dergisiyle karşılaşması fikir hayatında bir dönüm noktası oldu. Afgânî ile görüşme fırsatı bulamadıysa da Abduh'la ilk Lübnan sürgününde (1882) tanıştı; daha sonra onun Paris dönüşünde 1889'a kadar yerleştiği Beyrut'taki derslerine katıldı ve yakın öğrencisi oldu. Abduh'un tesiriyle ıslahat düşüncesini benimsedi; onun izinde ilim ve yayın faaliyetlerine katılmak üzere 1898 yılı

başında Mısır'a gitti. Kahire'de hocasının ders notları ve ses kayıtlarının dokümanını el-Menâr dergisi adıyla çıkarmaya başladı, kendi yazılarını da ekleyerek uzun bir süre onunla meşgul oldu. Derginin ilk döneminde Abduh'un tercihi doğrultusunda daha çok Müslümanların eğitimi, toplumun ıslahı, dinin doğru anlaşılması gibi siyaset dışı konulara ağırlık verdi (Özervarlı 2008: 14-18).

Hocasının vefatından sonra ise hem faaliyet hem de yazıları itibariyle siyaset ile daha çok meşgul oldu, Hindistan, Suriye ve Türkiye gibi pek çok ülkeye ziyaretler gerçekleştirdi, büyük yankı uyandıran konferanslar verdi. Kendisi siyasi olarak merkezi otorite karşısı biri olduğu için La Merkeziyye-i Osmaniyye adlı örgütü kurarak Osmanlı'dan bağımsız bir Arap devleti kurmayı planladı. 1920'de Birleşik Suriye'nin kralı olarak ilan edilen Mekke Şerifi Hüseyin'in oğlu Faysal'ın danışmanlığını yaptı. En son 1935 yılında yaptığı Süveyş seyahati dönüşünde vefat etti (Tauber 1995: 235-245).

b- Düşünce ve Faaliyetleri

Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza (ö.1935) hocasının ölümünden sonra onun modernleşme yanlısı ıslahat çizgisini sürdürmekle birlikte, kendisine miras kalan Menâr ekolünü daha siyasal, aynı zamanda muhafazakâr ve selefi bir çizgiye yerleştirmiştir. O, Abduh'a göre siyasî konularla daha fazla ilgilenmiştir. Önce Şûrâ-yı Osmânî Cemiyeti'ne (Cem'iyetü'-ş-şûrâ el-Osmâniyye) başkan olmuş, sonra 1907'de kurmayı planladığı modern medresenin alt yapısını teşkil edecek olan ed-Da'vâ ve'l-irşâd cemiyetini kurmuştur. Daha açık siyasî mesajlar vermeye, otoriter ve merkeziyetçi yönetim anlayışına muhalif yazılar yazmaya da başlamıştır.

Reşid Rızâ dinî ilimlerin yeniden canlandırılması, toplumda etkin ve saygın bir konuma gelmesi için Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'un çabalarını sürdürmeye çalışmıştır. el-Menâr dergisinde dinî ilimler alanında yazdığı makaleleri sonradan kitap

halinde yayımlamış, bazı klasik kaynakları neşretmiş ve bu alandaki telif faaliyetine büyük hareketlilik getirmiştir. Çalışmaları incelendiğinde onun hem gelenekten kaynaklanan metodolojiye sahip çıktığı, hem de çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak içtihat anlayışına ve yeniliğe büyük önem verdiği görülür. Bu sebeple temel inanç ve ibadet esasları dışındaki konularda aklî ve ilmî izahlara girmekten kaçınmamış, hâkim ilim anlayışını aynen devam ettirmek ve taklit etmek isteyen medrese mensuplarını eleştirmiştir. Bununla birlikte İslâmî ilimleri tamamen devre dışı bırakmak isteyen Batı yanlısı aydınlarla da her ortamda mücadele etmiştir (Özervarlı 2008, XXXV / 14-18).

Fıkıhta içtihadın işletilip mevcut sorunlara çözüm getirilmesinin önünde hiçbir engelin bulunmadığını düşünen Reşid Rızâ müçtehitte aranan vasıflara sahip ilim adamlarını yetiştirmenin zor olmadığını ve mutlak taklidin İslâm'a uymadığını söyler. İbadetlerle helâl ve haramların kaynağının naslar olduğunu ve bunların değişmezliğini vurgularken muâmelâta dair hükümlerin ayrıntılarında zaman ve şartların değişmesiyle temel ilkeler ışığında âlimlerin içtihadıyla yeniliklerin yapılmasını mümkün görür. Nasların açık hükümlerine dayalı değişmezlerle müçtehitlerin yorumları üzerine kurulu değişebilirler arasındaki ayırımı sıkça vurgu yapar ve bu ayırım sayesinde İslâm'ın hem asliyetini muhafaza etme, hem hayatın akışıyla irtibat içinde bulunma gücünü elde ettiğini belirtir. Bu doğrultuda özellikle muâmelât konularında kıyas yerine maslahat prensibine yer verilmesi gerektiğini öne sürer (Reşit Rızâ, el-Menâr, IX / 745-746; Özervarlı 2008: XXXV / 14-18).

Reşid Rızâ, Avrupa'nın ilmî ve teknolojik gelişmişliği yanında İslâm dünyasının inanç ve ahlâka bağlılığı üzerinde durur. Dinin özünün çağdaş teknolojiyle ve bilimsel kurumlarla bir probleminin olmadığını belirterek İslâm'da Hristiyan kilise uygulamalarının yol açtığı tarzda bir din-ilim çatışmasının bulunmadığını, Müslümanların

tarih boyunca bilime ve gelişime açık olduğunu söyler. el-Menâr dergisinde Gustave le Bon, Edmond Demolins, Herbert Spencer, Tolstoy ve Victor Hugo gibi düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşid Rızâ, bunların yanında Müslüman aydınların Avrupa seyahatlerine ve Batı medeniyetiyle ilgili gözlemlerine de atıflar yapmıştır. Kendisi de İsviçre ve Almanya'da kalarak seyahatiyle ilgili notları yayımlamıştır (Reşit Rızâ 1971: 311-384).

Reşid Rızâ, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün kendi toplumunda da gelişmesi ihtiyacını sık sık vurgulamasına rağmen I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batıların işgalci ve sömürgeci politikaları yüzünden Avrupa uygarlığının olumsuz yönlerini dile getirir; Batı düşüncesinde özellikle manevi ve ahlâkî boyutun eksikliğine dikkat çeker. Batıların zannettiği gibi sadece maddî ilerlemenin yeterli olmayacağını, insanlığın bütün ihtiyaçlarını gözetken bir ilerlemeye ihtiyaç bulunduğunu ve Müslümanların bunu başarabileceklerini öne sürer (Reşit Rızâ 1960: 18). Bunun anahtarı olarak eğitim sistemini öne çıkaran Reşid Rızâ, Avrupa'nın bu sahadaki atılımlarıyla bugünkü noktaya geldiğini, özellikle din adamlarıyla yöneticilerinin otokratik yetkilerini sınırlandırmak suretiyle toplumun haklarını koruma altına aldıklarını belirtir (Reşit Rızâ, el-Menâr 1899: I / 869-870; 1900: II / 68-71).

Gelenekteki uygulamalarda kadına reva görülen muamelelerin İslâm'la bağdaşmadığını, İslâm'ın kadına değer verdiğini ve erkeklerle eşit haklar tanıdığını ifade eder. Bunun yanında Müslüman kadınların Batılı kadınlara özendirilmesini, kadınların bütün alanlarda çalıştırılmasını doğru bulmaz (Reşit Rızâ 1992: 12-17).

Onun en temel amacı Selefî itikada dönüşü sağlamaktır. Çünkü ona göre İslam dünyasının içine düştüğü bu acınası durum selef-i sâlihînin yolundan çark etmekten kaynaklanmaktadır. Öte yandan o, amacı ilahî mesajı saf bir şekilde iletmek olan Kur'ân tefsirinin, tarih boyunca müfessirler tarafından farklı amaçlar için kullanılmasını da

ciddi şekilde eleştirmiştir. Ona göre detaylı gramer izahları, belagat ve edebi sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları ile mezheplerin ayetler üzerinden birbirlerine cevap yetiştirme gayretlerinin ürünü olan polemik türü bilgilerle meşbu klasik tefsirler Kur'an'ın bir Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasından ziyade anlaşılmasına hizmet etmektedir (Öztürk 2004: 95).

Reşit Rıza hocasının ölümünden sonra giderek politize olmaya; Kur'an'ı bilimsel açıdan ele alma konusunda hocasından farklı yaklaşımlar sergilemeye, görüş ve yorumlarında *radikal selefiliğe / Vehhâbiliğe* kaymaya başlamış, hatta *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1925- 26) adlı bir eser yazarak Vehhâbilik hareketinin gelişimine düşünsel katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülazîz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermek istemiştir. Fakat bu onun asla tam anlamıyla İbn Teymiyye düşüncesine sahip bir selefi olduğu anlamına gelmez (Öztürk 2004: 81).

Sonuç olarak onun hakkında şunu söyleyebiliriz, o Batı'ya açılmada ve İslami kaynakları yorumlamada hocası gibi sınırları geniş tutmadı, daha dar bir çerçevede modernist kimliğini sürdürdü ve *islahat anlayışını daha çok İslam anlayışını tecdit etmekle sınırladı*. Söz gelimi, ona göre sırf tilavet maksadıyla Kur'an okumak faydasız bir iştir, gerçek tilavet ilâhî hitabın içerdiği akaid, ahkâm ve sair dinî ahlâkî buyruklar üzerinde tam bir iman ve teslimiyet duygusuyla tefekkür / tedebbür etmektir. Yine ona göre, Kur'an, temel maksadı hayra davet eden ve sırf hayır / iyilik üreten bir toplum inşa etmek olan dinî-ahlâkî bir mesajdır. Kur'an'ı okuyup anlamaya çalışan her kimse bu gerçeği asla unutmamalıdır. Reşit Rıza ayrıca, Kur'an'da on temel maksadı içeren hidayet misyonuna işlerlik kazandırarak, ahlâka, tedebbüre, tefekküre vurgu yaparak; Allah'ın buyruklarının tarih üstünlüğüne dikkat çekerek ve saf-pür selef akidesine geri dönmek gerektiğine işaret ederek

ıslah hareketini İslam düşüncesi sınırları içerisinde sürdürmeye çalışmıştır (Öztürk 2004: 93, 94).

İslahatçıların Mevcut Şartlardan Kurtuluş Yolları

1- Taklidi ret: Gazzâlî (ö.1111) ile Cemaleddin Afgânî (ö.1897) arasındaki geçen yaklaşık sekiz yüz yıl, İslam kültür ve medeniyetinin esas itibariyle kendini tekrar ettiği ileri sürülmüştür (Şahin 2016: 4). İslamiyet'in Altın Çağ'ından beri Müslümanların İslamiyet'i yorumlama şekli, İslami yenilikçiler tarafından eleştirilmiştir ve İslamcıların o yorumla kendileri arasına bir mesafe koydukları görülmüştür (Yardım 2016: 122). İslam yenilikçileri erken dönem İslam yorumu ve geleneğiyle arasına mesafe koyup, Kur'ân ve sünneti temsil etmede gelenek ve yoruma göre asr-ı saadet ve raşit halifeler dönemine daha yakın gördükleri selef mantığını esas almışlardır. Bu yüzden İslam'ın, sonraki asırlarda ortaya çıkan yorumlamalarını ve bu yorumlar vasıtasıyla oluşan geleneği taklitten sakınmayı programlarına eklemişlerdir. Böylece taklidi reddetmek ihyacıların temel ilkelerinden biri haline gelmiştir.

2- Temel kaynaklara dönmek ve dini geleneği onların ışığında yenilemek: İhyacı Müslümanlar, öncelikle dinin inanç ve uygulamada temel dini esaslardan uzaklaşmış olduğu iddiasını dillendirir. Din nazariyesi ile ilgili bu itiraz, dini sonradan yapılan ilave ve tahriflerden temizleyerek eski saf haline irca etme gayesini amaçlar. Kısaca her dini ihya hareketinin ilk safhası, tartışmasız inancın aslına dönmeyi savunur. Bu durumdan çıkış yolu ise dine sonradan karıştırılmış her inanç unsurunun atılmasıdır (Frayer 1964: 60-61). Bu görüşün ilk olarak ihyacı Gazali tarafından savunulduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî, ihyacı bir düşünür olmayı hak edecek bir şekilde, İslam görüntüsü altında inanca sızmaya çalışan gayri İslamî unsurların varlığına dikkat çekmiştir. İslam'ın esaslarına bağlı kalmak şartıyla fikhî meselelerde teferruata ait farklılıkların pek önemli olmadığını belirtmiş, mezhep mensupları arasındaki sürtüşmelerin vahametini dile getirmiştir. Hiçbir

delile dayanmadan bilinçsizce kabul edilen imanın şüphelerle dolu olacağını, insan için en önemli özellik olan imanın bilinçli bir şekilde oluşması gerektiğini beyan etmiştir. Kelamı din nazariyesinde bir sapma olarak görmüş ve felsefeyi ise din nazariyesine bir tehdit olarak değerlendirmiştir (Mevdudi 1986: 82-85; İşcan 2011: 115-134; a.yzr, 2011: 37-48; Waardenburg 1978: 316; Şahin 2016: 4). Kısaca, Bu iki ilmin temel kaynaklardan uzak olduğu düşüncesine sahip olmuştur.

3- Selefe dönüş yapıp Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak: İslam modernistlerinin en önemli esası selefe dönüş çağrısıdır. Bu çağrıya göre, Müslümanları saf bir inanç sahibi yapmak için yeni ve selefi bir tevhid anlayışı benimsemek, batıl inanışlardan ve hurafelerden uzaklaşmak ve gelenek bağından büyük ölçüde kurtulmak gerekir (Kara 2016: 46). Fakat bu çağrıda selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir. Böyle bir kabul, idealleştirilmiş bir altın çağ imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesinin doğmasına zemin hazırlamıştır (Şahin 2016: 16, Kara 2016: 46).

4- Moderniteyi İslami temellerde aramak ve İslam modernizmini inşa etmek: Daha öncede zikrettiğimiz gibi modernliğin kaçınılmaz olarak toplumları kısıpca alması İslamcılarının modernite karşısında özgün bir pozisyon geliştirmelerini ve İslam modernizmini oluşturmalarını zorunlu kılmıştır (Şen 2007: 238; Aydın 1999: 234). İnşa edilen İslam modernizmi Batı'nın bilim, kültür, hukuk ve felsefe gibi medeniyetleşme sürecinde ürettiği seküler değer ve kavramları transfer etmekle birlikte, onları temel İslamî referansların (Kur'ân ve sahih sünnet) ve onların ışığında oluşan İslam kültür ve mirasının süzgecinden geçirerek kendi bünyesine dâhil etmeye, ve böylece Müslümanların maruz kaldığı değişim, gelişim ve modernleşme sürecinin altında ezilmeden ona yön vermeye çalışmıştır. Böyle bir çaba içten yenilenme ya da tecdit olarak adlandırılabilir (Kara 2001: 10).

Gelinek Nokta Açısından Modern İslam Düşüncesi ve Açmazları

1- Abdur'la sistematik bir özellik kazanan İslam modernizmi hareketi İslam dünyasında gereken ilgiyi görememiş ve zamanla yerini gelenekçi ve taklitçi ortadoks İslam anlayışına, klasik selefiliğe bırakmıştır (Şahin 2016: 30). Bunun çeşitli nedenleri olabilir; birincisi İslam düşüncesinin entegre edilmek istendiği Batı modernizminin, deney gözlem metoduna dayalı, büyük oranda ateizm kokan pozitivizm üzerine bina edilmiş olması, yani İslam kimliğinin Batı modernizmi ile olan kan uyumsuzluğudur; ikincisi değişimi öngören modernistlerin çok azı (Ali Abdürrâzık ve Kâsım Emîn gibi) hariç büyük çoğunluğunun geri adım atması, radikal selefiliğe geri dönmesi ya da gelenekçi görüşlere yakın durması; üçüncüsü hareketin başta Osmanlı olmak üzere Müslüman devletlerden fazla destek görmemesi ve siyasetle paralellik arz etmemesidir.

2- Görüldüğü kadarıyla İslam tarihinde görülen ihya ya da ıslah çabaları, yeni durumları anlama olarak ortaya çıkmaktan ziyade, bir geriye dönme sadedinde kalmıştır. Bu çabalar, modernizme adapte olmuş bir İslam anlayışından daha çok asr-ı saadetteki saf İslam yaşantısına adapte edilmiş bir modernizm algısı üzerinden inşa edilmiştir. Çünkü ıslah projeleri, her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını kısmen taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek sadedinde kalmıştır. Diğer bir deyişle geçmişle kurulan bağ aktüel ve modern olanla kurulan bağdan daha önemli hale gelmesi hareketi zamanla modernizme dönük hedefinden uzaklaştırmıştır. Bu durum da bu hareketin diğer bir handikabını oluşturmuştur.

3- İhyacılığın selefeye dönüş çağrısında selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir. Böyle bir kabul,

idealleştirilmiş bir altın çağ imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur (Şahin 2016: 16, Kara 2001: 46). Bu şekilde amacını aşan bir kutsallaştırma “selef itikadına ve yaşamına” dönüş sloganına pek fazla katkı sağlamamıştır ve bu durum da bir başka açmaza kapı aralamıştır.

4- Vahye, gaybi bilgilere ve inanca dayalı olan dini; deney-gözlem, sorgulama ve akla dayalı bilim ile uzlaştırma çabası, dinin akıl üstü (metafizik) oluşu ve deneysel yolla ispat edilememesi nedeniyle sınırlı kalmıştır, tıpkı İslam filozofları (İbn Rüşd, İbn Sina vb.) ve bazı kelamcılarının (çoğunlukla Mu'tezilî ve Mâturidî) akıl-nakil sentezi fikrinin İslam geleneğinde sınırlı kalması ve selefi gelenekle çatışmaya düşmesi gibi. Yani en nihayetinde dinin akıl veya bilimle yaptığı her ittifak, bağıllık veya entegrasyon girişimi iki tarafın baskın yönlerine (dinin iman yönü, bilimin deney ve gözlem yönü) aykırı olduğu için birisinin kaybıyla sonuçlanmış ve sonuçlanacak gibi görünüyor. İşte İslam modernizminin diğerk bir handikapı da bu başarısız entegrasyonu yeniden kurmaya çalışma girişimidir.

5- İslam modernizminin bir diğerk problemi hareketin ileri sürdüğü Batı modernizmi ile İslam düşüncesi sentezi (vahiy-bilim bileşimi) fikrinin hareketin liderlerinin kavram dünyasında sınırlı kalıp halk tabakasına inmemesi ve hareketin rijit bir faaliyet olarak görülmesiydi. Bu anlayışın bir ürünü olarak, halk geleneksel İslam'ı yaşaması dolayısıyla modernistlerin verdiği fetvalara, gelenekçi âlimlerin önderliğinde büyük tepkiler göstermiştir. Daha önce sözü geçen Abduh'un Transfalya fetvası bu türdendir. Bu fetvada “Müslümanların Batı tarzı şapka vb. kıyafetleri giymelerine” izin verilmesi gelenekçi halkın tepkisini çekmeye yetmişti. Benzer şekilde Tunus'ta Fransa hükümetinin vatandaşlığına geçenler klasik ulemâ ve muhafazakâr halk tarafından tekfir edilmiştir. Bu iki durum, Batı modernizmine entegre olma fikrinin Müslüman halka indirgenemediği

ve yerel kültüre yansıtılmadığı, bu nedenle halkta pek bir karşılığının olmadığını, açık göstergeleridir. Bu durum hareketi modernizmin esas kaynağı olan Batı'dan koparıp, kendi kültürel ve dini sınırları içinde bir yenilenme (tecdit) hareketine dönüştürmüştür. Böylece Batı'nın ürettiği hazır bilimsel gelişmelerden faydalanma ve onları transfer etme hariç arada diyalogu sağlayan düşünsel, zihinsel ve felsefi temeller zayıflamıştır.

6- Yukarıda sıklıkla bahsettiğimiz, Müslümanların Batı'nın dayattığı evrensel değerler, kavram ve kuramlarla hesaplaşıp dinî-İslâmî açıdan mahzurlu görmediği değerleri içselleştirme, İslam potasında eritme ve kendi sisteminin dayanakları haline getirme fikri hedefinden oldukça uzakta kalmıştır. Bunun bize göre iki muhtemel sebebi vardır. Birincisi Müslümanların Batı Rönesans, Reform, devrim ve inkılaplarının üzerine bina edildiği fikrî, düşünsel ve felsefi altyapıyı transfer edip İslam kültürüne tatbik etmek yerine, üretilmiş hazır kuram, kavram, değer, bilgi ve bilimi transfer ederek bu açığı kapatma yoluna gitmesidir. Diğer bir ifadeyle, basit bir şekilde Batı aydınlanmasının üzerine bina edildiği felsefeyi (weltanschauung) ve çağdaşlaşma formülünü almak yerine, bu felsefe sonucu üretilmiş hazır bilgiyi ve bilimi almayı tercih etmiştir. Takdir edilir ki böyle bir kopyalama, her ne kadar içselleştirme ve kendi potasında eritme olarak ifade edilse de, çağdaşlaşmanın özünü kavramaya engel teşkil eder ve sadece kısa vadeli bir çözüm önerir. İkincisi alınan hazır kuram, kavram, bilgi ve değerlerin dinî bir süzgeçten geçirilmesi ve onlara İslâmî bir şekil verilmesi, böylece biçimsel değişikliklere tabi tutulması, onların bir zamanlar Rönesans ve Reforma ışık tutan özlerini kaybetmelerine dolayısıyla işlerliklerini yitirmelerine yol açmıştır. Bu durumda aydınlanma ilkeleri tam anlamıyla yerine gelmediği için İslam modernizmi bu açıdan sadece Batı'yı kopyalamadan ibaret kalmıştır.

7- İslam modernistlerinin diğer bir handikabı, bir taraftan bidat, hurafe ve taklide karşı savaşırken, öte taraftan vahyin ilk muhatapları

açısından bidat denilebilecek bilimsel tefsirler yapmalarıdır. Her türlü hurafe, bidat ve taklitten kurtularak selefi itikada ve İslam'ın saf haline dönmeyi hedefleyen bu hareketin takipçileri, Kur'an ayetlerinde mütekaddim âlimlerin veya selefin hiçbir şey anlamayacağı yorumlar yapmış, hatta birçok ayeti sırf bilimsel nazariyelere uydurma hevesiyle bağlamından koparma noktasına kadar gitmiştir. Bu yüzden kendileri klasik selefler sınıfından değil neo-selefler sınıfından sayılmışlardır. Fakat bize göre onlara neo-selefi demek de pek uygun bir tanımlama olmaz. Sözelimi, Abduh'un mucizeler konusunda yaptığı yorumları bir selef âlimi okusa, muhtemelen aynı itikada sahip olduğunu düşünmezdi. Dolayısıyla onları kültürel, dini, felsefi ve itikadi olarak ne geçmişe ne de çağdaş olana, ne klasik düşünceye ne de modern düşünceye tam anlamıyla ait olmayan fakat her ikisiyle de hesaplaşma ve anlaşmaya çalışan geçiş dönemi figürleri olarak tanımlayabiliriz.

8- Bu hareketin karşılaştığı diğer bir çıkmaz, onun eğitim konusunda karşı çıktığı taklit ve rivayetçiliğin, ve yine itikadi konuda karşı çıktığı mezhepsel bakış ve teolojik ihtilafların, yüzyıllar içinde dini ilimlerin ve İslam geleneğinin karşı çıkılmaz doğası haline gelmesi ve onunla bütünleşmesidir. Hatta öyle ki, Reşit Rıza, Merâğî, Kâsımî ve İbn Âşûr gibi birçok modernizm takipçisi ve ıslahat yanlısı âlimler kitaplarında klasik Kelam ve Fıkıh tartışmalarına uzun uzun yer vermiş; Kelam ve Fıkıh âlimlerinin tartışmalarını tafsilatıyla zikretmiş, okuyucuyu bunaltan detaylı sarf, nahiv, belâgat açıklamaları yapmış ve rivayetlerden fazlasıyla yararlanmışlardır. Görünen o ki modernistlerin gözden kaçırdığı şey yüzyıllar içinde oluşan İslam geleneği ve figürlerinin insanlar için dinin kaynağı kadar kutsallaşmış olmasıdır. Selefin düşüncesini sistematize ederek İslami ilimleri geliştiren ve İslam'a bir kimlik ve biçim kazandıran bir nesli taklitten sakınma kaygısıyla görmezden gelmek onlar için büyük bir yanılğı olmuştur.

9- Son bir handikabı da söyleyerek bu maddeleri burada bitirmek istiyoruz. Bize göre, bu hareket içtihat yapmaya, dini alanda

yeni bir görüş söylemeye, hurafe ve taklidi reddetmeye, selef itikadına dönmeye ıslahat ve modernizm görüntüsü verme yanlışlığına düşmüştür. İslam'ın özünü ortaya çıkarmak veya kendi muhakemesine dayanarak Ebû Hanîfe, Râzî ve Zemahşerî'nin yüzyıllar önce yaptığı gibi kendi reyini ve içtihadını kullanmak bir modernizm veya ıslahat hareketi olsaydı, bin yıl önce yaşamış olan bütün âlimleri modernist veya ıslahatçı saymak gerekirdi. Yani söylemek istediğimiz modernizmin dayandığı çağdaş kriterler; düşünsel, zihinsel ve felsefi değişimler göz ardı edilerek bu şekilde bir ıslah hareketine girmek ancak yine geçmişî taklit sadedinde kalır.

Sonuç

Sonuç olarak Rönesans ve reform hareketleri çıkış itibariyle Avrupa'da, ilerleyen yüzyıllardaki sonuçları itibariyle İslam dünyasında büyük değişiklikler yaratmıştır. İslam geleneğine yeniden akılcılığı ve bilimin değerini hatırlatmış, dini metinleri akılcı bir göz ile okuyup yorumlamayı, ihtiyaç duyulduğunda dini reformlara başvurmayı; sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan daha gelişmiş sistemlere adapte olmak gerektiğini öğretmiştir.

Fakat bu doğrultuda yola çıkan İslam modernistlerinin yukarıda bahsettiğimiz handikaplar nedeniyle hedefledikleri noktadan oldukça uzak kaldıkları ortaya çıkmaktadır. Modernistler, İslam kültürünün (Kur'ân ve hadislerin) elverdiği ölçüde bilimsel akla dayalı sosyo-kültürel ve dini reformlar yapmaya çalışsalar da görünen o ki gelenek yeniliğe, İslâmî bir deyişle bidatlere, karşı dirençli çıkmış ve galip gelmiştir, ki Reşit Rıza gibi önde gelen birçok reformist radikal sefeliğe geri dönüş yapmış veya hedeflenen gayelerden büyük sapmalar göstermiştir. Diğer bir tespitimiz de şudur ki, onların çoğunluğu her ne kadar reformist olsalar da, yüzyıllar boyunca hâkim olmuş İslami geleneğin ya da İslâmî kültür ve normlarının sınırlarını aşmamış ve bu normların çizdiği sınırlar dâhilinde sıkışıp kalmışlardır. Belki bu, pozitivism / materyalizm / dehriyye gibi İslam kültürüne

genetik olarak zıt ama Batı kültürünün üzerine bina edildiği düşünce ve yeniliklere adapte olma sorunu yaşamaktan, yani karşı tarafın itmesinden, belki de klasik İslam anlayışına dayanan ortadoks İslam geleneği bünyesinin tepmesinden kaynaklanıyor, bizce her iki şekil de harekete negatif etki etmiştir.

Son tespitimiz şudur ki, bu hareket İslam dünyasına esas itibariyle birlik olma (tevhid), siyasi, sosyal ve dini ihtilaflardan uzak durma anlayışını kazandırmayı amaçlamış olsa da, bu amacın gelinen nokta itibariyle ütopyik bir hedef olarak kaldığını gözlemliyoruz. Çünkü I. dünya savaşının çıkmasıyla bu hareket ilk darbeyi yemiş; siyâsi, sosyal ve dini açılardan İslam dünyasının dağıldığına ve entegre olmaya çalıştığı Batı medeniyeti ile mesafenin yeniden açıldığına, taklidin yeniden canlandığına şahit olmuştur. Böylece, İslam modernizm hareketi sekteye uğramış ve Müslüman toplumlar için salt kurtuluş mücadelesi olmaktan öteye geçememiştir.

Kaynaklar

Abduh, Muhammed (1945). *Risâletü't-tevhîd*. Nşr: M. Reşîd Rızâ, Kahire.

----- (1955). *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-ilm ve'l-medeniyye*. Nşr: M. Reşîd Rızâ, Kahire.

----- (1967). *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire.

----- (1980). *el-A'mâlü'l-kâmile*. Nşr: Muhammed İmâre, Beyrut.

Afgânî, Cemâleddin (1987). *el-Urvetu'l-Vüskâ*. (M. Abduh'la birlikte), Çev: İbrahim Aydın, İstanbul.

Afshar, İraj ve Mahdawi (1963). *Asghar, Majmu'a-yi asnad wa madariki chap nashuda dar bara-yi Sayyid Jamal al-Din mashhur be-Afghani*. Tahran: Tehran University Press.

Alperen, Abdullah (2003). *Türkiye'de İslam ve Modernleşme: Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*. Adana: Karahan Kitabevi.

Alatlı, Alev (2014). *Batı'ya Yön Veren Metinler II Rönesans / Protestan Reformu Erken Modern Dönem / Bilim Çağı (1350-1650)*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Aydın, Mehmet (1999). *İçeride Kritik Bakış, Din-Felsefe-Laiklik*. İstanbul: İyi Adam Yayınları.

Bilgegil, M. Kaya (1977). "Cemâleddîn Afgânî ve Türkiye". İstanbul: Kubbealtı Akademisi Mecmuası.

Büyükkara, Mehmet Ali (2015). *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Burke, Peter (2016). *Avrupa'da Rönesans*. Çev: Uygur Abacı, İstanbul: Isık Yayınları.

Charles Saint-Prot (2006). *Hareketü'l-İslâh fi't-Turâsi'l-İslâmî (Le Tradition Islamique de la Reformé)*. Çev: Üsâme Nebîl, Kâhire: Merkezu'l-Kavmî.

Cum'a, Ali (2004). "Muhammed Mustafa el-Merâğî". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Deane, Phyllis (2000). *İlk Sanayi İnkılabı*. Çev: Tevfik Güran, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ebû'n-Nadr, Ömer. *Zu'amâu't Tahrîr fi'l-İslâm*.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.

Emîn, Osman (1955). *Râ'idü'l-fikri'l-Mısrî: el-İmâm Muhammed 'Abduh*. Kahire.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought*. Austin: The University of Texas Press.

er-Râfi'î, Abdurrahmân (1961). *Cemâlluddîn el-Afgânî- Bâ'isu Nehzati 'ş-Şark*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi.

et-Tâlibî, Ammâr (1997). *Asâru ibn Bâdis*. Cezayir: Şeriketu'l-Cezâiriyye.

Fraye, Hans (1964). *Din Sosyolojisi*. Çev: Turgut Kalpsüz, Ankara.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: Chicago University Press.

Görgün, Tahsin (2011). "Tecdit". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Güven, Mustafa (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-". *EKEV Akademi Dergisi*, C. 19, S. 61, s. 141-170.

Ğâlî, Bilkâsım (1996). *min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed Tâhîr b. Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhu*. Beyrût: Dâru İbn Hazm.

Haddâd, Muhammed (1998). "'Abduh et ses lectures: Pour une histoire critique des lectures de M. 'Abduh", *Arabica*, XLV/1, Leiden.

----- (2003). *Muhammed 'Abduh: Kırâ'e cedîde fi hişâbi'l-işlâhi'd-dînî*. Beyrut.

Hourani, Albert (1982). *Arabic Thought in the Liberal Age: 1789-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr b. Âşûr. *Usûlün'-Nizâmi'l-İctimâ'î fi'l-İslâm*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûniyye li't-Tevzî'.

İbn Manzur, Cemalüddin Ebû Fazl (1996). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr'u Sadr, C. II.

İbnu'l-Hôca, Şeyh Muhammed el-Habîb (2004). *Şeyhu'l-İslâmi'l-İmâmi'l-Ekber Muhammedi't-Tâhir b. Âşûr*. Katar: Saâdetu Vezîri'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye.

İmâre, Muhammed (1980). *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm Muhammed 'Abduh*. Beyrut, C. II.

----- (1984). *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-Cemâleddin Afgânî*. Kahire.

İnalçık, Halil (2019). *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

İşcan, M. Zeki (2011). “Gazali'nin İhya ve Islah Düşüncesine Genel Bir Bakış”. *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, s. 115-134.

----- (2014). “Dini İhya ve Islah Düşüncesinde Gazali'nin Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 37-48.

Kadri, Hüseyin Kazım. *Türk Lugati*. C. III.

Kara, İsmail (2001). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Gerçek Hayat.

Kudsi-Zadeh, Albert (1970). *Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî*. Leiden: an Annotated Bibliography.

Karaman, Hayrettin (1994). “Cemâleddin Afgânî”. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kedourie, Elie (2008). *Afghani and Abduh: An Assay On Religious Unbelief And Political Activism in Modern İslam*. New York: Routledge Library Edition.

Keddie, Nikki (1983). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.

Kedourie, Elie (1966). *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London.

Kerr, Malcolm H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rıza*. Berkeley.

Merad, Ali (2016). "İslah". *İslam Ansiklopedisi*, C. XIX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mevdudi, Ebu'l-Ala (1986). *İslâm'da İhya Hareketleri*. Çev: A. Ali Genç, İstanbul: Pınar Yayınları.

Moaddel, Mansoor (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Özervarlı, M. Sait (2008). "Reşîd Rızâ". *İslam Ansiklopedisi*, C. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öztürk, Mustafa (2004). "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşîd Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 77-106.

----- (2006). "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü". *Marife*, C. 6, S. 3, s. 43-69.

Reşad, Ali (2006). *Fransız İhtilali*. İstanbul: Sebil Yayınevi.

----- (2018). *Fransa Büyük İhtilali Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Reşîd Rızâ (1899). *el-Menâr*. C. IX, s. 745-746; C. I-II.

----- (1925). *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, Kahire.

- (1960). *el-Vahyü 'l-Muhammedî*. Kahire.
- (1971). *Rahâlâtü 'l-İmâm Muhammed Reşîd Rızâ*. Nşr: Yûsuf Hüseyn İbiş, Beyrut.
- (1992). *Nidâ' li'l-cinsi 'l-latîf fi hukukî 'n-nisâ' fi 'l-İslâm*. Nşr: İsmüddin Seyyid es-Sabâbatî, Kahire.
- Reyye, M. Ebû (1980). *Cemâlüddîn el-Afgânî*, Kahire.
- Sarıca, Murat (1981). *100 Soruda Fransız İhtilali*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Sezgin, Fuat (2003). *İslam Medeniyetlerinin Duraklama Sebepleri*.
- (2009). *Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri, Küllerden Diriliş (Kur'ân, İnsan, Bilim ve Evrene Dair)*. Ankara: Fecr Yayınları.
- (2009). "Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Kreatif Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz?". *Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi*. Ankara: Dinî Klasikler.
- Siddiqi, Mazheruddin (1982). *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. İslamabad: Islamic Research Institute.
- Smith, W. Cantwell (1957). *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.
- Şahin, Hanifi (2016). "İhya İslah Hareketi ve Selefilik İrtibatı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, C. 9, S. 1, s. 1-37.
- Şeleş, Ali (1987). *Silsiletü 'l-a 'mâli 'l-mechûle (li Abduh)*. London.
- Şen, Hasan (2007). "Bir Modernleşme İdeolojisi Olarak İslamcılık". *Sosyoloji Dergisi*, S. 17, s. 235-266.
- Tauber, Eliezer (1995). "*Rashîd Ridâ and Faysal's Kingdom of Syria*". a.e., LXXXV/3-4.

Waardenburg, Jacques (1978). "Official and Popular Religion in Islam". *Social Compass*, C. 5, S. 3-4, s. 315-341.

Yardım, Müşerref (2016). "Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 40, s. 111-125.

Zophy, Jonathen W. (2019). *Rönesans ve Reform Avrupası'nın Kısa Tarihi*. Çev: Bengisu Karakurt. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yalçınkaya, Alâeddin (1991). *Cemâleddin Afgâni ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.

EXTENDED ABSTARCT

The Islamic modernism movement occupied the Islamic world in the 19th and 20th centuries, thus claiming its place in history. One key reason behind this movement was that the Islamic world had been static for a long time. While it took a lesson from the crises faced by the church in the medieval era, its reaction was not equal to that of the western world. The West began its renaissance by turning to scientific works and then determined the position of church in the society and administration. Additionally, it gave rise to the industrial revolution and as such influenced the rest of the world culturally, scientifically, and economically.

However, for centuries, the Islamic world did not react equally strongly against the overwhelming superiority and development of western culture. This desperate and gloomy situation resulted in a movement called the Islamic modernism movement. Jamâluddin al-Afgâni took on the leadership of this movement and taught it to Mouhammad Abdouh and Rashid Rida, his students and followers.

Unlike Afgâni, Mouhammad Abdouh remained distant to politics. He mostly focused on a method helping reforms and changes in bottom up in the society just like training of public, modernization of education, renovation of old instutions. On the other hand, he tried to refine the religious life, purify it from modern life style and allocate it to the era when Mouhammad and his companions lived. Additionally, he made great efforts to come up with solutions and new ideas for the challenges that Islamic world faced in 19th and 20th centuries. At that time muslim communities were in a massive trouble and had tumultuous times because they had been static for a long time both with regards to technical and social.

In this article, we discussed this movement from its birth to its current status, and attained the following results.

Results:

1. The movement systematized by Abdouh did not attract a great deal of attention in the Islamic world and abandoned its place to the sense of traditional, conservative and imitational Islam.

2. It seems that Islamic reformists who intended to modernize the religion did not adapt to new and modern conditions, but instead adapted to traditional Islam over time. Accordingly, the Islamic modernism movement was restricted to a period when Mouhammad and his companions lived, and deviated widely from its original objective, which was modernization of the religion. That is because this movement believed that any reform or change would corrupt the purity of the Islam that the

Prophet and his companions experienced, and cause huge crises in the Islamic identity. Therefore, it was more mired in the dream of reviving the purity of life and practice that Mouhammed and his companions experienced, rather than reforming Islam and adapting it to modern conditions. In the other words, its bond with the past was stronger than its bond with the thing that is actual and modern.

3. This movement's call for a return to the past and the attempt to sanctify this period resulted in the perception of a "golden age" image that the people could not attain.

4. Despite the handicaps mentioned above, this movement helped Muslims recall the scientific fundamentals on which Islamic civilization is based and gave them the hope of reviving Islamic culture and civilization.

Birlik, Gültekin K. (2020). "İstanbul Hükümetlerinin Bursa'da Milli Mücadele'yi Önleme Girişimleri". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1059-1108.

DOI: 10.21550/sosbilder.658195

Araştırma Makalesi

İSTANBUL HÜKÜMETLERİNİN BURSA'DA MİLLİ MÜCADELE'Yİ ÖNLEME GİRİŞİMLERİ

Gültekin K. BİRLİK*

Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

Hem İstanbul'a yakın olması hem de çok sayıda Padişah taraftarının bulunması nedeniyle, başlangıçta Bursalılar İstanbul hükümetlerinin etkisi altında kalmış, Milli Mücadele'ye ise mesafeli olmuştur. Albay Bekir Sami (Günsav) Bey'in Haziran 1919'da Bursa'ya gelişiyle birlikte, bir yandan İstanbul hükümetinin etkisi sınırlandırılırken, diğer yandan Milli Mücadele yönünde çalışmalar başlatıldı. İstanbul hükümeti bölgedeki Milli Mücadele'yi ortadan kaldırmak için, Şubat 1920'de İkinci Anzavur İsyanı'nı başlattı. Bu isyanda İngilizler de etkili oldu. İstanbul hükümeti uyguladığı etkin propagandayla Bigalı ve Gönenlilerin çoğunluğunun isyana katılmasını sağladığı gibi, isyani basturmak için toplanan birliklerde firarlara da neden oldu. Anzavur Biga, Gönen ve Bandırma'yı ele geçirdikten sonra Bursa'ya ilerlerken, Milli Mücadele liderlerinin öldürülmesi gerektiğini açıklayan İstanbul fetvası 10 Nisan 1920'de yayınlandı. Anadolu'da karşı fetva yayınlansa da, fetva özellikle erleri etkiledi ve silahlarını isyancılara bırakarak, dağılmalarına neden oldu. Ancak, Bursa'da alınan tedbirlerle, Anzavur İsyanı basturularak İstanbul hükümetinin tehdidi ortadan kaldırıldı ve Bursa'nın Milli Mücadele safında kalması sağlandı.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele, İstanbul Hükümetleri, Anzavur İsyanı, İstanbul Fetvası

*  Doç. Dr., Atılım Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Ortak Dersler Bölümü, gultekin.birlik@atilim.edu.tr

Attempts of the İstanbul Governments to Prevent National Liberation in Bursa

ABSTRACT

Due to both being near İstanbul and the fact that there were many supporters of the Sultan, the local people of Bursa remained under the influence of İstanbul governments and remained aloof to the National Liberation. With Colonel Bekir Sami (Günsav) Bey's arrival in Bursa in June 1919, on the one hand, the influence of the İstanbul government decreased and on the other hand, activities towards the National Liberation started. To abolish the National Liberation in the region, the İstanbul government started II. Anzavur Revolt. In this Revolt, the English were effective. The İstanbul government with its efficient campaign made the local people of Biga and Gönen join the Revolt, and caused some dissolution in the troops that gathered to suppress the Revolt. After capturing Biga, Gönen and Bandırma, while Anzavur was moving towards Bursa, a fatwa declaring that the leaders of the National Liberation should be killed was issued on 10 April 1920. Despite the counter fatwa which was issued in Anatolia, the İstanbul fatwa was effective particularly on the soldiers and caused them to leave their weapons to the insurgents. With the measures taken in Bursa, Anzavur Revolt was suppressed thus the İstanbul government's threat was evaded and Bursa was made to join the National Liberation.

Key words: *Mustafa Kemal Pasha, National Liberation, İstanbul Government, Anzavur Revolt, the İstanbul Fatwa*

Giriş

Bilindiği gibi, İstanbul hükümetleri Anadolu'da başlayan Milli Mücadele'ye karşı çıkmış ve engellemeye çalışmıştır. İstanbul hükümetleri, 16 Mart 1920'deki İstanbul'un işgali sonrasında, özellikle Ankara'da Meclisin toplanmasına engel olmak istemiştir. Bu amaçla Anadolu'da çeşitli isyanlar çıkartıldığı gibi, Milli Mücadele'ye ve liderlerine karşı hükümet tarafından bildiri, şeyhülislam tarafından da fetva yayınlanmıştır. Ayrıca, Milli Mücadele'ye karşı etkili bir propaganda da uygulanmıştır.

Bununla birlikte, İstanbul hükümetlerinin halk üzerindeki etkisinin ne olduğu, Milli Mücadele'yi önlemek için aldığı bu tedbirlerin halkta nasıl bir etki yarattığı, benzer şekilde Milli Mücadele için yapılan çalışmaların ve alınan karşı tedbirlerin halk üzerindeki etkisi, İstanbul hükümetlerinin aldığı tedbirleri ne oranda önlediği konuları hakkında karşılaştırmalı olarak yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmayla, eksikliği dolduracak şekilde, İstanbul hükümetleri ile Milli Mücadele taraftarları arasındaki mücadelenin nasıl yaşandığının kronolojik olarak karşılaştırılması bir şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır.

Milli Mücadele başlarken, coğrafi konumu nedeniyle Bursa'nın önem kazandığı görülmektedir. İstanbul ve Çanakkale'nin itilaf devletlerince işgal altında tutulduğu dikkate alındığında, İstanbul hükümetlerinin Anadolu'yu etkilemesi ve yönlendirmesi, Milli Mücadele taraftarlarının da benzer bir şekilde İstanbul'u ve Trakya'yı etkilemesi için Bursa'nın tek yer olduğu, bu nedenle Bursa'nın kontrol altında tutulmasının gerekli olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra, İstanbul hükümetlerinin Milli Mücadele'ye karşı aldığı tedbirler olan isyan çıkartmak, hükümet bildirisini ile fetva yayınlamak ve propaganda yapmak girişimlerinin tümü Bursa'da uygulandığından, bu tedbirlerin ve karşı tedbirlerin sonuçlarının izlenmesi açılarından da Bursa özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle, çalışma konusunun araştırma sorularını oluşturan, İstanbul hükümetlerinin engelleme girişimlerinin Milli Mücadele'yi nasıl etkilediği, Milli Mücadele'nin başlatılması için neler yapıldığı ve İstanbul hükümetlerinin girişimlerine karşı hangi tedbirlerin alındığı hususlarının kronolojik olarak karşılaştırılabilmesi için Bursa iyi bir örnek oluşturmaktadır. Hem coğrafi konumu, hem de karşılıklı mücadeleye sahne olması nedeniyle, araştırılacak yer olarak Bursa seçilmiştir.

Çalışmanın kapsamına, İstanbul hükümetlerinin Bursa üzerindeki etkisi, Bursa'da İstanbul hükümetlerinin etkinliğinin azaltılması için Milli Mücadele yönünde yapılan çalışmalar, İstanbul hükümetlerinin propaganda, Anzavur İsyanı ve İstanbul Fetvası ile Milli Mücadele'yi engelleme çalışmaları, isyanın ve fetvanın bölge hakkında ve askeri birliklerde yarattığı etki ile İstanbul hükümetlerinin girişimlerine karşı alınan tedbirler konuları dâhil edilmiştir.

Çalışmada yöntem olarak, çalışmanın sorunsalını oluşturan İstanbul hükümetleri ile Milli Mücadele taraftarlarının mücadelesini kronolojik olarak karşılaştırabilmek için, değişik kaynaklardaki bilgiler sistematik olarak incelemiş, analiz ve sentez edilmiştir. Bu süreçte arşiv belgeleri de dikkate alınmıştır. Ayrıca, İngiliz Yüksek Komiserliğinin, çalışma kapsamındaki konular hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri de incelenmiş, mücadelenin İngiltere açısından nasıl görüldüğü konusu araştırılmıştır.

İstanbul hükümetlerinin Bursa'daki etkisini incelemeye başlamadan önce, Bursa bölgesindeki nüfus yapısının nasıl olduğunun ortaya konulması yararlı olacaktır. 1831 nüfus sayımına göre, Kuzeybatı Anadolu Bölgesi'nde yok denecek kadar azınlık bulunmaktaydı. Bölgenin Türk nüfusunda 1851'e kadar önemli bir değişiklik olmamıştır. Ancak Tanzimat Döneminin getirdiği serbestlik ve uygulanan Osmanlılık siyasetiyle, Rumlar bu bölgeye göç etmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra, kaybedilen Osmanlı topraklarından gelen Müslüman Türk nüfusu da bu bölgede iskân edilmiştir. Kırım buhranından sonra kaybedilen imparatorluk topraklarından göç eden Müslüman Türklerin yerleştirildikleri önemli yerlerden biri de Kuzeybatı Anadolu Bölgesi olmuştur. 1851-1855 yılları arasında göç eden Kırım Türkleri ile 1855-1864 yılları arasında Kafkasya'dan göç eden Çerkez ve Abazalar da bu bölgeye yerleştirilmiştir.

1914 nüfus sayımına göre, Ayvalık gibi bir iki merkez dışında, Türk nüfusu azınlık nüfusuna göre büyük bir üstünlüğe sahiptir. Bu sayıma göre, Bursa Vilayetinde¹ 474.114 Müslüman nüfusuna karşılık 74.927 Rum, 58.921 Ermeni ve 4.126 Yahudi bulunmaktaydı. Bursa şehir merkezinde ise 111.301 Müslüman, 24.048 Rum, 6.433 Ermeni ve 3.687 Yahudi yaşamaktaydı (Sofuoğlu 1994: 14-17). 1914 sayımı böyle olmakla birlikte, Bursa'daki 56'ncı Tümen Yaveri Yüzbaşı Selahattin Bey, Milli Mücadele'nin başlarında Bursa'daki Rum nüfusunun Türk nüfusundan daha fazla olduğunu belirtmiştir (Selçuk 1995: 147).

Ekonomik faaliyetler açısından, bölgedeki Rumlar ve Ermeniler ticaret başta olmak üzere zanaat ve ziraat, Yahudiler ise ticaret ve sarraflık yapmaktaydı. Türklerin % 95'i çiftçilikle, geri kalanları ise ticaretle uğraşmaktaydı (Sofuoğlu 1994: 19). Bursa'nın ekonomisi Rum, Ermeni ve Yahudilerin hâkimiyetindeydi. Türkler ise hamallık, arabacılık gibi işleri yapabilir, en cesur olanları ise ancak bakkal olabilirdi (Yüceer 2005: 5, 6).

1. İstanbul Hükümetlerinin ve Milli Mücadele Taraftarlarının Bursa'da Kontrolü Sağlama Çalışmaları

a. İstanbul Hükümetlerinin Bursa'daki Etkisi

Başlarken, İstanbul hükümetlerinin Bursa'daki etkisinin ve Bursalıların Milli Mücadele'ye olan yaklaşımının nasıl olduğu konularının ortaya konulması gereklidir. Milli Mücadele yıllarında Bursa adeta İstanbul'un bir mahallesi durumunda idi. Bursa'dan her gün vapurla İstanbul'a gidilip gelinebiliyordu (Selçuk 1995: 147). Bursa'nın İstanbul'a hem yakın hem de ucuz olması, ayrıca öteden beri mutaassip

¹ 1867 Vilayet Nizamnamesine göre Hüdavendigâr Vilayetine Bursa, Ertuğrul (Bilecik), Kütahya, Afyonkarahisar, Karesi (Balıkesir) sancakları bağlıydı. Ancak daha sonra sancaklardan bazılarının vilayetle ilişkisi kaldırılmıştır (Sofuoğlu 1994: 11).

olarak bilinmesi nedenleriyle, İstanbul'dan pek çok memur ve subay emeklisi Bursa'ya gelip yerleşmişti (Ünal 1994: 338). Son yıllarda Bursa'ya yerleşen memur ve subay emeklileri ile padişah taraftarlarının sayısı oldukça fazla olduğundan, Bursalılar üzerindeki etkisi de küçümsenmeyecek ölçüdeydi (Türk İstiklal Harbi 1991: 278).

Bunun yanı sıra Bursa vilayetinde sarayla (evlilik yoluyla) akrabalığı veya bağı olanlar bulunduğu gibi, Damat Ferit Paşa ve taraftarlarının etkisi altında kalmış kişiler de önemli bir miktar oluşturmaktaydı. Ali Fuat (Cebesoy) Paşa, bu kişilerin hain olmadığını, çoğunluğunun iç ve dış düşmanların entrikalarına kurban olmuş saf ve masum kişiler olduğunu, Hürriyet ve İtilaf Fırkasının bu insanları kandırdığını, gizli servislerin de bu amaçla para yardımı yaptığını belirtmiştir (Cebesoy 1953: 352).

Milli Mücadele başlarken Bursa ve çevre halkı, çok yakın olan İstanbul'dan yapılan olumsuz propagandanın tesiri altında kalmıştır (Apak 1990: 190). Yakın olan İstanbul'a rahatça gidip geldikleri için, İstanbul Bursalıları etkisi altına almıştır. Bu nedenle başlangıçta Bursalıların Milli Mücadele'ye sempaticileri, Aydın veya Balıkesir'de olduğu kadar değildir (Türk İstiklal Harbi 1991: 278). 56'ncı Tümen Kurmay Başkanı Yarbay Rahmi (Apak) Bey'e göre, mutaassıp olan Bursa, emekli ve gayri memnun memurlar ile hacılar, hocalar ve softalarla dolu olduğundan, Milli Mücadele'nin aleyhindeydi (Apak 127). 56'ncı Tümen Yaveri Yüzbaşı Selahattin Bey'e göre de Bursa, Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarları ile İngiliz muhiplerce kontrol altına alınmıştı (Selçuk 1995: 147).

Bursa'nın Milli Mücadele'ye olan yaklaşımında, İstanbul hükümetlerinin atadığı valilerin de büyük bir etkisi olmuştur. Mondros Mütarekesi imzalandığı sırada Bursa'da Ebubekir Hazım (Tepeyran) Bey vali olarak bulunuyordu (Sofuoğlu 1994: 11). Ebubekir Hazım Bey, valiliği döneminde imkânlar ölçüsünde Kuvayı Milliye'ye hizmet

ettiğini belirtmiştir (Tepeyran 1982: 30, 31). Bununla birlikte onun zamanında, birkaç subayın komutasında bir İngiliz birliği Bursa'ya gelmiştir (Eğilmez 1980: 198). 1'inci Damat Ferit Paşa Hükümeti zamanında ise, Gümülcineli İsmail Bey 11 Mart 1919'da vali olarak atanmıştır (Sofuoğlu 1994: 11). Hürriyet ve İtilaf Fırkasının kurucularından olan Gümülcineli İsmail Bey, bir taraftan Milli Mücadele taraftarlarını Bursa'dan sürerken, diğer taraftan Milli Mücadele'yi destekleyen yerel basını da baskı altına almıştır. Bu dönemde Bursalıların tutumunu etkileyen önemli bir gelişme de, halkı sükûnete, kanunlara ve hükümete itaate davet etmek için oluşturulan iki Nasihat Heyetinden biri olan, Şehzade Abdurrahim Efendi başkanlığındaki Heyetin, 20-22 Nisan tarihleri arasında Bursa'daki faaliyetleri olmuştur (Sofuoğlu 2003: 53, 54).

Gümülcineli İsmail Bey, kendisine verilen listedekileri tutuklayıp Bursa'dan sürdüğü için, Bursa'da hiç kimse kendisini güven içinde hissetmemiştir (Eğilmez 1980: 199). Gümülcineli İsmail Bey, Birinci Dünya Savaşında sürülen Ermeni ve Rumları geri getirttiği gibi, Hristiyanlara zulüm yaptığı gerekçesiyle pek çok Türk'ü de tutuklatmıştır. Savaş yıllarında Bursa valiliği yapmış olan Osman Bey ile Ziya Şakir Bey de tutuklananlar arasında yer almıştır. Bu dönemde, Ermeni ve Rum kulüpleriyle birlikte Hürriyet ve İtilaf Fırkasının 72 tane şubesi açılmıştır. Onun döneminde her yerde çeteler ortaya çıkmış, köyler ve kasabalar kadar, Bursa'da da soygunlar olağan bir hale gelmiştir. Ahlaksızlık gibi sebeplerle devlet görevlerinden ve ordudan atılan kişileri kaymakam, bucak müdürü gibi görevlere atarken, İzmir İşgali sonrasında gelen erlere ve subaylara her türlü hakareti reva görmüştür (Selçuk 1995: 80, 81).

Gümülcineli İsmail Bey benzer şekilde, Birinci Dünya Savaşından dönen askerleri de horlarken, yobazları, medreselileri ve asker kaçaklarını korumuş, onlara iş vermiştir. Onun zamanında, cepheden dönen öğrenciler İzmir'de Yunan ordusuna karşı savaşmak

için gönüllü olarak örgütlendiğinde, Bursa müftüsü durumu İstanbul'a bildirmiş ve gönüllü birlik dağıtılmıştır (Eğilmez 1980: 14, 200). Gümülcineli İsmail Bey, gerek yarattığı olaylar, gerekse yaptığı eylemlerle ünlenen Albay Bekir Sami (Günsav) Bey'in² Bursa'ya geleceğini duyması üzerine, Bekir Sami Bey'e hakaretler içeren bir telgraf çekerek, İstanbul'a kaçmıştır (Selçuk 1995: 81).

Mütareke Döneminde Bursa'da valilik yapan diğer bir kişi de, Ağustos 1919'da bu göreve atanan Nemrut Mustafa olmuştur. Nemrut Mustafa'nın, yanında getirdiği Ahmet Anzavur aracılığıyla, bölgede bir ayaklanma kışkırtacağı, Albay Bekir Sami Bey'i öldürteceği ve büyük olaylar çıkartarak yabancı devletlerin müdahalesini sağlayacağı yönünde istihbarat bulunmaktaydı (Selçuk 1995: 85). Sonradan yüksek mahkeme başkanı olan Nemrut Mustafa, İstanbul hükümetinin ve İngilizlerin maşası olarak, Milli Mücadele'ye karşı bir tutum içinde yer almıştır (Eğilmez 1980: 25, 26; Selçuk 1995: 85). Mustafa Kemal Paşa'nın Sivas'tan gönderdiği, "*Mustafa Paşa'nın kötülük yapmasına meydan verilmemesi*" yönündeki yazısı sonrasında, Albay Bekir Sami Bey 3 Ekim 1919'da validen Bursa'yı derhal terk etmesini istemiş ve aynı gün Mustafa Paşa'nın İstanbul'a gönderildiğini açıklayan bir beyanname yayınlamıştır (Yüceer 2001: 20). Bu gelişme üzerine Anzavur da Bursa'dan ayrılarak İstanbul'a hareket etmiştir (Sofuoğlu 2003: 56).

² 20 Mayıs 1919'da 56'ncı Tümen Komutanlığına ve 17'nci Kolordu Komutan Vekilliğine atanan Albay Bekir Sami Bey, önce 17'nci Kolordunun birliklerini toparlamak amacıyla Salihli ve Uşak bölgelerinde faaliyette bulunmuştur (Yüceer 2001: 35, 36). Bekir Sami Bey bu dönemde Yunan işgaline karşı direniş başlatmış, Yunan ordusu lehine faaliyette bulunan Alaşehir'deki dört hocayı tabancasıyla vururken, Eşme'de de dört Rum'u idam etmiştir (Selçuk 1995: 67-69).

b. Bursa'da Milli Mücadele Yönünde Yapılan Çalışmalar

Ortaya konulması gerekli olan diğer bir konu da Bursa bölgesindeki askeri birliklerin durumu ve komutanlarının Milli Mücadele'ye olan yaklaşımlarıdır. Bandırma'daki 14'üncü Kolordu Komutanı Yusuf İzzet Paşa'ya Balıkesir'deki 61'inci Tümen Komutanı Albay Kazım (Özalp) Bey ile Bursa'daki 56'ncı Tümen Komutanı Albay Bekir Sami Bey bağlıydı. Yusuf İzzet Paşa'nın Milli Mücadele'ye yaklaşımı başlangıçta belirsizdi. Albay Kazım Bey başlangıçta olumlu bir cevap vermemişse de, kısa bir süre içinde 14'üncü Kolorduyla irtibatını keseceğine ve milli kuvvetlere tabi olacağına kesin gözüyle bakılıyordu. Albay Bekir Sami Bey ise tamamen Milli Mücadele'ye bağlıydı. Yusuf İzzet Paşa'nın emirlerini dinlemiyor ve İstanbul ile telgraf görüşmesine engel oluyordu. Yusuf İzzet Paşa bu nedenle, yalnızca 61'inci Tümenin kendisine bağlı olduğunu ilan etmiş, Balıkesir'deki Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin, Heyet-i Milliye ile ilişkisini kesmiştir (Cebesoy 1953: 342, 343).

Albay Bekir Sami Bey 27 Haziran 1919'da Bursa'da göreve başlamıştır (Selçuk 1995: 79). Bekir Sami Bey'in komutasına verilen birlik, İzmir'de Yunan kuvvetlerine direniş göstermeden tutsak edilen ve Yunan gemileri ile Mudanya'ya taşınan iki alaydan oluşmaktaydı (Atatürk 1973: 344). Mustafa Kemal Paşa, Temmuz 1919 ortasında Bekir Sami Bey ile güvenli bir şekilde muharebeye başlamıştır (Yüceer 2001: 31). Aralık 1919'da 61'inci Tümeneye yardım için 25 subay takviye gönderdikten sonra, 56'ncı Tümenin iki alayı kısmen yeniden teşkilatlandırılmıştır. 173'üncü ve 174'üncü Alayın altı taburu olması gerekirken, o tarihte ancak üç taburu kurulabilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1965: 212).

Albay Bekir Sami Bey'in Bursa'daki varlığıyla gerek harekâtın, gerekse bölge halkının idaresinde daha etkili olunacağı³ düşünülmüştür (Türk İstiklal Harbi 1991: 283). Bekir Sami Bey Bursa'ya geldikten sonra bitkin, yılgın ve korkmuş olan halkı canlandırmaya çabalamıştır (Selçuk 1995: 82). Bursa'ya gelişiyle birlikte halkı Milli Mücadele'ye katılmaya, her cuma camilerde yapılan konuşmalarla ulusal sorunlar hakkında aydınlatmaya çalışmıştır. Bu çabalar sonucunda Milli Mücadele yönünde örgütlenme faaliyetlerine başlanmış, Bursalıların bir kısmının desteği sağlanmıştır (Yüceer 2001: 37, 38, 40). Ermeni tehciri ile ilgili olarak tutuklananlar serbest bırakılırken, Ermenilere verilen mallar alınıp sahiplerine verilmiş, Hürriyet ve İtilaf Fırkasının şubeleri kapatılmaya başlanmıştır. Askeri birlikler ile milli kuvvetler düzenlenmeye, eksiklikleri giderilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlar halkın maneviyatını yükseltirken, Bekir Sami Bey'in de bütün gücü elinde toplamasını sağlamıştır (Selçuk 1995: 82).

O dönemde, Albay Bekir Sami Bey'i İstanbul hükümetine bağlamak için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Fransız General Franchet D'Esperey ve Padişah adına pek çok kişi bazen tehdit, bazen de ikna yoluyla Bekir Sami Bey'i yanlarına çekmeye çalışmıştır. Padişah adına Bursa'ya gelip Bekir Sami Bey ile görüşen Reşit Bey,⁴ Padişahın ne isterse vereceğini, ancak tek şartının, "*Padişahı kandıran*"

³ Albay Bekir Sami Bey, 21 Mayıs 1919'da Bandırma'ya çıktığında, her tarafın Yunan bayraklarıyla ve zafer taklarıyla süslendiğini görmüştü. Bekir Sami Bey derhal askeri ve mülki görevlileri çağırarak, bayrakları ve takları söktürmüştür. Halkı direnişe çağırarak için camide şu konuşmayı yapmıştır: "Müslümanlar.. haydi silah başına. Bugün ne hükümet, ne devlet kalmıştır. Devlet de sizsiniz, hükümet de sizsiniz. Ya düşmanları öldüreceğiz bu vatan bize kalacak, ya biz öleceğiz..." Bekir Sami Bey Ege Bölgesi'nde her gittiği yerde bu yönde çaba göstermiştir (Selçuk 1995: 38-41).

⁴ Hariciye Vekili (İçişleri Bakanı) olan Reşit Bey, İngiliz belgelerine göre, İngiliz Yüksek Komiserliği ile iyi ilişkiler içinde olmuştur. Osmanlı Devleti için İngiliz desteğinin faydalı olacağını savunmuştur (British Documents of Foreign Affairs 1985: 309).

Mustafa Kemal Paşa'yı tanımamak olduğunu söylemiştir. Bunun karşılığında Albay Bekir Sami Bey bir hafta içinde paşa olacak, bir hafta sonra da ferik (korgeneral) rütbesiyle Anadolu'daki kuvvetlerin komutanı yapılacaktı. Ayrıca kendisine, 20.000 İngiliz altını da verilecekti. Bekir Sami Bey ise bu teklifi kabul etmemiş, davanın sonuna kadar Mustafa Kemal Paşa'ya tabi olacağına söz verdiğini söylemiştir (Selçuk 1995: 94, 95).

Sivas Kongresinden sonra kurulmaya başlanılan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri, Konya ve Yozgat gibi Bursa'da da pek itibar görmemişti. 14'üncü Kolordu bölgesinde (Bursa ve Balıkesir bölgesinde) Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin teşkilatlanarak faaliyete geçmesi⁵ Albay Bekir Sami Bey zamanında ve onun müdahalesiyle mümkün olmuştur (Türk İstiklal Harbi 1964: 18). Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin Bursa Vilayet Heyet-i Merkezi 5 Ekim 1919'da, ilçelerden Kirmasti (Mustafa Kemal Paşa) İdare Heyeti 7 Ekim 1919'da, Orhaneli İdare Heyeti Kasım 1919 ortalarında kurulmuş, Karacabey'de ise o tarihlerde henüz bir teşkilat oluşturulamamıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 17). Mustafa Kemal Paşa 11 Ekim 1919'da Bekir Sami Bey'e gönderdiği telgrafla, Müdafaa-i Hukuk Nizamnamesi gereğince, Bursa'da heyet-i merkeziyenin nahiyelere varıncaya kadar bütün vilayette örgütlemesini, halkın değer verdiği kişilerin seçilerek, Bursalıların bilinçlendirmesini ve örgüte kazandırmasını istemiştir. Bekir Sami Bey verdiği cevapta, değerli kişilerden oluşturulan heyet-i merkeziyenin 10 Ekim'den itibaren faaliyete başladığını açıklamıştır (Yüceer 2001: 48, 49).

⁵ Bursa'da önce Reddi İlhak Cemiyeti oluşturulmuştu. Erzurumlu Salih Hoca'nın verdiği bilgiye göre, daha sonra bu cemiyet yerine Temmuz 1919'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti kurulmuştur (Eğilmez 1980: 188-190). Ancak yukarıda değinildiği gibi, resmi yayınlarda Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin kuruluş tarihi Ekim 1919 olarak belirtilmiştir.

Benzer şekilde, Bursa'da Kuvayı Milliye'yi de oluşturmak için çalışmalar başlatılmıştır. Önce Bursa'nın Çekirge bölgesi ile Apolyont Gölü arasındaki köyler 20 gün boyunca dolaşarak, Kuvayı Milliye için teşkilat oluşturulmaya çalışılmıştır. Daha sonra da Bursa'nın Doğu bölgesindeki köyler dolaşmış ve benzer çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar sırasında Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarları, Kuvayı Milliye için çalışanların, “*dinsiz Bolşevik*” olduğu yönünde propaganda yapmıştır. Kuvayı Milliye'yi güçlendirmek için çetelerden de yararlanılmıştır. Bursa dağlarında o dönemde Kamber Çetesi, Aziz Çetesi, Kasapoğlu Çetesi ve Bilal Çetesi bulunmaktaydı. Başlarındakilerin idamla cezalandırıldığı bu çeteler, Kuvayı Milliye'nin kuruluşu sırasında dağdan inerek Kuvayı Milliye'ye katılmıştır (Eğilmez 1980: 20-24, 190). Bursa'daki Kuvayı Milliye'ye bu çetelerin yanı sıra, gönüllüler ile hapishaneden çıkartılanlar da katılmıştır. 1919 yılı sonlarında, Bursa Kuvayı Milliyesi artık adından söz ettirmeye başlamıştır. 20 Mayıs 1920'de Bursa'daki Kuvayı Milliye'nin mevcudu 87 subay, 321 er, 47 süvariye ulaşmıştır (Yüceer 2001: 53, 54, 57).

Albay Bekir Sami Bey Bursa'ya geldikten dört beş ay sonra duruma tamamen hakim olmuş, Gümölcineli İsmail Bey'in çeteleri dağıtılmış ve Bursa eşkıyalardan temizlenmiştir. Mustafa Kemal Paşa 9 Kasım 1919'da Sivas'tan gönderdiği telgrafta, Bursa'da güvenliğin sağlanmasından dolayı memnuniyetini bildirmiş, Bursa gibi nazik ve önemli bir yerde, üstün vasıflara sahip olan Bekir Sami Bey'in bulunmasından dolayı duyulan mutluluğu dile getirmiştir (Yüceer 2001: 38-39).

2. İstanbul Hükümetinin Anzavur İsyanı ve Propaganda ile Bursa Bölgesinde Milli Mücadele'yi Önleme Girişimi

Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılara karşı savunma yapmak isteyen kuvvetlere, daha Yunanlılar taarruz etmeden önce, İstanbul hükümetinin

Anzavur'u arkalarından saldırttığını belirtmiştir.⁶ İstanbul hükümetlerinin Milli Mücadele'ye karşı giriştiği eylemlerin ilki isyan çıkartmak olmuştur. İstanbul hükümetleri Anadolu'da çeşitli isyanlar çıkartırken, Bursa yöresinde de Anzavur İsyanı'nı başlatmıştır. Albay Bekir Sami Bey Bursa'da İstanbul hükümetinin etkisini sınırlandırıp, Milli Mücadele'yi örgütlemeye başladıktan sonra, İstanbul hükümeti bölgede çıkarttığı Anzavur İsyanı'yla, Bursa'da tekrar hâkimiyet kurmak ve Milli Mücadele'yi etkisiz kılmak için girişimde bulunmuştur. Bu nedenle, Anzavur İsyanı'nın nasıl başlatıldığı konusunun ortaya konulması gereklidir.

a. Anzavur İsyanı'nın Başlatılması

14'üncü Kolordu bölgesinde yaşayan halkın büyük çoğunluğu Müslüman (Türk, Çerkez ve Arnavut) olmakla birlikte, aralarındaki bazı çıkar ayrılıkları bir takım gruplaşmalara yol açmış, zaman zaman iç düzeni bozacak olaylara neden olmuştu. O dönemde Müslümanlar arasında, şahsi ve mevzi de olsa bir takım geçimsizlikler bulunmaktaydı. Milli Mücadele'ye karşı İstanbul hükümetinin olumsuz tutumu ve çalışmalarına, İngilizlerin özellikle Biga Yarımadası civarındaki gizli faaliyetleri de eklenince, bölgedeki gayrimemnun kesimin isyan ettirilmesi sağlanmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 18).

Anzavur İsyanı'nın başladığı 1919'da, bölgeye kargaşalık hakim olmuştur. Örneğin Nisan 1919'da, Karacabey'de asayiş bir türlü sağlanamamıştır. Yöneticilerin acz içinde bulunmaları ve nüfuzlarını kötüye kullanmaları karşısında, halk kaderine razı olmuş ve eşkıyaya karşı müsamahalı davranmıştır. Eylül 1919'da Karacabey'de Çerkezler ile Arnavutlar arasında günlerce süren çatışmalar yaşanmış, bu

⁶ Benzer bir şekilde, Hendek ve Düzce'de Halife Ordusunun ve İstanbul hükümetinin ayaklandırdıklarının, Yunan cephesinde kullanılabilecek olan 24'üncü Tümeni kandırarak dağıttığını ve komutanlarını şehit ettiğini de belirtmiştir (Atatürk 1973: 344, 345).

çatışmalar Kirmasti'ye de sıçramıştır. Ekim 1919'da, düşmanla işbirliği yapanların da kışkırtmalarıyla, asayişsizlik olayları daha da yaygınlaşmış ve şiddetlenmiştir (Mert 1992: 852, 853).

Anzavur Biga, Gönen ve Manyas civarındaki Çerkezler üzerinde sahip olduğu nüfuz⁷ göz önüne alınarak, Yunanlılara karşı savaşı millî kuvvetleri arkadan vurmak amacıyla, bu bölgeye gönderilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 18). İngilizlere göre, kendisi de bir Çerkez olan Anzavur'un, Bandırma ve Balıkesir bölgesindeki Çerkezler arasında çok sayıda destekçisi bulunmaktaydı. İstanbul'daki "Milliyetçi (Millî Mücadele)" karşıtlarının, kimine göre de Padişahın bizzat kendisinin desteğine sahipti (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 313). İsmet (İnönü) Paşa Anzavur'un, İstanbul hükümetlerinin politikasını uygulamak üzere aldığı vazifeye, nerede Yunanlılara karşı bir savunma kurulmuşsa veya Kuvayı Milliye oluşturulmuşsa, onlara taarruz etmek için harekete geçirildiğini açıklamıştır (İnönü 2006: 193, 194). Kazım (Özalp) Paşa da benzer bir şekilde, "*Halifenin Askerleri*" olarak isimlendirilen Anzavur'un amacının, millî kuvvetleri dağıtmak ve vatanın kapılarını düşmanlara açmak olduğunu belirtmiştir (Özalp 1988: 66, 67). Anzavur'un isyanlarında, Çanakkale Boğazı'nı elde bulundurmak, Çanakkale bölgesindeki İngiliz ve Fransız depolarını emniyet altına almak amacıyla, İngilizler de etkili olmuştur (İnönü 2006: 194).

Anzavur'un Susurluk bölgesinde 1 Ekim 1919 tarihinde başlattığı ilk isyan, 61'nci Tümen Komutanı Albay Kazım Bey'in kuvvetlerince 16 Kasım 1919'da bastırılmıştır. Takip harekâtına Çerkez

⁷ İsyân sırasında, Anzavur'u isteyerek veya zoraki bir şekilde destekleyen Bandırma, Biga, Gönen, Karacabey, Kirmasti, Manyas ve Susurluk'taki köylerin çoğu, Çerkezlerin yaşadıkları köylerdi (Mert 1992: 863). Anzavur'un yanında yer alanların çoğu Çerkez olmakla birlikte, bir kısmı Pomaklardan, bir kısmı da Manyas Türklerinden oluşmaktaydı (Eğilmez 1980: 191).

Ethem Bey'in kuvvetlerinin de katılmasına rağmen, Anzavur kaçmayı başarmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 20-22, 27). İngiliz Yüksek Komiserinin İngiliz dışişleri bakanlığına isyanla ilgili olarak gönderdiği yazıda, Milli Mücadele karşıtlarının onayıyla, "Milliyetçilere" karşı hareketin, Anzavur'un liderliğinde Bursa ve Balıkesir bölgesinde başlatıldığını, ancak birkaç küçük başarıdan sonra Anzavur'un kuvvetlerinin dağıtıldığını yazmıştır (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 260).

16 Şubat ile 16 Nisan 1920 tarihleri arasındaki ikinci Anzavur İsyanı'nda, bölgedeki olayların yarattığı huzursuzluk ile birlikte İngilizler de etkili olmuştur. Halka rahatsızlık veren Pomak asıllı Kara Ahmet'in, Hamdi Bey⁸ tarafından tutuklanması sonrasında, Kara Ahmet'in yakın çevresindekiler, Akbaş cephaneliği baskını nedeniyle rahatsız olan, Karabiga ile Çanakkale bölgesindeki İngilizlerle temas kurmuştu. Bu olaydan sonra, Pomaklardan Gâvur İmam ile Çerkezlerden Şah İsmail önderliğinde toplanan silahlı kişiler 16 Şubat 1920'de Biga'yı ele geçirmiş, Anzavur da 17 Şubat'ta Biga'ya gelerek isyanın başına geçmiştir. İsyancılar Hamdi Bey'i şehit ederek Biga'ya gelen İngiliz subaylarına göstermiş, Şah İsmail bu İngiliz subaylarıyla birlikte Çanakkale'deki İngiliz karargâhına giderek, 5.000 İngiliz altını ile geri dönmüştür (Türk İstiklal Harbi 1964: 20-22, 27-30).

Anzavur Gönen'e geldiğinde, önceden hazırlanmış olan isyan birdenbire gelişmiş ve Gönen çevresine de yayılmıştır. İsyanın başladığı gün, Yunan kuvvetlerinin Aydın cephesinde taarruza geçmesi, iç ve dış

⁸ 26-27 Ocak 1920 gecesi, Gelibolu Yarımadası'nın Akbaş mevkiinde, Fransız askerlerinin koruması altındaki cephanelikteki silah, cephane ve makineli tüfekler (bunlar İngilizler tarafından ülke dışına çıkarılmak üzere o günlerde vapur getirilmişti) bir gece baskını ile Hamdi Bey komutasındaki birlik tarafından ele geçirilmiş, Anadolu kıyılarına taşınarak, araçlarla Biga yakınlarındaki Yenice'ye getirilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 27).

düşmanlar arasında sıkı bir irtibat olduğunu göstermiştir (Cebesoy 1953: 344). Anzavur, Akbaş'tan getirilen cephanelerin bulunduğu Yenice'ye saldırmış, ele geçireceği anlaşılınca, muhafız müfrezesince cephanelik havaya uçurulmuştur. Bu gelişme üzerine Bandırma'daki 14'üncü Kolordu Komutanlığınca, Çanakkale'deki jandarma taburunun isyana müdahale etmesi emredilmiştir. Ancak, İstanbul hükümetinin müdahalesiyle bu emir engellenmiş ve 23 Şubat 1920'de İstanbul'dan gönderilen emirle, jandarma taburunun olduğu yerde kalması istenmiştir. İstanbul hükümeti ayrıca, İstanbul'dan birçok subayı Anzavur'un birliklerine katılması için gönderdiği gibi para yardımında⁹ da bulunmuştur. İngilizlerin de yardımıyla, ayaklanma teşkilatının genişletilmesine çalışılmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 30).

b. İstanbul Hükümetinin Propagandasının Bölgedeki Olumsuz Etkileri

Biga'da bulunan Anzavur'a karşı kullanılacak olan ve 2 Mart 1920'de Gönen'de toplanan takip birlikleri, Balıkesir Nizamiye Taburu, Akhisar Milli Süvari Müfrezesi, Soma Milli Taburu, Soma Milli Süvari ve Piyade Müfrezeleri, İvrindi Müfrezesi, 174'üncü Alaydan¹⁰ bir müfreme ile Bursa Milli Müfrezesinden toplam 72 subay ve 1252 erden oluşmaktaydı. 3-4 Mart 1920'de 14'üncü Kolordu Komutanlığınca, takip kuvvetlerine Anzavur'a karşı harekâta başlama emri verilmiştir. Harekâtın başladığı 4 Mart günü Nasihat Heyeti Biga'da halka gerekli telkinlerde bulunmuş, ancak halkın tutumunun olumsuz olduğu ve isyancılar yanında yer aldığı görülmüştür (Türk İstiklal Harbi 1964: 32, 33, 35). Daha sonra da benzer örnekleri görülecek olan halkın bu

⁹ İstanbul hükümeti, saraydan bir kadını Bursa'ya göndererek, Anzavur ile işbirliği yapılması halinde büyük paralar verileceği vaadinde bulunmuştur (Eğilmez 1980: 191).

¹⁰ Yarbay Rahmi Bey komutasında Bursa'dan gelen 174'üncü Alayda, 191 piyade, 25 süvari askeri bulunmaktaydı (Hülalü 1998: 59).

tutumuna, İstanbul hükümetlerinin propagandası neden olmuştur. Bununla birlikte, bölgede yaşayan halk arasındaki bazı sorunların varlığı ile İngilizlerin kışkırtmaları da, halkın bu yönde tutum sergilemesine katkı sağlamıştır. Anzavur yanındakilere ve halka, İngilizlerin yakında Bandırma ve Balıkesir'i uçaklarla bombalayacağını, İngiliz filosunun da kıyılarına gelerek kendilerine yardım edeceğini söylemişti. 5 Mart 1920'de bir İngiliz savaş gemisinin Bandırma'ya gelip demir atması, Anzavur'un İngilizlerle temas halinde olduğu şeklinde gösterilmiş, bu şekilde milli kuvvetleri yıldırma amaçlanmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 34, 35).

Takip kuvvetleri komutanı Yarbay Süleyman Sabri Bey, 10 Mart'ta 14'üncü Kolordu Komutanlığına gönderdiği raporunda, iki gün süren çatışmalardan sonra Anzavur'un kaçtığını, ancak Bigalıların gerek kendilerinden gerekse asilerden hiç kimseyi istemediklerinin anlaşılması üzerine, takip harekâtına son verildiğini bildirmiştir. Takip kuvvetleri komutanı 12 Mart'ta da, Bursa'dan gelen piyade ve milis kuvvetlerinin, itaat ve inzibattan yoksun olduklarını ve çapulculuğa başvurduklarını, bu nedenle erlerin Bursa'ya geri gönderilmelerinin uygun olacağını 14'üncü Kolordu Komutanlığına yazmıştır.

12-13 Mart'ta, Biga'da bulunan Çanakkale jandarma tabur komutanı, Anzavur'un taarruz edeceği yönünde duyum alması üzerine yardım talep etmiş, Kolordu Komutanı 13 Mart'ta Biga'ya yardım için takip birliklerine gerekli emri vermişti. Ancak, 10 günden fazla bir süre Gönen ve civarında atıl bir vaziyette bekleyen ve hiçbir maksat gütmeyen takip kuvvetinde firar, kıtaların bazılarında da memnuniyetsizlik görülmeye başlanmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 35). İstanbul hükümetlerinin propagandası sonucu takip kuvvetlerinde başlayan bu olumsuzluklar, ileriki günlerde daha da artarak devam etmiştir. Anzavur İsyanı'nın genişlemesinde halkın tutumu kadar, kıtalarda başlayan bu olumsuzluklar da etkili olmuştur.

15 Mart'ta Biga çevresinde çatışmalar tekrar başlamış, ancak Bigalıların silahla direnmesi ve köylerin Anzavur safında isyana katılması nedeniyle, dört gün sonra takip birlikleri Gönen'e geri çekilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 34-40; Hülagü 1998: 61). 174'üncü Alay Komutanı Yarbay Rahmi Bey 22 Mart'ta gönderdiği yazıda, Biga'dan Gönen'e döndükten sonra askerler arasında firarların artmaya başladığını bildirmiştir. Bu yazıda, Bursa Kuvayı Milliyesi'nden 10 kişinin, Balıkesir Nizamiye Taburundan 50 erin, Kirmasti Müfrezesi ile 172'nci Alaydan 77 erin, Nizamiye müfrezesinden de 55 kişinin silahlarıyla, Karaağaç ve Akhisar Milli Müfrezelerinin ise tüm erlerin silahlarıyla birlikte firar ettiğini açıklamıştır. 174'üncü Alaydan henüz firar olmamışsa da, Gönen'de fazla kalınması durumunda, 265 eri bulunan 174'üncü Alaydan da firarların başlayacağını belirtmiştir (Ünal 1994: 314).

Soma Milli Süvari ile Piyade Müfrezesinin ayrılmak istemesi üzerine silahları alınmıştır. Takip kuvvetleri komutanı 23 Mart'ta, Soma Milli Süvari ve Piyade Müfrezesinden hiç kimsenin kalmadığını, Akhisar, İvrindi ve Bursa Müfrezelerinden büyük oranda ayrılmalar yaşandığını, er mevcudununun 700'e, silah sayısının ise 600'e düştüğünü bildirmiştir. Balıkesir'den gelen kuvvetlerin de kendi mahallerine geri gönderilmesini teklif etmiştir. Bu gelişme üzerine 14'üncü Kolordu Komutanı Yusuf İzzet Paşa 23-24 Mart'ta, mevcut ve kurulacak askeri birlikleri 174'üncü Alay Komutanı Yarbay Rahmi Bey'in emrinde bırakarak, milis kuvvetlerinin ve takip müfrezesi unsurlarının Balıkesir'e çekilmesi için emir vermiştir. Bu durum, Anzavur İsyanı'nın bastırılmasında Kuvayı Milliye kuvvetlerinin etkili olarak kullanılmadığını, düzenli birlikler ile sonuç alınmak zorunda kalındığını göstermektedir.

Yarbay Rahmi Bey, askerler arasında firarların artması, gönderdiği keşif kollarına halkın ateş açması ve çevre köylerin Gönen'e taarruz edeceği duyulan Anzavur'a katılması üzerine, Bandırma'ya

çekilmeyi teklif etmiş, ancak bu isteği kabul edilmemiştir. 4 Nisan'da asilerin Gönen'e taarruzuyla, birlikler ateş açmaksızın dağılırken, Gönen'i ele geçiren asiler Yarbay Rahmi Bey başta olmak üzere birçok subayı şehit etmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 34-40). Yaşanan moral bozukluğu sonucu pek çok asker de esir düşmüştür (Eğilmez 1980: 33). Anzavur Gönen'i ele geçirdikten sonra, birçok askeri birlik ve malzemenin bulunduğu Bandırma'ya yönelmiştir. Bu gelişme karşısında Bandırma'dan Bursa'ya hareket eden 14'üncü Kolordu Komutanı Yusuf İzzet Paşa, Albay Kazım Bey'in sorusu üzerine, Anzavur'a mukavemet etmek için yeterli kuvvetinin olmadığını açıklamıştır. Böylece, Anzavur herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Bandırma'ya girmiştir (Özalp 1988: 109, 110). Karargâhını 5 Nisan 1920'de Bandırma'dan Bursa'ya taşıyan (Türk İstiklal Harbi 1964: 40) Yusuf İzzet Paşa, görünüşte teftiş amacıyla Bursa'ya gelmişti. Gelişinin gerçek nedeni ise, Anzavur'un Bandırma'ya ilerleyişiydi (Selçuk 1995: 122, 123).

3. Milli Mücadele'ye Karşı Önlem Alması İçin Padişah'ın Damat Ferit Paşa'yı Sadrazamlığa Ataması

Damat Ferit Paşa 5 Nisan 1920'de dördüncü defa sadrazamlığa atanmıştır (Kocatürk 2000: 147). İngiliz Yüksek Komiseri aynı gün İngiliz dışişleri bakanlığına konuyla ilgili verdiği bildi, hükümetin siyasi partiler dışından oluşturulduğunu, Serbest Liberal Partinin lideri olan Damat Ferit Paşa'nın dışındakilerin bu durumunun zayıflık yaratabileceğini, bakanların bazılarının ise hiç tanınmadığını yazmıştır. İngiliz Yüksek Komiserinin bu yazısında, Damat Ferit Paşa'yı sadrazamlığa atayan saltanat kararnamesinin (hattı hümayunun), "*Milli Mücadele'yi çok açık bir şekilde, ülkenin çıkarlarını tehlikeye atan ve ciddi bir şekilde zarara sokan isyan olarak lanetlendiğini, Milli Mücadele'nin liderlerine yasal yaptırımların arttırılmasını ve Milli Mücadele'ye yanlışlıkla katılanlara da af getirilmesini öngördüğünü*" aktarmıştır. Yine saltanat kararnamesinde, itilaf devletleriyle "*sıcak*

ilişkiler kurulmasının önerildiğini” de iletmiştir (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 295).

a. Damat Ferit Paşa'nın Anzavur İsyanı'nı Genişletme Girişimi

Bursa bölgesinde Milli Mücadele'yi yok etmek için Anzavur'u kullanan Damat Ferit Paşa, bu konuda İngiliz Yüksek Komiserinin görüşlerini almıştır (Sonyel 2013: 69). Damat Ferit Paşa 8 Nisan'da İngiliz Yüksek Komiseri Amiral Sir J. de Robeck ile ilk resmi görüşmesini yaparak, Milli Mücadele'ye karşı alacağı tedbirler hakkında bilgi vermiş, onayını ve desteğini almaya çalışmıştır. Görüşmede, “*İngiliz makamlarının tam olarak onaylayacağı şekilde çalışmayı arzu ettiğini*” vurgulamıştır. Damat Ferit Paşa, İstanbul hükümetini tanımayan Milli Mücadele destekçilerini devre dışı bırakmak için iktidara geldiğini, Padişahın otoritesi de dâhil olmak üzere, hükümetinin manevi güçleri olabildiğince kullanacağını açıklamıştır. İnatçı güçlere karşı fiziksel kuvvet uygulayacağını, jandarma başta olmak üzere, düzenli kuvvetleri kullanmayı da amaçladığını söylemiştir. Özel tipte bir jandarma kurmayı düşündüğünü, Anadolu'da “Milliyetçilere” karşı dağınık güçlerin bulunduğunu, Anzavur'un denetiminde zaten bir hareketin mevcut olduğunu, benzer hareketlerin İzmit'te ve Bolu'da da bulunduğunu anlatmıştır.

Milli Mücadele'ye karşı bu tür hareketleri kullanmak niyetinde olan İstanbul hükümetinin, 7 Nisan'da Anzavur'u paşa yapmaya ve Afyon Karahisar'a vali olarak atamaya¹¹ karar verdiğini açıklamıştır.

¹¹ Bandırma'yı ele geçirdikten sonra, İstanbul hükümeti tarafından Anzavur'a mir-i miranlık (paşalık) rütbesi ile Karasi (Balıkesir) mutasarrıflığı (bu bilgi yukarıda yanlış belirtilmiştir) görevi verilmiş, bu bilgi 9 Nisan 1920'de Peyam-Sabah gazetesinde yayınlanarak kamuoyu bilgilendirilmiştir (Kocatürk 2000: 148). Aynı zamanda, bu görev Biga'daki ilan panosu aracılığıyla halka da duyurulmuştur (İğdemir 1989: 89).

Damat Ferit Paşa'nın, sahip oldukları üniformaları Anzavur'un kuvvetlerine dağıtma isteğini dile getirmesi üzerine, İngiliz Yüksek Komiseri bu konuyu General Milne ile görüşmesi gerektiği ikazında bulunmuştur. Damat Ferit Paşa da, yazılı bir metin üzerinde uzlaşacak şekilde, General Milne ile görüşeceğine söz vermiştir.

Bu girişimi, hükümetin "haydutları" hizmetine alması şeklinde değerlendirerek İngiliz dışişleri bakanlığına ileten İngiliz Yüksek Komiseri, jandarma teriminin kullanılması konusunda Damat Ferit Paşa'nın dikkatli olmasını istemiştir. Ayrıca, kuvvet ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, geri tepmemesi için özen gösterilmesi konusu üzerinde ısrarlı bir şekilde durmuştur. İtilaf devletlerinin, hala bir iç savaşı engelleme arzusunda olduklarını, baskıcı yöntemler kullanılırken iç savaşın engellenmesinin tek yolunun, hükümetin eylemlerine karşı direnç gösteren güçleri ezmek için, yeterli güce sahip olunması gerektiğini açıklamıştır.

Damat Ferit Paşa, Anzavur'un başarılı olması için yeterli kaynaklara sahip olmadığını, daha fazla (ancak çok da fazla değil) silah ve cephaneye sahip olması durumunda, daha başarılı olacağını söylemiştir. Bu konuyu General Milne ile görüşeceğine söz veren İngiliz Yüksek Komiseri, General Milne'nin muhtemelen bir subay göndererek yapılması gerekli olanları tespit edeceğini açıklamıştır. Buna bir itirazda bulunmayan Damat Ferit Paşa, hükümetin ulaşılabilen bölgelere, isimleri verilecek ve onay alınacak ajanları göndermek amacıyla olduğunu, bu kişilerin seyahatlerine imkân tanınmasını istemiştir. İngiliz Yüksek Komiseri bu konuda yardım için söz vermiştir. Damat Ferit Paşa'nın, bütün telgraf görüşmesi kesildiğinden, Anadolu'dan haber almak için yardımcı olup olamayacaklarını sorması üzerine İngiliz Yüksek Komiseri, kendilerinin de Anadolu'dan aldıkları bilgilerin yetersiz olduğunu anlatmıştır (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 307, 308).

Anzavur Bandırma'yı ele geçirdikten sonra, artık herhangi bir engel ile karşılaşmadan doğrudan İstanbul hükümeti ile irtibat imkânına kavuşmuştur. Damat Ferit Paşa ile irtibata başlayarak,¹² Kuvayı Milliye'yi dağıtmak amacıyla ondan silah, cephane, para ve iki uçak talebinde bulunmuştur (Özalp 1988: 110). Gâvur İmam 2.000 silahlı adamıyla Balıkesir üzerine yürürken, Anzavur 5.000 silahlı adamıyla Kirmasti¹³ ve Susurluk bölgesini ele geçirmiştir. Halkın dini duygularına seslenerek, Cuma namazını Bursa'yı ele geçirdikten sonra Çinili Cami'sinde kılacağı ilan etmiştir (Özalp 1988: 112).

Yusuf İzzet Paşa'nın, Anzavur İsyanı'nı, İstanbul hükümetinin bilgisi ile yapılmış bir tedip (cezalandırma) hareketi olarak gördüğü sanılıyordu. Yusuf İzzet Paşa'nın bu olumsuz tutumu Milli Mücadele'ye zarar verirken, Anzavur İsyanı'nın önüne geçilmez bir kuvvet haline gelmesine sebep olmuş, ayrıca milli kuvvetlere karşı Yunan harekâtını desteklemiştir. Milli kuvvetlerin önemli bir merkezi olan Bursa'yı, Anzavur'un tehditlerine açık bırakmıştır. Ali Fuat Paşa'ya göre, Yusuf İzzet Paşa bunlara bilmeyerek sebep olmuştur (Cebesoy 1953: 343).

Yusuf İzzet Paşa Bursa'ya geldikten sonra her gün Albay Bekir Sami Bey'in odasında bulunarak, onun çalışmasına engel olmuştur. Yusuf İzzet Paşa İstanbul lehinde, Ankara aleyhinde takındığı bu tavırla, çalışmak için Bekir Sami Bey'e imkân bırakmamış, milli teşkilatın maneviyatını bozmuştur. Yusuf İzzet Paşa herkesi Anzavur'a karşı hazırlığa teşvik ederken, Anzavur'un çok kuvvetli olduğunu, az kuvvetle başa çıkılamayacağını dile getirmiştir. Bu tutumu ilk bakışta olumlu gibi görünmekle birlikte, aslında Anzavur'u olduğundan güçlü

¹² Anzavur 14 Nisan 1920'de Bandırma'da Şehzade Cemalettin ile de buluşmuştur (Kocatürk 2000: 150).

¹³ Kirmasti ve Karacabey bölgelerinde o dönemde, Çerkez, Arnavut, Ermeni, Rum, Yahudi ve Gürcülerden çok sayıda insan bir arada yaşamaktaydı (Selçuk 1995: 123).

göstermeyi amaçlamıştır. Örneğin, Yusuf İzzet Paşa Mahmut Celâl (Bayar) Bey'e, yüzlerle ifade ettikleri kuvvet topladıklarını, oysa Anzavur'un yanında 6.000 süvari, bir o kadar da piyade olduğunu, bu yüzden çok çalışılması gerektiğini söylemiştir. Bu bilgi 9 Nisan'da 56'ncı Tümen Yaveri Yüzbaşı Selahattin Bey tarafından iletdikten sonra, Mustafa Kemal Paşa, görünüşte alınacak kararların yapılacağı görüşmelerde bulunmak üzere Yusuf İzzet Paşa'yı Ankara'ya davet etmiş, eğer gelmezse tutuklanarak gönderilmesini istemiştir. Yusuf İzzet Paşa, bu isteğe direnmemiş ve 10 Nisan'da Ankara'ya hareket etmiştir (Selçuk 1995: 129-131; Cebesoy 1953: 346-349). Yusuf İzzet Paşa'nın Ankara'ya getirilişi, Bursa bölgesindeki askeri birliklerin Milli Mücadele yönündeki çalışmalarında karşılaştıkları önemli bir engeli ortadan kaldırmış, çalışmalarına ivme kazandırmıştır.

b. Anzavur İsyanı'nın Bursa'da Oluşturduğu Tehditler ve Damat Ferit Paşa Hükümetinin Propandasının Birliklerde Yarattığı Olumsuzluklar

Bu gelişmeler yaşanırken, çoğunluğu İstanbul hükümeti taraftarı olan Bursalılar da içten içe kaynamaktaydı (Türk İstiklal Harbi 1964: 40). Albay Bekir Sami Bey, Padişah yanlısı olmaları nedeniyle, Anzavur'un irticai hareketini destekleyen ve lehine propaganda yapanların oldukça fazla olduğunu, Bursa'daki yöneticilerin görünürde farklı davransalar da, gerçekte İstanbul hükümeti yanlısı ve Kuvayı Milliye karşıtı olduğunu belirtmiştir (Ünal 1994: 338, 339). Bu duruma rağmen, Albay Bekir Sami Bey Anzavur'a karşı Sülüklü bölgesinde¹⁴ kuvvet toplamaya, Bursa Müdafaai Hukuk Cemiyetinin bazı ileri gelenleri de Bursalıları yatıştırmaya çalışmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 41, 40).

¹⁴ Yüzbaşı Selahattin Bey, Sülüklü'nün Bursa'nın 5 km. batısında yer aldığını açıklamıştır (Selçuk 1995: 127). Resmi yayınlarda ise Sülüklü'nün, Bursa'nın 20 km. güneybatısında olduğu belirtilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 40).

Mustafa Kemal Paşa, Bursa'daki Mahmut Celâl Bey'e telgraf göndererek, Karacabey ve Kirmasti yönünden Bursa'ya doğru ilerlemekte olan Anzavur'un saldırısının, mahalli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti ile işbirliği yapılarak, ortadan kaldırılmasını istemiştir (Bozdağ 2005: 9). Mahmut Celâl Bey Heyeti Temsiliye Reisi Mustafa Kemal Paşa'ya 10-11 Nisan 1920'de verdiği cevapta, emirleri doğrultusunda Bursa'daki (Müdafaa-i Hukuk Cemiyetindeki) arkadaşlarıyla beraber çalıştıklarını yazmıştır. Mahmut Celâl Bey isyan nedeniyle yaşanmakta olan gelişmeler hakkında da şu açıklamayı yapmıştır: Anzavur'un adamları olduklarını söyleyen “çapulcu” bir kuvvet Karacabey'i işgal etmiş ve yağmalamıştı. Kirmasti'deki askerler isyan nedeniyle dağıldığından, Kirmasti'nin de “yağmacılar” tarafından işgal edildiği tahmin edilmekteydi. Bursa'dan yola çıkan Kuvayı Milliye birliklerinin, büyük bir ihtimalle o gün veya ertesi gün önce Kirmasti'yi, daha sonra da Karacabey'i isyancılardan geri alacakları değerlendirilmekteydi (ATASE K: 11, G: 87, B: 87-1).

Bursa'dan gönderilen Kuvayı Milliye birliği 10 Nisan'da Kirmasti'ye girmeyi başarmakla birlikte, yardım talebinde bulunmuş, Yarbay Osman Bey 25 kişiyle yardıma gönderilmiştir. Ayrıca 61'inci Tümen'den de yardım istenmiştir. Bununla birlikte, Kirmasti'yi geri alan Kuvayı Milliye'nin bir unsuruna komuta eden Arnavut Aziz'in, Anzavur ile anlaşarak Kirmasti'yi ele geçirmesi üzerine, Kirmasti boşaltılmış ve birlikler Sülüklü'ye geri çekilmiştir (Ünal 1994: 354, 355).

Mahmut Celâl Bey Mustafa Kemal Paşa'ya 10-11 Nisan'da gönderdiği yazısında, Anzavur İsyanı'nın bölgedeki etkisinin çok önemli olduğu tespitinde bulunmuş, bölge halkının büyük bir çoğunluğunun heyecan içinde bulunduğunu, diğerlerinin de hangi tarafın üstün geleceğini beklemekte olduğunu yazmıştır. Anzavur sorununun çözülmesinin, bütün Anadolu'da güvenliğin sağlanması ve devam ettirilmesi için çok önemli olduğunu, Anzavur'un başarılı olması

halinde ise Müslümanlar (Türk, Çerkez ve Arnavut) arasındaki sorunların devam edeceğini, bu yüzden soruna gereğinden fazla önem verilmesini istemiştir. Mahmut Celâl Bey bu sorunun çözümünde, (bölgeden oluşturulan) askerleri birlikler yerine yabancı (bölge dışından) milis birliklerin (Kuvayı Milliye'nin) daha iyi görev yapacağı yönünde bir değerlendirmede de bulunmuştur. Ayrıca, Kuvayı Milliye ile işbirliği yapmak üzere Albay Refet (Bele) Bey'in geçici olarak Bursa'ya gönderilmesi isteğini dile getirmiştir (ATASE K: 11, G: 87, B: 87-2). Aşağıda değinileceği gibi, Albay Bekir Sami Bey de benzer bir şekilde, Bursa'nın korunabilmesi için Anadolu'daki Kuvayı Milliye'den takviye gelmesini istemiştir. Bu durum, bölge halkından oluşturulan birliklerin, İstanbul hükümetinin etkisiyle, isyanın bastırılmasında etkin olarak kullanılmadığını göstermektedir.

Bursa'daki 56'ncı Tümenin 172'nci ve 174'üncü Alayları, Anzavur saldırıları karşısında görev almış, ancak bütün mevcutlarını kaybettiğinden, yeniden teşkilatlandırılmak zorunda kalınmıştır (Türk İstiklal Harbi 1965: 212). Fırarlar Ankara'dan Bursa'ya gönderilen 2 taburda da büyük oranda yaşanmıştır. 400 mevcutla Bursa'ya gelen 1'inci tabur, ancak 250 mevcutla Sülüklü mevkiine gönderilebilmiştir. 350 mevcutla Bursa'ya gelen ve 150 mevcutla Sülüklü'ye sevk edilebilen 2'nci Taburun mevcudu 11 Nisan 1920'de fırarlar sonucu yarım saat içinde 16 kişiye düşmüştür (Ünal 1994: 349). Ali Fuat Paşa, kendi birliklerinden de kaçan askerler olduğunu, ancak ibret olması için birinin vurulması sonrasında kaçmaların bir anda kesildiğini 12 Nisan 1920'de Albay Bekir Sami Bey'e yazmıştır. Bekir Sami Bey kendisine bağlı olan, 173'üncü ve 174'üncü Alaylardan kaçanların idam edileceğini açıkladıklarını, ancak bunu kararlı bir şekilde uygulayamadıklarından faydalı olamadığını belirtmiştir (Ünal 1994: 338, 339, 345, 346).

Anzavur İsyanı'nı bastırmak için 24'üncü Tümenin Eskişehir'de toplanmış olan 3.000 mevcutlu 2'nci Piyade Alayı 6 Nisan 1920'den

İtibaren trenle Bilecik'e, oradan da yürüyerek Bursa'ya gidip 56'ncı Tümenin emrine girecekti (Selçuk 1995: 131; Cebesoy 1953: 350, 351). Ancak 2'nci Piyade Alayının taburları, propaganda ile fikren etki altına alınmış ve dağılmalarına sebep olunmuştur. Bahçelerde çalışan kadınlar bile “*Subaylar sizi padişahımızın gönderdiği Anzavur Paşa'ya karşı kavgaya götürüyorlar. Size, Padişah askerlerine karşı kurşun attıracaklar.*” diye bağıarak taburların dağılmasına neden olmuştur (Türk İstiklal Harbi 1991: 278, 279). Tarlada çalışan kadınların bile böyle bir davranış sergilemesi, İstanbul hükümetlerinin Bursa'daki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Kuvayı Milliye gibi askeri birliklerin de isyan karşısında başarılı olamamasında ve dağılmasında İstanbul hükümetlerinin yaptığı propagandalar etkili olmuştur.

2'nci Piyade Alayının 1'inci Taburu 1.000 kişilik mevcuduyla Bilecik'ten yola çıkmış, ancak 100-150 mevcutla Bursa'ya varabilmiştir. Erler Bilecik ile Bursa arasında firar etmiştir. Benzer durum 2'nci Taburun da başına gelmiştir. Yol boyunca köylü ve hoca kılıklı pek çok kişi, erlerin arasına karışarak, Anzavur ve çevresindekilerin “*Padişahın Müslüman askerleri*” olduğu, onlara karşı silah kullananların katil ve Padişaha karşı asi olacakları, Kuvayı Milliyecilerin ise “*dinsiz ve gâvur*” olduğu propagandasını yapmıştır. Er kıyafeti giydirilen subayların askerler arasına karışarak, yapılan propagandayı önlemeleri sayesinde, 3'üncü Tabur 600 mevcutla 14 Nisan 1920'de Bursa'ya ulaşabilmiştir (Selçuk 1995: 131; Cebesoy 1953: 350, 351).

Eskişehir'den Bursa'ya gelen 2'nci Piyade Alayının 3'üncü Taburunun yabancılarla ilişkisi kesilmiş, hocalar, şeyhler ve halktan kişilere konuşmalar yaptırılarak maneviyatları güçlendirilmeye çalışılmıştır. 16 Nisan 1920'de (ikinci Anzavur İsyanı'nın bastırıldığı gün) Bursa'dan yola çıkan Tabur, iki hocanın tertip ettiği, akşam olunca havaya ateş açılması sonucu dağılmış ve Bursa'ya yönelmiştir. Ancak alınan tedbirlerle Bursa'da güvenlik sağlanmış (Selçuk 1995: 132-135),

şehir girişindeki köprüler zamanında emniyet altına alınarak, 2'nci Piyade Alayının 3'üncü Taburundan kaçarak isyana katılanların şehre girmesi engellenmiştir. Divanı harp incelemesi sonucunda sorumluların büyük çoğunluğu yakalanmıştır (Cebesoy 1953: 354). 56'ncı Tümen Kurmay Başkanı Yarbay Rahmi (Apak) Bey, Bursalıların yüzde sekseninin Padişah taraftarı olduğunu, isyana katılan bu erlerin Bursa'ya girmesi halinde, Bursa'daki Milli Mücadele taraftarlarına zarar verebileceklerini belirtmiştir (Apak 1990: 194, 198).

Bu olayların etkisiyle, Albay Bekir Sami Bey 14 Nisan 1920'de Heyeti Temsiliye Başkanlığına gönderdiği yazıda, olumsuz propagandalara, Anzavur'un tehditlerine ve İstanbul'un yalanlarına açık bulunan Bursa'ya, Anadolu'daki Kuvayı Milliye'den güçlü bir takviye ve gerekli para gelmezse, yaklaşan tehlikelere karşı Bursa'nın korunamayacağı endişesini açıklamıştır (Ünal 1994: 353). Bu dönemde, Bursa'da paraya duyulan ihtiyacı Mahmut Celâl Bey de dile getirmiştir. Mahmut Celâl Bey Bursa'dan Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği yazısında, yapılacak işler için en çok ihtiyaç duydukları şeyin para olduğunu, Bursa'daki ileri gelenlerinin onayı ile para toplamak için girişimde bulduklarını, bununla birlikte, çözemedikleri para ihtiyaçlarının öncelikli ve önemli bir sorun olarak kaldığını açıklamıştır. Mahmut Celâl Bey bu sorunun çözümü için bir öneride de bulunmuştur. Önerisinde, Adapazarı ve Düzce'de, kapatılmış olan demiryollarından maliyeye kalan ve değeri en az 350.000 ile 400.000 lira arasında olan tütünün varlığından bahsetmiş ve bu tütünün satılmasına izin verilmesi durumunda, para ihtiyaçlarının büyük oranda çözülebileceğini yazmıştır (ATASE K: 11, G: 87, B: 87-1).

4. Milli Mücadele'ye Karşı Damat Ferit Paşa Hükümeti'nin Bildiri, Şeyhülislam'ın Fetva Yayınlaması

Anzavur'un Biga, Gönen ve Bandırma'yı ele geçirip Bursa'ya doğru ilerlediği bir zamanda, Milli Mücadele'ye karşı olan Damat Ferit

Paşa Hükümetinin bildirisi ile şeyhülislamın fetvası yayınlanarak, Anzavur'un Bursa'yı ele geçirmesine yardımcı olunmak istenmiştir. Selahattin Tansel'e göre, Damat Ferit Paşa, İngilizlerin ısrarı karşısında fazla direnemeyerek fetvanın yayınlanacağı konusunda söz verdiğini, artık bu yoldan geri dönülemeyeceğini, vazgeçilmesi durumunda hükümetin İtilaf devletleri nazarında güven ve itibar kaybedeceğini söyleyerek, hükümet üyeleri arasında fetvanın sakıncalarını dile getirenlerin de onayını almayı başarmıştır (Tansel 1978: 88). Amerikan belgelerinde de, hükümet bildirisi ile fetva üzerine şu değerlendirme yapılmıştır: “*Bütün bunlar, kuşkusuz Müttetiklerce dikte edilmiş ve ustaca şeyler değildir.*” (Duru 2001: 87, 88).

Damat Ferit Paşa 8 Nisan 1920'de İngiliz Yüksek Komiseri Amiral Sir J. de Robeck ile yaptığı görüşmede, Milli Mücadele'ye karşı alacağı önlemleri açıklamıştır. Damat Ferit Paşa bu görüşmede Padişahın yayınladığı hattı hümayundaki (Damat Ferit Paşa'yı sadrazamlığa atadığı 5 Nisan 1920 tarihli saltanat kararnamesindeki) hususların vurgulanacağı bir hükümet bildirisinin hazırlandığını ve “Milliyetçileri” mahkûm edecek olan fetvanın çıkartıldığını anlatmıştır. Padişahın yayınladığı hattı hümayun, hükümet bildirisi ve fetvanın iç kesimlere dağıtımı için uçak kullanmanın mümkün olup olamayacağını İngiliz Yüksek Komiserine sormuş, üç Türk uçağının bulunduğunu, bakanın oğlu olan iyi bir pilotlarının da olduğunu söylemiştir. İngiliz Yüksek Komiseri ise, bu uçakların kullanımı konusunu soracağına söz vermiştir.

Damat Ferit Paşa görüşmede, bu üç dokümanın Hindistan'daki Emir Ali'ye gönderilmesine izin verilip verilmeyeceği konusunu da sormuştur. Gerçekte öyle olmadığı halde, Talat ve Enver Paşa gibi kişilerin İslam dininin liderleri olduğu konusunda Hintli Müslümanların yanıltılmış olduğunu, bu nedenle Hintli Müslümanların çok fazla saygı duydukları halifenin görüşlerini bilmeleri gerektiğini söylemiştir. İngiliz Yüksek Komiseri, Damat Ferit Paşa'nın görüşlerini takdir

etmekle birlikte, kendi hükümetinin görüşünü almadan bunu uygulamaya koyamayacağını açıklamıştır. En kısa zamanda hükümet bildirisini ile fetvayı görmek istediğini de belirtmiştir (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 307, 308). Bu görüşmeden, İngiliz Yüksek Komiserinin, hükümet bildirisinin ve fetvanın içeriğini bilmediği anlaşılmaktadır. Oysa yukarıda açıklandığı gibi, bildirisinin ve fetvanın İngiltere'nin baskısıyla çıkartıldığı yorumları bulunmaktadır.

Milli Mücadele'ye karşı hazırlanan fetva, 10 Nisan 1920'de ilan edilmiştir (Kocatürk 2000: 148, 149). İngiliz Yüksek Komiserliği İngiliz dışişleri bakanlığına gönderdiği yazıda, Hükümetin 10 Nisan'da, Türkiye'yi savaşa sürükleyen politikanın feci sonuçlarını, "Milliyetçilik" görüntüsünün arkasında saklayanları pek çok açıdan mahkûm eden bir bildiri yayınladığını, bildirisinin, Padişahın otoritesine boyun eğmek için bir hafta süre verdiğini ve (Milliyetçilerin) liderleri ile onlara uyanları, layık olduğu ceza ile tehdit ettiğini bildirmiştir. Ayrıca, Müslümanlardan Hıristiyanlara veya Hıristiyanlardan Müslümanlara yönelik kötü davranışları cezalandıracağını açıkladığını da belirtmiştir. Hükümetin, aynı anlama gelen ve doğrudan "Milliyetçilere" karşı olan fetvalar da yayınladığını, bildiri ve fetvalar hakkında halk bilgilendirilebilirse etkili olabileceğini, hükümetin bu yüzden bunları halka en iyi şekilde nasıl ulaştırılabileceğini düşündüğünü yazmıştır. İngiliz Yüksek Komiserliği bu konuda, yapabileceği yardımı yerine getireceğine dair söz verdiğini de açıklamıştır (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 301).

İngiliz belgelerine göre, fetvayı yayınlayan Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi¹⁵ Milli Mücadele'ye karşıdır. Şeyhülislam Ocak 1920'de bir İngiliz generalle yaptığı görüşmede, Milli Mücadele'ye verdiği destek nedeniyle Ali Rıza Paşa Hükümetinin

¹⁵ Son iki yüzyılda, en az beş şeyhülislam çıkartan bir aileye mensuptu (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 309).

durumunun hiç iç açıcı olmadığını söylemiştir. Milli Mücadele taraftarı olan Harbiye Nazırı Cemal Paşa'dan nefret ettiğini ve istifa etmesi gerektiğini, İngiliz generale bu konuyu İtilaf devletleri yüksek komiserleri ile görüşerek, Cemal Paşa'nın istifa ettirilmesi için 48 saat süre verilmesini istemiştir. Milli Mücadele liderlerinin, hükümet üzerinde açıkça kontrolle sahip olduklarını, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının Meclisi kontrol etmek istediklerini, bu durumun kısa sürede bir krize yol açacağını, ya Mustafa Kemal Paşa'nın hükümete teslim olacağını ya da kendilerinin istifa etmek zorunda kalacaklarını açıklamıştır (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 258).

Fetva, Takvim-i Vakayi ve diğer İstanbul gazetelerinde yayınlanmıştır (Kocatürk 2000: 148, 149). Fetva basında yayınlandığı gibi, bastırılan çok sayıdaki nüshası Anadolu'da, İngiliz ve Yunan uçaklarının ulaşabildiği her yere atılmıştır. Fetvanın Anadolu'ya taşınmasında, İngiliz konsolosları ve ajanları ile Rum ve Ermeni teşkilatları da görev almıştır. Ayrıca Karadeniz sahillerinden geçen İtilaf devletlerinin gemileri de fetvaları taşımıştır. Örneğin, 27 Nisan 1920'de fetva Trabzon'a torbalar içinde ulaştırılmıştır. Bunların dışında, fetva özel vasıtalarla da her tarafa gönderilmeye çalışılmıştır. Tamamı beş fetvadan oluşan bu Fetva-yı Şerife'nin birinci fetvası şu şekildedir:

“... Bazı kötü kimseler anlaşarak ve birleşerek ve kendilerine elebaşılar seçerek Padişahın sadık uyruklarını hile ve yalanlarla aldatmakta, yoldan çıkartmaktadırlar. Padişahın yüksek buyrukları olmaksızın asker toplamaktadırlar. Görüntüde asker beslemek ve donatmak bahaneleriyle, gerçekte ise mal toplamak sevdasıyla, şeriata uymayan ve yüksek emirlere aykırı bir takım haksız ödemeler ve vergiler koymakta ve çeşitli baskı ve işkencelerle halkın mal ve eşyalarını zorla almakta ve yağmalamaktadırlar. Böylece insanlara zulmetmekte, suretimekte ve Padişahın ülkesinin bazı köy ve şehirlerine saldırmak suretiyle tahrip ve yerle bir etmektedirler. Padişahın sadık tebaasından nice suçsuz insanları öldürmekte ve kan döktürmektedirler. Padişah tarafından atanmış bazı dini, askeri ve sivil memurları istedikleri gibi

memuriyetten çıkarmakta ve kendi yardımcılarını atamaktadırlar. Hilafet merkezi ve Padişah ülkesi arasındaki ulaştırmayı ve haberleşmeyi kesmekte ve devletin emirlerinin yapılmasına engel olmaktadır. Böylece, hükümet merkezini tek başına bırakmak, halifenin yüceliğini zedelemek ve zayıflatmak suretiyle yüksek Hilafet katına ihanet etmektedirler. Ayrıca Padişaha itaatsizlik suretiyle devletin düzenini ve asayişini bozmak için düzme yayınlar ve yalan söylentiler yayarak halkı azdırmaya çalıştıkları da bir gerçektir. Bu işleri yapan yukarıda söylenmiş elebaşılar ve yardımcıları ile bunların peşlerine takılanların... Allah'ın 'öldürünüz' emri gereğince öldürülmeleri şeriate uygun ve farz mıdır? Beyan buyrula. Cevap: Allah bilir ki olur. Dürrizade El-Seyid Abdullah." (Sarıkoynucu 2007: 30, 31, 35, 36).

İkinci fetva ile Müslümanların, Halifenin emriyle asilere karşı savaşmalarının gerekli olduğu; üçüncü fetva ile Müslümanların asilere karşı savaşmaması durumunda suç işlemiş sayılacakları; dördüncü fetva ile asileri öldürenlerin "gazi", asilerce öldürülenlerin ise "şehit" olacakları; beşinci fetva ile de Padişahın asilerle savaşmak için verdiği emre uymayanların şeriat yasalarına göre cezalandırılacakları açıklanmıştır.¹⁶

¹⁶ İkinci fetva: "Böylece Padişahın ülkesinde savaşma kabiliyeti bulunan Müslümanların adil Halifemiz Sultan Mehmet Vahdettin Han Hazretlerinin etrafında toplanarak savaşmak için yapacağı davet ve vereceği emre uymak suretiyle adı geçen asilerle çarpışmaları dince gerekir mi? Beyan buyrula. Cevap: Allah bilir ki gerekir. Dürrizade El-Seyid Abdullah.". Üçüncü fetva: "... Halife Hazretleri tarafından sözü edilen askerlerle savaşmak üzere görevlendirilen askerler, çarpışmazlar ve kaçarlarsa büyük kötülük yapmış ve suç işlemiş olacaklarından dünyada şiddetle cezayı, ahrette çok acı azâbı hak ederler mi? Beyan buyrula. Cevap: Allah bilir, ederler. Dürrizade El-Seyid Abdullah.". Dördüncü fetva: "Bu takdirde, Halife askerlerinden asileri öldürenler gazi, asilerin öldürdükleri şehit sayılırlar mı? Beyan buyrula. Cevap: Allah bilir ki, sayılırlar. Dürrizade El-Seyid Abdullah.". Beşinci fetva: "Bu takdirde, Padişahın asilerle savaşmak için verdiği emre itaat etmeyen Müslüman, günahkâr ve suçlu sayılıp şeriat yargılarına göre cezalandırılmayı hak ederler mi? Beyan buyrula. Cevap: Allah bilir ki, ederler. Dürrizade El-Seyid Abdullah" (Sarıkoynucu 2007: 29).

5. Milli Mücadele İçin Bursa'nın Öneminin Ortaya Çıkışı ve Alınan Karşı Tedbirler

İsyanların yayıldığı bu dönemde Bursa önem kazanmıştır. Bunu, Ali Fuat (Cebesoy) Paşa'nın değerlendirmelerinde görmek mümkündür. 20'nci Kolordu Komutanı Ali Fuat Paşa, Nisan 1920'de Ankara'ya karşı çıkartılan isyanların, Balıkesir'in kuzeyinden başlayarak, Adapazarı, Hendek, Düzce ve Bolu istikametinde aşama aşama yayıldığını, merkezlerinin Balıkesir kuzeyi ile Hendek ve Düzce'de olduğunu belirtmiştir. Ali Fuat Paşa bu durum karşısında tedip harekâtına buralardan başlanacağını, Bursa'nın batıda asilere ve mürtecilere karşı milli kuvvetlerin sağlam bir kalesi olarak elde tutulacağını açıklamıştır (Cebesoy 1953: 350).

a. Anzavur İsyanı'na Karşı Alınan Tedbirler

Asilerin Gönen'i ele geçirmesinden önce, Heyeti Temsiliye Başkanı Mustafa Kemal Paşa 3 Nisan 1920'de Ankara'da yayınladığı beyannameyle, İtilaf devletlerince İstanbul'un işgali sonrasında, Anadolu'da ve Rumeli'de istiklali sağlamak için gösterilen milli azme karşı düşmanların en önce girişmek istedikleri tedbirin, iç karışıklıklar çıkartmak olduğunu açıklamıştır. Düşmanlar bu amaçla gerek Damat Ferit Paşa Hükümetini, gerekse Anzavur'u teşvik ederek Gönen ve Biga çevresinde fesat çıkarmaya girişmişti. Aydın cephesinde Yunan taarruzlarının püskürtüldüğü, Kilikya çevresinin işgal güçlerince tahliye edildiği, Mersin, Tarsus, Adana ve Haçin bölgelerindeki işgal kuvvetleriyle muharebenin devam ettiği bir dönemde, Anzavur'un Gönen çevresindeki girişimlerinin, doğrudan doğruya Yunan çıkarlarına hizmet ettiğini ve milletin çıkarlarına bir hıyanet olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, Fevkalade Meclisi Milli (Büyük Millet Meclisi) azasından Ankara'da toplanmış olan murahhaslar ve mebusların da kararıyla, 56'ncı Tümen Komutanı Albay Bekir Sami Bey'e Hüdevendigar

(Bursa) Vilayeti,¹⁷ 61'inci Tümen Komutanı Albay Kazım Bey'e Karasi Sancağı dâhilindeki bütün mülkiye, askeriye ve Kuvayı Milliye birliklerinin sorumluluğu verilerek, memlekette yapılmak istenen ayrılığa engel olmak için her türlü tedbire teşebbüs etmek üzere, fevkalade yetkiler verilmiştir (Türk İstiklal Harbi 1964: 40, 41; İnönü 2006: 194, 195; Cebesoy 1953: 343, 344). Bu beyannameden sonra Albay Kazım Bey 14'üncü Kolordu Komutanlığıyla irtibatını kesmiş ve bu durumu 6 Nisan'da bildirmiştir (Cebesoy 1953: 343, 344).

Ali Fuat Paşa 9 Nisan 1920 tarihli yazısında, Bursa'daki incelemelerine ve istihbaratına dayanarak genel durum hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. İstanbul'daki düşmanlar Anadolu'ya nüfuz etmek ve ele geçirmek için girişimde bulunmuş, bu kapsamda Anzavur İsyanı'nı Bandırma'ya genişletmek, harbiye nazırını Bursa'ya göndererek bu girişimi takviye etmek istemişti. Ali Fuat Paşa, düşmanların bu planının sonuçsuz kalmasıyla,¹⁸ İngilizlerin kendi birlikleriyle Bandırma, Mudanya ve Gemlik'i işgal ederek birer fesat merkezi oluşturmalarının mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu olasılığa karşı uygun noktaların tahkim edilmesine ve Bursa'da kuvvetli bir ihtiyatın bulundurulmasına çalışılacağını, bunun için 56'ncı Tümenin gerekli girişimlerde bulunduğunu, kendisinin Bursa'da bulunduğu süre içerisinde bu girişimlere yardımcı olacağını açıklamıştır. Son günlerde Bursa'nın durumunun ve maneviyatının önemli bir kuvvet oluşturduğunu, Bursa'da bulunduğu kıymetli zamanlardan yararlanarak,

¹⁷ Milli Mücadele yıllarında Hüdavendigâr Vilayetine Gemlik, Orhangazi, Karacabey, Mudanya, Kirmasti, Orhaneli ilçeleri ile Söğüt, İnegöl ve Yenişehir ilçelerinden oluşan Ertuğrul (Bilecik) Sancağı bağlıydı (Sofuoğlu 1994: 11).

¹⁸ Anzavur'a karşı başarı sağlanmış, kısa bir sürede sonuç alması beklenen Ethem Bey de Bandırma'ya gönderilmişti. İbo'nun, Bursa'dan üzerine gönderilen kuvvetlerce ele geçirilmesi yakındı. Adapazarı'ndaki Tümen Komutanı Mahmut Bey emniyeti sağlamış, Düzce isyanı kontrol altına alınmıştı (Harp Tarihi Vesikaları Dergisi S: 35 Vesika N: 874).

bunu sağlamaya gayret edeceğini vurgulamıştır. Bursa'nın önem kazandığını, Bursa'ya valinin gelerek göreve başlamasını, Albay Bekir Sami Bey'in serbest kalarak askeri işlerle ilgilenmesini, kendisinin vali geldikten sonra geri dönebileceğini belirtmiştir (Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, S: 35 Vesika N: 874). Ali Fuat Paşa'nın isteği doğrultusunda, Mustafa Kemal Paşa Heyeti Temsiliye adına 15 Nisan 1920'de, Bursa Valisi Keşfi Bey'in, milli önemi olan hizmeti yerine getirmede başarısız kalması ve yararlı olamaması nedeniyle, yerine vekâleten Eskişehir Mutasarrıfı Fatih Bey'in, Ankara'ya gelmiş olan Millet Meclisi üyelerinin de görüşleri alınarak atandığını Bekir Sami Bey'e bildirmiştir (Ünal 1994: 359).

Albay Bekir Sami Bey 12 Nisan 1920'de Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği telgrafta, Bursa ve Balıkesir bölgesinde durumun süratle vahamete doğru gittiğini, kendi taraftarlarının bile adeta aleyhlerine döndüğünü, Anzavur İsyanı'nın diğer cephelerden daha fazla önem kazanması nedeniyle, büyük kısmı süvari olmak üzere 1.000 kişilik bir kuvvetin Bursa'ya gönderilmesini istemiştir (Selek 2011: 47). Heyeti Temsiliye aynı gün, Anzavur'a karşı harekâta başlanması emrini vermiştir (Selek 2004: 373).

Heyeti Temsiliye namına Mustafa Kemal Paşa 12 Nisan 1920'de 20'nci Kolordu Komutanlığına gönderdiği emirde, 20'nci Kolordunun, yapılacak harekâta Albay Bekir Sami Bey ve Albay Kazım Bey'e azami yardım yapmasını, sahip oldukları fevkalade yetkilerle buldukları bölgelerde her şeye hâkim olmalarını ve Anzavur, Gâvur İmam gibi milleti birbirine kırdırmaya vasıta olan “*fesat başlarını*” her vasıta ile imhaya girişmelerini, ayrıca İstanbul ile her türlü haberleşmeyi kesmelerini istemiştir. Anzavur'un önemli bir taarruz kuvvetinin olmadığına hissedildiğini, aksine, kendilerince yapılacak taarruza karşı savunma yapmak için hazırlandığını belirtmiştir. İstanbul ve yabancı çevrelerin faal bir şekilde yaptığı propaganda ile başarı kazandıklarını, emniyetin sağlanması ve maneviyatın güçlendirilmesi

için son derece şiddetli maddi ve manevi karşı faaliyete geçileceğini bildirmiştir (Harp Tarihi Vesikaları Dergisi S: 13 Vesika N: 353).

Albay Kazım Bey'e göre Anzavur eğer başarılı olursa, memleketteki bağımsızlık ruhu yok edilecek ve vatan düşman etkisine açık bırakılacaktı. Bu tehlike karşısında, İzmir cephesinde Yunan kuvvetlerine savunma yapan birliklerin Anzavur'a karşı kullanılmasına karar verilmiştir. Bu kararla birlikte, Yunan kuvvetlerinin bu durumu fark edip işgal sahasını genişletme riski de göze alınmıştır. Salihli cephesinden Çerkez Ethem Bey'in 2.000 kişilik süvari ve yaya müfrezesi, Aydın cephesinden Demirci Mehmet Efe'nin gönderdiği 600 süvari zeybeği, Akhisar cephesinden milli kuvvetler ile 14'üncü Süvari Alayının büyük bir kısmı, Soma cephesinden takviyeli bir müfreze, İvrindi ve Ayvalık bölgelerinden önemli miktarda kuvvet, Balıkesir'de kurulan süvari müfrezesi (sonradan nizamiye kuvveti de katılmıştı), Balıkesir'de Albay Kazım Bey'in komutasına verilmiştir. Ayrıca Bursa, Bilecik ve Eskişehir'den de milli kuvvetler oluşturulmuştur (Özalp 1988: 112,113) Anzavur'u tenkile (cezalandırmaya) ayrılan bu kuvvetler 8 ile 14 Nisan tarihleri arasında Balıkesir'de toplanmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 41, 42).

Albay Kazım Bey 14 Nisan'da emrine verilen kuvvetlerle birlikte Balıkesir'den harekâta başlamıştır (Özalp 1988: 114). Çerkez Ethem Bey komutasındaki müfreze de 15 Nisan'da Balıkesir'den Gönen istikametinde harekâta katılmıştır (Türk İstiklal Harbi 1964: 41, 42). İngiliz Yüksek Komiserliği 15 Nisan'da İngiliz dışişleri bakanlığına gönderdiği yazıda, Bandırma'dan gelen raporların Anzavur'un harekete geçtiği yönünde olduğunu, ancak ilerleyişini teyit edecek bir haberin henüz alınmadığını bildirmiştir. "Milliyetçilerin" durumu hakkında da haberlerin hala belirsizliğini koruduğunu, fakat içeride "*beklenmedik büyük gelişmelerin olmasının muhtemel olduğunu*" yazmıştır (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 301).

Susurluk ile Kirmasti arasında Anzavur kuvvetleriyle yapılan çatışma, 16 Nisan'da Anzavur'un yenilgisiyle sonuçlanmış, peşi sıra Gâvur İmam kuvvetleri de yenilerek dağıtılmıştır. Anzavur'a karşı hareket yürütülürken, Ali Fuat Paşa da Ankara'dan Bursa'ya gelmişti (Özalp 1988: 113, 115). Çerkez Ethem Bey'in müfrezesinin Anzavur'a karşı tedip harekâtını başarıyla yürüttüğü sırada Bursa'da bulunan Ali Fuat Paşa, Anzavur'un tehdidinden Bursa'da hala korkulduğunu, Anzavur'un 19 Nisan'da yaralı olarak vapura binip İstanbul'a kaçmasından sonra Bursa'da sınırların ancak yatıştığını anlatmıştır (Cebesoy 1953: 354).

İngiliz Yüksek Komiseri dışişleri bakanlığına gönderdiği yazıda, 5 Nisan'da tekrar sadrazamlığa atanan Damat Ferit Paşa'nın, Milli Mücadele'ye karşı manevi güçlerden başka, fiziksel güç de kullanmak niyetinde olduğunu, ancak İstanbul dışında güvenebileceği düzenli ordusu olmadığından, bu amaçla, daha önce başarısız olan Anzavur'u tekrar aktif hale getirdiğini açıklamıştır. Damat Ferit Paşa'nın programının temel prensibinin, Milli Mücadele'ye karşı yeterli bir gücü canlandırmak ve bunu kullanmak, benzer güçleri de daha başka yerlerde oluşturmak olduğunu hatırlatmıştır. İngiliz Yüksek Komiseri, Anzavur'un yenilgisinin sonuçlarını 22 Nisan 1920'de şu şekilde değerlendirmiştir: *“Maalesef Anzavur Bandırma'dan atıldı. Bu geri çekilme, Bursa'yı ve İzmit'in ötesindeki Anadolu demiryolunu elde tutmayı amaçlayan hükümetin umudunu yok etti. Yalova ve İzmit bölgesindeki Milli Mücadele karşıtlarını kullanma olasılığını azalttı.”* (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 313).

Milli Mücadele yönünde elde edilen bu başarılarından sonra, Bursa artık İstanbul ile Anadolu arasında bir geçiş yeri olmuştur (Selçuk 1995: 160). Mustafa Kemal Paşa Nisan 1920'de Bursa'da elde edilebilecek İstanbul ile yabancı basına ait gazetelerden birer suretinin Ankara'ya gönderilmesini, 21 Nisan 1920'de de Anadolu Ajansının tebligatlarından, İstanbul için önemli olanların Bursa'da basılıp

çoğaltılarak, İstanbul'a gönderilmesini 56'ncı Tümen Komutanı Albay Bekir Sami Bey'den istemiştir (Kitapçı 1998: 38, 39). Artık İstanbul'a bildiriler yayınlandığı gibi, Bursa'da basılan gazeteler de İstanbul'a gönderilmeye başlanmıştır (Selçuk 1995: 160).

b. İstanbul Fetvası'na Karşı Ankara Fetvası'nın Yayınlanması

Mustafa Kemal Paşa, Damat Ferit Paşa Hükümetinin, Anadolu'daki ayaklanma örgütleri, düşmanlar ve Yunan ordusu ile elbirliği içinde Anadolu'daki Milli Mücadele'yi yıkmaya çalıştığını, bu ortak saldırı siyasetinin yönergesinin, düşman uçakları da dâhil olmak üzere her türlü araçla yurda dağıtılan, “*Padişaha karşı ayaklanmayı*” önleyici “*fetva*” olduğunu belirtmiştir (Atatürk 1973: 327). Milli Mücadele'ye önderlik etmiş olan diğer kişiler de benzer anlatımlarda bulunmuştur. İsmet (İnönü) Paşa fetva ile asi sayıldıklarını ve mahkûm edildiklerini, Padişaha ve dine karşı çıkmış kimseler olarak gösterildiklerini belirtmiştir (İnönü 2006: 194). Kazım (Özalp) Paşa, İstanbul'da süngüyle dağıtılan Meclis-i Mebusan'ın yerine, Ankara'da Büyük Millet Meclisinin açışını İstanbul hükümetinin zorla önleyemeyince, elindeki etkili ve tek silah olan “*taassubu tahrik*” silahını kullandığını, düşman karşısında can veren vatanseverlerin şehit olamayacaklarını ilan ettiğini anlatmıştır (Özalp 1988: 121).

Bu durum karşısında, Anadolu'daki yüksek din bilginlerinden fetva çıkarttırılarak, karşı önlemler alınmıştır (Atatürk 1973: 346). Büyük Millet Meclisi daha toplanmadan önce, Ankara Müftüsü Mehmet Rifat Efendi'nin başkanlığında, Ankara'da bulunan beş müftü, dokuz müderris ve medrese müdürü ile altı ilmiye sınıfından oluşan yirmi kişilik bir grup tarafından karşı fetva 14 Nisan 1920'de hazırlanmıştır. Ankara'da hazırlanan karşı fetva da beş ayrı fetvadan oluşmuştur. Memleketin içinde bulunduğu olumsuz durum anlatıldıktan

sonra, esir durumda bulunan halifenin kurtarılmasının bütün Müslümanların görevi olduğu birinci fetvada şu şekilde açıklanmıştır:

“Dünyanın nizamının sebebi olan İslam Halifesi Hazretlerinin halifelik makamı ve saltanat yeri olan İstanbul, mü'minlerin emrinin (Padişahın) rızasına aykırı olarak Müslümanların düşmanı olan devletler tarafından fiilen işgal edilerek, bazıları haksız olarak şehit edilmiş, Halifelik merkezini koruyan bütün istihkâmlar, kaleler, savaş aletleri zapt edilmiş... Bu suretle Halife, milletin gerçek menfaatleri uğrunda tedbir almaktan fiilen men edilmiştir. Sıkıyönetim ilan edilip harp divanları kurulmuş, İngiliz kanunları uygulanarak karar vermek suretiyle Halifenin yargı hakkına müdahale edilmiştir. Yine Halifenin rızası olmadığı halde, Osmanlı toprakları olan İzmir, Adana, Maraş, Antep ve Urfa taraflarına düşmanlar saldırıp oradakileri Müslüman olmayan uyruklarımızla el ele vererek İslamları toptan yok etmeye, mallarını yağmalamaya ve kadınlarına tecavüze, Müslüman halkın bütün kutsal inançlarına hakarete kalkışmışlardır. Anlatılan şekilde hakarete ve esirliğe uğrayan Halifelerini kurtarmak için, ellerinden geleni yapmaları bütün Müslümanlara farz olur mu? Cevap: Tanrı (Allah) en iyi bilir ki, olur.”

İkinci fetva ile halifeyi ve işgal edilen vatan topraklarını kurtarmak için çalışan Müslümanların Allah yolundan ayrılmadıkları; üçüncü fetva ile halifeliğin haklarını geri almak için mücadele ederken ölenlerin “şehit”, kalanların ise “gazi” olacakları; dördüncü fetva ile din uğrunda savaşan halka karşı, düşman tarafı tutarak, Müslümanlar arasında silah kullananların ve adam öldürenlerin en büyük günah işledikleri açıklanmıştır. İstanbul Fetvası'na uyulmamasının gerekli olduğunu açıklayan beşinci fetva ise şu şekildedir: *“Bu suretle aslında istemediği halde düşman devletlerin zoru ve kandırması ile olaylara ve gerçeğe uymayarak çıkarılan fetvalar, Müslümanlar için şeriatça dinlenir mi ve uyulur mu? Cevap: Tanrı (Allah) en iyi bilir ki, uyulmaz.”* (Sarıkoyuncu 2007: 37-40). Ankara Fetvası bir bütün olarak incelendiğinde, işgal karşısında halifeyi ve vatani kurtarmak için yapılan çalışmaların dine uygun olduğu, İstanbul'dan yayınlanan fetvadan hiç bahsetmemekle birlikte, baskı ve kandırmaca ile hazırlanan

fetvalara, Müslümanlığın gereği olarak uyulmaması gerektiğinin açıklanmış olduğu görülmektedir.

Hazırlanan fetva 16 Nisan'da Heyet-i Temsiliye tarafından Anadolu'ya gönderilerek, bütün müftülöklere tebliğ edilmesi ve her müftü tarafından onanması talep edilmiştir. Bunun için, mülki ve askeri yetkililerin yardımcı olması da istenmiştir. Hazırlanan fetva 19, 22 ve 25 Nisan 1920 tarihlerinde İrade-i Milliye, Öğüt ve Açıksöz gibi Milli Mücadele yanlısı gazetelerde yayınlanmıştır. Ankara'da hazırlanan bu fetva Anadolu'daki diğer din adamları tarafından kısa sürede onaylanmıştır. 22 Nisan 1920 tarihli İrade-i Milliye, Bursa ulemasından 39 kişinin Ankara Fetvası'nı onayladığını duyurmuştur. Benzer bir şekilde, çeşitli vilayet ve kaza müftüleri ile din âlimlerinden 152'yi aşkın kişinin, Ankara Fetvası'nı tasvip ve tasdik ettikleri bilgisi de, 5 Mayıs 1920 tarihli Hâkimiyet-i Milliye'de açıklanmıştır (Sarıkoyuncu 2007: 40, 41).

c. İstanbul Fetvası'nın Etkisi ve Fetvaya Karşı Bursa'da Alınan Tedbirler

Mustafa Kemal Paşa, ayaklananların ordudaki erlere, Halifenin fetvasından ve Padişahın askerlik görevini kaldırdığından söz ederek, onları kolaylıkla aldattıklarının pek çok kez görüldüğünü, bunun sonucunda birçok yerde erlerin ayaklananlarla çarpışmadıkları gibi, silahlarını ayaklananlara bırakarak memleketlerine döndüklerini açıklamıştır (Atatürk 1973: 346). Fetva askerleri olumsuz yönde etkilerken, Anzavur İsyanı'na katılanları Milli Mücadele'ye karşı daha da cesaretlendirmiştir. Milli Mücadele'ye karşı yayınlanan Şeyhülislamın fetvasından sonra, Anzavur, Gâvur İmam gibi kişilere bağlı olanlar, subayları ve idare amirlerini öldürürken, 'Şeyhülislamın fetvası yerine geldi' diye bağirmiştir (Sarıkoyuncu 2007: 36).

İstanbul'da yayınlanan fetvanın Bursa'da olumsuz etkileri görülmüştür. Bu durum, Albay Bekir Sami Bey'in gönderdiği şu

yazıdan açıkça anlaşılmalıdır: “Eğer bu gece alelacele, Ankara vesaire baş müftüleri ve ulema-i meşhure-i İslâmiye (den) mukabil (karşı) fetvalar alınmazsa Bursa vilayetinde pek ziyade kesb-i vahamet etmesi (vahamet kazanması) muhtemeldir.” (Sarıkoyuncu 2007: 37).

Ankara'da hazırlanan fetva öncesinde, İstanbul'un fetvasına karşı Bursa'da girişimlerde bulunulmuştur. Bursa'da bulunan Mahmut Celâl Bey, her zaman görüştüğü arkadaşlarının kendisinden uzak kalmak istediğini fark etmiş ve bunun nedeninin, camide duyduğu, Kuvayı Milliyecilerin öldürülmesinin caiz olduğu yönündeki İstanbul Fetvası olduğunu anlamıştı (Kal 11). Mahmut Celâl Bey Mustafa Kemal Paşa'ya 10-11 Nisan 1920'de gönderdiği yazıda, bir sureti Ankara'ya da gönderilmiş olan İstanbul'un isnadat (bir kimseye yüklenen şey) ve iftiralarını içeren fetvasının ve (hükümet) beyannamesinin etkisini gidermek için karşı tedbir aldıklarını açıklamış, fetvanın halktan çok askerler üzerinde etkisinin görüleceğini vurgulamıştır (ATASE K: 11, G: 87, B: 87-1).

Anadolu'da itibara sahip olan Bursa ulemasına,¹⁹ İstanbul'un ve memleketin içine düştüğü kötü durumun anlatılarak, şeyhülislamın özel maksatla çıkarttığı fetvalara, Anadolu'da muta (itaat) edilmemesi hakkında bir beyanname yayınlanması planlanmış ve Ali Fuat Paşa bu amaçla Bursa'ya gitmiştir (Cebesoy 1953: 350). Ali Fuat Paşa, Albay Bekir Sami Bey ile birlikte tanınmış kişileri ve ulemayı ziyaret etmiş, Milli Mücadele hakkındaki görüşlerini ve İstanbul'un durumunu delilleriyle ortaya koyarak, kendilerine yardım edilmesini istemiştir. Görüştükları kişilerin çoğunluğu yardım sözü vermiş, ayrıca Birinci Dünya Savaşından beri Bursa'da bulunan Şeyh Sunusi ile de görüşülerek, ondan da yardım sözü alınmıştır. Bu gelişme sonrasında 21-22 Nisan 1920 gecesinde Belediye salonunda, Bursa ulemasıyla bir

¹⁹ Önemli sayıda ulemanın bulunduğu Bursa, Konya'dan sonra Anadolu'da en çok medreseye sahipti (Sofuoğlu 1994: 18).

toplantı düzenlemiş, ulemadan, İstanbul fiilen düşman işgali altında bulunduğundan, esir Padişah ve hükümetinin Kuvayı Milliye ve onun liderleri hakkında çıkardığı fetvaların muta olup olamayacağı (itaat edilip edilmeyeceği) hakkında bir hüküm vermesi istenmiştir.

21-22 Nisan gecesinde toplanan 70-80 kadar hoca, birkaç saatlik görüşmeden sonra kararı ittifakla vereceği bir sırada, genç bir hoca söz alarak, gerçeğin onların bildiği gibi olmadığını söylemiştir. Bu hoca, İstanbul'dan dün geldiğini, Padişahın huzurunda bulunduğunu ve Padişahın milletine selam getirdiğini, ne Padişahın ne de hükümetinin söylendiği gibi esir durumda olmadığını, bunu bizzat Padişahın ağzından işittiğini anlatmıştır. Bu konuşma sonrasında salon birden bire karışmış ve bazıları kararsızlık içinde kalmıştır. Ali Fuat Paşa, gizli servislerin bazı ajanları hoca kılığında Anadolu'ya gönderdiklerini bildiğinden, bu kişiyi yakalatıp üzerini aratmıştır. Üzerinden çıkan yazılardan, bu kişinin İngilizlerin ücretli bir ajanı olduğu anlaşılmıştır. Bu olay sonrasında Bursa uleması, fetva sahibi esaret altında bulunduğundan, “*Padişah iradesinin muta (geçerli) olamayacağı muhakkaktır*” şeklinde karar almıştır. Heyeti Temsiliye bu kararı her tarafa duyurarak, İstanbul hükümetinin girişimlerinin etkisini sınırlandırılmaya çalışmıştır (Cebesoy 1953: 354-356).

İstanbul Fetvası'na karşı alınan tedbirlerin etkinliğini, İngiliz belgelerinde görmek mümkündür. İngiliz Yüksek Komiserliği 22 Nisan'da İngiliz dışişleri bakanlığına gönderdiği yazıda, Milli Mücadele'ye karşı manevi olarak mücadele başlatmak amacıyla, Padişahın (aynı zamanda Damat Ferit Paşa'yı sadrazamlığa atadığı) saltanat kararnamesinin, Damat Ferit Paşa Hükümetinin bildirisinin ve şeyhülislamın fetvasının yayınlandığını hatırlatmıştır. Özellikle fetvanın Müslümanlar arasında büyük bir etkiye sahip olduğunu belirtmekle birlikte, dağıtımda yaşanan zorluk ve Padişahın baskı altında olduğunu, bu yüzden görevini yerine getiremediğini savunan hocaların karşı

fetvası nedeniyle, bu üç dokümanın etkisinin sınırlı kaldığı tespitinde bulunmuştur (British Documents of Foreign Affairs Part 1985: 301).

Sonuç

İstanbul'un ve Çanakkale'nin İtilaf devletlerince işgal altında tutulduğu dikkate alındığında, Anadolu ile Trakya arasında tek bağlantı yeri olması itibarıyla, Bursa'nın denetim altında tutulması, hem İstanbul hükümetleri hem de Milli Mücadele taraftarları için kritik bir öneme sahip olmuştur. Bu nedenle, Bursa'nın kendi kontrollerinde olması için İstanbul hükümetleri ile Milli Mücadele taraftarları karşılıklı olarak çeşitli girişimlerde bulunmuştur.

Milli Mücadele başlarken Bursalılar, İstanbul hükümetlerinin etkisiyle daha çok Padişaha bağlı kalmış, Milli Mücadele'ye ise sınırlı bir destek vermiştir. Bunda, İstanbul'a yakınlık, padişah taraftarı çok sayıda emeklinin Bursa'ya yerleşmesi ve halkın çoğunluğunun mutaassıp olmasının yanı sıra, İstanbul hükümetlerinin atadığı valilerin Milli Mücadele karşıtı politikaları da etkili olmuştur. Bölgedeki 14'üncü Kolordu birliklerinin başındaki komutanların, Milli Mücadele içinde yer alma konusunda ortak bir fikre sahip olmaması da, İstanbul hükümetlerinin etkinliğinin artmasına yol açmıştır.

Bursa'da İstanbul hükümetlerinin hâkimiyetinin sınırlandırılmasında ve Milli Mücadele için örgütlenilmesinde, 56'ncı Tümen Komutanı olarak göreve başlayan Albay Bekir Sami (Günsav) Bey kritik bir rol oynamıştır. Bekir Sami Bey'in aldığı sert ve etkin tedbirler sayesinde ancak Bursa'da kontrol sağlanabilmiştir. Çıkarılan Anzavur İsyanı'yla, bölgede Milli Mücadele'nin önlenmesi ve kaybedilmiş olan İstanbul'un etkinliğinin tekrar geri kazanılması amaçlanmıştır. Benzer bir amaçla, Çanakkale Boğazı'nı elinde bulundurmak isteyen İngilizlerin de ikinci Anzavur İsyanı'nda büyük bir etkisi olmuştur. İngilizler, Milli Mücadele'ye karşı kullanılacak olan kuvvetin belirlenmesi konusunda dikkatli olmuş, kuvvetin geri

tepmemesini, bunun için de Milli Mücadele'yi ortadan kaldırmaya yetecek kadar bir güce sahip olmasını istemiştir. Milli Mücadele'yi bastırarak kuvvetin uygun seçilmesi ve iç savaşa yol açmadan Milli Mücadele'nin ortadan kaldırılması, İngiltere'nin ve diğer İtilaf devletlerinin üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur.

İstanbul hükümeti etkin bir propaganda uygulayarak, Bigalıların ve Gönenlilerin büyük bir çoğunluğunun Anzavur İsyanı'na katılmalarını sağladığı gibi, bölgeden oluşturulan Kuvayı Milliye'nin ve askeri birliklerdeki erlerin isyancılara karşı direnmemelerini, firar etmelerini de başarmıştır. Anzavur İsyanı'nın genişlemesinde, halkın bir kesiminin tutumu kadar, birliklerde yaşanan bu olumsuzlukların da etkisi olmuştur. Çare olarak düşünülen, bölge dışından getirilen Kuvayı Milliye ve askeri birliklerin de firarlar sonucu dağılması, İstanbul hükümetinin propagandasının etkinliğini ortaya koymasından önemlidir.

Anzavur'un Biga, Gönen ve Bandırma'yı işgalinden sonra 5 Nisan 1920'de dördüncü kez sadrazamlığa atanan Damat Ferit Paşa, Milli Mücadele'nin engellenmesi için hem manevi hem de fiziki güç kullanmayı içeren programını uygulamaya koymak istemiş, bunun için İngilizlerle yakın bir işbirliği içinde olmuş ve onlardan destek görmüştür. Padişahın Damat Ferit Paşa'yı sadrazamlığa atadığı 5 Nisan tarihli hattı hümayunda, Milli Mücadele'yi devletin çıkarlarına zarar veren bir isyan olarak lanetlemesi, Milli Mücadele'nin liderlerine uygulanacak olan yasal yaptırımların arttırılmasını ve itilaf devletleriyle sıcak ilişkiler kurulmasını istemesi, Padişahın ve Damat Ferit Paşa'nın politikalarının aynı olduğunu açıklamaktadır.

Anzavur'un Bursa'yı ele geçirmek için ilerlediği günlerde, Milli Mücadele'ye karşı yayınlanan İstanbul Fetvası özellikle erler üzerinde etkili olarak firar etmelerini sağlamış, böylece askeri birliklerin etkinliği azaltılmıştır. İngilizlerin baskısıyla yayınlandığı bilinmesine karşın,

İngiliz belgelerine göre Damat Ferit Paşa fetvayı ve hükümet bildirisini kendi inisiyatifi ile hazırlatmış, ancak İngilizlerin onayını ve desteğini alarak yürürlüğe sokmuştur.

İstanbul hükümetinin çıkarttığı isyanlara ve fetvaya karşı, tüm bölgenin kontrol altında tutulabilmesi için, Bursa'nın elde bulundurulmasının zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Ancak, İstanbul hükümetinin etkisi ve propagandası nedeniyle, bölgeden oluşturulan askeri ve Kuvayı Milliye birlikleriyle sonuç alınamamıştır. Bu nedenle, Yunan kuvvetlerine karşı oluşturulan cephenin boşaltılmasının yaratabileceği olumsuz sonuçlar göze alınarak, İzmir ve Aydın başta olmak üzere Ege Bölgesi'nden getirilen birliklerin de katılımıyla, Anzavur İsyanı başarılı bir şekilde bastırılabilmiştir.

İngiliz Yüksek komiserinin, isyanın bastırılmasını, “*Maalesef Anzavur Bandırma'dan atıldı*” şeklinde değerlendirmesi, İngilizlerin Anzavur İsyanı'na verdiği desteği göstermektedir. Anzavur İsyanı'nın bastırılması, benzer güçleri Marmara Bölgesi'nde Milli Mücadele'ye karşı kullanmayı amaçlayan Damat Ferit Paşa'nın planını da artık uygulanamaz hale sokmuştur. İsyanın bastırılması aynı zamanda, bölgedeki Müslümanlar arasında yaşanan anlaşmazlıkları ve çatışmaları da sonlandırdığından, Milli Mücadele'ye katılım için uygun bir ortam yaratmıştır. Bursa'da denetimin sağlanması, başta basın olmak üzere, Bursa üzerinden İstanbul'a etkide bulunma imkânını da beraberinde getirmiştir.

Milli Mücadele'nin haklılığını dile getiren ve Anzavur İsyanı'nın bastırıldığı 16 Nisan 1920'de Anadolu'daki din adamlarının onaylaması için gönderilen Ankara Fetvası, Anzavur İsyanı'nın bastırılmasında doğrudan bir rol oynamamıştır. Bununla birlikte, İstanbul Fetvası'nın Padişaha baskıyla hazırlatıldığını savunan Ankara Fetvası yayımlandıktan sonra, İngiliz belgelerinde açıkça belirtildiği gibi, İstanbul Fetvası'nın etkinliğini sınırlandırmıştır. Anadolu'da çok

sayıda din adamı tarafından imzalanan Ankara Fetvası, Milli Mücadele'ye verilen desteği göstermesi bakımından da önemlidir. Anadolu'da önemli bir itibara sahip olan Bursa'daki din adamlarının da Ankara Fetvası'na destek vermesi, ayrıca İstanbul Fetvası'na uyulmaması gerektiği yönünde karar alması, bölgenin güvenliği için bir kale gibi elde tutulmak istenen Bursa'da, Milli Mücadele'nin güçlenmesine katkı sağlamıştır.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları ve Resmi Yayınlar

ATASE Arşivi, Kutu No: 11, Gömlek No: 87, Belge No: 87-1.

ATASE Arşivi, Kutu No: 11, Gömlek No: 87, Belge No: 87-2.

British Documents of Foreign Affairs Part: II, Series: B, Volume: 1 The End of the War 1918-1920 (1985). Ed: Robin Bidwell. US: University Publications of America Inc.

Dergiler

Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, Genelkurmay Basımevi, Yıl: 4, Sayı: 13, Vesika No: 353, Ankara, Eylül 1955.

Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, Genelkurmay Basımevi, Yıl: 10, Sayı: 35, Vesika No: 874, Ankara, Mart 1961.

Kitap ve Makaleler

Apak, Rahmi (1990). *İstiklâl Savaşında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (1973). *Söylev (Nutuk) II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bozdağ, İsmet (2005). *Bilinmeyen Atatürk Celal Bayar Anlatıyor*. İstanbul: Truva Yayınları.

Cebesoy, Ali Fuat (1953). *Milli Mücadele Hatıraları*. İstanbul: Vatan Neşriyatı.

Duru, Orhan (2001). *Amerikan Gizli Belgeleriyle Türkiye'nin Kurtuluş Yılları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Eğilmez, Mümtaz Şükrü (1980). *Milli Mücadele'de Bursa*. Haz: Rıfat Ilgar, İstanbul: Tercüman Tarih Yayınları.

Hülagü, Orhan (1998). "Anzavur İsyanı". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. 14, S. 40, s. 49-67.

İğdemir, Uluğ (1989). *Biga Ayaklanması ve Anzavur Olayları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnönü, İsmet (2006). *Hatıralar*. Haz: Sabahattin Selek, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kal, Nazmi (Tarihsiz). *Atatürk ile Yaşayanlar*. Künyesiz: T.C. Ziraat Bankası.

Kitapçı, İlknur (1998). *Atatürk Basın ve Bursa*. Künyesiz: F. Özsan Matbaacılık Sanayi Ltd.

Kocatürk, Utkan (2000). *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronojisi 1918-1938*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mert, Özcan (1992). "Anzavur'un İlk Ayaklanmasına İlişkin Belgeler". *Bellekten*, C. 56, S. 215-217, s. 847-956.

Özalp, Kazım (1988). *Milli Mücadele-1 1919-1922*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sarıkoçuncu, Ali (2007). *Milli Mücadelede Din Adamları 2*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Selçuk, İlhan (1995). *Yüzbaşı Selahattin'in Romanı 2. Kitap*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Selek, Sabahattin (2004). *Anadolu İhtilali 1. Cilt*. İstanbul: Kastaş Yayınları.

----- (2011). *Milli Mücadele*. İstanbul: Milliyet Doğan Gazetecilik A.Ş.

Sofuoğlu, Adnan (1994). *Kuva-yı Milliye Döneminde Kuzeybatı Anadolu 1919-1921*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.

----- (2003) “Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında İşgal Döneminde Bursa”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. 19, S. 55, s. 51-82.

Sonyel, Salâhi R (2013). *Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye'deki Eylemleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şimşir, Bilâl N. (2000). *İngiliz Belgelerinde Atatürk 1919-1938*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tansel, Selahattin (1978). *Mondros'tan Mudanya'ya kadar III*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Tepeyran, Ebubekir Hazım (1982). *Belgelerle Kurtuluş Savaşı Anıları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi (1991). Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları.

Türk İstiklal Harbi II nci Cilt Batı Cephesi II nci Kısım (1965). Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Türk İstiklal Harbi VI'ncı Cilt İç Ayaklanmalar (1919-1921) (1964). Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Resmi Yayınları.

Ünal, Muhittin (1994). *Miralay Bekir Sami Günsav'ın Kurtuluş Savaşı Anıları*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Yüceer, Saime (2001). *Bursa'nın İşgal ve Kurtuluş Süreci*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.

----- (2005). *Tanıkların Anlatımıyla Bursa Tarihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

As Çanakkale and Istanbul were kept under control by the Allies, keeping Bursa under control was highly important for both the supporters of the National Liberation and the Istanbul governments as it was the only connection between Anatolia and Thrace. For this reason, both the Istanbul governments and the supporters of the National Liberation took steps in the direction of this purpose.

The Istanbul governments wanted to stop the National Liberation Movement by various measures they took. This essay aims to explore what impacts the propaganda and the Anzavur Revolt motivated the Istanbul governments, and the fatwa against the National Liberation movement and its leaders issued by Sheikh-al Islam made on the National Liberation in Bursa. The essay covers the impact of Anzavur Revolt and the Istanbul fatwa in Bursa and the counter measures taken against them.

In the beginning of the National Liberation War, due to both being near Istanbul and the fact that there were many supporters of the Sultan, the local people of Bursa remained under the influence of Istanbul governments and remained aloof to the National Liberation. With Colonel Bekir Sami (Günsay) Bey's arrival in Bursa in June 1919, on the one hand, the influence of the Istanbul government decreased and on the other hand, activities towards the National Liberation started.

Just before the opening of the Parliament in Ankara, to abolish the National Liberation in the region, the Istanbul government started II. Anzavur Revolt in February 1920. In this Revolt, the English elements who wanted to keep the Strait of Dardanelle in hand were effective. The Istanbul government with its efficient campaign made the local people of Biga and Gönen join the Revolt, and caused dissolution in the troops that gathered to suppress the Revolt. Against the Revolt, while the Turkish Revolutionaries (Kuvayı Milliye) and military troops that came from the area could not be put into effect, troops from Eskisehir were brought to the region. However, with an effective campaign, the soldiers in these troops were made to flee, too.

Damat Ferit Pasha came to power on 5 April 1920 and after consulting the British, had a government decree based on the imperial edict and a fatwa prepared. After capturing Biga, Gönen and Bandırma, while Anzavur was moving towards Bursa, with a government decree, a fatwa declaring that the leaders of the National Liberation should be killed was issued on 10 April 1920. To decrease the effect of the Istanbul fatwa, the Ankara fatwa, which declared that the other one was written when the Sultan and the Halifat was captive thus was not valid, was issued. Although

similar measures were taken in Bursa, the fatwa was effective particularly on the soldiers and caused them to leave their weapons to the insurgents. Along with this, with the measures taken in Bursa, which was aimed to be kept as a point of resistance against the insurgents, Anzavur Revolt was suppressed thus the Istanbul government's threat was evaded and Bursa was made to join the National Liberation.

Somuncu, Melike (2020). "Marzubannâme'deki Bazı Birleşik Fiil Yapılarının Anlamsal Düzlemi". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1109-1128.

DOI: 10.21550/sosbilder.689977

Araştırma Makalesi

MARZUBANNÂME'DEKİ BAZI BİRLEŞİK FİİL YAPILARININ ANLAMSAL DÜZLEMİ

Melike SOMUNCU*


Gönderim Tarihi: Şubat 2020

Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

Tarihî Türk lehçelerine bakıldığında ver-, iste-, bil-, u-, gel-, ol- gibi birçok fiile, birleşmiş olduğu diğer fiilimsi taşıyan kelimeyle anlam değeri yüklenmektedir. Marzubannâme'de yer alan bazı birleşik fiillerin biçimbirim, sözcük birim ve anlamsal düzlemindeki değişkenlikleri oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmada Marzubannâme'den kısaca bahsedildikten sonra Türkoloji'de birleşik fiil ve kullanım sahası hakkında bilgi verilmektedir. Çalışmanın esas amacı Marzubannâme'de yer alan bazı birleşik fiil yapılarının anlamsal düzlemini irdelemek olduğu için anlam biliminin iki temel yönü olan derin yapı ve yüzey yapı kavramlarına değinilerek isim fiil yardımıyla kurulan -mAk iste-, -mAk ol; sıfat fiil yardımıyla kurulan -AcAk ol-, -mİş ol-, (eğer) -AsI ol- + -sA, -Ar / -Ur ol-; zarf fiil yardımıyla kurulan isteyü var-yapıları hem biçimbirim hem sözcük birim hem de anlamsal düzlemde incelenmiş ve metinde kullanılma sıklıkları sunulmuştur. Böylece bu yapılar içerisinde Türkiye Türkçesinde kullanılan ve anlamsal değişime uğrayanlar ile Türkiye Türkçesinde kullanılmayanlar ve bu yapıların anlamsal düzlemi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Marzubannâme, birleşik fiil, biçimbirim, anlamsal düzlem

*  Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, melike.somuncu@siirt.edu.tr

Semantic Plane of the Some Compound Verb Structures in Marzubannâme

ABSTRACT

When the historical Turkish dialects are examined, the meaning value is loaded with the other verb bearing the verb that many verbs such as giving, wanting, knowing, coming, being. This situation also applies to Turkey in Turkish. There are depictional verb structures that have been included in the historical dialects and have lost their functioning or have very different meanings than today. For this reason, the variability in the form unit, word unit and semantic plane of some compound verbs in Marzubannâme is quite remarkable. In this study, after briefly mentioning about Marzubannâme, information is given about the combined verb and its usage in Turcology. Since the main purpose of the study is to examine the semantic plane of some compound verb structures in Marzubannâme, by referring to the concepts of deep structure and surface structure, which are two basic aspects of semantic science, name-verb established with the help of -mAk iste-, -mAk ol, established with the help of the adjective -AcAk ol-, -mİş ol-, (eğer) + -sA structure and adjective verb -AsI ol-, the verb established with the help of the verb structures are examined in both form unit, word unit and semantic plane and their frequency of use in the text is presented. Thus, the semantic plane of these structures used in today's Turkish and those that have undergone semantic change and those not used in today's Turkish have been tried to be presented.

Key words: Marzubannâme, compound verb, morpheme, semantic plane

Marzubannâme Hakkında

Eski Anadolu Türkçesinin önemli eserlerinden olan Marzubannâme, Germiyan beyi Muhammed Beyoğlu Süleyman Şah'ın emriyle Şeyhoğlu Sadru'd-din Mustafa tarafından 14. yüzyılın ikinci yarısında Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Şeyhoğlu, Kelile ve Dimne'nin Marzubannâme'den tarih olarak eski bir eser olduğunu, hatta yarar ve hikmet açısından daha iyi olduğunu ama Marzubannâme kadar kolayca anlaşılabilir olmadığı için Marzubannâme'nin Kelile ve Dimne'den daha üstün olduğunu savunmaktadır. Şeyhoğlu, o devrin

padişahlarının böyle bir eserden mahrum kalmasını istemediği için Türkçeye çevirdiğini aktarmaktadır (Korkmaz 2017: 39-43). Marzubannâme on bölümden oluşmakta ve eserde bir konuda öğüt vermek amacıyla oluşan hikâye ve hayvan masalları yer almaktadır. Eserin yazılış amacını ifade eden Şeyhoğlu'nun eserinin çevirisinin tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Fakat Korkmaz, Marzubannâme'nin bilinen her iki yazmasında da eserin Türkçeye çevrildiği yılın verilmediğini ancak bu çeviri Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın emri ile yapıldığı için çeviri tarihinin 1368-1387 tarihleri arasına denk geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Zajaczkowski, Şeyhoğlu'nun eserini 1389'da tamamladığını, eseri Hurşid-nâme ve Kâbusnâme'den önce bitirdiğine göre yazılış tarihini birkaç yıl önceye almanın daha uygun olduğunu savunur (2017: 43-44).

Birleşik Fiil ve Birleşik Fiilin Kavram Alanı

Türkoloji'de “birleşik fiil” terimi genel olarak kabul görmüştür (Banguoğlu 2011: 488; Bozkurt 2010: 366-369; Korkmaz 2003: 146; Gencan 2007: 310-318; Ediskun 2010: 225-244; Ergin 2006: 386-389; Deny 2012: 465-478). Fakat bazen birleşik fiil terimi için “yardımcı fiillerle teşkil olunan birleşik fiil” (Bilgegil 2009: 280-283) terimi ile de karşılaşmak mümkündür. Birleşik fiilleri Ergin, yardımcı fiilin başına getirilen unsurun isim veya fiil olmasına göre iki gruba (Ergin 2006: 386), Deny'nin, “karmaşık veya yerindelik fiiller” ve “mürekkap fiiller” olmak üzere iki gruba (2012: 476-479), Banguoğlu, söz dizimindeki belirtme öbeklerinden geldiğini belirttiği birleşik fiil tabanlarını kendi içinde “zarf öbeği”, “çekim öbeği” ve “bağlam öbeği” olmak üzere üç gruba (2011: 310-494) ayırırken, birleşik fiilleri Hacıeminoğlu, birleşik söz başlığında birden fazla kelimenin birleşmesiyle meydana gelen, yeni bir mefhum ifade eden ve tek bir kelimeymiş gibi muamele gören söz olarak tanımlar ve “birleşik isim” ve “birleşik fiil” olarak ikiye ayırır. (1991: 260-262). Ercilasun'a göre, birleşik fiil bir kelime grubudur. Kelime gruplarında anlam önemlidir. Birleşik fiiller için de birleşik

fiilin iki tarafı ister fiil olsun, ister bir tarafı isim bir tarafı fiil olsun, her birleşik fiil, bir tek kavramı karşıladığını ve anlatma ve fonksiyon bakımından basit ve türemiş fiillerle birleşik fiiller arasında hiçbir farkın olmadığını savunur (1983: 45-48). Korkmaz, fiilleri yapı bakımından basit, türemiş ve birleşik olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Birleşik fiilleri de, “esas anlamını korumuş veya esas anlamını korumakla birlikte birtakım işlev incelikleri kazanmış olan birleşik fiiller” ve “esas anlamını kaybederek deyimleşmiş olan birleşik fiiller” olmak üzere iki ana gruba ayırır. Birinci grubu da, “bir yanı ad bir yanı yardımcı fiil olan birleşik fiiller”, “bir yanı sıfat fiil bir yanı yardımcı fiil olan birleşik fiiller” ve “bir yanı zarf fiil bir yanı fiil olan birleşik fiiller” olmak üzere üç alt başlık altında incelemektedir (2003: 28-530). Fiiller, iş oluş ve hareketi karşılamaktadırlar. Dilde belirli bir kural ile birbirine bağlanan fiillerde belirli kip, zaman ve şahıs ekleri mevcuttur. Bu şekilde çekimlenmiş olan fiillerde hem biçimsel hem anlamsal bir değer söz konusudur. Biçim olarak ele alındıklarında belli bir sınıfa giren fiiller anlam olarak ele alındıklarında dâhil edilen grubun çokça dışına çıkmaktadır. Bu çıkış ile birlikte değişik duygu ve düşünceleri aktarmaktadırlar (2001: 96). Dil denen dizge birbiriyle çok sıkı ilişki içindedir (2000: 18). Bu sıkı ilişki, özellikle birleşik fiiller arasındaki bağlantıda oldukça dikkat çekicidir.

Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramları

Anlam bilim, “Batı literatüründe semantics olan bu kelimenin Yunanca semaphore içinde bulunan ‘séma’dan geldiği, İngilizce karşılığının sign (gösterge-işaret) olduğu kabul edilmiştir. Dilbilimin bölümlerinden biri olarak, anlam üzerine yapılan çalışma ve araştırmalar için kullanılan teknik bir terimdir” (Ullmann 2001: 355). Anlam biliminin iki temel yönü olan derin yapı ve yüzey yapı kavramlarına yeni bir bakış açısı kazandıran Chomksy, her cümlelerin derin ve yüzey yapı olmak üzere iki yönünün olduğunu kabul etmektedir. “Derin yapı (İng. deep structure) – yüzey yapı (İng. surface

structure) karşıtlığı. Derin yapı ve yüzey yapı kavramları, dil biliminde Chomsky tarafından literatüre giren Üretici dönüşümsel dil bilgisi kuramı (İng. transformational-generative grammar) çerçevesinde; standart teori (İng. standart theory) genişletilmiş standart teori (İng. extended standard theory) ve revize edilen genişletilmiş standart teori (İng. revised extended standard theory) ile daha da geliştirilmiştir (Yılmaz 2014: 30). Konuşucu veya verici var olan cümledeki derin yapıyı bilen, dinleyici veya alıcı ise konuşucunun vermek istediği mesajın yüzey yapıdan derin yapıya geçişini algılayan taraftır. Alıcının bu pasif durumu dramatik iken verici düşüncesini dilin kalıplarına aktaramama sorunu yaşayabilmektedir (Demirci 2010: 296). Bunun esas nedeni derin yapıdaki duygular, düşünceler bazen söze veya yazıya aktarılırken ifadede kaymaların veya boşlukların oluşabilmesinden kaynaklanmaktadır. Mesaj her zaman derin yapıda gizlidir ama gizlilik konuşucu / verici tarafından her zaman bilinir. Derin yapıdaki duygu ve düşünce dilin kalıplarına aktarılırken, dilin kalıplarında bazen derinliğini kaybeder ve sığlık yaşar (Demirci 2010: 297). Derin yapıdaki mesaj yüzey yapıya aktarılırken dilden yardım alır. Yüzey yapıdaki yansılardan çok daha zengin ve kapsamlı bir alan sahip olan derin yapı, anlam düzleminin esasını oluşturmaktadır. “Gösteren yan; sese, sözcüğe dökülen yan; yani biçim yanıdır. Gösterilen yan ise kulağımızla duyup gözümüzle gördüğümüz biçimsel yanın iletişimde kullanılan anlamsal yanıdır. Bir başka deyişle gösteren, gösterenin yüzey yapıdaki; gösterilen ise gösterenin derin yapıdaki biçimidir denebilir. Port Royal dilbilimcileri gibi, N. Chomsky de sözcüğü çözümlenmesinde iki düzeyden söz eder. Bir yanda konuşucunun ürettiği ya da algıladığı yüzey yapı adı verilen, görünen dizimsel bir birleşim, öte yanda tümcenin anlamını taşıyan derin yapı vardır. N. Chomsky, bu ayrımı Port Royal Gramercileri tarafından verilen şu örnekle açıklamaya çalışır: “Görünmeyen tanrı görünen dünyayı yarattı.” Bu tümcede üç ayrı tümcecik vardır: 1) Tanrı görünmez; 2) Tanrı dünyayı yarattı; 3) Dünya gözle görülür. İlk aşamada “Görünmeyen”, “tanrı”,

“görünen”, “dünyayı”, “yaratmıştır” ses dizisine N. Chomsky yüzey yapı adı verir, oysa görünmeyen örtük tümcecikler bu ses dizisinin derin yapısını oluşturur. Yüzey yapı özne isim grubu, “Görünmeyen Tanrı” bir yüklem grubu “görünen dünyayı yarattı” biçiminde bölümlenebilir. Oysa derin yapı, tersine, bileşik tümcenin yalın düşüncelere ayrılması olan özne, yüklem türünde basit tümceciklerden oluşur.” (Kıran vd. 2013: 159-160). Derin yapı anlamı ilgilendiren tüm bilgileri, yüzey yapı ise sesçil yorumlamayı ilgilendiren tüm bilgileri kapsadığı için bir dilin üretici dil bilgisi, sınırsız yapısal kümeleri saptamaktadır. (Chomsky 2011: 177). Dilbilimsel dönüşümler denen kurullarla birbirine bağlanan derin yapı ve yüzey yapı arasındaki bağıntıya dile getiren kurullara dilbilgisel dönüşümler adı verilir. Bu dönüşümler derin yapıyı yüzey yapıya çevirmektedir. (Chomsky 2011: 69). Derin yapı cümlelerin anlamını verirken yüzey yapı cümlelerin ses bilgisi ve sözdizimi yönünü yansıtmaktadır. Cümlede yüzey yapıdan yola çıkılarak soyut düzlemi yani derin yapıyı yakalama süreci başlamaktadır (Demirci 2010: 298). İnsanların birbirlerini, ‘söylediklerine’ değil ‘demek istediklerine” bakarak anlamaları, konuşma, konuşucunun niyetinin dinleyici tarafından doğru olarak sezilmesi durumunda başarıya ulaşmış kabul edilmektedir (Doğan 1990: 63). Üstünova'nın derin yapı ile yüzey yapı arasındaki bağlantıyı şöyle dile getirir: “Yüzey yapıya “Geçen yaz size gelecektim ama bize öyle çok misafir geldi ki...” biçiminde taşınan göstergenin derin yapıdaki gösterileni, bu dilin tüm kullanıcıları tarafından aşağıdaki şekilde algılanacaktır: “ben geçen yaz size gelecektim”; “ama ben, geçen yaz size geledim”; “çünkü geçen yaz bize öyle çok misafir geldi ki” Sonuçta iletişim kurarken derin yapıda bırakılan “ben, geçen yaz size geledim” cümlesinin varlığı anlaşılacaktır. Böylece hem bağlacın işlevi belirginleşmiş, hem de sebep cümlesinin bağlanacağı cümle ortaya çıkmış olur.” (2010: 702). Yüzey yapı cümlelerin biçimsel yanını, derin yapı ise anlamsal yanını ortaya koyar. Her iki yapı birbirinden ayrılamaz ve birbirlerini tamamlayan bir bütündür. Her iki

yapı da birbirinden ayrılamaz bir kavram olduğu için birlikte ele alınmalıdır (Üstünova 1998: 399). Doğrudan cümlede anlatım alanı bulan derin yapı, cümlenin temelinde bulunan bütün anlam öğelerinden oluşmaktadır. Derin yapı mantıksal, soyut yapıdır (Aksan 2000: 113). Yüzey yapı ise derin yapıda var olan anlamın açıklanmış biçimidir. Yüzey yapı, sese ve sözcüklere dökülerek gerçekleşmektedir (Aksan 2000: 134). Derin yapı soyut düzlemdir ve dil denen olgunun temelini teşkil etmektedir. Bu soyut düzlem, gözle görülemeyen ancak metinde algılanabilen bir bağlamda gizlidir. Yüzey yapı ise bütün dil ve anlam birimlerinin yazıya veya söze yansımış hâlidir. Derin yapı düşünce boyutunu yüzey yapıda ise algılama mekanizmasının somut yönünü karşılamaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Eski Anadolu Türkçesinin önemli bir eseri olan Marzubannâme'de yer alan birleşik fiil yapıları taranmıştır. Sözcük birim yapısı ve anlamsal düzlemi farklı olan yedi adet birleşik fiil yapısı tespit edilmiştir. Tespit edilen bu yapıların biçimbirim mekanizmaları sunulup Türkiye Türkçesi ile şekil ve işlev açısından karşılaştırılmıştır.

Verilerin Değerlendirilmesi

Anlatım gücünü artırmak, ifadeyi zengin hâle getirmek amacıyla birleşik fiillerde yer alan semantik düzlem gramer kategorisinde kayda değer bir yere sahiptir. Tarihî Türk lehçelerine bakıldığında ver-, iste-, bil-, u-, gel-, ol- gibi birçok fiilin birleşmiş olduğu diğer fiilimsi taşıyan kelimeyle anlam değeri yüklenmektedir. Bu durum Türkiye Türkçesi için de geçerlidir. Yalnız Tarihî lehçelerde yer alıp da günümüzde işlekliliğini kaybetmiş veya günümüzden çok farklı anlamlar taşıyan birleşik fiil yapıları söz konusudur. Bu sebeple Marzubannâme'de yer alan bazı birleşik fiillerin biçimbirim yapısı ve anlam mekanizmasındaki değişkenlik incelenmiştir. Biçimbirim, bir dilin en küçük anlam taşıyıcı görevinde olup metinler içinde tek tek işlevleri

belirlenmektedir. Ayrıca çeşitli ulam bölünmeleri içinde de yerine alarak anlamını yitirmeden daha küçük parçalara da ayırlamayacak yapılardır (Boz 2007: 22). Bu sebeple ele alınan biçimbirim yapıları metinde esas görevinde kullanılıp kullanılmadığı ancak anlam düzlemindeki işlevsel yönü ile tespit edilebilmektedir.

Marzubannâme'de yer alan bazı birleşik fiiller biçimbirim, sözcük birim ve semantik açıdan incelendiğinde metinde yer alan diğer birleşik fiillerden farklılık göstermektedir. Bu farklılık fiile getirilen yapılardan kaynaklanmaktadır. Fiile getirilen biçimbirim yapısı metindeki sözcük birim yapısı ile kaynaşıp metin bağlamında anlamsal düzlemi esas anlamından kimi zaman uzaklaşabilmektedir. Tespit edilen birleşik fiiller ve bu fiillerin şekil ve anlamsal düzlemleri şöyledir:

-mAk iste-¹

İsim fiil yardımıyla oluşan bu yapı MB'de beş yerde kullanılmaktadır. Bu yapı isim fiil yardımıyla oluşsa da anlam, fiilimsinin değil *iste-* fiilinin üzerinde yoğunlaşmıştır. Metinde -mAk iste- yapısı aşağıda yer alan dört cümlede “*istek duymak, arzulamak*” anlamında kullanılmıştır:

Çün belâ kişiye nâzil ola ve dostın belâya koyup gendü kurtulmağ ister. (13a / 8-9) “Kişiye bela geldiğinde dostunun başını belaya sokup kendi kurtulmak ister.”

Hiç kimesne şimdiye degin benüm vilâyetüm dutmağ istemedi. (47b / 12) “Şimdiye kadar hiç kimse benim ülkemi işgal etmek istemedi.”

Et yimek ve kan sormaq isteye. (53b / 1) “Et yemek, kan emmek isteyebilir.”

¹ Marzubannâme bundan sonra MB olarak kısaltılmıştır.

Şek degüldür kim baña fırsat bulup kanum dökmek ister. (64a / 4) “Şüphesiz benim için fırsat arayıp kanımı dökmek ister.”

-mAk iste- yapısı yüzey yapıda “arzulamak” anlamını pekiştirse de aşağıdaki cümlede “beklemek” anlamını derin yapıda gün yüzüne çıkarmaktadır:

Pâdişâh hizmetine mahsûs olmağ ister. (66a / 10) “Padişahın hizmetine kabul edilmek ister.”

Yapıyı oluşturan biçimbirimlerin sıralanışına bakınca -mAk isim fiilinin anlamsal düzlemini *iste-* fiiline kaydırıldığı görülmektedir. Buradaki dil biriminin kullanım amacını *iste-* fiili belirlemektedir. *İste-* fiili dilsel biçimle bağlandığı ama sözcük birim yapısından uzaklaşmadığı dikkat çeken esas noktadır. Böylece anlamsal düzlem, birimin doğrudan iç mekanizmasındaki kavram ile bağlantılı ilerlediği tespit edilmektedir.

-mAk ol-

MB'de üç cümlede yer alan -mAk ol- yapısı, isim fiil kuruluşunda yer almış fakat anlam düzlemi olarak ol- fiilinde bulunan ve olumsuzluk ifadesi taşıyan -mAz biçimbirimi ile pekişmiştir. Esasen “-mAz olmaz” olan bu yapı “uygunsuzluk” ifadesini barındırmaktadır:

Ammâ hîç vaqt anlaruñ işinden dek turmağ olmaz. (19b / 4) “Ama hiçbir zaman onların işlerinden uzak durmak olmaz.”

Bir nesne kim eyüdür dahi eyü adını dimek olmaz. (41a / 10) “İyi olan bir şeye dahi iyi ad vermek olmaz.”

Bu baña fırsat ister, bundan gâfil olmağ olmaz. (54a / 2) “Bu benim için fırsat kolluyor. Bundan gafil olmak olmaz.”

Yapı her ne kadar isim fiil temelinde yer alsa da cümlede görülen -mAz biçimbirimi yapıdaki anlam sırasında değişiklik yapmıştır. Yapıda bir anlamsal kayma söz konusudur. Çizgisellik

açısından aslında her birimin bir sırası vardır. Fakat anlamsal düzlemde bu sıra ikinci plandadır. İşlevsellik yapının adlandırılmasında önemli bir basamaktır. Bu sebeple isim fiil anlamsal düzlemde ikinci sıraya geçerek yerini olumsuzluk ifadesi barındıran -mAz biçimbirimine bırakmış ve böylece metin bağlamında “olumsuzluk, kötü durum, kötü davranış” anlamları gün yüzüne çıktığı tespit edilmektedir.

-AcAk ol-

MB'de iki yerde kullanılan ve sıfat fiil yardımıyla oluşan bu yapının derin anlam düzleminde “şart” ifadesi bulunmaktadır:

Eger bir gün ol yidiği çanaga ve bardaga degecek olur isen agacila başuñ çanagin uvada. (30a / 6) “Eğer bir defa o yediği çanağa ve bardağa degecek olursan sopayla başının çanağını kırar.”

Likin bir er kim benüm dögecegüm ola, kalan kuşlar arasında anuñ ne hürmeti ola? (34a / 13) “Ancak dövecek olursam o kocanın diğer kuşlar arasında nasıl saygınlığı olur?”

Yüzey yapıda gelecek ifadesinin bulunduğu bu cümleler incelendiğinde Türkiye Türkçesinden farklı olarak -sA biçimbirimin esas cümlede yer almadığı, bu biçimbirimin cümleye kattığı anlamın derin yapıda gizlendiği tespit edilmektedir. Yapı, temel işlevinden uzaklaşarak ve yapının cümleye sunduğu olanaklardan yardım alarak birimler arasındaki bağlantı ile anlamsal düzleminde değişiklik yaptığı görülmektedir.

-mİş ol-

MB'de 12 yerde geçen ve sıfat fiil yardımıyla kurulmuş olan -mİş ol- yapısının metne “ihtimal” anlamı dışında çok çeşitli anlamları da kattığı tespit edilmektedir.

Aşağıdaki cümlede metin bağlamında uyar- fiili temelinde biçimlenen -mİş ol- yapısının cümleye “şart” anlamı kattığı ve genel işlevinden şart işlevine kaydığı görülmektedir:

Anı uyarmış olam ve anuñ ağısına nice katlanam. (18a / 1)
“Onu uyandırırsam onun zehrine nasıl katlanayım.”

Aşağıdaki cümlelerde yer alan şart kavramı ile yoğrulan olgunun gerçekleşme olasılığı üzerinde durulmuş ve -mİş ol- yapısının “olacak saymak, farz etmek” anlamlarını pekiştirdiği görülmektedir:

Ben dahi şefa'atin kabul idersem kavmüm saklamış ve eyü adum satmış olam. (28b / 7) “Ben de şefaatin kabul edersem halkımı korumuş ve iyi namımı yaymış olurum.”

Her kim gendü kavmin ağırlaya, gendüzin ağırlamış olur. (34a / 1) “Her kim kendi halkını sayarsa kendini saymış olur.”

Gendü 'âcizliğumuz bildürmüş olavuz. (47b / 6) “Kendi güçsüzlüğümüzü bildirmiş oluruz.”

Vefâ-dârlık ve hak-şinâslık yirine getürmüş olam. (44a / 8)
“Vefakârlığı ve hakşinaslığı yerine getirmiş olurum.”

Zâhiri ittifâk-ıla ârâste ve bâtuni hile ve nifâk birle dürilmiş ola. (61b / 3) “Görünüşte bir beraberlikle süslü, içi hile ve nifak dolmuş.”

Eger biz anlara karşı varup uğraşavuz, gendü kusûrumuz anlara bildürmüş olavuz. (45b / 10) “Eğer biz onlara karşı durup mücadele edersek kendi kusurumuzu onlara bildirmiş oluruz.”

Yâhûd anuñ lutfi gül-zârından bir diken ucu barmağumuza irmiş ola. (57b / 6-7) “Yahut onun iyilik bahçesinden bir diken ucu parmağımıza batmış olsun.”

Bârî ben dahi bir zahm urmuş olayım. (56a / 6-7) “Hiç olmazsa ben de yaralayayım.”

Aşağıdaki cümlede *güç eyle-* birleşik fiilinde yer alan *-miş ol-* yapısı “şart” işlevinde kullanılmış ve “olasılık” anlamını ikinci planda bırakmıştır:

Her kim kimseye güç eylemiş ola, 'adl edebiyile andan kin ala. (38a / 10) “Her kim birine zulmetmişse adalet ölçüsüyle ölç almalı.”

-miş ol- biçimbiriminin esasında yer alan “ihtimal” anlamı şu cümlelerde yüzey yapıda oldukça belirgindir:

Ol tağ tepesinden geçince Ira on yirde dinlenmiş ola. (65b / 13-14) “O dağ tepesinden geçinceye kadar Ira on yerde dinlenmiş olmalı.”

Bu çok cânavar arasında bizüm muvâfaqatumuz haberin bir nicesi işitmemiş ola. (40a / 11) “Bu kalabalık hayvanlar arasında bizim anlaşmamızın haberini birçoğu işitmemiş olabilir.”

Bu yapı cümledeki sözcük öbekleri ve cümle ögeleri ile bütünlük içindedir. Bu bütünlük metnin üst yapısında gizlenen işlevde barınmaktadır. Yapı biçimbirim açısından sunduğu önermenin dışında kalarak sözcük birim ve anlamsal düzlemde var olduğu üst yapısı ile yoğrulup kurduğu düzeneğin dışına çıkmakta ve metne “şart, ihtimal, olasılık” anlamlarını katmaktadır.

-Ar / -Ur ol-

MB'de üç yerde kullanılan *-Ar ol-* yapısı anlamsal düzlemde dikkat çekicidir. Genel olarak bu yapı “bitmişlik” anlamını barındırırken aşağıdaki cümlede “süreklilik” ifadesini taşır ve *-Ar* yapısı *-I/Up* zarf fiil biçimbirimini derin yapıda gizlemektedir:

Her kim işüj evvelin anlamaya, soñın tañlar olur. (28b / 13) “Her kim meselenin öncesini anlamazsa sonunda donar / donup kalır.”

Aşağıdaki cümlede de *-Ar ol-* yapısının *-mAlI* biçimbirimine uzandığı ve “gereklilik” ifadesini taşıdığı görülmektedir:

Daniş ehli ve tabi'atı salaha muvafık ola ve gönli uyanuk ve Tanrı te'âlâ korkusun bilür ola. (38b / 12) “Yöneticiler ilim ehli, huyu barışçı olmalı ve ferasetli, Tanrı'nın korkusunu bilmeli.”

Ele alınan her iki cümlede de -Ar /- Ur biçimbirim yapısının belirgin işlevlerinin dışına çıkıp anlam yelpazelerini genişlettikleri tespit edilmektedir.

Aşağıdaki cümlede -Ar ol- biçimbirimi -sA biçimbirimi ile kullanılarak metne “şart” anlamını katmıştır:

Hâliyâ beni arslan şimdi hoş dutar olursa ben aña yavuz kâsd kılmayam. (MB 56a / 10) “Zaten aslan beni şimdi hoş tutarsa ben ona kötü düşünce beslemem.”

Bu cümlede -sA yapısının anlamını üzerine çektiği ve cümledeki diğer sözcük öbekleri ve cümle öğeleri ile anlam mekanizmasında değişikliğe gitmediği tespit edilmektedir.

-AsI ol-

MB'de yedi yerde kullanılan bu anlam düzlemini (eğer) -AsI ol- + -sA yapısı birleşkesiyle tamamlamaktadır. -sA biçimbirimi ve eğer sözcüğü yardımcı birim olarak görev yapmakta ve bu görev anlamsal düzlemde “şart” ifadesini barındırmaktadır:

Eger saña dahı vâkı'a ugrayası olursa, benüm adımı okugıl. (13b / 3) “Senin de başın belaya girerse benim adımla seslen.”

Ve eger 'avrat [u] oğlan mülk ü hânûmân koyup kaçası olursavuz. (45a / 6) “Ve eğer kadın çocuk ülkeyi ve ailemizi bırakıp kaçacak olursak.”

Suya çökese olurısam hod dahı yiyni olur. (47a / 13) “Suya çökecek olursam daha fazla hafifler.”

Eger ikimizden birümüz dağı nâ-gâh çengâline giriftâr olası olursavuz, ayruk bizüm dirlügümüzden bize ne rahat ola. (62b/10-11) “Eğer ikimizden biri ansızın pençesine yakalanacak olursa artık bizim yaşamımızda bize ne huzur kalır.”

Eger yavuz kâsd idesi olursa, tevekkül berekâtında bir meded ire. (56a / 11) “Eğer kötü bir şey yapacak olursa tevekkülün bereketinden bir yardım oluşur.”

Eger bu iş niteliğın şâh bileşi olursa, başa katı ‘ukûbet kılısar. (57b / 9) “Eğer bu işın gerçek yüzünü şâh bilecek olursa beni çok kötü cezalandırır.”

Eger bu ağacıñ yimişine irişesi olur-ısañ başa andan tuhfe getürgil. (67a / 12-13) “Eğer bu ağacıñ meyvesine ulaşacak olursan bana ondan hediye getir.”

Metinde yer alan bu yapının biçimsel bağı önemli bir noktadır. Çünkü hem *eger* biçimbirimi hem *-sA* biçimbirimi diğer sözcük öbekleri ve cümle öğelerine bakılmaksızın şart ifadesini zaten barındırmaktadır. Biçimsel bağ işlev alanının dışına çıkmaksızın birbirini takip etmektedir.

isteyü var-

MB’de iki yerde kullanılmış olan bu yapı Türkiye Türkçesinde yer almamaktadır. Zarf fiil yardımıyla oluşan *isteyü var-* biçimbiriminin anlamsal düzleminde “amaç” ifadesi tespit edilmektedir:

Gendü çârın örtinüp dostın isteyü vardı. (53b / 11-12) “Kendi çarşafını örtünüp sevgilisini aramak için gitti.”

Azade çehre’i bir bellü yirde koyub kendü heyece’i isteyü vardı. (65a / 10) “İra Azade çehreyi belli bir yerde bırakıp Heyece’yi aramak için gitti.”

Yapıyı oluşturan *isteyü var-* birimi tek başına yapının bütünü ile ilgili bir veri sağlamamaktadır. Bu yapının ele alınan diğer yapılardan farkı tam anlamıyla iletişimin cümlelerin diğer öğeleri ile olan bağlantısı sayesinde. *iste-* ve *var-* fiilleri zarf fiil yardımıyla alt yapıyı oluştursa da esas anlam yapıyı oluşturan diğer bağlar ile sağlanarak “için, amaç” anlamlarını taşımaktadır.

Sonuç

Marzubannâme'de yer alan 7 farklı birleşik fiil yapısının hem biçimbirim hem sözcük birim hem de anlamsal düzlemi incelenmiştir. Metindeki -mAk, -AcAk, -AsI, -Ar, -mİş biçimbirimlerinin sözcük öbekleri ve cümle öğeleri arasında bağlantı kurduğu görülmüştür. Anlam mekanizması ol- ve iste- fiillerinin sözcük birim yapısı ile fiilimsi yapılarının birleşmesi sonucu sözcük ve cümle öğeleri ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıkmıştır. Yapının yüklendiği anlam cümle belirleyicileri içinde değişmektedir. Bu değişim Türkiye Türkçesi ile karşılaştırılmıştır.

İnceleme neticesinde tespit edilenleri tabloda şöyle göstermek mümkündür:

İncelenen Birleşik Fiiller	Biçimbirim Yapısı	Sözcük Birim Yapısı	Anlamsal Düzlem	Kullanım Sıklığı
-mAk iste-	İsim fiil yardımıyla kurulmuştur.	İste- fiilinin esas anlamı temelindedir.	İstek duymak, arzulamak, beklemek ifadesini taşır.	5 yerde kullanılmıştır.
-mAk ol-	İsim fiil yardımıyla kurulmuştur.	Türkiye Türkçesinde -mAz biçimbirimiyle kalıplaşmış hâlde	Uygunsuzluk ifadesini taşır.	3 yerde kullanılmıştır.

		kullanılmaktadır.		
-AcAk ol-	Sıfat fiil yardımıyla kurulmuştur.	Türkiye Türkçesinde tasarlama biçimbirimleriyle kalıplaşması söz konusudur.	Şart ifadesini taşır.	2 yerde kullanılmıştır.
-mİş ol-	Sıfat fiil yardımıyla kurulmuştur.	İhtimal söz konusudur.	Şart, olacak saymak, farz etmek, ihtimal ifadesini taşır.	12 yerde kullanılmıştır.
-Ar / -Ur ol-	Sıfat fiil yardımıyla kurulmuştur.	Bitmişlik söz konusudur.	Süreklilik, gereklilik ve şart ifadesini taşır.	3 yerde kullanılmıştır.
-AsI ol-	(eğer) + -sA yapısı ve sıfat fiil yardımı ile kurulmuştur.	Şart yapısı ile kullanılmaktadır.	Şart ifadesini taşır.	7 yerde kullanılmıştır.
isteyü var-	Zarf fiil yardımı ile kurulmuştur.	Türkiye Türkçesinde kullanımı bulunmamaktadır.	Amaç ifadesini taşır.	2 yerde kullanılmıştır.

Kaynaklar

Aksan, Doğan (2000). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, Ahmet Bican (1983). *Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

- Banguoğlu, Tahsin (2011). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilgegil, Kaya (2009). *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Boz, Erdoğan (2007). *Türkiye Türkçesinde +{A} Durum Biçimbirimi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Bozkurt, Fuat (2010). *Türkiye Türkçesi*. Ankara: Kapı Yayınları.
- Chomsky, Noam (2011). “Dil ve Zihin”. Çev: Ahmet Kocaman, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Demirci, Kerim (2010). “Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?”. *Turkish Studies*, C. 5, S. 4, s. 291-304.
- Deny, Jean (2012). *Türk Dili Grameri*. Çev: Ali Ulvi Elöve. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Doğan, Gürkan (1990). “Bir Edimbilim Kuramı Olarak Bağıntı”. *Dilbilim Araştırmaları*, Ankara: Hitit Yayınevi.
- Ediskun, Haydar (2010). *Türk Dilbilgisi (Ses Bilgisi - Biçim Bilgisi, Cümle Bilgisi)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ergin, Muharrem (2006). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Gencan, Tahir Nejat (2007). *Dilbilgisi*. Ankara: Ağaç Yayınları.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1991). *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kıran, Zeynel ve Ayşe Eziler Kıran (2013). *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Korkmaz, Zeynep (1966). “Kabus-name ve Marzuban-name Çevirileri Kimindir?”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 267-278.

----- (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri -Şekil Bilgisi-*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

----- (2017). *Marzuban-nâme Tercümesi, Destûr-ı Şâhî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şahin, Hatice (2001). “Kutadgu Bilig’de Tasvirî Fiiller”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 95-105.

Ullmann, Stephen (1978). “Semantics (Anlambilimi)”. *Türk Dili Mecmuası* 38, 322 (1978): 355. Frank Robert Palmer, *Semantics -A New Outline-*, Semantik -Yeni Bir Anlambilim Projesi- Çev: Ramazan Ertürk, (Ankara: Kitabiyat, 2001).

Üstünova, Kerime (2010). “Yüzey Yapı - Derin Yapı Kavramları Üzerine”. *Turkish Studies*, C. 5, S. 4, s. 697-704.

Yılmaz, Engin (2014). *Temel Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

When the historical Turkish dialects are examined, the meaning value is loaded with the other verb bearing the verb that many verbs such as giving, wanting, knowing, coming, being. This situation also applies to Turkey in Turkish. There are depictional verb structures that have been included in the historical dialects and have lost their functioning or have very different meanings than today. For this reason, the variability in the form unit, word unit and semantic plane of some compound verbs in Marzubannâme is quite remarkable. Marzubannâme consists of ten chapters and the story contains stories and animal tales created for the purpose of giving advice. The history of the translation of Şeyhoğlu's work, which expresses the purpose of the work, is not known precisely.

The deep structure is the abstract plane and forms the basis of what is called language. This abstract plane is hidden in a context that is invisible but perceptible in the text. The surface structure, on the other hand, is the reflection of all language and semantic units to the text or word. The deep structure meets the dimension of thought in the surface structure and the concrete aspect of the sensing mechanism.

In this study, after briefly mentioning about Marzubannâme, information is given about the combined verb and its usage in Turcology. Since the main purpose of the study is to examine the semantic plane of some compound verb structures in Marzubannâme, by referring to the concepts of deep structure and surface structure, which are two basic aspects of semantic science, name-verb established with the help of -mAk iste-, -mAk ol, established with the help of the adjective -AcAk ol-, -mİş ol-, (eğer) + -sA structure and adjective verb -AsI ol-, the verb established with the help of the verb var structures are examined in both form unit, word unit and semantic plane and their frequency of use in the text is presented. Thus, the semantic plane of these structures used in today's Turkish and those that have undergone semantic change and those not used in today's Turkish have been tried to be presented.

There are only combined verb structures in historical dialects that have lost their functionality or have very different meanings today. For this reason, the variability in morphematic structure and meaning mechanism of some compound verbs in Marzubannâme has been examined. Morpheme is the smallest meaning carrier of a language and its functions are determined individually in the texts. They are also structures that cannot be divided into smaller pieces without losing their meaning by taking their place in various category divisions.

Some compound verbs in Marzubannâme differ from other compound verbs in the text when examined in terms of morphemes, word units and semantics. This

difference arises from the structures brought into action. The morpheme structure brought to the verb may sometimes merge with the word unit structure in the text and diverge from its original meaning in the context of the text.

Both morphology, word unit and semantic plane of 7 different compound verb structures in Marzubannâme are examined. It is seen that -mAk, -AcAk, -AsI, -Ar, -mİş form units in the text make connections between the phrases and sentence elements. As a result of the combination of the word unit structure of the meaning and request verbs in the text and the actual structure of the text, it has emerged as a result of the relationship with the word and sentence elements. The meaning that the structure is loaded varies within sentence specifiers. This change has been compared with Contemporary Turkish.

Akıncı, Meltem (2020). "Müslüman Tüccarların Orta İtil'deki İslamlaşmaya Etkisi". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1129-1153.

DOI:

Araştırma Makalesi

MÜSLÜMAN TÜCCARLARIN ORTA İTİL'DEKİ İSLAMLAŞMAYA ETKİSİ*

Meltem AKINCI**

Gönderim Tarihi: Mart 2020


Kabul Tarihi: Nisan 2020

ÖZET

X. yüzyılda Orta İtil'de devletleşmiş olan İtil Bulgarları, Doğu Avrupa sahasındaki önemli ticaret güzergâhlarına ve kavşak noktalarına ev sahipliği yapmıştır. Bu güzergâhlardan biri olan Büyük İtil ticaret yolu farklı inançtan tüccarların bir araya geldiği, sosyo-kültürel etkileşimlerin yaşandığı önemli bir güzergâhı oluşturmuştur. Müslüman tüccarların bu yol üzerinde aktif olarak görülmesi VIII. yüzyıla tekabül etmekle birlikte, ticari işlemlerini güvenli bir şekilde yürütmeleri, Hakanlığı'nın uygulamış oldukları ılımlı politika sayesinde. Hazar Hakanlığı'nın ticari, kültürel ve siyasi birikimini miras olarak üstlenen Bulgarlar kısa sürede devletleşmiş, 922 yılında İlteber Almuş önderliğinde İslamiyet'i resmi olarak kabul etmiştir. Fakat kaynaklar, Orta İtil sahasında İslamlaşmanın IX. yüzyılda başladığının altını çizmektedir. "Pax Khazarica" sayesinde, Aşağı İtil başta olmak üzere Hazar yurdunun birçok noktasında Müslüman tüccarlar kolonileşmiştir. Bu Müslüman tüccarlar, Hazarlara bağlı bulunan Bulgar boylarının erken dönemde İslamiyet ile tanışmasına vesile olmuştur. X. yüzyılda ticaret amaçlı Orta İtil'e giden Müslüman tüccarlar dini ve kültürel olarak Bulgar boylarını etkilemeye devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İtil Bulgarları, İslamiyet, Müslüman tüccarlar, Orta İtil, ticaret

* Bu makale, *İtil Bulgarlarında Ticari Hayat* başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

**  Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, mltm.akinci@hotmail.com

The Effect of Muslim Merchants to Islamization in the Middle Volga

ABSTRACT

Volga Bulgarians, which were nationalized in the Central Volga in the 10th century, hosted important trade routes and crossroads in the Eastern European area. One of these routes, the Great Volga trade route, has created an important route where traders of different faiths come together and experience socio-cultural interactions. It is dated to 8 centuries that Muslim traders are actively seen on this road, and it is thanks to the moderate policy implemented by the Khazar Khaganate that they conduct their commercial transactions safely. The Bulgarians, who inherited the commercial, cultural and political accumulation of the Khazar Khaganate, were nationalized in a short time and officially accepted Islam under the leadership of Ilteber Almush in 922. However, the sources underline that Islamization in the Middle Volga field began in the 9th century. Thanks to "Pax Khazarica", Muslim merchants were colonized in many parts of the Khazar country, especially in the Lower Volga. These Muslim merchants led the Bulgarian tribes under the rule of the Khazars to meet Islam in the early period. Muslim merchants who went to the Middle Volga for trade in the 10th century continued to influence the Bulgarian tribes religiously and culturally.

Key words: *Volga Bulgarians, Islam, Muslim merchants, Middle Volga, trade*

X. yüzyılın ilk çeyreğinde İlteber Almuş önderliğinde İslamiyet'i resmi olarak kabul etmiş olan İtil Bulgarlarının bu din ile tanışıklığı 922'deki resmî kabulden oldukça önce gerçekleşmiştir. Bulgar boylarının Orta İtil'e göç ediş tarihleri farklı zaman dilimlerini ifade ediyor olsa da devlet oluşumuna katkı yapan ilk göçlerin VII. yüzyılın ikinci yarısında başladığı kabul edilmektedir. Bu tarihten önce Kafkaslar-Karadeniz ve Azak civarında Hazar Hakanlığı çatısı altında yaşayan Bulgar boyları (daha doğrusu Ogur boyları) 630'lu yıllarda Kubrat Han önderliğinde devletleşmiş, fakat büyük hanın ölmesi ile istikrar kaybolarak dört bir yana savrulmuşlardır (Nikephoros 1990: 89). Savrulmanın başını Kubrat'ın oğulları çekmiş, kimi farklı mecralara yelken açarken kimi de Hazar tabiliğine girmiştir. Konumuzu

teşkil eden İtil Bulgarlarının bir kısmı bahsi geçen bu dağılma sürecinde İtil'in sol kıyısına yerleşmiştir. Hazar boyunduruğu altına giren Kafkas-Ten (Don) civarındaki diğer kütüpheler ise VII-X. yüzyıl arasında bölgedeki siyasi-ekonomik konjonktüre göre önceki gidenleri takiben İtil'e göç etmiştir. İlk dönem göçerlerinin çoğunluğunu Tengriciler oluştururken, sonraki süreçte hareket edenler Müslümanlardan olmuştur (Rudenko 2012: 115).

İtil boyuna gerçekleştirilen göçlerin kimler ya da hangi dine mensup insanlar tarafından yapıldığını mezar kalıntıları ortaya çıkarmaktadır. Bu mezar komplekslerinden en bilinenleri olan Ulu Tarhan (Gening vd. 1964: 169), Tankeyev ve Tetyuş bölgedeki erken Müslüman izlerine tanıklık etmektedir. R. Fahretdünov'a göre IX-X. yüzyıla tarihlenen bu mezar kalıntılarında İslami kalıntılar diğer unsurlara oranla daha ağır basmaktadır (1984: 83; Halikova 1986: 141). Fakat tüm mezar kompleksleri ve diğer buluntular göz önüne alındığında İslamlaşmaya dair en erken verilerin XI. yüzyıla tarihlendiğini ve İslamlaşmaya dair buluntuların oldukça az bulunduğu belirtilmelidir (Rudenko 2012: 118; Rudenko 2013: 75-76). Buna karşın Bulgar yurdunda keşfedilen ve bölgeye çoğunlukla Müslüman tüccarlar vasıtasıyla giren İslam menşeli küfi paralar Doğu Avrupa topraklarına, VIII. yüzyılın 70-80'li yıllarının başında nüfuz etmiştir (Valeyev 1995: 91). Bu tarihler hiç de rastlantı sonucu olmamıştır. Çünkü bu tarihlerde Orta İtil bölgesine Bulgar göçebeleri gelmiş, muhtemelen de bu paralar, Doğu Avrupa'ya Bulgarların gelişiyle alakalı olmuştur. Yine başka bir misal olarak Bulgar paraları verilebilir. Bulgarların kendi basımları olan ve 903-909'a tarihlenen para, Halife el-Muktefi adına İlteber Almuş zamanında basılmıştır (Muhamediyev 2005: 109- 111).

Arkeolojik verilere ek olarak yazılı kaynaklar da bölgede İslamiyet'in 922'den evvel var olduğunu destekler. Hvolson'un aktardığı şekliyle eserini 903 yılında kaleme alan İbn Rusteh, bölgedeki ahalinin Müslüman oluşundan, cami ve medreselerin varlığından haber

verir (1869: 23). Bölgeyi bizzat kendi gözleriyle 922'de keşfeden İbn Fadlan ise Bulgar yurdunda ezan okuyan müezzine (bu hususta müezzinin akşam ve yatsı namazını birlikte kılması ilgisini çeker) ve beş bin kişilik Müslüman Berencer ahalisine rastlamıştır (İbn Fadlan Seyahatnamesi 2015: 27-32). Yine Davletşin'in aktardığı üzere XVI. yüzyıl ilim adamlarından Ali Dede Bosnevi, Bulgarların el-Memun (813-833) ve el-Vasik Billah (842-847) zamanında İslamiyet'i kabul ettiğini belirtmiştir (1990: 78). Tüm bu kaynaklar X. yüzyılın ilk çeyreğinden evvel Bulgar yurdunun tamamen olmasa da kısmen Müslümanlaştığını gözler önüne sermektedir. Fakat Bulgar ahalisindeki bu inançsal değişimin başlangıcı büyük ihtimalle önceki yurtlarında (Aşağı İtil-Ten-Azak civarı) gerçekleşmiştir.

Hazar Çatısı Altında İslamiyet ile Tanışma

Hazar egemenliği altında yaşayan Bulgarlara ait en önemli kalıntılar Ten çevresinde yer edinmiş olan Salt-Mayat kültürüne aittir. VIII-IX. yüzyılda Ten ve Azak çevresinde yaşamış ve yüksek kültür seviyesine ulaşmış sakinlerin tüm mirasına arkeologlar tarafından Salt-Mayat kültürü denmiştir. Bu kültür dairesi içerisinde Müslüman ölü gömme usulüne uygun verilere ulaşılmıştır (Huzin 2006: 202). Bulgar boylarının Orta İtil-Kama'ya göç etmeden önce yoğun olarak yaşadıkları saha olan Ten-Aşağı İtil kaynakların verdiği haberlere göre Müslümanların da yoğun olarak görüldüğü sahayı oluşturmuştur. Örneğin 913 senesinde Rusları bölgede hezimete uğratan Müslümanlar, bahsi geçen Bulgarlardır (Karatay 2018: 384).

Üzerinde kısaca durmaya çalıştığımız ve ifade etmek istediğimiz husus Bulgarların Müslümanlaşmasının IX. yüzyılın ilk çeyreğinden önce olduğu (Muhammedyarov 2017: 170-171) ve bu dinle tanışıklığın Hazar çatısı altında gerçekleştiğidir. Hazar topraklarında bulunan halkların İslam'la tanışması iki kanal aracılığıyla gerçekleşmiştir: askeri ve ticari.

İslam ordularının VII. yüzyılda Kafkas yöresine başlatmış oldukları akınların ve 737 yılında Araplara karşı Hazar yenilgisinin bölgedeki halkların İslamiyet'i kabul etmesine ne denli katkı yaptığı meçhuldür. Fakat Arap-Hazar savaşlarının azaldığı ve Abbasi Hanedanlığı'nın ortaya çıktığı süreçte gözlemlenen barış havası bölgedeki ticarete olumlu katkılar sağlamıştır. Hatta öyle ki savaşın taşıyamadığı dinler, ticaret yolları vasıtasıyla taşınmış ve kültürel etkileşimler yaşanmıştır.

Doğu Avrupa Orta Çağ'ında din ile ticaret ilişkisinin yoğun olarak yaşandığı topraklardan biri Hazar topraklarıdır. Tarihi kayıtlara göre Gök Tengri'ye inanan Hazarlar, daha sonra Hristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet (Yücel 2002: 450-463) ile de karşılaşmışlardır. Hazarlar her ne kadar Museviliği devlet dini olarak benimsemiş olsa da Hazar halkının çoğunluğunu, faklı dinden olan kimseler oluşturmuştur. Bu çoklu dinsel yapının oluşumunda farklı dine mensup tüccarların (Özellikle de Müslüman ve Musevi tüccarların¹) ise yadsınamaz bir rolü olmuştur. İslam orduları ile sık sık ve uzun bir dönem süren askeri

¹ Hazar ticaretinde aktif rol üstlenen Musevi / Yahudi tüccarları İbn Hurdadbih, Rus tüccarlarla birlikte ele alırken Musevi tüccarları *Radhanit* şeklinde adlandırmaktadır. Verdiği bilgilere göre bu Yahudi tüccarlar Mağrip'ten Maşrik'a, hatta Çin'e seyahat edip, birçok dili konuşabiliyor ve çok çeşitli mallarla Doğu ve Batı Avrupa ülkelerine gidiyorlardı (İbn Hordadbih 1986: 40). *Radhan* / *Rahdanit* Yahudilerinin kökeni konusunda varsayımlar yürüten V. Barthold, bu ismin Arapçadan ziyade Farsça kökenli olduğunu belirterek "yol bilen" manasına geldiği savunmuş; *Radhanit* tüccarlarının ise Büyük Şarلمان'a hizmet ettiğini ve onunla Harun Reşid arasında irtibat kurduklarını ifade etmiştir (Bartol'd 1963:346). Barthold'un *Radhanite* yönelik etimolojik yaklaşımı farklı şekillerde de ele alınmıştır. Öyle ki Bağdat yakınlarındaki Radhan kasabasından geldiği de düşünülen bu ifadenin Avrupa'da bulunan Rhone Nehri ile bağlantısı olabileceği düşünülmüştür. Avrupalı tarihçilere göre Güney Fransa-Narbonne'da Şarلمان'ın himayesinde yaşayan bu Museviler, sonraki süreçte ticari aktiviteleriyle ön plana çıkmışlardır (Beaudry 2010: 31). Barthold'un ifade ettiği şekilde ticaretin yanı sıra farklı misyonlar da üstlenen bu grup, O. Pritsak'a göre Hazar yöneticilerinin Musevi olmasında da etkili olmuşlardır (Pritsak 1978: 280-81).

mücadeleler, Hazar topraklarında bulunan Müslümanların statüsünde bir değişime sebebiyet vermemiştir. Hatta kaynaklara yansıdığı üzere, Hazar yurdunda hâkim unsuru Müslümanlar oluşturmuş ve Hazar ordusunda yer almışlardır; Müslümanlar için mescitler, camiler inşa edilmiş, ezanın okunmasına ise karışılmamıştır (Şeşen 2001: 46). Buradan yola çıkarak Müslümanların, İslam beldelerinde bulamadıkları birçok hususu ya da huzuru Hazar yurdunda bulmuş olabileceği yorumunu yapmak hiç de abartılı olmayacaktır. Zira bölgede bulunan İslam cemaatlerinin yoğunluğu ve bahsi geçen dini yapıların varlığı da göz önüne alındığında, Müslümanların Hazar yurduna isteyerek göç ettiğini söyleyebiliriz. Mesudi'nin de Arsiyye / Arsi Müslümanları ve diğer Müslümanların, Hazar hakanlarının sağlamış olduğu adalet ve güvenlikten dolayı buraya göçtüklerini belirtmiş olması (Mesudi 2004: 70-71) önceki tespitimize dayanarak olarak gösterilebilir. Bu konu ile ilgili öne sürülebilecek diğer bir husus, Hazar yurdunda inşa edilen dini yapıların ya da tahsis edilen hukuki kurumların / hakların bölgede yaşayan Müslüman ahalinin yanı sıra, bölgeye sürekli gelip giden tüccarların rahatlığı için de sağlanmış olabileceği yönündedir. Hazar Hakanlığı için önemli bir gelir kaynağı olan ticaret ve beraberindeki vergiler, tüccarların rahatlığının ve güvenliğinin sağlanması için önemli sebepleri oluşturmuştur. Bu Müslüman tüccarlar, tarihi süreç içerisinde İslamiyet'in Hazar topraklarında yayılmasına vesile olmuştur. Belencer ve Semender gibi bilinen Hazar şehirlerinde ticaret kolonileri kuran Müslüman tüccarlar, X. yüzyıldan itibaren Hazar hakanlarının desteğini alarak güçlenmiş ve geniş bir alana yayılım göstermiştir. İslamiyet ile daha çok savaş yoluyla tanışan Hazar halkının İslamiyet'i öğrenmesi ve benimsemesi, kılıçtan ziyade bu tüccarlar aracılığıyla gerçekleşmiştir (Eldarov 2006: 60). İslamiyet'in Hazar halkı arasında ticaret vasıtasıyla yayıldığına dair yazılı kaynaklarda açık bir tarif bulunmamasına karşın, Arap-Hazar savaşlarının son bulup ticari canlılığın olduğu ortamda yönetici kesimden ziyade halk tabanında İslamlaşmanın yükselmiş olması belirgin bir ipucu sağlamaktadır.

Orta İtil'de İslamiyet

Müslüman tüccarların, X. yüzyıldan önce de İtil hattında aktif bir rol üstlenmesi yukarıda bahsi geçtiği gibi Hazarların hâkim olduğu sahada, başka din ve kavimden olan tüccarlara ya da diğer zanaat erbaplarına göstermiş olduğu hoşgörü politikasıyla alakalıdır². Bu yaklaşım Hazarların ortadan kalkmasından sonra miras olarak Rus ve Bulgar siyasetine de intikal etmiştir. Zira hem Rusların hem de Bulgarların hızlı bir şekilde devletleşmesinin arka planında yatan en büyük etken Hazar mirasıdır. Bu hususta İslamiyet'in kuzey bölgelere yayılmasında ilk görevi üstlenen misyoner tüccarlar Hazar topraklarında faaliyet göstermiştir. Bunları genellikle Harezmi tüccarlar oluşturmuş, hem mallarını hem de dinlerini en kuzey noktalara kadar taşımışlardır.

Hazar ülkesinden geçen ticaret yolu üzerinde seyahat eden Müslüman ve çoğunlukla Harezmi tüccarların birçoğu daha kârlı alışverişler yapmak adına rotalarını kuzeye çevirmiştir. Büyük İtil Yolu'nun güneyden kuzeye uzanan ana ticaret noktaları araştırmacılar tarafından şu şekilde belirlenmiştir: Bağdat - Rey - Bender Enzeli (İran) - Bakü - Derbent - Mahaçkale - Astrahan - Volgograd - Saratov - Samara Bulgar... (Kirpiçnikov vd. 2006: 300-301). Bulgar yurdundan itibaren İtil'i takiben bu yol batıya İskandinav ülkelerine, Kama'yı takiben kuzeye Fin-Ugor kavimlerine ve Oka üzerinden de Ruslara uzanmıştır (Akıncı 2018: 25). Bu çok dallı ana ticaret yolunun en önemli aktarma noktalarından birini Bulgar şehri oluşturmuştur. Fakat

² Hazarlar çatısı altında bulunan halkların bireysel olarak dini özgürlüklerini kısıtlamazken, devletlerarası ilişkilerde bu hoşgörü anlayışı zaman zaman askıya alınmıştır. Örneğin İtil Bulgar Han'ın Müslüman olan kızını kendine zorla eş olarak alması ya da İtil'de bir minarenin yıkılması bu tarz misilleme örneklerindedir (Puteşestvie İbn Fadlana na Volgu 1939: 78). Fakat devletlerarasında dini çatışma olarak gözükken bu temasların ardında ticaret yollarının hâkimiyeti meselesi yatmaktadır. Zira Hazarları, Bulgarların İslamiyet'i kabul etmesi pek fazla rahatsız etmemiştir. Onları rahatsız eden ticari kazançlarının azalacak olmasıdır.

Müslüman tüccarların seyahati çoğunlukla Bulgar yurdu ile sınırlı bırakılmıştır. Bu durumun yaşanmasına uzak mesafenin, iklimin ve fiziki koşulların zorlayıcı etkisi sebep olmuş olsa da ana sebebini kaynaklara yansıdığı üzere Bulgar tüccarları oluşturmuştur. Kürk, İtil Bulgarları için oldukça mühim bir ticarî emtia olmuştur. İtil Bulgarlarının ihraç ettikleri ürünlerin bir kısmı kendi üretimi olan mallardan oluşurken, bir kısmı da başka milletlerden aracı olarak temin ettikleri ürünlerden olmuştur. Özellikle ikinci grup mallardan olan, yani Visu, Aru, Yura gibi kuzeyli kavimlerden satın alınan kürk hayvanlarının değerli kürkleri, İslam dünyasında çokça talep edilen ürünler arasında yer almıştır. Mesudî, *Muruc Ez-Zeheb* adlı eserinde Bulgarlar aracılığıyla Harezmi bölgesine getirilen kara tilki kürklerin çok değerli olduğunu, tanesinin yüz dinardan fazla ettiğini belirterek, bu kürklerin Fars ve Arap hükümdarlar tarafından kullanıldığını vurgulamıştır (2004: 73). Bu sebeple Bulgar tüccarları Kama üzerindeki ticaret egemenliklerini ellerinden bırakmak istememiş, başka milletlerden tüccarları bu bölgeye sokmamak için ürkütücü efsaneler uydurmuştur (Huzin 2006: 99). Böylece Müslüman tüccarlar ile pagan Fin-Ugor tüccarları arasındaki ticari kontak (daha çok kürk için) Bulgarlar aracılığı ile sağlanmıştır. Bulgarların, Ruslar ve Fin-Ugorlara nazaran Müslüman tüccarlar ile daha sıkı temas halinde olmalarına en büyük sebep de ticarete oynadıkları bu aracı roldür.

Bulgar'dan Harezmi'ye ve diğer ülkelere götürülen ya da Müslüman tüccarlara satılan çok çeşitli mallar, X. yüzyılın ikinci yarısında Arap coğrafyacı Mukaddesî tarafından kaydedilmiştir. Hatta Bulgarların ihracat ürünleri ile ilgili en mühim liste onun sayesinde şu şekilde sıralanabilmektedir: samur, sincap, kakım, sansar, tilki, kunduz kürkleri; tavşan ve keçi derileri, balmumları, oklar, büyük balıklar, kalpaklar, balık tutkalı, balık dişleri, kehribar, kunduz mesanesi, telatin (seccade yapımında kullanılan yumuşak öküz ya da dana derisi), parslar, kılıçlar, zırh yelekler, tomruklar, Slav köleler, koyunlar ve

boynuzlu hayvanlar (Huzin 2006: 105). Mukaddesî'nin listesinde bahsi geçen köleler daha çok Abbasilere satılmak için temin edilmiştir (Şam 2016: 162-165). Baltık ticaret yolunun simgesel bir ürünü olan kehribar genellikle Baltık ülkelerinden temin edilmiş, hem İtil hem de Harezm pazarlarında Müslümanlar için satışı sunulmuştur (Fahrutdinov 1984: 38). Bu ürünlerin dışında Bulgar zanaatkârlarının elinden çıkan ve "Bulgarî" şeklinde markalaşan çok sayıda ayakkabı, başlık, ceket, kemer, para kesesi, at koşum takımı, çanta gibi deri mamulleri İslam dünyasına ve Türkistan'a ihraç edilmiştir (Hlebnikova 1988: 244-245).

Bulgar ve çevre pazarlarına ise Müslüman tüccarlar vasıtasıyla çok çeşitli ürünler girmiştir. En erken VIII. yüzyıla tarihlenen Seyhun (Sir Derya), Harezm, Soğd bölgesinde görülen çömlekler, testiler, güğümler (Kokarina 2002: 132); sofrta takımları, kumaşlar, pahalı giysiler, silahlar, egzotik ürünler (meyveler, baharatlar, tatlılar vb.), gümüş mamuller bu ithal mallar arasında yer almaktadır (Ayrat vd. 2003: 10). İtil Bulgarlarının, İslamiyet'i benimsemeye başlamaları ile birlikte, İslam dinine özgü karakter kazanmaya başlamış olan materyaller de ticarete yerini almıştır. Örneğin Bulgar bölgesindeki mezar buluntuları, İslamiyet'e uygun gömme törenine ait materyalleri gün yüzüne çıkarmıştır. Aynı şekilde Müslümanlardan temin edildiği düşünülen kaftan, muska vb. eşyalar kültürel etkilene sonucunda ithal edilen giysi parçalarını oluşturmuştur (Rudenko 2002: 150-151).

Müslüman tüccarların İtil güzergahında aktif bir şekilde görülmeye başlamaları IX. yüzyılın ilk yarısından önceye tarihlendirilebilmektedir. Bu süreçte Kuzey Kafkasya, Ten-Azak civarında dirhem hazinelerinin varlığı, aynı şekilde doğu menşeli gümüş kap kacakların Yayık, Orta İtil, Ukrayna gibi noktalarda keşfi (Darkeviç 1976: 145) Doğu-Batı arasındaki ticari işleğin tanıklığını yapmaktadır. Bulgar yurdunda özellikle de Bulgar kentinde buluşan farklı inanca, kültüre ve etnisiteye sahip tüccarlar Bulgar ticaretinin gelişimine paralel olarak devletleşmesine de katkı sağlamıştır. Bu

tüccarlardan olan İskandinavlar, Müslüman tüccarlara çoğunlukla Bulgar tüccarları vasıtasıyla kürkün dışında Fransız kılıçlarını ve Friz kumaşlarını, Arap dirhemleri karşılığında satmıştır (Kalan 2012: 21).

X. yüzyılın ilk yarısına kadar doğuya uzanan ticaret yolunun yukarı akımı Rusların, orta akımı İtil Bulgarlarının ve aşağı kesimi Hazarların kontrolünde iken, 965'te Kiev Rus Knezi Svyatoslav'ın darbesiyle zayıflayan Hazarların Kuzey Kafkasya bölgesine uzanan yolu da Rusların eline geçmiştir. Bu ticaret yolu üzerindeki hâkimiyet mücadelesi İtil Bulgarları ve Rusların ilişkilerine de yoğun olarak yansımıştır (Koç 2010: 278). Hatta Bulgar Emirliği'nin bu süreçte yükselişe geçmesi üzerine Rusların İtil'den Özü (Dnyeper) boylarına kaymış olması İslam dünyası ile biricik iletişim vasıtasının Bulgar tüccarları olmasına vesile olmuştur. Bu güçlü kazanımla birlikte avantajlı bir meslek haline dönüşen tüccarlık, refahı da beraberinde getirerek devletleşmenin sacayaklarından birini oluşturmuş; devletleşmeden sonra ise yönetici, tüccarlık mesleğini ve ticareti gözeterek ticaret formlarının gelişimine katkı sağlamıştır. X. yüzyıla ait ticaret envanterlerinden olan terazi ve parçaları, demir, bronz ve kurşun ağırlıklar, paralar ve para formlarına ait kalıntılar Bulgar şehirlerinde bulunan tüccarların adeta canlı bir göstergesidir. Bulgar yurdundaki tüccarların varlığı ile ilgili olarak F. Ş. Huzin görüşlerini şu şekilde belirtmektedir: “Orta Çağ şehirlerinin ortaya çıkmasındaki güçlü etkenlerden biri olan ticaretin rolü devlet ekonomisinde o kadar önemliydi ki, geçmişte İtil Bulgar araştırmacıları bu ülkede tümüyle tüccarların yaşadığını varsaymıştır” (2001: 237).

Bulgar tüccarları ve Müslüman tüccarlarını ortak bir paydada birleştiren en önemli sahaları sezonluk kurulan panayırlar oluşturmuştur. Uzak mesafeleri kat ederek Bulgar'a ulaşan tüccarların yükünü hafifleten merkezi pazarlar ve panayırlar vasıtasıyla Müslümanlar beraberinde getirdikleri ürünleri satıp, ihtiyaç duydukları ürünleri satın almışlardır. Bu pazarlardan en bilinenini, İtil üzerinde

Bulgar'dan batıya doğru yer alan ve Bulgar kentinin ticaret iskelesini oluşturan Aga Pazar oluşturmaktadır (Davletşin 1990: 9). Bunun dışında tüccarların geleneksel olarak belirlenmiş farklı ticaret noktalarında da karşılaştıkları olmuştur. Fakat genel itibarıyla panayırlar XI-XIII. yüzyılda İtil-Kama kıyılarında yer almıştır. İtil Bulgarlarının başkenti olan Bilyar, arkeolojik buluntulara göre İslam ülkeleriyle gerçekleştirilen ithalat oranının yoğunlaştığı bir konuma sahip olmuştur (Valiullina 1999: 149). Bu hususta İbn Fadlan "...*Bu nehir üzerinde her daim canlı olan bir pazar yeri bulunuyor. Bu pazar yerinde çok sayıda değerli eşyalar satılıyor*" (Kovalevskiy 1956: 138; İbn Fadlan Seyahatnamesi 2015: 32) demektedir. Panayırlar, devlet tarafından kontrol edilen ve belirli oranda vergisi, ağırlık ölçüsü, ödeme aracı olan ve pazar kanuna tabi sabit ticaret alanlarını oluşturmuştur.

Bulgar tüccarlarının Kuzey ve Batı Avrupa mallarının taşınmasında oynamış oldukları arabulucu rolünü, Harezmi tüccarlar da Uzak Doğu'dan taşıdıkları mallar ile oynamıştır. Zira Bulgar ülkesine ticaret yapmak için giden Müslüman tüccarların çoğunluğunu bu Harezmi tüccarlar oluşturmuştur. Halikov'un saptamalarına göre Bulgarların, doğu ile gerçekleştirmiş olduğu temaslar IX-X. yüzyıllar ve XI-XIII. yüzyıllar olmak üzere iki farklı etapta gerçekleşmiştir. İlk etapta Bulgar, daha çok Irak, Taberistan, Ermenistan, Harezmi, Maveraünnehir, Horasan, Toharistan, Hindistan gibi ülke ve bölgeler ile aktif ilişki kurmuştur. Tüm bu ülkeler Bulgar'la bağlantıyı gerek kara yolu (Taberistan, Horasan, Harezmi vb.) gerek ise Hazar denizi üzerinden su yolu (Cürcan vb.) ile sağlamıştır (Halikov vd. 1997: 30-32). Bu süreçte özellikle Samanilere ait para buluntuları Asya üzerinden gelen tüccarların varlığı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır (Grekov vd. 1948: 133; Valeyev 1995: 51-52).

Harezmi tüccarların bölgedeki ticari faaliyetleri, İtil Bulgarlarının siyasi olarak organize olmalarından önceye dayanmaktadır. Bunların kuzeyde, Sibirya'da kolonileşmeleri Hazar

döneminden itibaren İtil boyunca İslami etkinin artmasına vesile olmuştur (Barthold 2006: 48). Bulgar nüfusu arasında da nüfuzlu bir yapıya sahip oldukları şüphesizdir. Harezmli tüccarların birçoğu Bulgarlardan önce İslamiyet'i kabul edip yerleşikleşen ve ticareti kendilerine meslek edinen Türklerden oluşmuştur. Bu sebeple İslamiyet'in bu tüccarlar vasıtasıyla Bulgarlara etki etmiş olabileceği yüksek bir ihtimaldir. Zira aynı etnisiteye mensup halkların inanç etkileşimi yaşam tarzı ya da dil gibi birleştirici unsurlardan ötürü daha kolay gerçekleşebilmektedir.

Harezm'de İslamiyet'in devlet çatısı altında olmasa da VIII. yüzyıldan itibaren halk arasında parça parça kabul edildiği bilinmektedir; zira bölgenin İslamlaşma serüveni Emeviler ile birlikte başlamıştır (Özaydın 1997: 217). İslamiyet'i kabul eden soydaşları ile ticaret yapmak, muhtemelen Bulgar tüccarlarını bahsi geçen hususta daha çok etkilemiştir. Bu hususta İtil Bulgarlarının, Türkistanlı tüccarlar vasıtasıyla İslamiyet'e geçtiğinin başka bir kanıtı da onların Hanefi mezhebini benimsemiş olmalarıdır. Bulgarlar, Bağdat Halifeliği'nin itikat ettiği Şafi mezhebini kabul etmelerinin ardından bile tekrar Hanefiliğe yönelmiştir (Koç 2010: 90-91).

İtil Bulgarları arasında İslamiyet'in yayılmasında ticarete büyük rol yükleyen çok sayıda ilim adamı olmuştur. Bunlardan biri "İslam'ın Tebliğ Tarihi" adlı eserin sahibi İslam tarihçisi T. W. Arnold'dur. Arnold, kürk ticaretiyle ön plana çıkan Bulgarların, Müslüman tüccarlar vasıtasıyla ve muhtemelen de 921 tarihinden evvel İslamiyet ile tanıştıklarını belirtmiştir (1913: 242). Yine A. Kovalevskiy eserinin başında tüccar misyonerlerin, Bulgar yurdundaki rolünün yadsınamaz olduğuna değinmiştir (1956: 28-34). Smirnov, toplumun üst sınıfının İslamiyet'i benimsemesi ile sosyal, siyasi ve ekonomik sorunların önüne geçilebileceğini savunmuş; ticari çıkarların ise bu dinin kabul edilmesinde etkili olduğunu vurgulamıştır (1951: 40). İzmaylov ise yukarıdaki görüşlerin hepsini kapsar nitelikte yorumlarda bulunmuş,

diğer dinlerin aksine İslamiyet'in Bulgar yurdunda yayılmasını ticaret yolları vasıtasıyla Harezmi ve Türkistan'dan gelen Müslüman tüccarların yoğun olarak Bulgar yurdunda akmasına bağlamıştır (İzmaylov 2006: 550).

Yukarıdaki hususlar göz önüne alındığında Bulgar yurdundaki ilk Müslümanları büyük oranda varlıklı tüccarlar oluşturmuştur. Zira Bulgarlı çiftçilere ya da zanaatkârlara göre farklı ülkelerden gelen Müslüman tüccarlarla doğrudan irtibata ilk onlar geçmiştir. Devletin de resmi bir din olarak İslamiyet'i benimsemiş olması, bu dine geçmek isteyen fakat ahalisinden çekinen kısma cesaret vermiştir. Bu açıdan bakıldığında ticari çıkarlar doğrultusunda İslamiyet'e sempati duyan ve bu dini kabul eden Bulgarlı tüccarlara, diğer iş kollarına mensup halktan kişiler de eklenmiştir. İslamlaşmanın, tüccarlar aracılığıyla ticaretin yoğun olarak yürütüldüğü kentlerde başlamış olabileceği sadece İtil Bulgarlarına özgü bir durum olmamıştır. Bu durum Orta Çağ'da genel olarak gözlemlenebilen bir hususu oluşturmuştur. Örneğin, Rusların varsayımsal olarak ataları olabileceği düşünülen Normanların, anayurtta kalanlarının birçoğu yine ticaret vasıtasıyla Hristiyanlığı benimsemiştir. Öyle ki yazılı kaynaklara göre İsveç'te ilk Hristiyan olanların çoğunu, Frank Krallığı ve Kuzey denizi arasındaki bağlantıyı sağlayan Durstede limanına uğrayan tüccarlar oluşturmuştur. Viking de denilen ve mallarıyla birlikte tüm ülkelere yolculuk yapan Normanlar, Hristiyan ülkelerinde bu dinle tanışmış, bazıları vaftiz olarak yanlarında rahipleri de götürmüşlerdir. Böylece ilk Hristiyan cemaatleri ticaret kentlerinde oluşmuştur. Örneğin İzlanda'da, kıyılarda (ticaretin faal olduğu yerler) oturan halkın birçoğu vaftiz olurken, dağlık bölge ve vadilerde yaşayan halk pagan inancında kalmıştır. M. Bloch'a göre ticaret vasıtasıyla oluşan bu tarz insan ilişkileri, yabancı inançların yayılması konusunda kilisenin misyonerlik faaliyetlerinden daha başarılı olmuştur (Bloch 2015: 77).

922 yılı itibariyle devletin de resmi din olarak İslamiyet'i benimsemesi şüphesiz ki halk tabanında Müslümanlığa geçiş için olumlu bir tesir yaratmıştır. Fakat sadece İtil Bulgar toplumunda değil hemen hemen her toplumda halk tepeden inme ya da emrivaki olarak dayatılan dini kabul etmekte zorlanmıştır. Misal olarak Buhara'nın İslamlaşması verebiliriz. Üç kez İslam'dan dönen Buhara halkı, Kuteybe b. Müslim'in fetihlerine direnmiş ve uzun bir süre sonra bu dini benimsemiştir (Dalkılıç 2012: 152). Bu hususta Almuş Han'ın İslamiyet'e geçişle birlikte halkın da bu dini hemen benimsemiş olabileceğini düşünmek abesle iştigaldir. Her şeyden önce İslamiyet'in emrettiği hususların kabulü ve uygulanmaya konması İtil Bulgar halkı için zorlu bir sürecin başlamasına neden olmuştur. En basitinden bir misal ile kış aylarında iklimin oldukça soğuk olması günün beş vakti için abdest almayı zorlaştırmıştır; aynı şekilde Bulgar yurdunda yaz aylarında gecelerin oldukça kısa olması sebebiyle namaz vakitleri açısından sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu hususta İtil Bulgar yurdunda bulunan İbn Fadlan'ın buradaki müezzinle diyalogu konunun anlaşılması açısından oldukça açıklayıcıdır. Yatsı namazını okumayan müezzine sebebini soran Fadlan, yatsı ile akşam namazının birlikte kılındığı cevabını almış ve biraz da abartarak şu sözleri eklemiştir: "...insan akşam namazı sırasında tencereyi ateşe kor, ardından sabah namazını kılar, hala tenceredeki yemek pişmemiştir" (2015: 27). Bu sebeple bir inancın devlet kanalından ziyade sosyal yapıda, halk tabanında yayılması devletin geleceği için de daha olumlu sonuçlar doğurmaktadır. Zira Hazar Hakanlığı'nda olduğu gibi birçok kez aristokrasi ya da yönetici zümrenin resmi olarak benimsemiş olduğu dinin halka empoze edilmesi isyanlara ve iç karışıklığa sebebiyet vermiştir. Örneğin IX. yüzyılda Hazar halkının bir kesiminin İtil'in yukarısına doğru gerçekleştirdiği üçüncü göç dalgasının nedeni Musevilik'in resmi olarak kabulü karşısında duyulan hoşnutsuzluktur (İstoriya Tatarstana 2005: 35). Oysaki İtil Bulgar Emirliği'nin 922 yılında İslamiyet'i resmi olarak benimsemesi sonucunda kaynaklara

yansıyan bir hoşnutsuzluk veya isyan girişimi gözlemlenmemiştir. Bunun sebebi halk tabanında bu dinin önceden kabullenilmiş olmasıdır.

İlteber Almuş'un İslamiyet'i resmi olarak benimsemesini sadece ticari boyutlara indirgemek elbette doğru olmayacaktır. Fakat en mühim ticari ortaklığın İslam ülkeleri ile gerçekleştirildiği düşününce bu gerekçeyi küçümsemek de mümkün değildir. Bulgar boylarını din çatısı altında birleştirme emelinin yanı sıra Musevi Hazarlara karşı askeri-siyasi müttefik kazanma amacı İslamiyet'in resmî kabulünü hızlandırmıştır. İslamiyet'in manevi boyutta yayılması (sürekli olarak öne sürülen İslamiyet'in eski Türk inancıyla ile örtüşen hususları) ise bizim kanaatimize göre sonraki yüzyıllardadır. Mezar buluntuları da bu hususu desteklemektedir (Rudenko 2013: 72).

İslamiyet'in ilk etapta Müslüman tüccarlar vasıtasıyla Bulgar yurduna yayılmasına karşılık, Bulgar yurdunda kolonileşen diğer dinlerden tüccarların bu hususta fonksiyonları ne olmuştur sorusu muhtemelen akla gelmektedir. Fakat ne Musevilğin ne de Hristiyanlığın tüccarlar aracılığıyla Bulgar toplumuna etki etmesi mümkün olmamıştır. Kiev'de X. yüzyılda Hazar kökenli olduğu da düşünülen ve Bulgar-Kiev ticaret yolunda aktif rol üstlenen bir Musevi cemaati var olmuş; buradaki Musevi tüccarlar daha çok köle ticareti yapmış ve Doğu dünyasının Avrupa ile gerçekleştirdiği ticarete aktif rol üstlenmiştir (Zhikhov 2015: 165). Lakin X. yüzyıldan evvel de Musevilik, Orta İtil ya da İtil-Kiev ticaret sahasında olmasa da Bulgarlar tarafından bilinen bir inancı oluşturmaktaydı. Bulgarların Orta İtil'e göçüşünü dört dalga şeklinde belirleyen tarihçiler, yukarıda da bahsi geçtiği gibi üçüncü göç dalgasının sebebinin Museviliğe bağlanmışlardır. Öyle ki Hazarların Museviliği kabul etmesiyle, tepkili olan bazı kavimler Hazar topraklarından kuzeye hareket ile İtil sahasına göç etmişlerdir (Bagautdinov vd. 2006: 116-123). Yani Bulgar kavimleri, İtil'e ticaret için gelen Yahudi tüccarlardan önce, Hazar boyunduruğu altında hayat sürerlerken bu dinden haberdar olmuşlardır.

Bununla birlikte, 922 yılında İslamiyet'i kabule karar veren İtil Bulgar Hanı Almuş Han, Bağdat Halifesi Muktedir'den sadece İslamiyet'i öğretecek din adamları talebinde bulunmamış; haraç vermekten bıktığı Musevi Hazarlara karşı hem askeri hem de siyasi destek talep etmiştir. Geçmiş intibalarında çok olumlu bir yere sahip olmayan Museviliğin, Orta İtil sahasında çok da aktif rol üstlenmeyen Yahudi tüccarlar aracılığıyla halka tesir etmeyeceği aşikârdır.

Hristiyanlığın ise bölgede aktifleşmesi, Bulgarların İslamiyet'i kabulünden sonradır. İzmaylov'a göre Musevi Hazarların müttefiki olan Ortodoks Bizans, ne Hazarlara karşı girişilecek bir askeri müdahalede ne de İtil sahasında aktif bir misyona sahip olabilmıştır (İzmaylov 2006: 550). Yani Hristiyanlığı henüz kabul etmeyen Ruslar kanalıyla bu dinle bir etkileşim yaşanmamıştır. Sonraki süreci ele alacak olursak Hazarların gücünü kaybetmesiyle bağlantılı olarak, Bulgarların devletleşme aşamasıyla aynı yüzyılda devletleşme aşamasına giren Ruslar X. yüzyılın sonunda (980'ler) Kiev Knezi I. Vladimir'in isteği ve Bizans'ın aracılığıyla Hristiyanlığı kabul etmiştir (Polnoe sobranie Russkih letopisey 1846: 36). Ticaret yollarının kontrolü adına girişilen Rus-Bulgar mücadeleleri, her iki devletin uzun bir dönem birbirini düşman olarak görmesine neden olmuştur. Müslüman tüccarlar aracılığıyla bölgede erken yol alan İslamiyet, Bulgarların resmi kabulü ile de galip olarak İtil-Kama bölgesine yerleşmiştir.

Ticarette daha çok aracı rolü üstlenen ve bu yolla zenginleşen varlıklı Bulgar tüccarları, Müslüman tüccarlarla gerçekleştirmiş oldukları ticaretin kesintiye uğramaması ve güvenli bir şekilde devam etmesi için şüphesiz ki, bu tüccarların dinine karşı önyargı beslemekten ziyade sempati duymuşlardır. Aynı şekilde Müslüman tüccarlar da alışveriş yaptıkları bu insanlara sadece maddi değil kültürel aktarım da yapmıştır. Her iki taraf için de satın alınan malın hem ucuz hem de kaliteli olması istenilen bir durum iken, bu durumun gerçekleşmesi ise tüccarların birbirlerine karşı duydukları güven ile alakalı olmuştur. Bu

durum Orta Çağ ticareti için bakıldığında akla son derece yatkın gözükmektedir. Müslüman bir tüccarın Müslüman bir tüccarla yapmış olduğu pazarlık ile Müslüman bir tüccarın Hristiyan bir tüccarla yapmış olduğu pazarlık arasında şüphesiz ki farklılıklar bulunmaktadır. Günümüz açısından bakıldığında tuhaf gözükken bu durum, pratik olarak hâlen taşra esnafı arasında hemşeri muhabbeti altında devam etmektedir.

Sonuç

X-XIII. yüzyıllarda Doğu Avrupa'nın sosyo-ekonomik açıdan en güçlü devlet oluşumlarından biri olan İtil Bulgar Emirliği, tekelleştirdiği ticaret güzergâhları ile Doğu-Batı arasında arabuluculuk yaparak sadece ihtiyaç duyulan materyallerin değil kültürlerin ve inançların aktarımını da sağlamıştır. Bu vesile ile önemli ticaret yerleşimleri üzerinde yaşayan ve halkının büyük çoğunluğunun tüccarlık mesleğine mensup olduğu İtil Bulgar ahalisi de kendi içerisinde kültürel etkileşimler yaşamıştır. En büyük etkiyi ise başta Harezmi olmak üzere İslam Dünyası'ndan gelen Müslüman tüccarlar yapmıştır. Bu Müslüman tüccarların etkisi ile halk tabanında İslamlaşma hız kazanmıştır. Fakat yazılı, nümismatik ve arkeolojik kaynaklar Bulgarların 922'den evvel bu din ile tanışıklığını vurgulamaktadır. Öyle ki henüz Orta İtil'e göç etmeden önce Büyük Bulgar Kağanlığı çatısı altında Azak-Kafkaslar civarında yaşayan Bulgar boylarının bir kısmı, bu Kağanlığın dağılmasından sonra Hazar boyunduruğu altına girmiştir. Bu vesile ile Hazarların çok milletli halk tabanında Müslümanlar ile Aşağı İtil başta olmak üzere birlikte yaşamaya başlamışlardır. Hazar-İslam savaşlarının (VIII-IX. yy) durduğu ve Abbasi hanedanının yönetimi ele geçirdiği süreçte yani VIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra ticari olarak gelişim gözlemlenmiştir. Bu gelişim, Hazar hakanlarının uyguladığı hoşgörü siyaseti ile karşılıklı olarak birbirini beslemiştir. Sonuç itibarıyla VIII-X. yüzyıl arasında, Büyük İpek Yolu'nun kuzey hattını teşkil eden İtil

ticaret yolunda duraksamayan ticari hareketlilik var olmuştur. Müslüman, Yahudi ya da İskandinav, Slav fark etmeksizin her milletten ve inançtan tüccarı bir araya getiren ticaret yolları, canlılığını X. yüzyıldan sonra İtil Bulgarları himayesinde devam ettirmiştir. Bu süreçte Rusların bölgeye girişi ve Hazarların güç kaybetmesiyle biraz daha kuzeye kayan ticaret yolu üzerinde VIII-X. yüzyılda uygulanan ılımlı politikalar gelenek olarak Bulgarlar tarafından üstlenilmiştir. Hazarlardan farklı olarak Bulgarlı tüccarlar aktif olarak ticarete dâhil olmuş, ülkeleri üzerinde yer alan ve farklı dünyaları kavuşturan kavşak noktaları gibi onlar da farklı milletten tüccarlar arasında aracı ticaret yürütmüştür. Bu durum özellikle Müslüman tüccarların işine gelmiş, Bulgar'dan öteye hareket etmeyerek hem zamandan tasarruf etmişler hem de arzuladıkları kuzey menşeli kürklere kolayca ulaşmışlardır. Bulgarların, Müslüman tüccarlar ile eski yurttan başlayan ilişkileri, Orta İtil'deki yeni yurtlarında da devam etmiştir. Hatta kaynaklara göre, Orta İtil ve Aşağı Kama bölgesine VIII-X. yüzyılda aşamalı olarak göç eden Bulgar boylarının bir kısmı Müslüman bir şekilde bölgeye yerleşmiştir. Bu durumun başlıca sebeplerinden biri gittiği bölgeye misyonerlik faaliyetlerini de beraberinde götüren tüccarlardır. Müslüman tüccarlar ile Bulgar tüccarların sıkı temasları, Bulgar İlteberi Almuş'un 922'de İslamiyet'i resmi olarak benimsemesi ile hızlanarak devam etmiştir. Sürekli dile getirilen ifade ile İslamiyet'in en kuzey karakolu haline gelen İtil Bulgar yurdunun bu suretle en önemli ticari partnerlerini Doğulu Müslüman tüccarlar oluşturmuştur. Resmi kabulden sonra İslamiyet'in bölgede kültürel ve siyasi anlamdaki etkisi oldukça ağır basmaktadır. Zamanla kentlerin Müslüman olarak etiketlenmesi, mimari silüetlerin İslami bir görünüm kazanması ya da ilmi anlamda fıkıh ile ilgilenen Bulgarlı âlimlerin çoğalmasının muhtemelen resmi kabulle sıkı bir bağlantısı vardır. Fakat herhangi bir dinin halk tabanında bu denli benimsenmiş olması resmî kabulden önce İslamiyet ile olan tanışıklığı gözler önüne sermektedir. İslamiyet'in resmi olarak kabulü halk çevresinde bir isyana ya da memnuniyetsizliğe sebebiyet

vermemiştir. Bu açıdan özellikle ticari alanda İslamiyet'e duyulan aşinalık kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olmuştur.

Kaynaklar

Akıncı, Meltem (2018). *İtil Bulgarlarında Ticari Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.

Arnold, Thomas (1913). *Preaching of Islam-A History of the Propagation of the Muslim Faith*. London.

Bagautdinov, Rişat ve Fayaz Huzin (2006). "Rannie Bulgarı na sredniy Volge". *İstoriya Tatar s drevneyşih vremen v semi tomah tom II Voljskaya Bulgariya i velikaya step*, Otv. red. Fayaz Huzin. Kazan: İzd. Ruhil. s. 116-123.

Bartol'd, Wilhelm (1963). *Soçineniya*. T. VI. Moskva.

Beaudry, Pierre (2010). *Harun Al-Rashid and The Khazars*.

Bloch, Marc (2015). *Feodal Toplum*. Çev: Mehmet Kılıçbay, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Dalkılıç, Mehmet (2012). "Buhara'nın İslamlaşmasında Kuteybe bin Müslim'in Rolü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 23, s. 149-156.

Darkeviç, Vladislav (1976). *Hudojestvenniy metall Vostoka VIII-XIII vv*. Moskva.

Davletşin, Gamirzan (1990). *Voljskaya Bulgariya: duhovnaya kul'tura*. Kazan: İzd. Tatarskoe knijnoe.

Eldarov, Murat (2006). *İslamiyet'in Hazarlar Arasında Yayılması*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Fahrutdinov, Rıza (1984). *Oçerki po istorii Voljkoy Bulgari*. Moskva.

Gening, Vladimir ve Alfred Halikov (1964). *Rannie Bolgarı na Volge (Bol'şe-Tarhanskiy mogil'nik)*. Moskva: İzd. Nauka.

Grekov, Boris ve Nikolay Kalinin (1948). "Bulgarskoe Gosudarstvo v Domongolskoe Zavoevanie". *Materialı po istorii Tatarii*, Kazan, s. 97-185.

Gubaydullin, Ayrat ve İldar Karimov (2003). *Goroda Voljskoy Bulgarii*. Kazan: TKİ.

Halikov, Alfred ve Aleksandr Motsya (1997). *Bulgar- Kiev Svyazi Sudbı*. Kiev: İzd. İns. Arheologii NAN.

Halikova, Elena (1986). *Musulmanskie nekropoli Voljskoy Bulgari X – naçala XIII vv.* Kazan: İzd. Kazan Universiteta.

Hlebnikova, Tamara (1988). "Kojevennoe delo". *Gorod Bolgar oçerki remeslennoy deyatelnosti*, Otv. red: German Alekseyeviç Fedorov-Davidov, Moskva: İzd. Nauka, s. 244-271.

Huzin, Fayaz (2001). *Bolgarskiy gorod v X- naçale XIII vv.* Kazan: İzd. Master Layn.

----- (2006). *Rannie Bolgarı i Voljskaya Bulgariya (VIII-N. XIII v.)*. Kazan.

Hvol'son, Daniel (1869). *İzvestiya O Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madyarah, Slavyanah i Russah Abu- Ali Ahmeda Ben Omar İbn Dasta, Neizvestnogo dosele Arabskogo pisatelya naçala X veka, Po Rukopisi Britanskogo Muzeya*. Sankt-Peterburg: İzd. İmperatorskoy Akademii Nauk.

İbn Fadlan Seyahatnamesi (2015). Çev: Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

İbn Hordadbeh (1986). *Kniga putey i stran*, Red. akademik: Ziya Buniyatov, Baku.

İstoriya Tatarstana (2005). Kazan: İzd. İstoriya.

İzmaylov, İskender (2006). “İslam i Musul'manskaya kul'tura v Voljskoy Bulgarii”. *İstoriya Tatar s drevneyşih vremen v semi tomah tom II Voljskaya Bulgariya i velikaya step*, Otv. Red.: Fayaz Huzin, Kazan: İzd. Ruhil, s. 549- 556.

Kalan, Ekrem (2012). *Ulus Cuçi (Zolotoya Orda) i stranı vostoka: torgovo-ekonomičeskie vzaimootnoşeniya vo vtoroy polvine XIII-XIV vv.*, Kazan.

Karatay, Osman (2018). “Hazarlar”. *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, Ed: Osman Karatay ve Serkan Acar, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 335-408.

Kirpiçnikov, Anatoliy ve Fayaz Huzin (2006). “Velikiy Voljskiy Put”. *İstoriya Tatar s drevneyşih vremen v semi tomah tom II Voljskaya Bulgariya i velikaya step*, Otv. Red.: Fayaz Huzin, Kazan: İzd. Ruhil, s. 299-315.

Koç, Dinçer (2010). *Rus Kaynaklarına Göre İlk Müslüman Türk Devleti: İtil Bulgar Devleti*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Kokarina, Nina Aleksandrovna (2002). “Buharı Na Volge”. *Problemi drevney i Srednevekovoy İstorii srednego Povolj'ya, Materialı Vtorih Halikovskih Çteniy*, Kazan, s. 131- 135.

Kovalevskiy, Andrey (1956). *Kniga Ahmeda İbn Fadlana O Ego Puteşestvii Na Volgu v 921- 922 gg*. Harkov: İzd. Harkov Gos. Universiteta.

Mesudî (2004). *Muruc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. Çev: Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Muhamediyev, Azgar (2005). *Drevnie Moneti Kazan*. Kazan.

Muhammedyarov, Şamil (2017). "İtil Bulgar Devleti'nde İslamiyet". *Tartarica*, Çev: İlyas Kemaloğlu, İstanbul, s. 170-173.

Nikephoros (1990). *Short History*. Çev: Cyril Mango. Washington.

Özaydın, Abdülkerim (1997). "Harizm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16, s. 217-220.

Puteşestvie İbn Fadlana na Volgu (1939). Per: İ. Kraçkovskogo. Moskva-Leningrad.

Polnoe sobranie Russkih letopisey. I. II. Lavrentiyevskaya i Troitskaya letopisi (1846). T. 1, İzd. Arheografiçeskogo kommissiyeyu, Sanktpeterburg.

Pritsak, Omeljan (1978). "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism". *Harvard Ukrainian Studies*, C. 2, S. 3. s. 261-281.

Rudenko, Konstantin (2002). "Bulgarskiy koctyum vtoroy polovini X-XIV vv. (Po arheologiçeskim materialam)". *Problemy drevney i srednevekovoy istorii Srednego Povolj'ya, Materialı Vtorih Halikovskih Çteniy*, Kazan, s. 150-152.

----- (2012). "Vliyanie İslama na traditsionnyu kul'turu narodov Volgo-Kam'ya v epohu srednevekov'ya". *Narodi i religii Evrazii*, No. 5, s. 113-121.

----- (2013). "Mogil'niki Voljskoy Bulgarii i Bulgarskogo ulusa Zolotoy Ordı kak istoçnik po izuçeniyu mirovozzreniya srednevekovogo naseleniya Volgo-Kam'ya: voprosi sistematzatsii". *Mirovozzrenie naseleniya yujnoy sibiri i tsentral'noy azii v istoriçeskoy retrospektive*, C. 6, S. 6, Barnaul, s. 72-101.

Smirnov, Aleksey (1951). *Voljskie Bulgari*, Vip. XIX, Moskva: Trudı GİM.

Şam, Erman (2016). *Abbasi Devleti Döneminde Avrasya'yla Gerçekleştirilen Uluslararası Köle Ticareti (750-945)*. Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

Şeşen, Ramazan (2001). *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Valeyev, Ramil (1995). *Voljskaya Bulgariya; Torgovlya i dnejnovesovie sistemi IX- n. XIII. vv.* Kazan: İzd. Fest.

Valiullina, Svetlana (1999). “Mejdunarodnaya torgovlya Bilyara po arheologičeskim materialam”. *Mejdunarodnie svyazi, torgovie puti i goroda Srednego Povolj'ya IX-XII vv.* Kazan, s. 149.

Yücel, Mualla (2002). “Hazar Hakanlığı”. *Türkler Ansiklopedisi, C.2*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 445-463.

Zhikhov, Boris (2015). “The Khazar Economy: Economic Integration or Disintegration?”. *Khazaria in the Ninth and Tent Centuries, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450, C. 30*, Brill Academic Publishers, s. 147-220.

EXTENDED ABSTRACT

Throughout the Middle Ages, trade has become an indispensable attraction, and the liveliness of states is deemed to depend on the existence of trade routes. With these trade routes, states, peoples did not only sell their own goods or purchase foreign goods, but also cultural, social and religious interactions. Especially religion has formed an inseparable whole with trade throughout the Middle Ages. The Great Volga Road, one of the most important trade routes of the Middle Ages Eastern Europe, has also created the trade route actively used by traders with different beliefs. The states that dominated this trade route have taken their commercial interests into account while determining their political-military policies.

The Khazar Khaganete, which has managed to dominate the field from Aral to Dnyester(Turla) for the 7th and 10th centuries, is located at the crossroads of the four major rivers such as Volga (İtil), Ural (Yayık), Don (Ten) and Kuban, but is located at the intersection of the most important trade routes, including the Grand Volga trade route. Trade, secured by the Khazar tolerance (Pax Khazarica) for people of different faiths and ethnicities, attracted traders here. The Bulgarian tribes, who firstly lived under the Khazar domination and later migrated to Middle Volga in stages, also developed their trading ability they learned under the Khazar domination. Bulgarian tribes have also made different gains when trading under the Khazars rule. In this regard, their acquaintance with Islam took place before 922, through Muslim merchants colonizing in Lower Volga.

It is around the 8th century that Muslim merchants actively worked on the Volga road. Since this process, they did not only carry the goods they will sell along the path they followed, but also carried out missionary activities and brought different services to the region they visited. According to the written sources, Islamism was largely rooted and spread to the Bulgarian territory before the first quarter of the 10th century. In our opinion, the reason for this situation is that some of the Bulgarians who lived under the rule of the Khazars in the Lower Volga area before the immigration to the Middle Volga had adopted Islam at an early date due to their relations with the Muslim community here, especially with the Muslim colonies. Religious and cultural transfer through Muslim merchants continued in their new home, namely the Central Volga, through trade routes. The official acceptance of Islam under the leadership of İlteber Almush in 922 did not cause a big change in the public base. Because the religion officially accepted by the state did not cause any internal confusion or dissatisfaction, and the sources do not provide any information on this matter. The reason for this situation is that Islam formed a belief structure that was approved by the people before 922. However, the official acceptance of Islam led

to the consolidation of the commercial partnership with the Islamic world. Volga Bulgarian executives implemented policies that monitor traders and standardize trade, especially İlteber Almush. In this regard, towers were built for the safety of trade routes, caravansaries were built for the rest of the merchants, and price control was provided in seasonal fairs organized under state control. Enriched with trade, the Bulgarian country attracted more traders from the Islamic countries, especially Khorezm.

Bulgarian merchants sold interesting goods from Scandinavian, Russian and Finnish-Ugor merchants to Muslim traders as mediators. This mediating role played by the Bulgarian merchants both saves time and easily reaches the products they want by not taking the distant roads that Muslim merchants have come to work for. This profitable exchange soon led to the colonization of Muslim traders in the region. In addition to their presence, mosques and madrasahs were established as of the 9th century at the request of the ordinary Muslim people in the region. Islam, which was widely seen among merchants in the first place, affected the majority of the people in the 11-12 century.

Köksoy, Mesut (2020). “Necib Mahfûz’un ‘Midak Sokağı’ (Zuġâġu’l-Midaġġ) İle Halide Edip Adıvar’ın ‘Âkile Hanım Sokağı’ Romanlarının Tematik Açıdan Karşılaştırılması”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1155-1213.

DOI: 10.21550/sosbilder.663412

Araştırma Makalesi

NECİB MAHFÛZ’UN “MİDAK SOKAĞI” (ZUġÂġU’L-MİDAġġ) İLE HALİDE EDİP ADIVAR’IN “ÂKİLE HANIM SOKAĞI” ROMANLARININ TEMATİK AÇIDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Mesut KÖKSOY*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

İkinci Dünya Savaşı sonlarında ve savaşın hemen bittiği yıllarda geçen Necib Mahfûz’a ait Midak Sokağı (Zuġâġu’l-Midaġġ) 1947’de, 1950’li yıllarda geçen Halide Edip Adıvar’a ait Âkile Hanım Sokağı ise 1957’de basılmıştır. Kültürel olarak birbirine benzeyen Türk ve Arap toplumunda yaklaşık aynı tarihlerde yaşanan toplumsal değişim her iki romanda da bir sokak üzerinden yansıtılmaktadır. Necib Mahfûz, romanında Kahire’nin eski bir semtinde yer alan Midak Sokağı’nda yaşayan farklı tabakadaki karakterlerin yaşamları aracılığıyla İkinci Dünya Savaşı sonrası modernleşme ve materyalist hayat düzeninin getirdiği toplumsal sorunları okuyucuya sunmaktadır. Halide Edip Adıvar, eserinde hayatları Âkile Hanım Sokağı’nda kesişen toplumun farklı kesimlerine ait karakterler aracılığıyla modernleşme ve Amerikan yaşam tarzına özentili ile oluşan manevi bozulmaları ortaya koyarken eğitim ile karakteri sağlam inşa edilmiş milli değerlerine bağlı münevver Türk erkeği ve kadını idealize etmektedir. Bu çalışmada iki romanın modernleşme, ahlaki değerlerin bozulması, din, sınıf ayrımı, siyaset, karı-koca arasındaki ilişkiler ve kadınların çalışması temaları açısından bir karşılaştırılması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Necib Mahfûz, Midak Sokağı, Halide Edip Adıvar, Âkile Hanım Sokağı, karşılaştırma*

*  Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, mkoksoy@selcuk.edu.tr

The Thematic Comparison of the Novels Najib Mahfuz's "Midaq Alley" (Zuqaq Al-Midaqq) and Halide Edip Adivar's "Akile Hanım Street"

ABSTRACT

Najib Mahfuz's Midaq Alley which refers to the period of later Second World War and right after it was published in 1947 and Halide Edip Adivar's Akile Hanım Street which refers to the period of 1950s was published in 1957. Social changes occurred approximately on the same dates in Turkish and Arab cultures which resemble one another are reflected in both novels through a street. Najib Mahfuz, in his novel presents the social problems brought by modernization and the materialist way of life via the lives of the characters living in Midaq Alley where locates in an old district of Cairo. While Halide Edip Adivar, in her novel reveals the demoralization resulted from modernization and the imitation of American life style via the characters belong to different parts of society whose lives come across at Akile Hanım Street, she idealizes enlightened and tradition-bound Turkish man and woman whose characters are constructed solid by education. In this study a comparison of these two novels in consideration of the themes of modernization, demoralization, religion, social classification, politics, relations between wife-husband and employment of women was made.

Key words: *Najib Mahfuz, Midaq Alley, Halide Edip Adivar, Akile Hanım Street, comparison*

Giriş

Karşılaştırmalı edebiyat, en basit haliyle *çeşitli edebiyat ürünlerini, aralarındaki münasebet bakımından incelemek* ve geniş haliyle de *iki veya daha fazla ulusal edebiyatı gerek konu gerek üslup, motif ve dilsel özellikler ya da metin yapısı bakımından karşılaştırmak* şeklinde tarif edilebilir (Enginün 1999: 14; Öztürk 1998: 7).

Bu karşılaştırmalar ortak kültür ve dil ailesine mensup ulusların edebiyatları arasında olabildiği gibi farklı dil ailesi ve kültürlerle ait ulusların edebiyatları arasında da yapılabilir. Aynı şekilde bu

karşılaştırma, eşzamanlı metinlere olabildiği gibi farklı zamanlı metinlere de uygulanabilir (Aytaç 2016: 22).

Karşılaştırmalı edebiyat tarihi boyunca ulusal metinler arasındaki ilişkilerin nedenleri, farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bunlardan en önemlileri benzerlikleri veya farklılıkları edebiyatlar arası etkileşimle açıklamayı savunan pozitivist yaklaşım ekolü, yazının salt dış nedenlerle değil aynı zamanda özerk ve estetik olarak kendiliğinden gelişmesine neden olan iç nedenlerle de ele alınabileceğini savunan estetik-biçimsel yaklaşım ekolü, metinler arasında etki ve iletişim olmaksızın oluşan benzerliklerin benzer sosyal, kültürel ve ekonomik bağıntılarla ve tıpsel benzerlik-farklılık modeli ile açıklamayı savunan toplumcu-yapısalcı ekol ve farklı ulusların oluşturdukları metinlerin tarihsel koşullarda birbirlerini nasıl beslediklerini araştıran alımlama estetiği ve düşün-tarihsel yaklaşım ekolüdür (Sakallı 1998: 21-34).

Bu tarihsel süreç ışığında karşılaştırmalı edebiyat biliminin alanına giren araştırma konularını ulusal metinler arasındaki etki-alımlama ve tıpsel bağıntılar araştırmaları oluşturmaktadır. Buna göre ulusal metinler arasındaki ilişkiler ilki dolaysız, oluşumsal (genetik) ve ikincisi dolaylı, tıpsel (tipolojik) bağıntılar araştırması şeklinde ele alınmaktadır. Oluşumsal ilişkiler araştırması yazarın bireysel alımlama süreçlerini araştırırken tıpsel benzerlik araştırmaları konu, tema, motif, yapısal, estetik-biçimsel görünümler ile toplumsal ve tarihsel süreçlerin metne yansımalarını araştırmaktadır (Sakallı 1998: 35; Aytaç 2016: 101).

Burada önemli olan husus karşılaştırılacak metinlerin birbirini bir yönden etkilemesi, birbiriyle tesir alışverişinde bulunması veya tür, tema, şekil, vb. unsurlar açısından ortak öğeler taşımasıdır (Tekşan 2011: 2).

Tema ise yazarın eserinde ele aldığı gerçek ya da kurgusal ama özel ve tekil bir olayın genel için geçerli olduğunu iddia ettiği bir hükümdür. Yabancı dil kökenli olan tema terimi yerine dilimizde izlek, ana düşünce, ileti ve öz gibi kelimeler önerilmiştir (Çetin 2015: 123).

Tematik bir karşılaştırma, edebi metinlerde yer verilen temaların analoji ve etkileşim gibi bağlarının araştırılmasını ve edebiyatı daha iyi anlayabilme için edebi olayların eleştiri ve felsefe aracılığı ile yorumlanmasını içermektedir (Aydın 2012: 188).

Bu çalışma için Necîb Mahfûz'a ait Midak Sokağı ile Halide Edip Adıvar'a ait Âkile Hanım Sokağı eserlerinin seçilmesinin sebebi her iki yazarın da eserinde ana tema olarak İkinci Dünya Savaşı ve hemen ertesinde yaşanan modernleşme sürecindeki sosyal ve kültürel değişimi ele almasıdır. Her iki eserde de bir sokak üzerinden birbirine yakın dini ve kültürel özellikler barındıran Türk ve Arap toplumlarındaki farklı tabakalara ait insanların hayatlarından kesitler sunulmaktadır.

Yazarların eserlerini çok yakın tarihlerde kaleme almasından dolayı birbirlerinden etkilenmesi mümkün görünmemektedir. Bu açıdan çalışmada yazarların ele aldıkları temalar üzerinden eşzamanlı yöntem olarak adlandırılan karşılaştırılacak eserler ve yazarlar arasında dolaysız bir ilişki olup olmadığına bakılmaksızın gerçekleştirilen yapısal bir karşılaştırma (Tepebaşılı 1998: 46) yürütülmüştür.

Midak Sokağı, ilk kez 1947'de Kahire'de Mektebetu Mısır tarafından basılmıştır. 1963 yılında sinemaya aktarılan eser, 1966 yılında İngilizceye çevrilerek Beyrut'ta basılmıştır. Türkçeye ilk kez 1977 yılında Güler Dikmen tarafından İngilizce çevirisinden "Ara Sokak" adıyla çevrilmiş ve Hürriyet Yayınları tarafından basılmıştır. Daha sonra 1989 yılında Arapça aslından Hasan Akay tarafından yapılan çevirisi "Sokaktakiler" adıyla İnsan Yayınları tarafından

basılmıştır. Ayrıca 2011 yılında Leyla Tonguç Basmacı tarafından İngilizce çevirisinden yapılan Türkçe tercümesi Kırmızı Kedi Yayınları tarafından basılmıştır (Ersöz 2014: 97; Yıldız 2017: 3). Bu çalışmada eserin 1947 yılında Mektebetu Mısır tarafından yapılan basımı esas alınarak alıntılar Arapçadan Türkçeye çevrilerek verilmiştir.

Âkile Hanım Sokağı, ilk kez üç ayrı bölüm halinde 1957-58 tarihlerinde Hayat Mecmuası'nda yayınlamıştır. Daha sonra 1958 yılında Ahmet Halit Kitabevi, 1972 yılında Çaresaz romanı ile birlikte Atlas Kitabevi, 2001 yılında Özgür Yayınları ve ilki 2010 yılında olmak üzere Can Yayınları tarafından basılmıştır (Şahin 2010: 525). Bu çalışmada Can Yayınları tarafından 2013 yılında basılan 3. baskı esas alınmıştır.

Necîb Mahfûz'un Hayatı ve Midak Sokağı Romanına Genel Bir Bakış

Necîb Mahfûz, orta tabakadan bir aileye mensup olarak 1911'de Kahire'de doğmuştur. Çocukluk yılları doğduğu el-Cemâliyye semti ile el-Ezher ve Hüseyin camileriyle Hân el-Halilî çarşısının bulunduğu Hüseyin semtinde geçmiştir. 1934 yılında Felsefe bölümünden mezun olmuş ve 1938 yılında Vakıflar Bakanlığı memurluğu ve sonrasında Kültür Bakanlığı Sinema Eserleri İnceleme Dairesi Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Felsefe Bölümünde öğrenci iken makale ve çeviriler ile başladığı yazı hayatına 1938 yılında Hams el-Cunun adlı ilk hikâyeye kitabı ile devam etmiştir. 1946 yılında yayınlanan Hân el-Halilî romanının ardından 1947 yılında ünlü romanı Midak Sokağı'nı (Zuḳâḳu'l-Midakk) yayınlamıştır. 1956-57 yıllarında yayınladığı eş-Sulâsiyye (Üçleme) romanları ile ününü artırmıştır. 1959 yılında el-Ahrâm gazetesinde yayınlamaya başladığı Evlâdu Hâratinâ (Cebelavî Sokağı'nın Çocukları) adlı romanı bazı semboller kullanarak dini şahsiyetleri ve olayları ele alması nedeniyle sert eleştirilere maruz kalmış ve kitap olarak basımı yasaklanmıştır. 1988 yılında Nobel

Edebiyat Ödülü almıştır. Bu ödülü alan ilk Müslüman ve Arap yazardır. Otuz beş roman, on iki seçme kısa hikâye, bir çeviri ve üç tiyatro eseri olmak üzere yaklaşık elli eseri bulunmaktadır. 2006'da Kahire'de vefat etmiştir (Yıldız 1992: 2-3, 8-11; Yıldız 2009a, 20-21; Ürün 1994: 38, 141; Abdulaziz 2006: 31).

Necîb Mahfûz'un eserlerindeki üslubu, kronolojik olarak tarihi, sosyal (gerçekçi) ve felsefi (sembolik) olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır. 1944 yılında itibaren Midak Sokağı'nın ve es-Sulâsiyye adlı romanlarının da dâhil olduğu ikinci dönemde toplumcu gerçekçi bir üslubu benimsemiştir (Yıldız 1998: 35-37; Ürün 2002: 3). Bu değişimin sebebini tarihi ve toplumsal şartların değişmesi olarak Mahfûz şöyle açıklamaktadır:

“Öncelikle iki dönemdeki toplum şartlarına değinmek gerekmektedir. Birinci dönemde (1952) devrim öncesi savaş şartlarını yaşayan Mısır'ı anlatırken ikinci dönemde (1952) Temmuz devrimi sonrasındaki Mısır'ı anlatmaktayız. Ancak esas fark, sanatsal üslupta gizlidir. Birinci dönemdeki es-Sulâsiyye'ye kadarki ilk eserlerimde geleneksel, objektif ve konuları en ince detaylara kadar ele alan bir üslubu kullanırken ikinci dönemde detaylara yer vermekten çok düşüncüyü ön plana çıkardım.” (Ürün 1994: 104)

Necîb Mahfûz, çocukluğunun geçtiği Kahire'nin semtlerinde edindiği izlenimleri eserlerinin çoğunda yansıtmıştır. Özellikle el-Cemâliyye semti Hân el-Halilî, Midak Sokağı ve es-Sulâsiyye adlı romanlarında olayların çoğunun geçtiği yerdir. İskenderiye'de geçen Mirâmar, es-Summân ve'l Harîf ve bazı hikâyeleri ile Yemen'de geçen bir hikâyesi dışındaki eserlerin hepsi Kahire'de geçmektedir (Ürün 1994: 95-96).

Aynı şekilde Necîb Mahfûz'a ilham olan Midak Sokağı da Mahfûz'un çocukluk ve gençlik günlerini geçirdiği ve Midak Sokağı adlı romanında da andığı cadde ve sokaklardan birisidir. Kendisi ile yapılan röportajda çocukluğunda edindiği arkadaşlardan kendisinde en

çok tesir bırakan arkadaşı ile bu semtte geçen anılarını şöyle açıklamıştır:

“Faruk Meydanı’ndan başlayarak el-Huseyniye Caddesi, Bevvâbetu’l-Futuh ve el-Mu’iz Caddesinden geçip el-Guriyye’ye kadar yürümeyi tercih ederdik. Sonra özellikle tercih ettiğimiz iki yere Makha’l-Fişâvî (el-Fişâvî Kahvesi) ve Zukâku’l-Midakk (Midak Sokağı)’a giderdik. el-Midakk sokağını bu arkadaşım aracılığı ile öğrendim.” (Ürün 1994: 45)

Mahfûz, zengin ve fakirlerin aynı sokakta bir arada yaşaması ve birbirleri ile yakın ilişkiler içinde olması gibi çocukluk ve gençlik döneminde edindiği deneyimlerini Midak Sokağı adlı eserinde de yansıtmaktadır.

Mahfûz’un kendi hayatından esinlenerek Midak Sokağı’nda yer verdiği bir diğer husus ise gençlik yıllarında müdavimi olduğu ve çok çeşitli insanları tanınmasında vesile olan kahvehanelerdir. Kendisi ile yapılan röportajda eski el-Fişâvî kahvesinde sabaha dek süren toplantıların hayatının en verimli saatleri olduğunu, yarı boş bu eski kahvede nargile içip düşüncelere daldığını, seçkin birçok simanın bu kahvede bir araya geldiğini ifade etmiştir (Ürün 1994: 45).

Bu deneyimleri vasıtasıyla İkinci Dünya Savaşı ve hemen ertesinde meydana gelen toplumsal değişimlerin Midak Sokağı’nda yaşayan farklı insan tiplerinin hayatlarında meydana getirdiği sosyal sorunları ve çatışmaları okuyucuya gerçekçi bir şekilde sunmayı başarmıştır.

Eleştirmenler, Midak Sokağı romanındaki karakterler için çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır:

“Lüks hayat özentisi içinde olan Hamide, sömürge ülkeleri için bir av konumundaki Mısır’ı; kadın simsarı İbrahim Ferec, sömürge ülkelerini; insanları dilencilik yapabilmeleri için sakatlayarak para kazanan Zita ise ikinci Dünya Savaşının maddi ve manevi bir eserini sembolize etmektedir.” (Maridan 1980: 150)

“Mahfûz'un bu eserinde üzerinde çok durulan bir veya iki kahraman yoktur. Gerçek kahraman bizzat sokağın kendisidir.” (Ürün 1994: 178)

Midak Sokağı'nın Özeti

Roman, Kahire'nin eski bir semtinde yer alan Midak Sokağı ve sokakta yaşayanların tasviri ile başlamaktadır. Cahil ve fakir bir kız olan Hamide, lüks hayat tutkusu içindedir. Kanaatkâr ve iyi huylu biri olan Abbas, âşık olduğu Hamide'nin gönlünü kazanabilmek için Midak Sokağı'nda çalıştırdığı berber dükkânını kapatıp İngiliz ordusunda çalışarak para kazanmaya karar verir. Hamide, Abbas'ı ve işini tam olarak tasvip etmese de mahallede evlenebileceği tek aday olarak gördüğü için onunla nişanlanır ve Abbas çalışmak için başka bir şehre gider. Yaşlı ama zengin ve kendini beğenmiş Selim Elvan, yaşlanan karısında bulamadığı heyecanı genç Hamide ile evlenerek elde etmek ister. Hamide, hayalini kurduğu lüks hayatı kendisine sunabilecek olan Selim Elvan'ın kendisi ile evlenmek istediğini duyunca Abbas'la Kuran okuyarak yaptığı nişanı hiç tereddüt etmeden atar. Ancak Selim Elvan'ın kalp krizi geçirmesi ile evlilik gerçekleşmez. Bu arada mahallede karşılaştığı yakışıklı genç İbrahim Ferec, Hamide'nin fakirlik kompleksini fark ederek onu İngiliz askerlerine peşkeş çekmek amacıyla Hamide'ye lüks bir hayat vaadinde bulunur. İbrahim Ferec'in evliliği küçümseyerek kendisine modern ve özgür bir hayat sunmasıyla Hamide, kendisini bekleyen gayrimeşru bir hayatı kabullenerek evini ve sokağını terk eder. Ancak hep hayalini kurduğu lüks hayat aynı zamanda özgürlüğünü aldığı ve onu bir bataklık içine düşürdüğü için mutluluk getirmez. İzne gelen Abbas, nişanlısının başka bir erkekle kaçtığını duyar. Arkadaşı Hüseyin Kirşa ile meyhane çıkışında faytonda Hamide'yi görür. Hamide, kendisini bataklığa düşüren İbrahim Ferec'den intikam almak için Abbas'ı tahrik eder. Abbas, İbrahim Ferec'ten intikam almak için geleceği pavyonu arkadaşına göstermek istediği anda İngiliz askerleri ile eğlenen Hamide'yi görür. Öfkeden

kendini kaybederek Hamide'ye saldırır ve İngiliz askerleri ile girdiği kavga sonucu öldürülür.

Eserde sokaktaki diğer karakterlerin hayatlarından kısa kesitler, toplumdaki farklı tabakadaki insanların yaşadığı sosyal sorunları ve eski ile yeninin çatışmasını resmetmek için okuyucuya sunulmaktadır. Bu karakterler; uyuşturucu satıcısı ve eşcinsel ilişkisi olan sokağın kahvecisi Kirşa, Kirşa'nın İngiliz ordusunda çalışarak modern bir hayat yaşamak isteyen ve aşağılık kompleksi nedeniyle evini ve mahallesini terk eden ancak işten çıkarılınca tekrar geri dönmek zorunda kalan oğlu Hüseyin Kirşa, dilenci olmak isteyenlere sakat görünümü veren pis Zaita, kocasını döven baskın kadın karakter fırıncı Hüsniye ve zavallı kocası Ca'de, yalnız yaşayan aşırı şişman tatlıcı Kamil Amca, geçmişte yaşadığı haksızlıklar nedeni ile akli dengesini kaybetmiş ama sokaktakilerin sevgini kazanmış Şeyh Derviş, ölümlerin altın dişlerini çalıp müşterilerine takan ve bu suçu işlerken Zaita ile yakalanıp tutuklanan Doktor Buşi, ellili yaşına geldikten sonra tekrar evlenme hevesine tutulan zengin dul kadın Seniyye Afife ve romanda materyalist ve bencil modern insan tipinin karşısına ideal karakter olarak sunulan eğitimini bitirememiş ve çocuklarını kaybetmiş olduğu halde yaşadığı acılara sabreden, muhtaçlara yardım etmeye çalışan, sokaktakilerin saygısını kazanan ve romanın sonunda Hac yolculuğuna çıkan inançlı Rıdvan Huseyni'dir.

Halide Edip Adıvar'ın Hayatı ve Âkile Hanım Sokağı Romanına Genel Bir Bakış

1882 yılında İstanbul Beşiktaş'taki anneannesinin evinde doğan Halide Edip Adıvar, annesini küçük yaşta kaybetmiştir. Selanikli babası, II. Abdulhamit'in Ceyb-Humayun Başkâtibi idi. Çocukluğunu Mevlevî geleneklerine sahip, kültürlü ve varlıklı ananesi ve büyükbabası ile kendisi tarafından mor salkımlı bir ev olarak tabir edilen tipik bir Osmanlı konağında geçirmiştir. Yedi yaşında Üsküdar

Amerikan Koleji'ne başlamış, birkaç kez ara verdikten sonra bu okulu tamamlamıştır. Ayrıca evde İngilizce, Fransızca ve Arapça dersleri almıştır. Kadın derneklerindeki faaliyetlerinin yanında Balkan Savaşı sonrası Turancı siyasi ve edebi faaliyetlerde bulunmuştur. Kurtuluş Savaşı sırasında İzmir'in işgaline karşı düzenlenen protesto mitinglerinde halka yaptığı konuşmalarla meşhur olmuştur. İstanbul'un işgali üzerine Ankara'ya geçerek Milli Mücadele faaliyetlerinde yer almıştır. Kendisine önce onbaşı sonra üstçavuş rütbesi verilmiştir. Cumhuriyetin ilanından sora kurucuları arasında yer aldığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması nedeniyle Türkiye'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Atatürk'ün ölümünden sonra Türkiye'ye döndüğü 1939 yılına kadar İngiltere, Fransa, Amerika ve Hindistan'da yaşamıştır. 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti bünyesinde milletvekilliği yapmıştır. Yirmiden fazla roman ve hikâyenin yanında tiyatro ve çeviri eserleri de vardır. 1964 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Şahin 2010: 2-9; DİA 1988: I/376).

Halide Edip Adıvar'ın eserlerinde konu aldığı modernleşme ve milli değerler arasında yaşanan çatışmaların ve tutarsızlıkların tarihi süreçler içerisinde yazar tarafından da yaşandığını görülmektedir. İlk olarak Amerikan kolejinde eğitim almış, çocuklarını Amerikan okuluna göndermiş, İngiliz ve Fransız edebiyatı okumuş bir Batı hayranı olarak II. Abdülhamid dönemini eleştirmiş ve alafranga kadın tiplerini ile kadın haklarının savunucusu olmuştur. Daha sonra Türk Ocağı'na katılarak milliyetçi fikirler çerçevesinde siyasi ve edebi faaliyetlerde bulunmuştur. Milli Mücadele ve Kurtuluş Savaşına katılmakla beraber sonrasında Amerikan mandacılığını savunmuştur. Cumhuriyet rejimine muhalif olarak yurtdışında sürgünde yaşamış, Atatürk'ün ölümünden sonra Türkiye'ye dönerek Adalet Partisinde milletvekilliği yapmıştır.

Adıvar'ın eserleri kronolojik olarak üç dönem halinde toplanabilir. Kurtuluş Savaşı öncesi Osmanlı toplumunda kadının

bireysel ve toplumsal meselelerini romantik bir üslupla ele aldığı dönem, Balkan Savaşı sonrası ve Kurtuluş Savaşı yıllarında milliyetçilik ve milli mücadele konularını realist bir üslupla ele aldığı dönem ve Yeni Türkiye'nin çağa ayak uydurmaya çalıştığı dönemdeki toplumsal sorunları, doğu-batı çatışmasını ve sosyo-kültürel değişimleri eleştirel bir tarzda ve toplumcu gerçekçi bir üslupla ele aldığı dönem (Şahin 2010: 17; Ersöz 2014: 28).

Âkile Hanım Sokağı, yazarın olgunlaşma dönemi de denilen son dönemde toplumcu gerçekçi bir üslupla ele aldığı romanlarından birisidir. Yazar, İstanbul Laleli'de yer alan Âkile Hanım Sokağı'nda yaşayan karakterlerin hayatları üzerinden İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Türkiye toplumunda meydana gelen sosyal ve kültürel değişimi, Amerika'nın etkisi altına giren Türkiye'de Amerikanvari yaşam tarzının etkilerini ve eğitimsiz fakir bir genç kızın modern hayat özentisiyle yaşadığı aşağılık kompleksi sonucu başına gelen trajik olayı okuyucuya aktarmaktadır.

Adıvar, diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserindeki karakterlerde de kendi hayatından izler sunmaktadır. Münevver bir Türk kadını imajı verdiği Serin, kendisi gibi İstanbul Beşiktaş'ta doğmuş ve küçük yaşta annesini kaybetmiştir. Serin ve romandaki diğer bir aydın Türk kadını olan Nermin karakterleri Adıvar gibi batı tarzı eğitim almış ve yurtdışında yaşamış ancak milli değerlerini daima muhafaza etmiştir. Eserlerinin genelinde oluşturmak istediği bu batı tarzı hayatı benimsemiş, eğitilmiş ve milli değerlerine bağlı münevver Türk kadını ve erkeği imajı kendi hayatı ve düşünce yapısını yansıtmaktadır.

Âkile Hanım Sokağı'nın Özeti

Roman üç bölümden oluşmaktadır: Âkile Hanım Sokağı, Sallan ve Yuvarlan (Rock'n Roll) ve Cıvıl Gız (Strip-Tease). İlk bölüm Âkile Hanım Sokağı'nın tasviri ile başlamaktadır. Devamında sokakta

yaşayan emekli büyükelçi Samim Bey ve Ayşe Hanım'ın yanına Ankara'dan geçici misafir olarak yeğenleri Nermin ve hariciyecî kocası Tarık'ın gelmesi, Nermin'in, eniştesinin Amerika'daki görevi nedeniyle yanlarında yaşadığı zamanlarda Tarık'la tanışması, Tarık'ın Roma'da yapılacak delege toplantılarına eşinin yerine daktilo olarak adlandırılan bayan memuru götürmesi üzerine Nermin'in yaşadığı kıskançlık, Nermin'in bu arada, sokağa adını veren ve sokaktaki konağın kâhyası Âkile Hanım'la arkadaşlığı ve Âkile Hanım'ın hayatı anlatılmaktadır.

İkinci bölüm birinci bölümün devamı niteliğinde Nermin'in teyzesi Ayşe Hanım ve eniştesi emekli büyükelçi Samim Bey'in evlilikleri, yanlarında çalışan hizmetçi Güzide'nin hayatı, Ayşe Hanım'ın eşi Samim Bey'in hizmetçi Güzide ile olan gayrimeşru ilişkisinden olan kızı Gülbeyaz'ı kıskançlığı, Nermin'in kocası Tarık'ın yokluğunda yaşadığı kıskançlık sonrasında Amerikalı Dick ile Emirgan'daki bir kahvede Türkiye'de ile defa icra edilecek olan "sallan-yuvarlan (rock'n roll)" dansını yapması anlatılmaktadır. Ayrıca bu dans üzerinden toplumun farklı kesimlerinin modernleşmeye bakış açıları da yansıtılmaktadır.

Üçüncü Bölümde münevver bir Türk erkeği figürü olarak tahsilli ve çalışkan erkek mühendis Sadi Arslan ile onun tam zıttı kabul edilebilecek taşralı, eğitimsiz ve kompleksli bir hizmetçi kızın hayatlarından kesitler sunulmaktadır. Sadi Arslan'ın hayatı boyunca aradığı ve yazar tarafından münevver Türk kadını figürü olarak sunulan Serin Esen ile karşılaşması ve evlenme kararı alması üzerine Sadi Arslan'a âşık olan hizmetçi kız Ayşe'nin çırılçıplak olarak intihara teşebbüs etmesi ve ağır bir şekilde yaralanması anlatılmaktadır. Bu bölümde imar faaliyetleriyle hızlı bir şekilde zengin olmuş eğitimsiz ve görgüsüz hacıağa ve eşleri, modernleşme sürecinde aile yapısının bozulması ile yaşanan manevi çöküş ve strip-tease gibi mahremiyet

duygusunun yok olmasına neden olan Amerikanvarî yeni tarz eğlenceler de ele alınmaktadır.

İki Romanın Tematik Açıdan Karşılaştırılması

1. Modernleşme

Her iki eserin ana teması geçmişten başlayan ve İkinci Dünya Savaşı ve hemen sonrasında hızlanan Türk ve Arap toplumundaki modernleşme sürecinin toplumdaki farklı tabakadaki insanların hayatlarında meydana getirdiği değişikliklerdir. Her iki yazar da toplumcu gerçekçi bir üslupla eserlerini oluşturmasına rağmen dünya görüşlerindeki farklılıktan dolayı bu yeni düzen üzerine olan eleştirileri de farklıdır. Sosyalist dünya görüşünü benimsemiş olan Necîb Mahfûz, modernleşmeyi daha çok materyalizm eleştirileri ile ele alırken Halide Edip Adıvar ise modernleşme sürecinde toplumda görülen manevi bozulmayı eğitimsizliğe bağlamaktadır.

Halide Edip Adıvar, Osmanlı'nın son döneminde başlayarak savunduğu ideal olan aldığı eğitim ile modern hayat tarzını benimsemiş ancak milli değerlerinden kopmamış münevver Türk kadını ve erkeği tasvirini bu eserinde de işlemektedir. Amerikan kolejinde okumuş ve batı tarzı hayatı benimsemiş olmakla beraber milliyetçi siyasi ve edebi akımların içinde de bulunmuş bir yazar olarak modernleşme sürecinde milli ve kültürel değerlerin yok sayılmasını romanında “*Şark milletlerini Garplılaştıracağız diye garipleştirdiler, kökleri koptu gitti. Esasen bir makine devri medeniyetin de kökleri çürümüştür. Demokrasi, demokrasi nakaratı. ... Her siyasi havaya nakarat!*” (2013: 29) sözleriyle eleştirmektedir. Adıvar burada garplılaştırma (batılılaştırma) ifadesini özellikle kullanmış olmalıdır. Çünkü bu ifade belirli bir kesim tarafından modernleşmeyi sadece batı tarzı yaşamı taklitten ibaret gören anlayış için kullanılmıştır. Yazar aynı zamanda

garplılaştırma ve garipleştirme kelimeleri arasındaki ses benzerliğinden faydalanarak vurgulamak istediğı manayı edebi bir üslupla aktarmıştır.

Şerif Mardin, Osmanlı döneminde başlayan cumhuriyet dönemi ile hız kazanan modernleşme sürecinin getirdiğı olumsuzluklara karşı yapılan eleştirilerin kaynağını cumhuriyet döneminde yetişen bir kuşağın hızla değışen 1950 ve 1960'lı yılların ortamında dünyayı algılama sistemlerinin kırılmış olmasına bağlamaktadır. Modernleşme yerine garplılaştırma olarak ifade edilen bu eleştirel yaklaşımın temelinde batının Türkiye'ye en yalıtkan ve yüzeysel biçimleriyle yerleşmesi bulunmakla beraber bunun asıl nedeninin taklit eğiliminde değıl, Müslüman-Osmanlı-Türk kültürünün bir yapı unsurunda aranması gerektiğini ifade etmiştir (Mardin 1991a: 21). Osmanlı Devletinde, Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde milli değerler göz ardı edilerek tatbik edilen batı tarzı yaşam toplumunda manevi bozulmalara neden olmuştur. Modernleşmeyi sadece sosyal davranışları taklit etmek olarak gören birçok Jön Türk nedeniyle modernleşmenin taklitçilik olduğuna dair haklı eleştiriler yapılmıştır (Mardin 1991b: 43-44).

Halide Edip Adıvar, kadın özgürlüğünü ele alan bir yazar ve mücadeleci kadın kimliği ile kadın hareketinin Türkiye'deki önde gelen sözcülerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Adıvar, Osmanlı dönemine ait ilk romanlarında eğitimli alafranga kadın tiplerini ile şahsiyetli ve ahlaki olarak da yozlaşmamış kadın modeli oluşturmaya çalışmıştır. İlk dönem romanları hariç, eserlerinde cinselliğı arka plana itmiş, milli idealler çerçevesinde eğitimli kadın kimliğini ön plana çıkarmıştır. Bu açıdan kendisini milli değerlere adanmış bir kadın aydınlanmasının eğitim yoluyla gerçekleşebileceğinin savunuculuğı yaparken cinsiyeti ve cinselliğı düşündüren her şeyi arka planda bırakmıştır (Paralı 2001: 136, 196, 198-199).

Adıvar, bu açıdan münevver bir Türk kadını olarak ele aldığı Serin karakterini modern giyimli, karşı cinsi cezbetmek düşüncesinde

olmadığından makyaj yapmamış ve giyimdeki açıklık erkeklerin dikkatini çekmeyecek derecede ölçülü bir kadın şekilde tasvir etmektedir:

“Simasının yapısı, hatları kusursuz, fakat dikkatleri üzerine çeken bir inhınası yok. Yüzü makyajsız, kumral saçları bir erkek gibi kısa kesilmiş. Arkasında beyaz keten bir bluz, kolları dirseklerine kadar açık. İki düğmesi çözük olan yakasının içinde kudretli boynunun temeli ve göğsünün üst kısmı görünüyor. ... Fakat kadını biraz daha uzaktan tetkik ettikten sonra onun bir dişi değil ideal bir kadın olduğu kanaatine vardı.” (2013: 136-37)

Adıvar, batılılaşmayı taklitçilik olarak görmeyen, milli değerlerine bağlı ve modern Türk kadınına diğer eserlerinde de yer vermiştir. Raik'in Annesi romanında batı tarzı kıyafetleri taklit eden ve çocuğuna anne yerine mama kelimesini öğreten Necîbe'yi eleştirirken milli değerlerine bağlı, sade bir anne ve eş olan Refika'yı ideal bir karakter olarak sunmaktadır (Özdem 2012: 49).

Aynı şekilde Zeyno'nun Oğlu adlı romanında da geçiş devresinin taklitçiliği, çirkinliği arasında gerçek ve yeni bir Türk kıızı örneği olarak okuyucuya sunduğu Zeyno'yu kıyafetleri zarif ve basit olarak tasvir ederken şehirlerde asrilik akımından geri kalmak kaygısıyla hareketlerini ve kıyafetlerini yeni zamana aşırı derecede uydurmaya çalışan hoppa ve yapma bir kadın örneğinin toplum hayatında göze batacak kadar belirgin olduğunu ifade etmektedir (Tuna 1997: 44-45).

Adıvar, sadece münevver Türk kadını değil aynı zamanda modern ama eğitimli ve milli değerlerine bağlı münevver Türk erkek profilini de ön plana çıkarmaktadır. Bu profili tasvir ederken üstünde durduğu bir husus da münevver Türk aydınınının aristokrat bir havada olmayacağı, geleneksel sanatlarla ilgili, yerel halkla ve Anadolu insanı ile iç içe olması gerektiğidir. Halide Edip Adıvar, milli mücadele

zamanında Anadolu'da faaliyetlerle bulunmuştur. Ona göre eğitim yoluyla ve Anadolu halkı ve geleneksel kültür ile uyum içinde bir modernleşme gerçek aydınlanmayı sağlayacaktır. Bu açıdan romanda ön plana çıkardığı münevver Türk erkeği Sadi Arslan karakterini şöyle tarif etmektedir:

“Yüksek mimar-mühendis Sadi Arslan, teknik üniversiteden yüksek mimar olarak parlak derecelerle çıkmış, Almanya, Fransa, İngiltere, hatta Amerika'da etütler yapmıştı. Otuz beşlik bir adamdı. Mimariden, yol ve silo gibi inşaat işlerinden başka güzel sanatların her şubesine düşkün, çok okuyan, tecessüs fikri çok kuvvetli bir tipti. ... Bununla beraber, halk tabakasından herhangi bir İstanbullu veya Anadolu'lu satıcı veya küçük iş sahipleriyle de alakalanır, onlarla yakından temasa çalışır, arkadaşça konuşur, ahbablık ederdi.” (2013: 92)

Halide Edip Adıvar'a göre ancak eğitim ile milli bilince sahip ve modern bir nesil yetiştirilebilecektir. Bu nedenle eğitimin kızların aklına aşk gibi tehlikeli düşünceler sokacağına dair toplumdaki olumsuz düşünceyi yazar olmak isteyen Âkile Hanım'ı kediler arasındaki aşkı yazmak istemesi nedeniyle okula göndermeyen babası üzerinden eleştirmektedir. Âkile'nin babası bu konuda itiraz eden annesine şöyle demiştir:

“Vaktiyle kızlara yazı öğrenince name yazar diye yazı öğretilmezdi. Bizimki kedilerin aşk hikâyesini düşünüyor. Tehlikeli iş. Olamaz. Aşk ve hava kızların kafasında yer tutmamalı.” (2013: 45)

Adıvar, eserinin birçok yerinde modern ama milli değerlerine bağlı münevver Türk kadını tasvir etmektedir. Bu tasvirlerde dış görünüme dair detayları özellikle vurgulamaktadır. Örneğin modern ve eğitilmiş Türk kadını örneği olarak sunduğu tıp öğrencisi Gülbeyaz'ı şöyle tasvir etmektedir:

“Orta boylu, sportif, modern bir genç kız. Sarı saçları kısa kesilmiş, dümdüz, arkaya taranmış, alnı geniş, gözleri sarı elâ, teni bembeyaz fakat sıhhatli, ağız, burun muntazam.” (2013: 43)

Aynı şekilde Adıvar, modern ama dişilik özelliklerini karşı cinsin dikkatini çekmek için kullanmayan münevver Türk kızlarının eserinin başında şu şekilde sunmaktadır:

“İşte, askervari yürüyerek geçen üç güzel kız! İkinin saçları kesik, birinin saçı bir tarakla tepesine tutturulmuş, ucu bir atkıyuğu gibi sırtında sallanıp duruyor, kollar ve bacaklar çıplak, ayaklarda dümdüz, terlik biçimi ayakkabılar. Üçü de birbirinden güzel, fakat hiçbiri fındırdek değil, gayet ciddiler. Bazen konuşarak, bazen gözleri ufuklarda gelip geçerler. Kendilerine dönüp bakan erkeklerde uyandırdıkları alakadan hiç haberdar değiller. Tavırları hiçbir erkeğe sulanmak cesaretini vermez. Yüzlerinde boyadan eser yoktur. Bunlar belki üniversite talebesi, belki de münevver aile kızlarıdır.” (2013: 10)

Adıvar, bu tasvirde hemen sonra cinselliğini ön plana çıkaran kadınlar için modernleşmenin toplumsal ahlak sınırlarını aşacak kadar açık giyinmek olmadığını vurgulamak için *“ancak plajlarda görülebilecek kadar çıplak kadınlar”* (2013: 10) ifadesini kullanmaktadır. Aynı şekilde toplumda kadınlar tarafından çıplaklığa karşı bir özentisi olduğunu ancak düşündüklerinin aksine Amerikan toplumunun çıplaklığa karşı olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bilmem neden bizim kadınlarda çıplaklık iptilası bu kadar arttı. Evlerimiz, hatta toplantılarımız, maalesef, sokaklarımız bile plajlara döndü. Bu defa Nermin Hanım söze karıştı:

-Eski kapalılığın bir aksülâmeli...

-Hayır, Amerikan mukallitliği.

-Hayır, yanılıyorsunuz. Amerikan kadınları hariçte çıplaklığa hiçbir zaman bu dereceye getirmezler. Bilhassa orta sınıf kadınları hayli mutaassıptır. Hani şu “strip-tease” denilen soyunup soyma numarasını seyredenler bütün Amerikan kadınlarını böyle zannederler. Yanlış... Bu dans numarası en evvel Amerikanlılar yasak etmiş.” (2013: 123)

Adıvar'a göre kılık-kıyafet bir medeniyeti temsil eden önemli bir unsurdur. Bu nedenle çıplaklık seviyesine kadar açık giyinmenin medenilik olmayacağını aksine yamyamlık olarak nitelendirdiği medeniyetsizlik olacağını vurgulamaktadır:

“Acaba bundan sonra hangi medeniyeti temsil eden kıyafetler, sesler, havalar bu kıyılarda görünecek, şarkılarını söyleyecekler? düşüncesi bu noktaya gelince acı acı gülüyor. Belki bütün insanıyet çırılçıplak bir yamyam sürüsünden ibaret olacak.” (2013: 69)

Adıvar, çıplaklık derecesine varan giyime karşı çıkarken diğer taraftan modern hayat tarzına bağdaştırmadığı için *“işte sımsıkı başörtülü”*, *“işte, eski İstanbul bakiyesi, yeldirmeli veyahut Anadolu'dan gelmiş çarşafı, ağzını, burnunu örten bir hatuncağız daha!”* (2013: 10) diyerek kendince aşırı tesettürlü kadınları da eleştirmektedir. Halide Edip Adıvar, Türkiye'ye döndükten sonra Anadolu kadınlarının taktığı gibi çenesinin altından bağladığı başörtüsü takmaya başlamıştır. Eserinde de emekli büyükelçi Samim Beyin konağında kalfalık yapan Güzide karakterini de çenesinin altından bağladığı bir yemeni ile tasvir etmektedir. Bu tarz giyimi tasvip ettiği, bu karakter üzerinden modernleşmeyi sadece kılık-kıyafeti taklitten ibaret görmediği için batı tarzı giyimi taklit etmeyi küçük gören bir Anadolu kadını profili çizmesinden anlaşılmaktadır:

“Güzide, sefaretlerde sadece davet günlerinde ortadan kaybolurdu. Bunun sebebi galiba hiçbir zaman Avrupaî bir şekil almayan kılık ve kıyafeti idi. Bu, belki de Avrupaîleşmişleri küçük görmesinden, onlarla daima alay etmesinden ileri geliyordu.” (2013: 24)

Adıvar, yüzünü kapatan kadınların da her türlü ahlaksızlığı yapabileceğini Döner Ayna eserinde *“yüzünü yetmişmiş bir kahpe gibi örtme ha!”* diyerek yüzünü örten bazı kadınların gizemli bir hava vererek daha çok dikkat çekmeye çalıştıklarını söylemiştir. Bunun yanında Adıvar, Osmanlı döneminden itibaren peçe ve çarşafa karşı çıkmıştır. Yeni Turan adlı eserinde çarşaf ve peçeye karşı batılılaşma ile

Türk kültürünü birleştirmeye çalışan İslam'a uygun olarak nitelendirdiği sade, bol ve rahat bir elbise olarak cübbeli Turan kadını imajı da çizmiştir (Tuna 1997: 32-33).

Adivar'ın modern kadın kimliğini ön planda tutması cumhuriyetin ilk yıllarındaki inkılaplarla örtüşmekle beraber geleneklerine bağlı kadın imajı siyasi rejimin aydın kadın imajına tam uymamaktadır. Yeni rejime muhalif olan ve sürgünde yaşamaya zorlanmış bir yazar olarak onun bu hareketi eleştirilenler tarafından toplumun çoğunluğunu oluşturan kadınlarla kurmak istediği bir ortaklık düşüncesi yanında batılılaşma ile oluşabilecek ahlaki yozlaşmaya tepkili, milli değerlere bağlı ve şapka reformunu eleştirmesi gibi farklı kesimlerin kendini ifade etmesini savunan bir tutum olarak açıklanmaktadır (Paralı 2001: 198).

Adivar, modernleşme ile milli değerleri bağdaştırmaya çalışırken birbiri ile çeliştiği izlenimi veren ifadeler sunmaktadır. Bir taraftan ahlak sınırlarını aşan bir dans olarak tasvir ettiği rock'n roll'e özentili duyanları Tanzimat'tan kalma şapkaklı ve modern kıyafetli bir Boğaziçi Bey'inin gözünden kendi düşüncelerine uygun olarak "*insan maskaralığı*" diyerek eleştirirken diğer taraftan takke ve mest giyen ve dans eden erkek ve kadınları "*Bu latif Boğaziçi'nde bir sürü küffar çırağı zıpır bozuntusunun çaldığı havalar hiç ama hiç uymuyor. ... Aman ya Rabbi, ne kadar köklerimiz kopmuş, maziden ayrılmışız. İbret! İbret! Hele şu orta yerde zıplayan, hoplayan kopuklara bir bakın! Tuh, Allah cezalarını versin! Sanki koyunlarında birer kahpe ... sanki ... sanki ... Birakın bundan sonraki sankilerin sonu ihtiyarın örümcekli kafasında kalsın.*" (2013: 69) sözleriyle ahlaksızlıkla itham eden ihtiyarı örümcek kafalı olmakla suçlamaktadır.

Aynı şekilde "*muayyen bir medeniyet sahasında tekâmülün zirvesine varmış, olduğu yerden aşağıya doğru dönen, eskinin hasretini ifade eden, insanın içini hüznle dolduran bir milletin sesi*" (2013: 120)

diyerek Osmanlı medeniyetini överken “yaşasın harf inkilabınız” (2013: 120) ifadesi ile de Osmanlı medeniyetinde önemli bir yeri olan ve aynı zamanda İslam medeniyeti boyunca ilim dili olan Arapçaya ait alfabenin yabancıların Türkçeyi öğrenmesine engel teşkil ettiğini ima etmektedir.

Adıvar, son dönemde tüm dünyada moda olan ve “sallan ve yuvarlan” şeklinde Türkçeye çevirdiği rock'n roll dansının Türk kültürü ile bağdaşmadığını düşünmektedir. Eserde münevver bir Türk kadını olarak görülen hariciyeci Tarık Bey'in eşi Nermin, Amerikalı arkadaşları Dick ile Emirgan'da Türkiye'de ilk defa rock'n roll dansını icra etmiştir. Dans esnasında yapılan acayip hareketlerle beraber Nermin'in Dick tarafından baş aşağı kaldırılması ile çıplak bacakları izleyenler tarafından görülmüştür. Roma'da olan kocasına karşı duyduğu kıskançlığın etkisi ile kabul ettiği bu dans teklifi sonucu Nermin'in mahremiyet duygularını zedelenmiştir. Bu dansın Türk insanının değerleri ile bağdaşmadığı Türk kültürüne hayranlık duyan Amerikalı Dick'in ağzından şöyle aktarılmaktadır:

“Bir aralık başaşağı kaldırdım. tabii bacaklarının bir kısmı göründü. Beni tokatlayacak zannettim. Ruhunun mahremiyet tarafı isyan etti. Hâlbuki bizim kızlar bunu pek tabii görürler. ... Fakat her şeye, hatta Rock and Roll'daki ustalığına rağmen tamamen Türk kalmıştır. İşte asıl bizleri cezbeden taraf bu.” (2013: 120)

Adıvar, sallanmak ve yuvarlanmak ifadelerini sembol olarak kullanarak modernleşmeyi geleneklerini terk etmek olan algılayanların kökleri kaybolan bir ağaç gibi savrulacağını ifade etmektedir:

“Bugün, bütün dünyada her ferdin ve toplulukların, hatta milletlerin bir “sallanma ve yuvarlanma” buhranı içinde olduğuna inanıyorum. Tevekkeli değil, bunu oyun havalara bile sokmuşlar! Fakat aynı zamanda kaniim ki, insanların temeli, kökleri dün'dür. Bu dün, belki ayaklarının altında çöküp giden bir toprak kalıntısı, belki yapraklarını, dallarını teşkil ettikleri bir ağaç kökü, belki de kendilerini

kurtaramadıkları varlıkların ötesine, berisine atan, köklerinden ayrılp havada yuvarlananlara aşkolsun!” (2013: 76)

“Hatta Amerika dedikleri dünyanın en genç ve iyimser milleti bile ne arkaya ne öne bakabiliyor. Herkes olduğu yerde sallanıyor, olduğu yerde yuvarlanıyor, yahut etrafındakileri sallıyor, yuvarlıyor.” (2013: 54)

Adıvar, bu “sallanmak ve yuvarlanmak” ifadelerini eserinin birçok yerinde olumlu ve olumsuz tasvirler yaparken de kullanmıştır. Örneğin, Nermin'in eşi Tarık'ı kıskanması sonucu yaşadığı depresyonu anlattığı alt bölüm için *“Hayat Sallantıları”* başlığını kullanmıştır (2013: 54). Samim Bey'in hizmetçileri Güzide ile gayrimeşru ilişkisi sonucu Gülbeyaz'ın doğduğu gerçeğinin öğrenilmesi, Samim Bey'in Gülbeyaz'ı evlat edinmesi ve Samim Bey'le eşinin ayrılmasına engel olmak için Güzide'nin intihar etmesi olaylarını *“İşte Samim Akyürek ailesinin bu facialı sallantısı ve yuvarlanması su suretle sona erdi.”* (2013: 87-88) diyerek tarif etmiştir. İdeal bir Türk aydını olarak sunduğu Doktor Sadri Köksal'ı tarif ederken *“Doktor ne önüne ne arkasına bakan, hiç sallanmadan ve yuvarlanmadan mesleğinin istikametine düpedüz yürüyüp giden nadir insanlardan biriydi.”* (2013: 56) demektedir. Yine Doktor Sadri Köksal, öğrencisi Gülbeyaz'ın iyi bir eğitim alarak mesleğine bağlı bir doktor olması için *“İnsan bir meslek seçince ona bütün varlığı ile bağlanmalı. Sağa sola sallanmak olmaz.”* (2013: 58) şeklinde tavsiye vermektedir. Aynı şekilde Adıvar, eğitilmiş ve modern Türk kadını Gülbeyaz'ın karakterinin sağlamlığı için bu ifadeyi kullanmaktadır: *“Onu sallayıp yuvarlayacak erkek doğmamış galiba, Beyfendi.”* (2013: 70)

Adıvar'ın modernleşmeye getirdiği eleştirilerden biri de Necîb Mahfûz'un sosyalist bakış açısı ile yaptığı materyalist hayat düzeninin insanın maneviyatını yok ettiği eleştirisidir. Hızla zenginleşen haciağalardan biri olan İsmail Bey'in sadece maddi çıkarın ön planda olduğu iş ve özel dünyasını şu cümle ile tasvir etmektedir:

“Bütün tanıdıklarım ve dostlarım ya iş için, yahut da sosyete âleminde bir milyoner tanıdıkları bulunsun diye beni ararlar. ... Bütün hayatı soyunmak ve soymaktan ibaret. Sözlerinden anlaşılan şu: Dost veya işadami, bütün münasebette bulunduğu insanları soymak.” (2013: 116)

Adıvar, materyalist hayat tarzının münevver bir Türk insanının ideallerinde yerinin asla olamayacağını aydın bir Türk erkeği olarak okuyucuya sunduğu Sadi Arslan'ın yeni işi hakkında babası ile yaptığı konuşmada vurgulamaktadır:

“Ne kazanırsan kazan. Yeni zaman haciağaları gibi paraya tek tapınak diye bakan bir yaradılıştta değilsin.” (2013: 118)

Adıvar'ın makine medeniyeti olarak adlandırdığı iktisada dayalı bir medeniyet, manevi yönden içi boşaltılmış ve robot gibi çalıştırılan insanların olduğu bir sömürü düzeni yaratmaktadır. Ütopik bir örnekle maneviyatı olmayan robotlaşmış bir insanın robotların ve makinelerin hâkim olduğu bir dünyada hiç bir değerinin olmayacağını ifade etmektedir:

“Riyaziye profesörü makine medeniyetinin ve bilhassa atomun parçalanmasının insanıyeti değiştirdiğini söylerken, ‘Artık insanıyete yeni bir veçhe vermek yeni bir felsefe aşılacak saati çaldı’ dedi.”

İktisat profesörü derhal mevzuyu ele aldı:

-Sizin gibi bir ilim adamı nasıl felsefeden bahsedebilir? Bugünkü medeniyetin temeli tamamen iktisat üzerinde.

-Yani karın doyurmak, bir robot nüfusu ortaya atıp onları çalıştırmak, insanları mutlak bir boş zaman içine atmak... Artık robotlara direktif vermek lüzumu bile kalmıyor. Geçenlerde birisi robotların, tabiatın yarattığı insanlar artık hiçbir işe yaramıyor diye, onları ortadan kaldırmak için ayağa kalktıklarını ele alan bir piyesten bahsediyordu. Evet, insanıyet artık hayvanıyete dönmüş gibi, içimiz bomboş.” (2013: 75)

Adıvar, sanayi devrimi ile zahiren gelişen insanlığın aslında atom bombasının her şeyi yok etmesi gibi gerilediğini, modern dünya

düzeninin insanı hayvanlardan ayıran manevi özelliklerini yok ettiği tespitinde bulunmaktadır:

“Evet, kıyamet alameti sadece atom bombası değil. Atom bombası nihayet dünyaya son verir, fakat bu umumileşen, hayvaniyete doğru giden hayat tarzları, medeni nizam denilen vaziyeti bozacak. İnsanlar tekâmül sahasında nasıl hayvaniyetten zahiren olsun ayrılmışlarsa, şimdi tekâmül sona erdiği için hayvaniyete dönecekler.” (2013: 124)

Amerika’da yaşamış ve Amerikan kültürünü yakından bilen Adıvar, Amerikan halkının bu materyalist hayat anlayışından dolayı yaşadığı buhranı aşabilmek için dine temayül ettiklerini vurgulamaktadır:

“Emin olun, bugün makinenin hâkim olduğu Amerika’da dine doğru adeta isteri halini alan temayül, bu içimizin kofluğundan kurtulmak için bir yol aradığımızı ispat eder.” (2013: 75)

Necîb Mahfûz’un eserinde Halide Edip Adıvar’da gördüğümüz gibi modern Mısır erkeği ve kadını oluşturma ideali görülmez. Bu nedenle Halide Edip Adıvar’da görüldüğü gibi karakterlerin giyim ve kuşamlarını olumlu veya olumsuz eleştiren bir yaklaşım yoktur. Necîb Mahfûz, maddi hırsların peşinde giden insanların mutsuzlukla sonuçlanan hayat kesitleri üzerinden modernleşmeyi ele alırken asıl vermek istediği vurgu insanların materyalist bir hayat anlayışına yönelmesiyle yaşadığı manevi bozulmadır.

Kendini sosyalist ancak inançlı biri olarak tarif eden Necîb Mahfûz, eski Kahire’de Türk toplumuna çok yakın sayılabilecek bir sosyal ve kültürel ortamda yetişmiştir. İnsanların sınıf çatışması olmadan bir arada yaşadığı, dini günlerde birbirlerini ziyaret ettikleri ve zenginlerin fakirlere yardım ettiği bir sosyal düzenin yok oluşu hakkında kendisi ile yapılan röportajda şöyle demiştir:

“el-Cemâliyye semtimiz Mısır toplumunun bütün kesimlerinin bulunduğu başlı başına gizemli bir dünyaydı. Askerlerin, polislerin ve

küçük memurların yanı sıra varlıklı kimseler de semtimizde ikamet etmekteydiler. Ramazan ayında birbirleriyle görüşürlerdi, Zenginler evlerini fakirlere açarlardı. Otuzlu yıllardaki bu âdetin yok oluşuna maalesef şahit oldum.” (el-Enany 2005: 2; Ürün 1994: 40, 95-96)

Toplumcu gerçekçi bir yazar olarak bilinen Necib Mahfuz, özellikle yoksulluk olmak üzere sosyal problemleri ele almıştır. Çocukluğunda ve memurluğunda yoksul, mazlum ve sefil birçok insan tanımıştır. Toplumdaki gelir adaletsizliğini eserlerinde yansıtmıştır. Bu anlamda materyalist hayat tarzındaki insanların yoksul ve aç insanlar karşısında nasıl rahat durabildiklerini kendisi ile yapılan röportajda şu sözlerle eleştirmektedir:

“Bilemiyorum, bireylerin çoğunun aç, karınlarına hiçbir şey girmeyen, açlıktan dolayı beyinleri duran, cılız vücutları mikroplar kaplayan insanlar olduklarını bildikleri halde, o toplumun akıllılarının hayatları nasıl güzel olur?” (Ürün 1994: 90-91)

Necib Mahfuz da eserinin merkezine Adıvar'da olduğu gibi eski-yeni ve doğu-batı arasındaki çatışmayı koymaktadır. Midak Sokağı'nda modernleşme sürecindeki toplumsal dönüşüm, Midak Sokağı ve geleneksel hikâyeler ile şiir söyleyen yaşlı şairin eskiyi, gökdelenlerin olduğu Şerif Paşa Caddesi ile kahveye getirilen radyonun ise yeniyi temsil etmesi ile resmedilmektedir (el-Enany 2005: 54; Deeb 1983: 124-25).

Mahfuz, romanının hemen başında eski ve yeni arasındaki çatışmayı yaşlı bir şairin sokaktaki kahveye gelerek müşterilere yirmi yıldan beri yaptığı gibi çalgısı ile şiir ve kahramanlık hikâyeleri anlatmak istemesi üzerine kahve sahibi Kirşa'nın müşterilerin artık onun yerine radyo dinlemek istediğini söyleyerek azarlaması ile tasvir etmektedir:

-Zorla mı şiir okuyacaksın? Yeter, yeter! Geçen hafta seni uyarmadım mı? ...

-Bu, aynı zamanda benim de kahvem. Yirmi yıldır buranın şairi değil miyim?

-Anlattığın hikâyeleri biliyoruz ve ezberledik, onları bize yeniden anlatmana ihtiyacımız yok. İnsanlar günümüzde şair istemiyor. Ne zamandır benden radyo istiyorlar ve işte o radyo burada. Şimdi bizi rahat bırak, rızkını Allah versin.

-Yavaş ol, Muallim Kirşa. Şairler hala duruyor ve radyo asla bizim yerimizi alamaz.

-Bu senin sözün fakat müşteriler böyle söylemiyor. Artık mekânıma zarar verme. Her şey değişti (1947: 9-10).

Mahfûz, eserinde karakterleri tasvir ederken farklı statüdeki karakterlerin hayat anlayışını sosyalist dünya görüşü doğrultusunda aktarmaktadır. Örneğin, nişanlısının lüks hayat yaşama arzusunu karşılayabilmek için mesleğini ve evini bırakıp İngiliz ordusunda çalışıp para kazanabilmek için başka bir şehre taşınan ve sonrasında nişanlısı Hamide'nin başına gelenlerden dolayı intikam almak isterken pavyonda öldürülen Abbas'ın hikâyesi materyalist dünya düzeninin nazik ve inançlı birisinin hayatını nasıl yok edebileceğine örnek olarak sunulmaktadır. Yazar bu düşünce ile romanın başında Abbas karakterini maneviyatı güçlü ve berber dükkânından kazandığı ile yetinip maddi hırsların peşinde olmayan bir genç olarak tasvir etmektedir:

“Abbas eskiden beri ve halen daha sakin, iyi huylu, kibar ahlaklı ve iyi kalpliydi, barış ve hoşgörüyü eğilimliydi. Namazını kılar, orucunu tutar ve el-Hüseyn Camii'ndeki Cuma namazlarını kaçırmazdı. ... On yıldır çirak olarak çalıştığı işinde kanaatkârlığı ile bilinirdi. Küçük dükkânını açalı ancak beş yıl olmuştu ve bu süre zarfından umduğundan fazla kazandığını düşünüyordu. Ruhunu kanaat kaplamıştı.” (1947: 35-36)

Aynı şekilde Mahfûz, hayattan maddi beklentisi olmayan, modern hayatın ihtiraslarından kendini uzak tutabilmiş ve başına gelen musibetlere inancı ile sabretmiş Rıdvan Hüseyini karakteri üzerinden

çocukluğunda deneyimlediği kanaatkârlık, sosyal yardımlaşma ve dayanışma kültürünü okuyucuya sunmaktadır:

“Şair, şikâyetlerini bitirince onu teselli etti. ... Sonra kulağına şöyle fısıldadı: Hepimiz Hz. Âdem'in oğullarıyız. Eğer ihtiyacın olursa kardeşinden iste, rızık ve fazileti Allah verir. Güzel yüzü bu sözden sonra ışıldadı, cömert ve iyilik yapmayı seven faziletli biriydi. Daima hayatından bir günün iyilik yapmadan veya mahsur kalmış birini evine götürmeden geçmemesine çabalardı. İyilikseverliğine ve yardımseverliğine bakılınca mal mülk sahibi birisi gibi görünüyordu ama aslında sokağın sağ tarafındaki evi ve Marc'da birkaç dönüm dışında malı yoktu.” (1947: 11-12)

Necib Mahfuz, eserlerinin çoğunda yer verdiği orta tabaka insanların yaşadığı toplumsal sorunları gençliğinde ve memurluğunda edindiği deneyimlerle en gerçekçi aktaran yazarlardan birisi olmuştur. Bu romanın merkezinde modern hayata özenen kompleksli, eğitimsiz ve fakir kız olan Hamide karakterini işlemiştir. Hamide, fakirliğin ve eğitimsiz olmanın verdiği kompleksle sürekli lüks ve modern bir hayatın özlemini sürmektedir. Bu hayata ulaşmak için yapmayacağı hiçbir şey yoktur. Öyle ki kendisine bu lüks hayatı sunabilecek olan zengin ancak yaşlı ve evli olan Salim Elvan'ın kendisi ile evlenme isteğini, kendisinin lüks yaşama isteğini karşılayabilmek için işini ve yaşadığı semti terk eden Abbas'la nişanlı olduğunu bir an bile düşünmeden kabul etmiştir. Onun lüks hayata olan özentisini yazar onun ağzından şöyle aktarmaktadır:

“Ferace (cilbab) önemsiz bir şey mi? Yeni elbiseler dışında bu dünyanın ne kıymeti var? Kendini süsleyecek güzel elbiseler bulamayan genç bir kızın diri diri gömülmesi daha iyi değil midir? Sesi hüzünlü dolu şöyle dedi: Ah, keşke çalışan kızları görsen! Ah, o çalışan Yahudi kızları bir görsen! Hepsi güzel elbiseler giyiyor. Evet, istediğimizi giymeyeceksek dünyanın ne kıymeti var?” (1947: 30-31)

Hamide'deki lüks ve modern hayat özentisi ve fakirlik kompleksi onu normal bir kadının isteyebileceği evlilik hayatı ve

annelik içgüdülerinden tamamen uzaklaştırmıştır. Hamide, orta tabakadaki evli ve çocuklu bir kadının hayatını şu cümlelerle hor görmektedir: “*Bundan sonra yerleri süpürmek, yemek pişirmek, çamaşır yıkamak ve çocukları emzirmekten başka bir hayat olmayacaktı. Ve belki yalınayak ve yamalı bir elbise ile bu sokaktan geçecekti.*” (1947: 91). Onun bu zaafını kadın simsarı İbrahim Ferec fark etmiş ve kendisine lüks bir hayat vaat ederek evlenmeden kendisi ile yaşamasını istemiştir. Hamide'nin modern hayat tarzına olan bu tamahı gayri meşru bir hayatın getireceği olumsuz sonuçları kabullenerek üvey annesini ve eski hayatını tamamen terk etmesine ve İngiliz askerlerine peşeş çekilen bir hayat kadını olmasına yol açmıştır.

Necîb Mahfûz'da olduğu gibi Halide Edip Adıvar da romanında modern hayata özenen kompleksli, eğitimsiz ve fakir kız karakterine yer vermektedir. Üç bölümden oluşan romanının Cıbil-Gız adlı üçüncü bölümüne de ismini veren bu karakter evlere hizmetçiliğe giden Ayşe'dir. Bolu'nun bir köyünden İstanbul'daki teyzesi ve eniştesinin yanına çalışmaya gelmiştir. İstanbul'daki modern hayatı görünce köyüne asla geri dönmeyi düşünmez. Bu konudaki kati düşüncesi yazar “*Artık onu Bolu'ya altı çift öküzle bile sürükleyip götürmenin imkânı kalmamıştı.*” (2013: 96) diyerek ifade etmektedir. Batı tarzı hayata özentisinden dolayı hizmetinde bulunduğu Rum asıllı Madam'ı taklit ederek kışın dahi çıplak bir şekilde uyumaktadır. Modern erkeklerin ona ilgi duymaması nedeniyle aşağılık kompleksine girmiştir. Erkekleri cezb edilmek için çıplaklığı kullanmak gerektiği kanısına kapılmıştır. Bu nedenle gece yatmadan perdeler açık bir şekilde çıplak dolaştığını gören kamyoncular kendisine cıbil gız lakabı vererek evin önünde her gece onu izlemek için toplanmaya başlamıştır. Bu olay tüm mahallede duyulmuştur. Çalıştığı evlerdeki eğitilmiş modern Türk erkeklerini ayartmaya çalışır ancak beklediği karşılığı göremez. Evine hizmetçi olarak işe başladığı Sadi Arslan'ın evlenme kararı ile yaşadığı bunalım sonucu evin çatısından çırılçıplak bir şekilde intihara teşebbüs eder ve

ağır yaralı olarak kurtulur. Yazar, Ayşe'nin yaşadığı aşağılık kompleksini şu sözlerle tasvir etmektedir:

“Ona tuhaf bir şey görmüş gibi bakıyorlardı. Hiçbirinde bir hayranlık, kızın yanına yaklaşmak, boynuna sarılmak gibi bir hal görülmemiştir. Bu, onda biraz aşağılık duygusu yaratmıştı. Fakat bu duygunun sebebinin de bir türlü anlayamıyordu. Öyle ya, o kata gelen süslü hanımlardan, hatta yarı çıplak gibi giyinenlerden Ayşe daha mı az güzeldi?” (2013: 98)

Necîb Mahfûz'un eserinde modern ve lüks hayat tutkusu nedeniyle başına trajik olaylar gelen Hamide gibi modern bir hayat arzulayan Ayşe'nin hayalleri de trajik bir şekilde sonlanmaktadır. Yalnız Hamide ile Ayşe karakterlerinin özlemini duydukları modern hayata bakış açılarında önemli bir fark vardır. Hamide, her ne kadar nişanlısı Abbas ile romantik anlar geçirmiş olsa bile kendisine arzuladığı lüks hayatı verebilecek olan zengin ancak yaşlı Selim Elvan'ın evlenme teklifini nişanlı olduğu halde bir an bile tereddüt etmeden kabul etmesinde maddi hırslarının kadınlık duygularının önüne geçmesi etkili olmuştur. Ancak Ayşe'nin modern hayattan beklediği romantizm maddi beklentilerinden üstündür. Bu durumu Adıvar, Ayşe'nin ağzından şöyle ifade etmektedir: *“Ona belki yüz liralık yer bulacaklardı, fakat o, şöhret ve isim sahibi, bilhassa içinde üniversiteli erkek olmayan yer istemiyordu. Değil hizmetçi olarak, nikâhla dahi onu milyoner hacığa istese varmayacaktı.”* (2013: 129). İki karakter arasındaki bu fark, Mahfûz'un sosyalist dünya görüşü ile materyalizmin genç bir kızın hayatını ne derece sömürebileceğini göstermesi iken Adıvar'ın eğitimsiz bir kızın modern hayat karşısında yaşadığı aşağılık kompleksine vurgu yapmasıdır.

Adıvar, eğitilmiş insanların karakterlerinin cinsel duygularına göre bozulmayacağı düşüncesini cilve ve çıplaklığa aldırış göstermeyen eğitilmiş erkekler ile vurgularken cilve ve çıplaklık ile erkeklerin ilgisini çekmeye çalışan cahil ve kompleksli kadınlara zıt olarak dişilik

özelliğini ön plana çıkarmayan münevver kadınları ön plana çıkarmaktadır.

Mahfuz'un eserinde yer verdiği modern hayat özentisi içinde olan fakir ve kompleksli diğer bir karakter Hüseyin Kirşa'dır. Hüseyin Kirşa karakteri onun çocukluk yıllarında kendisini en çok etkileyen arkadaşlarından birisinden esinlenerek oluşturduğu bir karakterdir. Kendisi ile yapılan röportajda bu arkadaş hakkında şu açıklamaları yapmıştır:

"Maceracı bir karaktere sahipti. Babası ile birlikte çalışırken 1930'lu yıllardaki kriz esnasında, babasını terk ederek kaçıp gizlendi. Yıllar sonra durumu kötüleşince ailesine tekrar dönmek istedi ancak ailesinin cevabı olumsuz oldu. Bu arkadaşım ailesine bağlı olmayan vefasız birisiydi. Fakat bence önemli olan maceracı bir kişiliğe sahip oluşudur. Onun karakteri ve tecrübeleri birçok kez romanlarımda başvurduğum yeni ufuklar açmıştı." (Ürün 1994: 45)

Mahfuz, Mısır toplumunu ve özellikle alt ve orta tabaka gençleri çok iyi tanıdığından onların modern hayata dair isteklerini ve özentilerini çok gerçekçi aktarabilmiştir. Hüseyin Kirşa karakterinin modern hayat ile ilgili dikkat çekici isteklerinden birisi de elektriği olan modern bir evde oturmaktır. Mahfuz, fakirlik ve manevi yozlaşma ile gençlerin batı tarzı hayat tarzına ve batılılara özentisini Hüseyin Kirşa üzerinden şöyle tarif etmiştir:

"Durumu iyileştikçe ve cebi doldukça lükse ve refaha kavuşuyordu. Yeni giysiler giymek, restoranlara gitmek, çoğunlukla zenginlere has olarak gördüğü et yemek, sinemalara ve eğlence mekânlarına gitmek, şarap içmek ve kadınlarla zaman geçirmek hoşuna gidiyordu. Sarhoş olunca cömertliği arttı ve arkadaşlarını evinin terasına çağırıp davet edip onlara yemek, içki ve esrar ikram ediyordu. Sarhoş olduğu günlerin birinde kendinden bahsederken bazı misafirlerine: İngilizlerin ülkesinde benim gibi refah içinde olanlara large (büyük) diyorlar. ... Onbaşı Julian bir defasında bana İngilizlerden ten rengim dışında bir farkım olmadığını söyledi." (1947: 36-37)

Hüseyin Kirşa, İkinci Dünya Savaşı nedeniyle Mısır'da konuşlanan İngiliz ordusuna çalışarak bol para kazanmış ve yaşadığı semti ve ailesini hor görerek terk etmiştir. Mahfûz, onun yaşadığı aşağılık kompleksi ile ailesini terk etmesini şu sözlerle yansıtmıştır: *“Elbiselerimin hepsini bohçaya koydum ve artık seninle vedalaşmaktan başka önümde seçenek kalmadı. Ev pis, sokak iğrenç kokuyor ve insanlar hayvan gibi!”* (1947: 119). Ancak kısa sürede eline geçen bol para ile ait olduğu ailesini ve kültürünü yok sayan Hüseyin Kirşa savurganlığı ile hiç para biriktirmemiş ve savaşın bitmesi nedeniyle yeni evlendiği karısı ile ailesinin yanına dönmek zorunda kalmıştır. İşini kaybetmesine ve geri dönmesine sebebin de Hitler'in savaşı sürdürmemesi nedeniyle savaşın beklediğinden çok erken bitmesini ileri sürmektedir. Mahfûz, Hüseyin Kirşa karakterinde olduğu gibi materyalist bir dünya görüşüne sahip birisinin insanların ölmesini umursamadan işini kaybetmemek umuduyla Hitler'in savaşı sürdürmesini temenni edecek kadar insanlıktan çıkabileceğini göstermektedir.

Mahfûz'un maddi beklentileri ile kendisinden oldukça yaşlı birisiyle evlenmenin sadece kızlarda değil genç erkeklerde de görüldüğü vurgulamaktadır. Mahfûz, Mısır toplumunda yaygın olarak görülen zenginlik hırsı ile kendisinden oldukça yaşlı zengin dul kadımla evlenen genç karakterini Hılm Nışf al-Layl adlı hikâyesinde de işlemektedir (Yıldız 1992: 64-65). Midak Sokağı'nda ikinci evlilik yapmak isteyen zengin ve dul kadın Seniyye Afife'dir. Sorunlu bir evlilik geçirdikten sonra on yıl evlenmeyi düşünmeyen Seniyye Afife, ikinci bir evlilik yapmak istemektedir. Zenginliğine güvenerek genç ve iyi görümlü birisi ile evlenmek istemektedir. Bu durumu çöpçatan kiracısı Ümmü Hamide'ye açar ve Ümmü Hamide bir yıllık kirası karşılığında kendisine koca bulacağını vaat eder. Kendisinden yirmi yaş küçük bir koca adayının servet sahibi bir kadın ile evlenecek olmasından dolayı yaşadığı mutluluğu Ümmü Hamide *“Sizin*

saygıdeğer ve servet sahibi bir hanım olduğunuzu söyledim. Çok sevindi.” diyerek ifade etmektedir.

Normal şartlarda gerçekleşmeyecek bir durumun para sayesinde kolayca gerçekleşebilmesini Seniyye Afife'nin ağzından şöyle ifade etmektedir: *“Lakin onun fotoğrafını beğenecek miydi? ... Para, kusurları örter, diyerek koltuğuna yöneldi. ... Acaba insanlar yarın ne diyecek? ... Seniyye'nin delirdiğini söyleyecekler. 50 yaşlarındaki kadının, oğlu gibi 30 yaşlarında biri ile evleneceğini söyleyecekler. Ve zamanın ona verdiği zararı iyileştiren paradan uzunca bahsedecekler.”* (1947: 131). Ayrıca Seniyye Afife'nin koca adayının genç ve modern birisi olmasına dair arzusuna ise Ümmü Hamide *“Evet, Ceket, pantolon, fes ve ayakkabı ile bir beyefendi!”* (1947: 127) sözleri ile cevap vermektedir.

Halide Edip Adıvar, toplumda son zamanlarda görülen bir diğer olumsuzluk olarak eserinde kısa sürede zengin olan modernleşmeyi giyim ve kuşama taklitten ibaret sanan cahil ve sonradan görme erkek haciağaları ve eşlerini ele almaktadır. Bu haciağalardan biri ticaret hayatına sokak satıcısı olarak atılmış, sonradan milyoner haciağalar arasına girip İstanbul'a intibak etmiş müteahhit olarak tarif ettiği İsmail Bey ve görgüsüz eşi Feyziye'dir. Adıvar, sonradan görme İsmail Bey ve görgüsüz eşi Feyziye'yi şöyle tarif etmektedir:

“Ağalıktan beyliğe sıçrayan bu Konyalı müteahhit, hiçbir tahsili olmadığı halde İstanbul'un münevver sınıfı arasında yaşamaya muvaffak olmuş, onların konuşma tarzını benimsemişti.” (2013: 103)

“İçeriye giren kadını Sadi birkaç defa Beyoğlu'nda görmüş, zihninde zamanımızın ucubelerinden biri diye yer etmişti. Çok şişman, karnı dışarıya fırlamış, göğsü açık, sütyenden yukarıya doğru iki et kümesi, boynunda dizi halinde bir sürü parlak kolye beline kadar sarkıyor. Çıplak kollarına dirseklerine kadar altın bilezikler takılmış. Pırasa rengindeki saçları tepesinde kabartılmış, kulaklarından omuzlarına

doğru uzun küpeler sarkıyor. Fakat asıl unutulmayacak tarafı yüzü ve makyajı.” (2013: 113).

Adıvar, eserinde milli ve manevi değerlerinden uzaklaşmak için kullandığı sallanmak ifadesini bu tiplerin hal ve tavırları için de kullanmaktadır: *“Gözleri Hacığa'nın ayaklarında, daima iki karış arkada, sallanarak yürüyorlar.”* (2013: 69). Sonradan görme hacıgâlardan biri olan İsmail Bey, modern ve çekici bulmadığı eşini bırakıp genç ve modern bir kız ile evlenmek için arzu duymaktadır:

“Hacığa'nın kudretli kolları arasına on sekizlik bir civan yaraşır! Ama halis muhlis İstanbullu olması şart! Onu öyle bir baştan aşağıya pırlantalarla parlıdatacak ki iskarpinlerinin üstüne bile elmas işletecek.” (2013: 69)

Adıvar, sonradan görme bu tiplerin giyim ve kuşamdaki görgüsüzlüklerini ön plana çıkarırken münevver Türk erkek ve hanımlarının giyim ve kuşamlarındaki zarafeti ön plana çıkarmaktadır: *“Üçü de kılık kıyafet ve tavır itibariyle artık örneği pek azalmış olan münevver, yüksek sınıf İstanbul erkeği”* (2013: 119). Adıvar, gösterişli ve aşırı makyajlı Feyziye karakterine zıt olarak psikoloji öğretmeni olan ve hizmetçi Ayşe'nin çalışacağı yeni evin sahibi Nadide Hanımını *“hanım, kırk beşlik, sade giyinmiş, boyasız, kibar tavırlı bir kadındı.”* diyerek tasvir etmektedir.

Necîb Mahfûz da eserinde Adıvar'ın Âkile Hanım Sokağı'nda ele aldığı hacığa İsmail Bey karakteri gibi zamanın şartlarını değerlendirip kısa zamanda çok zengin olan ve ilk eşini bırakıp genç bir kızla evlenmek arzusunda olan Selim Elvan karakteri ele almaktadır. Ancak Mahfûz'un bakış açısı daha çok materyalist hayat düzeninde insanları sömüren patronlara karşı eleştirel bir tasvirdir. Mahfûz, Midak Sokağı'nda yer alan büyük bir şirketin sahibi Selim Elvan karakterini, savaş şartlarında karaborsacılık ile servetini katlamış, gözünü para hırsı bürümüş, çalışanlarına para çalacağını düşünerek daima şüphe ile

yaklaşan ve zenginliğinin verdiği özgüven ile kendisinden yaşça çok genç olan bir kızla evlenerek cinsel arzularını tatmin etmek isteyen birisi olarak tasvir etmektedir.

Adıvar sadece şahısları değil evleri de tasvir ederken sonradan görme zenginlerin gösterişe önem veren evlerini detaylı bir şekilde vermektedir: “*Garsonun arkasından beyaz boyalı, gösterişli koridorda azıcık yürüdükten sonra odaya girdiler. Stil eşya ile süslü bir oda. Yıldızlı iskemleler, duvarlarda üst üste asılı yazılar ve İsmail Bey’in bir sürü fotoğrafı. Bir de kapının karşısında frakla yapılmış gösterişli bir portresi asılı.*” (2013: 112). Medeni olmak için gösterişli bir hayata lüzum olmadığı ve insanın rahatını temin edeceği ile yetinmesinin iç huzuru olan erdemli bir kişinin özelliklerinden olduğu mesajı münevver Türk erkeğini yetiştiren Mukaddes Hanım’ın evinin tarifinde okuyucuya verilmektedir:

“Mukaddes Hanım’ın misafirlerini kabul ettiği büyük oda, hiçbir stile tabi olmayan eşyalarıyla sırf oturanların rahatını temin eden, aynı zamanda sahiplerinin gösterişsiz, fakat huzur ve anlayış içinde geçen hayatlarını ifade eden bir yer. Kapının karşısındaki uzun minder alafranga salonlarındaki divanlara tercih edilebilir. Hem çok adam alır, hem de oturanlar arkalarındaki yastıklara dayanabilir, ayaklarını rahat rahat yere koyabilirler. Duvarlarda Bedri Rahmi Eyüboğlu ile emsalinin birkaç deniz resmi ile dikkate değer portreleri asılı... Kapının sağ tarafındaki köşede bir piyano.” (2013: 118)

Bu modern Türk evi tasvirinde gösterişten uzak sade bir havanın yanında alafranga divan yerine geleneksel minderlerin tercih edilmesi Adıvar’ın ideal olarak gördüğü taklitçilikten uzak gelenek ve kültürü ile uyumlu bir modern hayat tarzını göstermektedir. Aynı zamanda Bedri Rahmi Eyüboğlu portreleri ile piyano aile sakinlerinin sade bir hayat sürmelerinin yanı sıra modern sanat ve müzik ile oldukça alakadar olduklarını göstermektedir.

2. Ahlaki Değerlerin Bozulması

Her iki yazar da modernleşme sürecinde toplumsal ve ahlaki değerlerde yaşanan yozlaşmaya değinmektedir. Adıvar, “zamanın ruhu” şeklinde tarif ettiği tüm dünyada yaşanan hızlı değişim ve modernleşmenin aynı zamanda toplumsal ve ahlaki değerlerin bozulmasına neden olduğu fikrini eserinin genelinde işlemektedir. Ahlaki değerlerin bozulmasına en belirgin örnek olarak romanının üçüncü bölümünün de başlığı olan İstanbul’da eğlence mekânlarında o dönemde yeni meşhur olmuş strip-tease gösterilerini vermektedir. Adıvar, bu tarz gösterilerin maneviyatı yok olmuş modern insanların ruhlarının dışı vurumu olduğu yorumunu yapmaktadır:

“Fakat beni bu manzaranın asıl, zamanımızın ruhunu ifade eden tarafı ilgilendirdi. İçimiz bomboş. Kafamızda gösterecek bir şey kalmadı. Bu yolda gidersek tamıyla hayvanlığa döneriz. İnsanların kapı arkasında, mahremiyet perdesi altında yaptıkları şeyler şimdi, hayvanlarda olduğu gibi, sokak ortasında, seyirciler arasında olacak.” (2013: 110)

“Asıl garibin garibi, bunun bir yenilik değil de, bugünün insan topluluklarının ruhlarının dışarıya vurmuş bir hayali olduğunu anlaması.” (2013: 91)

Toplumda mahremiyet duygusunun yok olduğunu gösteren en göze çarpan vurgulardan biri de bu çıplaklığı kadınların eşleri ile beraber başka insanların yanında izlemesidir: *“Vücudunun hatları o kadar kusursuzdu ki yalnız erkek seyirciler değil, kadınlar da gözlerini ona dikmişlerdi.”* (2013: 172). Adıvar, bu gösteriyi merak ederek izlemeye gelenlerin hatta Rum kadınların bile gösteriyi yapan kadının erkekleri soymaya çalışması üzerine içinde oldukları bu gayri ahlaki durumu yadırgamaya başladıklarını da vurgulamaktadır: *“Bütün kadınlar bir ağızdan ‘rezalet rezalet’ diye bağıırırken Rumlar’ın masalarından ‘dropi dropi’ (ayıp ayıp) sesleri yükseliyordu.”* (2013: 109).

Adivar, sallan ve yuvarlan olarak Türkçeye çevirdiği rock'n roll dansı esnasında Nermin'in baş aşağı kaldırılınca bacaklarının görünmesini modern hayatta kızların fikirlerini değil çıplaklıklarını göstermesine bir sembol olarak sunmaktadır:

"Nermin'in çoraplarının üstünden, bacaklarının dizlerden yukarısı çıplak. Ayşe Hanım'ın kaşları çatılıyor. Samim Akyürek kendi kendine 'Tam bugünün ruhunun ifadesi. Bugünün hareket sembolü' diyor." (2013: 70)

Osmanlı döneminde başlayan modernleşmenin toplumda en fazla etkilediği kurumlardan birisi aile kurumudur. Modern hayat tarzı, aile kurumuyla ilgili birçok sosyal problemi beraberinde getirmektedir. Aile kurumunun kutsal ve manevi yapısı bu değişimle zayıflamaya başlamıştır (Zeybekoğlu 2009: 35).

Adivar, aile kurumundaki yozlaşmayı ve toplumda gittikçe artan manevi bozulmayı şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

"Ben orta halli ailelerde, ta Ankara'dan beri sayısı artan ayrılmalar, eş değiştirmeler vakalarını zihnimden geçiriyordum. Ailenin kutsi bir müessese olduğunu unutmuş görünen bir cemiyet içinde yaşıyorduk. Eskiden devamlı tüttüğü söylenen ocaklar şimdi birer birer, bir kibrit gibi püf demekle söniyordu. Üç ay evvel bilmem hangi sinemada veya baloda tanışıp, sevişen nice evliler görüyordum ki, kızlar biraz daha zengin bir adam – hele otomobili olursa- kendisine yılışınca yuvasını bırakıp kaçıyorlar. ... 'Yolda bir eş değiştirenler o kadar çoğaldı ki', 'Yolda değil, ayda bir esvap değiştirir gibi eş değiştirenler var.'" (2013: 42)

"-Kadının on yaşında bir oğlu var. Geçen akşam kocası yokken oğlanın önünde soyunmuş, çırılçıplak oynamış. Yavrucak bağırarak sofaya fırladı. Ben de merak edip merdivenden çıktım. Bir de ne göreyim. Oğlan kaçmak istiyor, anası bütün manasıyla çırılçıplak, yavrucağı içeriye çekmek istiyor, oğlan feryat ediyor, kadın "babam bile bu kadar kızmıyor, ben bunu gazetelerden öğrendim, şimdi moda bu. Sana ne oluyor kafir piç" diye çocuğu tokatlıyor. Yavrucak da 'Ben istemiyorum, ben görmek istemem' diye bağırıyordu."

-Her halde anormal ve kaçık bir kadın olacak. Yoksa taşralılar çok kapalı ve mutaassıptırlar.

-Kendi aralarında iş bambaşka. İsterseniz bizim evde siz de bir oda tutun. İşin içyüzünü anlarsınız. Orada altı aile oturuyor, romanlara bile girmeyen bir sapıklık var.

-Mesela?

-Bir tanesi gündeliğe giden şu şişman Gülsüm Hanım'ın ailesi.

-Bize gündeliğe gelir, çok derli toplu, akıllı uslu beş vakit namazında bir kadındır.

-Öyledir ama kendinden genç bir kocası var. Onu elinde tutmak için kız kardeşini eve getiriyor.

-İnşallah artık başkası yok.

-Nasıl yok, Samiye Hanım da kocasını bir köylüsü ile paylaşıyor.

-O bir istisna olacak.

-Bir de yanımızdaki küçük evin kiracılarını anlatayım. Kadının kocası, kendisinden genç. İlk kocasından olan kızıyla kocasını evlendirmek için altı ay evvel resmen boşandı. Şimdi aynı evde herifin kaynanası sıfatıyla yaşıyor. Görüyorsunuz ya. ... Kıyamet günü yaklaştı." (2013: 123)

Yukarıda yer verilen ifadelerden görüleceği üzere Adıvar'ın özellikle üstünde durduğu husus ise kapalı bir toplum olan Türk toplumunda özellikle orta sınıf ve taşra kesiminin dışarıdan görüldüğünün aksine bastırılmış cinsel duyguların neticesinde modern insanlara göre daha fazla ahlaki bir çöküş yaşadığı vurgusudur. Hizmetçi Ayşe karakterine sokakta erkekler ağızları sulanarak bakmakta iken yaptığı cilve ve yılışıklara rağmen Madam'ın Rum misafirleri ve münevver Türk erkekleri kendisine kayıtsız kalmakta ve terslemektedir. Hizmetçi Ayşe ve görgüsüz Feyziye Hanım'ın yeğeni Ferhunde çıplaklık ile erkekleri kendilerine çekmek istemektedir. Kocası kızmasına rağmen gazetelerden öğrendiği çırılçıplak dans etmeye özenen kadın bu dansı 10 yaşındaki çocuğunun önünde de

yapmak istemektedir. Bu düşüncede en önemli gerekçe eğitim ile karakterini inşa edememiş gelir düzeyi düşük insanların modern hayata dair arzularının ve özentilerinin ahlaki değerlerini yok saymasına neden olmasıdır.

Necib Mahfuz da Türk toplumu gibi kapalı bir toplum olan Mısır toplumunun orta tabakasının yaşadığı bastırılmış cinsel duygularını eserlerinde çoğunlukla yer vermesini “*Aristokrat kesim bu problemi özgürlükle halletmekle, halk tabakası cinsel konuları öğrenmek ve erken evlilikle çözmekte iken orta tabaka bu konuda büyük sıkıntı ve zorluk yaşamaktadır.*” şeklinde açıklamaktadır (Ürün 1994: 93-94).

Mahfuz toplumdaki maddi hırs ve çıkarlar nedeniyle oluşan ahlaki ve sosyal yozlaşmayı detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu manevi bozulmayı kendisi ile yapılan bir röportajda “*Ahlaki değerlerde benzeri görülmeyen bir yozlaşmanın hüküm sürdüğü bir dönemi yaşayan bir kişi olarak birçok kez kendimi toplumda değil de büyük bir genelevinde yaşadığımı düşünüyorum.*” diyerek ifade etmiştir (Ürün 1994: 91).

Mahfuz'un bahsettiği bu bozulmalar sokakta yaşananların dedikodusunu yapan Ümmü Hamide'nin ağzından şöyle sıralanmaktadır:

“Muallim Kirşa'nın yeni rezaletini biliyor muydu? Önceki rezaletleri gibiydi, haber karısına gidince kocası ile kavga etmiş ve cübbesini yırtmıştı. Fırıncı Hüsnüye kocasını Ca'de'yi alından kan gelinceye kadar dövmüştü. ... Doktor Buşi son hava saldırısında sığınıkta küçük bir kıza sarkıntılık etmiş, duyarlı bir kişi de onu dövmüştü. Odun taciri el-Mavardi'nin kızı, işçisi ile kaçmıştı, Tabûna el-Kifrâvî gizlice katıksız ekme satıyor.” (1947: 20)

Mahfuz, toplumdaki değer yargılarının ve manevi inançların maddi hırslar için çok çabuk yok sayılabileceğini vurgulamaktadır. Hamide'nin, zengin Selim Elvan'la evlenmek için toplumda insanların

büyük önem verdiği ve Kuran okuyarak gerçekleştirdiği nişanlılık bağını hiç tereddüt etmeden yok saymasını şu diyalogla örnek vermektedir:

“-Evet, ne düşünüyorsun? Durum karar vermeyi kolaylaştırmıyor. Nişanlı olduğumu unuttun mu? Abbas el-Hilv ile Fatiha okuduğunu?”

Kızın gözlerinde güzelliğini bozan keskin bir bakış belirdi. Rahatsız olmuş ve küçümseyen bir şekilde şöyle dedi: -el-Hilv? ...

-Evet, el-Hilv, nişanlı olduğumu unuttun mu?” (1947: 151)

Mahfûz, İslam toplumunda dinen yasak olan ve sağlığa zararlı olan alkol ve uyuşturucunun tüketilmesi konusundaki vurdumduymazlığı şu sözlerle anlatmaktadır:

“Sinemalara ve eğlence mekânlarına gitmek, şarap içmek ve kadınlarla zaman geçirmek hoşuna gidiyordu. Sarhoş olunca cömertliği arttı ve arkadaşlarını evinin terasına çağırıp davet edip onlara yemek, içki ve esrar ikram ediyordu.” (1947: 36)

“Hüseyin iki kadeh şarap istedi, şaraplarla beraber bir tabak dolusu acı bakla geldi. Abbas kadehe endişe ile baktı, yeni tecrübe eden bir dile ile:

-Zararlı olduğunu söylüyorlar.

Kadehini tutan Hüseyin alaycı bir şekilde:

-Korkuyor musun? Bırak seni öldürsün. Cehennemde ne bir fazla ne bir eksik olacaksın efendim, sağlığına.” (1947: 270)

Kırşa bir uyuşturucu satıcısıydı ve karanlığın ardında iş yapmaya alışkındı. (1947: 50)

Mahfûz, toplumdaki manevî değerlerin ne derece bozulduğuna bir diğer örnek olarak eşcinsel ilişki içinde olan Kırşa karakterini vermektedir. Kırşa'nın bu ahlaksızlığı karısı ve mahalle tarafından da öğrenilmiş olmasına rağmen karısının kızması ve mahallede dedikodu

malzemesi olmaktan öte gitmeyen tepki bu yozlaşmanın aynı zamanda toplum tarafından kanıksandığını da göstermektedir:

“Hüseyn'in annesi, Kâmil Amca ve Sanker'den kahveye yeni bir oğlan aldığını öğrendi. ... Bir kere daha aynı şeylerin olmasına müsaade edemezdi ne var ki biraz tereddüt etti. Onun öfkesinden korktuğu için değil, dedikoduculara malzeme olmak istemediği için.” (1947: 78-79)

“Muallim Kirşa'nın yeni rezaletini biliyor muydu? Önceki rezaletleri gibiydi, haber karısına gidince kocası ile kavga etmiş ve cübbesini yırtmıştı.” (1947: 20)

3. Din

Necîb Mahfûz, dini yaşantıya oldukça önem verilen bir ailede büyümüştür. Felsefe bölümünde okuması ve sosyalizm ideolojisi nedeniyle dini konulara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşması çok sert tepkiler almasına, dinsizlikle suçlanmasına ve saldırılara uğramasına neden olmuştur. Kendisi ile yapılan röportajda dini inancının olduğunu ve İslami toplumun kökünde zaten belli bir demokrasi anlayışı yattığını, rasyonalizm ve laiklik, modern ve çağdaş bir İslami görüşle hiçbir zaman zıt olmadığını söylemiştir. O, eserlerinde hurafelere ve cahilliğe, kişilerin hak etmediği şeyleri elde etmelerine karşı çıkmıştır. Ayrıca teslimiyet, kanaat ve tevekkül gibi bazı dini kavramların Mısır toplumunda yanlış anlaşılmasını eleştirmiştir (el-Enany 2005: 7; Ürün 1994: 126-27).

Necîb Mahfûz'un eserlerinde görülen dindeki kader, sabır ve sevgi konularına dair düşüncelerini Midak Sokağı'nda da yansıttığı görülmektedir. Çocuklarını kaybetmesini kendi günahlarının bir cezası olarak görmeyen, yaşadığı acıların sabırla üstesinden gelmesi ile Allah'ın imtihanından başarıyla çıktığı düşünen, etrafındaki insanlara sevgi ve merhametle yaklaşan Rıdvan Hüseyini karakterini şöyle tarif etmektedir:

“Hayatı, özellikle ilk dönemleri hayal kırıklığı ve acularla geçmişti. el-Ezher Üniversitesindeki eğitim süreci başarısız olmuştu. Çocuklarının hepsini kaybetmişti. Hüzünlerinin karamsarlığından sevginin aydınlığına onu imanı çıkarmış ve kalbinde tasa ve keder kalmamıştı. ... İnsanlar onu oğullarından birini kabre uğurladığı gün Kuran okurken yüzünün aydınlandığını görmüştü. Ona taziyelerini iletmek için etrafını sarmışlardı. Fakat o, onlara gülümsemiş ve gökyüzünü işaret ederken şöyle demişti ‘O, verdi ve aldı. Her şey onun emriyledir ve her şey ona aittir. Hüzünlenmek Allah’a karşı gelmektir.’” (1947: 12)

Mahfûz, dinde taassuba karşıdır. O, meselelere şerî ve ilmî açıdan çok sevgi ve merhamet açısından yaklaşmaktadır. Allah'ın merhametinin azabından daha fazla olduğunu ve insanların da bu açıdan sevgiyi üstte tutmalarına vurgu yapan bu düşünce, Rıdvan Hüseyini'nin eserin sonunda Hac yolculuğuna çıkmadan önce kendisini uğurlamaya gelen insanlara karşı içinde oluşan sevgi ve muhabbeti ifade edişinde görülmektedir:

“İnsanlar, masum kişilerin başına gelen musibetleri Allah'ın intikama dayanan bir adalet olduğu ve insanların genelinin bunu anlayamadığı görüşündedir. Onların örneğin çocuğunu kaybetmiş baba düşünseydi bu kaybın onun veya daha önceki atalarının bir günahının cezası olduğu anlardı dediklerini görürsün. Ancak hayatım üzerine yemin ederim ki Allah masumu günahkârlarla bir tutmayacak kadar adil ve merhametlidir. ... Bu görüşleri çokça itiraza neden oldu. Bazıları ayetlerden örnek veriyor, bazıları tefsir ediyor bazıları da intikamın rahmete dönüştürüyordu. Çoğu ilmi ve tartışma açısından ondan daha kuvvetliydi, ancak o tartışmaya girmek istemiyordu. Sadece kalbindeki sevgi ve sevinci ifade etmek istemişti.” (1947: 296-97)

Mahfûz, dinin insan maneviyatında önemli bir yere sahip olduğunu ve İslam dininin insanda materyalist hayat düzeninin yozlaştırdığı kanaatkârlık, sosyal yardımlaşma ve muhabbet duygularına sahip olmasında önemli yer tuttuğunu Rıdvan Hüseyini karakteri ile beraber eski Midak Sokağı'ndaki mütevazı yaşamı ile

yetinen, iyi huylu ve dini inançlara sahip orta tabaka Mısır halkının genelini yansıtan bir karakter olarak Abbas'ı sunmaktadır:

“Abbas eskiden beri ve halen daha sakin, iyi huylu, kibar ahlaklı ve iyi kalpliydi, barış ve hoşgörüye eğilimliydi. ... Namazını kılar, orucunu tutar ve el-Hüseyn Camii'ndeki Cuma namazlarını kaçırmazdı.” (1947: 35-36)

Mahfûz'un din teması ile ilgili değindiği diğer bir husus insanların dinin toplum için öngördüğü ahlaki kurallardan kurtulmak ve insanların yargılamalarına karşı bir mazeret öne sürebilmek için dini hükümleri kendi çıkarlarına geldiği gibi yorumlamasıdır. Gayrimüslimlerin İslam dinini kabul etmesi için zorlanamayacağına dair olan bir ayeti kahveci Kirşa eşcinsel ilişkilerine kimsenin karışamayacağına bir dayanak olarak söylemektedir:

“Normal hayattan kovulmuş, sıra dışı biriydi ve sınırsız şehvetine teslim olmuştu. Ne bir pişmanlık ne de bir tövbe hissediyordu. ... Diğer şehveti için alışlagelmiş bir şekilde: Sizin dininiz size, benim dinim bana! (Ayetini) söylerdi.” (1947: 50)

Mahfûz'un din konusunda eleştirdiği hususlardan biri dini duyguların istismar edilerek paraya çevrilmesidir. Bu konuya bir örnek olarak Türk toplumunda da görülen İslam inancına aykırı olarak mezarlıklarda para karşılığı Kuran okuyan dindar görünümlü insanları eleştirmektedir: *“Adam kadına doğru kızgın suratını çevirdi ve şöyle dedi: Fakih mi! Mezarlık okuyucusuydu. İki kuruş için bütün sureyi okurdu!”* (1947: 124).

Halide Edip Adıvar, milli ve manevi değerler konusunda hassas olmasına ve halk ile bağ kurmak için çember takmasına rağmen özellikle Vurun Kahpeye romanında olmak üzere bazı eserlerinde şahsiyetler üzerinden dini kötüleyici bir tavır sergilediği ve bu tutumunun romanlarını kaleme aldığı dönemdeki yaygın din

aleyhtarlığından etkilenmesinden kaynaklandığına dair değerlendirilmeler bulunmaktadır (DİA 1988: I/376).

Necîb Mahfûz'un aksine Halide Edip Adıvar, milli ve manevi değerleri ön plana çıkarmaya çalışırken kendince geri kafalı olarak nitelendirdiği şahıslar üzerinden dini kılık ve kıyafetlere karşı bir tavır takınmıştır. Çene altından bağlanan çemberi tasvip ederken başörtülü ve çarşafli kadınları küçümseyici tavırlarla ele alması, takkeyi ve mest giyen bir ihtiyarı örümcek kafalı ve eski zihniyette olmakla eleştirmesi onun bu tavrını gösteren tasvirlerdir. Esra Özdem (2012: 63, 70), Adıvar'ın İslamiyet'in laikleşmesi ve millileşmesinde dinde reformu savunan Ziya Gökalp'ın görüşlerinden etkilenerek Batılı yaşam tarzının benimsenmesi için İslami toplumun mahiyetini ve İslamiyet'in kendisini değiştirmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemektedir.

Adıvar, materyalist hayat düzeninde manevi açıdan mutsuz olan modern insanın dine doğru bir yönelme içinde olduğunu "*Emin olun, bugün makinenin hâkim olduğu Amerika'da dine doğru adeta isteri halini alan temayül, bu içimizin kofluğundan kurtulmak için bir yol aradığımızı ispat eder.*" (2013: 75) sözleri ile ifade etmektedir. Bu düşüncesiyle ilgili olarak Amerikan halkı arasında moda olan rock'n roll dansının verdiği hissin tarikat zikirlerinde ortaya çıkan cezbe benzetmesinden Adıvar'ın tarikatlar hakkında oldukça bilgisinin olduğu görülmektedir. Adıvar, Mevlevi geleneklerine bağlı ananesi tarafından büyütülmüştür. Bu nedenle tasavvufa dair alakası rock'n roll dansını yaparken kendinden geçen insanları Rufai tarikatının zikirlerinde cezbeye kapılıp kendinden geçen insanları benzetmesinde etkili olmuştur: "*Salla ve Yuvarla (Rock 'n Roll) mı? Adı nedir bilmiyorum. İnsanın içinde bir cezbe yaratıyordu. Rufailik ruhunu ihya etmiş. Belki bizim kapadığımız tariklerin hepsi Amerika'da açılacak.*" (2013: 76).

Adıvar'ın din teması hakkında verdiği bir diğer husus İstanbul'da yaşayan Rumlar arasındaki cemaatçiliktir:

“Madam Karamanidis, Türk komşularına hiç olmazsa selam verdiği halde, dördüncü katı işgal eden Yuvanidis adlı Rum kiracılarla hiç selamlaşmazdı. ... Belki cemaatçilikten, belki de başka bir sebepten Madam Karamanidis'in lafı açıldığı zaman ya taş kesilirler yahut da mevzuu değiştirirlerdi.” (2013: 96)

4. Sınıf Ayrımcılığı

Necîb Mahfûz, zengin ve fakirin aynı sokakta beraber yaşadığı ve sosyal ilişkileri içinde olduğu bir toplumda büyümüştür. Tarihin her döneminde toplum içinde alt ve üst sınıf ayrımı olmakla beraber Mahfûz, sosyalist bir düşünce sisteminde en başta karşı çıkılan olgulardan biri olan alt ve üst sınıf kavramlarını karaborsacılıkla servet sahibi olmuş şirket sahibi Selim Elvan'ın fakir Hamide ile evlenmek istemesinde ele almaktadır. Selim Elvan, kendi ifadesi ile soylu bir aileden gelen karısı ile kıyaslayarak ve kendi saygınlığına gölge düşüreceğini düşünerek fakir bir kızla evlenmekte tereddüt etmektedir. Ancak en sonunda şehveti galip gelmiş ve evlenmeye karar vermiştir. Mahfûz, sadece zenginlerin kendini üst sınıf olarak görmediğini fakir insanların da kendini alt sınıf olarak nitelendirdiğine işaret etmektedir. Selim Elvan'ın ağzından ifade ettiği *“insanlar zengin olmadan da iyi olamazlar mı”* sözündeki kibir ve kendini beğenmişlik ile toplumda oluşturulmaya çalışılan sınıf ayrımını eleştirmektedir:

“Şirket sahibi Selim Elvan Bey'in Hamide'ye talip olduğuna kim inanırdı? Kadın ızdırap duymuş bir sesle şöyle dedi:

-Biz sizin sınıfınızdan değiliz, beyim! Adam, nazikçe şöyle dedi:

-Sizi iyi bir hanımefendisiniz. Kızınız hoşuma gitti ve bu yeterli. İnsanlar zengin olmadan da iyi olamazlar mı?” (1947: 145)

“O, Selim Bey idi, kız ise fakirdi. Sokak sivri dilli ve meraklı gözlerle doluydu. ... Karısı saygıdeğer bir kadındı. ... Bunun yanında çok asil ve soylu bir ailedendi.” (1947: 75-76)

Mahfûz, sınıf ayrımını temasını dul ama zengin Seniyye Afife'nin ikinci evliliği yapmak üzere koca adayını değerlendirmesinde de işlemektedir:

"-Gerçekten iyi bir aileymiş. Ben de asil bir ailedenim bildiğimiz gibi Ümmü Hamide.

-Biliyorum, canım. ... Senin asil ve varlıklı olduğunu söyledim ve çok memnun oldu." (1947: 129)

Necîb Mahfûz'dan farklı olarak sınıf ayrımını Halide Edip bizzat kendisi yapmaktadır:

"Üçü de kılık kıyafet ve tavır itibarıyla artık örneği pek azalmış olan münevver, yüksek sınıf İstanbul erkeği." (2013: 119)

"Ağalıktan beyliğe sıçrayan bu Konyalı müteahhit, hiçbir tahsili olmadığı halde İstanbul'un münevver sınıfı arasında yaşamaya muvaffak olmuş." (2013: 103)

"İşin garibi, bizdeki orta sınıf, bilhassa Anadolu'da daha fazla çıplaklık gösterisine düşkün." (2013: 121).

Bunun yanında Adıvar, sınıf ayrımının toplumda önemli bir sorun olduğunu sevdiği erkek ile aynı sınıfta olmadığını düşünerek yaşadığı aşağılık kompleksi ile evlenme teklifini geri çeviren tıp öğrencisi Gülbeyaz'ın yaşadığı sorunda ele almaktadır:

"Fezî ile evlenirse ona yukarıdan bakacaklar, anası, babası bilinmeyen bir mahluk diye onu hakir görecekler. Belki yüzüne karşı değil. Ama Gülbeyaz bunu daima Fezî'nin aile muhitinin havasında hissedecek." (2013: 57)

Adıvar'ın eserinde sınıf ayrımı, aşağılık kompleksine giren ve en sonunda yaşadığı bunalım ile intihara kalkışan temizlikçi Ayşe'nin modern ve bakımlı erkeklerin ilgisini çekmek istemesinde de görülmektedir:

"Bu sınıf insanların dikkatini çekmek, Ayşe'nin günlerden beri içinde sürüp giden yeisi biraz azaltmış." (2013: 130)

Ayrıca üst sınıfa mensup olan kişilerin ahlaki yargıları bile sınıf ayırımına göre değişebildiğine işaret etmektedir. Emekli büyükelçi Samim Bey'in çapkınlıklarından karısı, bunu üst sınıf kadınlarla yapmasından dolayı rahatsız olmaz:

“Benim, onun sınıfından, onun derecesinde olan birkaç kadınla geçen kısa maceralarımı Ayşe daima müsamaha ile karşılamıştı.” (2013: 84)

5. Siyaset

Necîb Mahfûz, siyasi görüşünün sosyalizm olduğunu ifade etmektedir. Bunun nedenini kendi ifadesi ile Mısır'ın bağımsızlığını kazandığı 1919 devriminin sosyal problemleri çözmede başarısız olması ve Vefd partisinin sol kanadının savunduğu ilkelerin doğru olduğunu düşünmesidir (Ürün 1994: 79-128). Mahfûz'un sosyalist düşünceye sahip olmasında en büyük etken kendisi ile öğrencilik yıllarında ilgilenen ve yazı hayatına teşvik eden sosyalist görüşleri ile bilinen Selâma Mûsâ'dır (1997-1958). Onun etkisi ile Marx, Tolstoy, Freud ve Darwin'in yazılarını okumuştur (el-Enany 2005: 13; Yıldız 1992: 8; DİA 2009: 348). Onun bu siyasi düşüncesi modernleşme temasında değinilen materyalist hayat anlayışına yaptığı eleştirilerde görülmektedir.

Mahfûz, eserinde bir siyasetin toplumdaki yerinden örnekler vermektedir. Tatlıcı Kâmil amca işyerine desteklediği için değil sadece arkadaşı hediye verdiği için siyasetçi Mustafa en-Nahhâs'ın resmini asmıştır. O dönemde işyerlerinin çoğunda milli kahraman Saud Zağlûl ve Mustafa en-Nuhâs'ın resimleri asılmaktadır. Kirşa'da kahvesine Hidiv Abbas'ın resmini asmıştır. Siyaset kurumunun yozlaştığını seçim mitingi yapan siyasetçi İbrahim Ferhat'in kendi propagandasını yapması için kahveci Kirşa'ya para vermesinde görmekteyiz. Mahfûz, parlamentonun görevini yapmadığını, milletvekillerinin parti liderinin sözünden dışarı çıkamadığını ve gerçekleri konuşmadığını İbrahim Ferhat seçim konuşmasında yaptığı konuşmada vurgulamaktadır:

“Partilerden bağımsız olmaya karar verdim ve böylece benim gerçeği söylememi engellemeyecek. Bir parti liderinin veya bakanın kölesi olmayacağım.” (1947: 162)

Mahfûz, eserinde eskiden bir devrimci olan ancak siyasetteki yozlaşma ile beraber politikacılardan rüşvet alan birisi haline gelen Kırşa'nın siyasi geçmişinden bahsetmektedir. Kırşa, gençliğinde 1919 devrimine ve şiddet olaylarına bizzat katılmıştır. el-Hüseyin meydanında Yahudi sigara fabrikasını yok eden büyük yangın onunla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca devrimcilerle Ermeni ve Yahudiler arasındaki şiddetli çatışmaların kahramanlarından biridir. Ancak siyasette beklediği karşılığı görememiş, devrimci ruhunu kaybetmiş ve kendi çıkarı doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

“İktidarı ele geçirmek isteyenlerin amacı para ise fakir seçmenin amacının da para olmasında zarar yok.” (1947: 160)

Kırşa'nın siyasi hayatı ve fikirleri Mahfûz'un kendi deneyimlerinden izler yansıtmaktadır. Necîb Mahfûz'un çocukluğunda 1919 yılında Mısır'ın İngilizlerden bağımsızlığını almasıyla sonuçlanan 1919 Devrimi derin izler bırakmıştır. Ailesi de devrim hareketinin öncülerinde Sa'd Zağlûl ve Vefd Partisi yanlısı idi. Okulda öğretmenleri de öğrencilerin İngilizlere karşı yapılan protesto gösterilerine katılmasını teşvik ediyor ve sürekli milliyetçilik düşünceleri aşlamaya çalışıyordu. Henüz bir ilkokul öğrencisi olmasında rağmen devrim sırasında yapılan gösterileri izlediğini hatta bir protesto yürüyüşüne katıldığını, gösterilerde öldürülen ve yaralanan suçsuz insanları gördüğünü, gençlik hareketlerinin el-Cemâliyye semtini işgal edişlerine şahit olduğunu, Beytu'l-Kadı Meydanında İngiliz askerleri ile yaşanan çatışmaları gördüğünü ifade etmiştir (el-Enany 2005: 3-4, 7; Ürün 1994: 42, 79).

Mahfûz, insanların kişisel menfaatler için siyasete atıldığı fikrini işlemektedir. Şirket sahibi Selim Elvan, toplumda daha saygın bir konum elde edebilmek ve “bey” unvanı alabilmek için siyasete atılmayı düşünmektedir. Avukat oğlu onun siyasete girebilmek için çok para harcaması gerektiğini ve en güçlü parti olarak görülen Vefd partisinin ise kendisine gelecekte problem açabileceğini söylemektedir. Bu ifade ile Mahfûz, Mısır'ın 1919'daki bağımsızlık hareketini gerçekleştiren Vefd partisinin sonraki icraatlarından dolayı yaşadığı hayal kırıklığını ifade etmektedir:

“Siyaset, evimizi ve ticaretimizi yok edecek. Kendine ve aile harcadığından daha çok partiye harcaman gerekecek. ... Ülkemizde parlamento her an kalp krizi tehlikesinde olan bir kalp hastasından başka nedir? Sonra, hangi partiyi seçeceksin. el-Vefd dışında bir parti seçersen ortada olan konumunu zayıflatacaksın, el-Vefd'i seçersen Sadık Paşa gibi bir başbakan ticaretini rüzgarda savrulan ota çevirecek.” (1947: 71)

Necîb Mahfûz'un siyasetçilere yaptığı sert eleştirilerin aksine Halide Edip Adıvar, eserinde siyasetçileri eleştirmemektedir. Adıvar, 1950-1954 yılları arasında Demokrat Parti'den İzmir milletvekilliği yapmıştır. Romanını milletvekilliğinden hemen sonraki dönemde halen Demokrat partinin iktidarda olduğu bir dönemde yazmıştır. Eserinde Demokrat parti tarafından Amerikan yardımları ile yapılan yol ve imar yatırımlarına değinmektedir. Dolayısıyla bizzat kendisi yakın bir zamanda siyaset yaptığı için siyaseti ve siyasetçileri eleştirmemesi doğal karşılanabilir.

Adıvar milletvekilliğinin sonunda Siyasi Vedaname adlı yazı ile tekrar aday olmayacağını açıklamıştır. Tekrar aday olmak istememesi ve veda yazısı yazmasından siyasette hayal kırıklığı yaşadığı görülmektedir (Paralı 2001: 124). Siyaset kurumuna olan bu hayal kırıklığı eserinde de görülmektedir. Demokrasiyi savunan liberal bir dünya görüşüne sahip birisi olarak Adıvar, eserinde siyasete dair bir

profesörün ağzından aktardığı görüşlerden demokrasinin siyasi akımlar tarafından sadece bir söylemden öteye gitmediği ve siyasi akımların farklı görünmesine rağmen aslında aynı kök dediği batı kaynaklı olduğu eleştirisi görülmektedir:

“Demokrasi, demokrasi nakaratı... Her siyasi havaya nakarat.”

-Sakın komünist olmayasınız?

-Komünizm de çürümüş Garp medeniyetinin bir dalından ibaret.”
(2013: 28)

6. Karı-Koca Arasındaki İlişkiler

Geleneksel toplumlarda erkek, kamusal alanda kadını yönettiği gibi özel alanda da idareyi elinde bulundurmaktadır (Timurturkan 2009: 145).

Halide Edip Adıvar, kadın haklarının savunucusu bir yazar olarak eserlerinde kadını ailede eşit haklara sahip bir birey olarak işlemektedir. Adıvar, çok eşliliğe karşıdır. İlk kocası Salih Zeki kendisi ile evliyken başka bir kadınla daha evlenmek istemesi üzerine onu terk etmiştir. Eserlerindeki kadınlar çok eşliliğe karşı çıkmalarına rağmen boşanmak da istemezler ve kocalarından ayrı yaşarlar (Özdem 2012: 59).

Adıvar, çok eşlilik konusunu Âkile Hanım karakteri üzerinden ele almaktadır. İhanete uğrayan Âkile Hanım, eşi Fatin'i metresinin evinde basar. Fatin, eşinin boşanma davası açacağını düşünürken zina davası ile karşılaşır ve üç ay hapse mahkûm edilir. Âkile Hanım eşini rezil ettikten sonra boşanma davası açılmasını ister ancak Fatin, ayrılmak istemez ve ayrı bir hayat sürmeye başlarlar. Adıvar'ın başka eserlerinde çok eşliliğe karşı çıkan kadınlar boşanmaya yanaşmazken bu eserinde kadın boşanmak isterken erkek boşanmak istemez. Adıvar, Fatin'in eşini cüce veya Kara Gülsüm diye çağırılan çirkin bir kadınla aldatmasının altında yatan asıl gerekçe ise Kara Gülsüm'ün yaptığı

dişilik hünelerinden çok karısına hükmedememesi nedeniyle yaşadığı kompleksi gidermektir:

“Onun da zaman zaman hükmedebileceği, kendisine nispeten aşağı göreceği, çekinmeden yüzüne bağırıp çağırabileceği bir insana ihtiyacı vardı. Evet, Fatin, belki esasen mevcut olan fakat kendisinin farkına varmadığı aşağılık duygusundan ancak Kara Gülsüm'e çıktığı, hatta tokat attığı zamanlar kurtulabiliyordu.” (2013: 48)

Diğer taraftan Adıvar, eserinde Necîb Mahfûz'un eserinde görüldüğünün aksine eşinin üzerinde mutlak hâkimiyeti olduğunu düşünen koca profiline yer vermezken farklı kesimdeki ailelerin içinde baskın kadın tiplemesine işaret etmiştir. Bu tipleme ile kadının isterse aile içinde söz sahibi olabileceğini de göstermek istemektedir:

“Komşular onların evini gösterirken: Bu evin erkeği Âkile'dir. Fatin, bir erkek odalık gibi bir şey, derlerdi.” (2013: 47)

“İsmail Bey'in sesini duyar duymaz kadın yine azıttı. Önündeki masada duran boş ve antika bir vazoyu yakalayarak masaya çarptı. Vazo parçalanırken o bağırıyordu:

-Sus, bunak herif! Senin ne mal olduğunu anlatacağım.” (2013: 114)

Necîb Mahfûz da, Halide Edip Adıvar'ın eserinde görüldüğü gibi toplumda var olan aile içindeki baskın kadın karakterini de işlemektedir:

“Onların sözünü ulumaya benzeyen bir ses kesti. Sokağın ilerisine baktılar, fırıncı Hüsnü'nin terlikle kocası Ca'de'ye saldırdığını gördüler. Adam kendisini savunacak hiçbir şeyi olmadan kadının önünde geri geri gidiyordu. Bağırması dört bir yana yayıldı. Güldüler, Abbas el-Hilv kadına şöyle bağırды:

-Affedin, merhamet edin ey Muallime!

Fakat kadın ağlayan ve yalvaran bir şekilde ayaklarına kapanıncaya kadar Ca'de'yi dövmeyi bırakmadı.” (1947: 34-35)

Mahfûz, eserlerinde kadına geniş yer vermiştir. Yazar kardeşlerinin evden ayrılması ile annesinin yanında çok zaman geçirmesi ile evlerinin önünde oturan, evlerine yardıma gelen, çeşitli eşya satan, dedikodu yapan ve evden dışarı çıkmasına izin verilmeyen gibi çok çeşitli kadınları gözlemlene fırsatı bulmuştur. O daha çok otuzlu ve kırklı yılların alt, orta ve üst tabaka kadınlarını ele almıştır. Değişmeye açık ve değişmenin getirdiği sonuçlarla karşılaşmış kadınlar orta tabakaya mensuptur ve bu kadınlar çoğunlukla erkeklerin gölgesindedir. Mahfûz içinde bulunduğu Mısır toplumunun muhafazakâr yapısını yansıtan bir şekilde kadının aile ve toplumdaki yerini sınırlandıran düşünce yapısını ele almaktadır (Ürün 1994: 92-93).

Mahfûz, Mısır toplumunda erkeklerin kadınlar üzerinde mutlak hâkimiyeti olduğuna ve kadınların aile içinde söz hakkı olmadığına dair olan geçmişten gelen düşünceyi eleştirel bir üslupla aktarmaktadır:

“Kendisini daima haklı görmesi şaşırtıcıydı. Gereğesi olmadan ona itiraz etmesi onu şaşırtıyordu. Ne isterse yapmaya hakkı yok muydu? Ve onun (karısının) da itaat etmesi ve rızık karşılandığı ve ihtiyaçları karşılandığı sürece razı olmak görevi değil miydi?” (1947: 81)

Mahfûz'un Mısır toplumunda kadınların aile içinde söz sahibi olmadığı ve kocaları tarafından kötü davranılmalarına çarpıcı bir örnek olarak romanda hep olumlu özelliklerle işlenen dindar, sabırlı ve kanaatkâr Rıdvan Hüseyini karakterinin bile eşine sert ve çocukmuş gibi davranmasını vermektedir:

“Herkes tarafından hayır, sevgi ve cömertlikle tanınmış bu adamın evinde kaba ve sert olması şaşırtıcıydı. ... Fakat zaman ve mekâna ait geleneklerin gücünü de göz ardı etmemeliyiz ve küçümsememeliyiz. Felsefe ve siyaset çevreleri dışında bu tabaka ehlinin çoğunluğu her şeyden önce kadınların mutluluğunu gerçekleştirmek için onlara çocuk gibi muamele edilmesi gerektiği görüşündedir. Zaten karısının da ona karşı bir şikâyeti yoktu.” (1947: 58)

Mahfûz, kadınların kocalarının yaptıkları uygunsuz davranışlara karşı çıkmak istese bile çoğu zaman çevredeki komşulara rezil olmamak için sesini çıkarmadığını da eserinde vurgulamaktadır: “*Biraz tereddüt etti. Onun öfkesinden korktuğu için değil, dedikoduculara malzeme olmak istemediği için.*” (1947: 79)

7. Kadınların Çalışması

Kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik tüm toplumlarda görülen bir olgudur. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde kadınların çalışmasına yönelik önyargı ve direnç daha belirgindir. Geleneksel bakış açısı kadınları özel alanla sınırlarken kamusal alanı erkeğin hâkimiyetine vermektedir (Timurturkân 2009: 145).

Halide Edip Adıvar, kadının çalışma hayatına atılması için çeşitli gazetelerde yazılar yazmış, İngiltere ve Amerika'dan örnekler vermiştir. Cumhuriyet döneminde de kadının çalışma şartlarının iyileştirilmesi için yazılar yazmıştır. Kadının çalışması konusunda dini bakımdan yapılan engellemeleri de “*sırf dini bakımdan kadının çalışmasına muarız olanlar varsa o vatandaşlara insan yalnız çalışmasıyla insandır vecizesini hatırlatacağım*” diyerek eleştirmiştir (Özdem 2012: 55-56).

Modern hayata uyum sağlamış eğitilmiş Türk kadını kimliğinin önde gelen savunucularından olan Halide Edip Adıvar, eserinde kadınların iş hayatına dâhil olmasını kadınların işlerini ellerinden alacağı şeklinde değerlendirerek kıskançlık hissi ile karşı çıkan erkekleri şu sözlerle eleştirmektedir:

“*Bilmem neden, son zamanlarda Ankara'da yalnız kadın değil, erkek muhitlerinde de, çalışan kadınlara karşı korkunç bir kin, bir gayz hissediliyordu. Erkeklerin de, kadınların da bu kini başka şekilde bir kıskançlık eseri idi. Erkekler belki çalışan kadının ekmeğini ellerinden almaya namzet bir vaziyete geldiklerini tahayyül ediyorlardı.*” (2013: 35)

Adıvar, toplumda bazı erkeklerin kadının erkeğin işini elinden aldığı düşüncesini Tatarcık adlı romanında “kadının erkeğin ağzından lokmasını aldığı” söyleyen Haşim karakteri ile işlemektedir. Haşim karakterini “kadın düşmanlığı her lafında seziliyor. O insanlarda eşitliği istemeyen kapitalist güruhundan” diyerek eleştirirken kadınların erkeğin güzellik ihtiyacını gidermeye yaradığı düşüncesini de faşistlik olarak nitelermektedir (Tuna 1997: 40). Adıvar'ın kadınların çalışmasına karşı toplumdaki önyargılardan birinin de kadın ve erkeğin aynı iş ortamında çalışmalarının tehlikeli yakınlaşmalar doğuracağı düşüncesidir:

“Oradaki erkek, kadın amele arasında tehlikeli münasebetlerden yeğenini korumak istiyordu.” (2013: 22)

Necîb Mahfûz da kadınların iş hayatına atılmaya başladığı modernleşme sürecinde kadınların çalışmasına karşı toplumdaki önyargıyı şu ifadelerle okuyucuya sunmaktadır:

“Onlar, Dirâse muhitinden küçük kızlar, geçmişten gelen geleneklerini görmezden gelerek savaş şartlarından ve onlara özgü sefalet şartlarının hükmünden çıkmışlar, Yahudi kızlar gibi kamu kurumlarında çalışmaya başlamışlardı.” (1947: 44)

Ayrıca Mahfûz, kendi de modern ve lüks hayat özlemi içinde olan ancak bu özlemine kavuşamadığı için çalışan kızları kıskanan ve kavga esnasında onlardan birisine “bir erkek gibi çalıştığı ve sokaklarda dolaştığı için, ‘sokak kadını, fahişe’” (1947: 215) diye bağırın Hamide karakteri üzerinden de bu önyargıların çalışan kadınlara karşı bir kıskançlıktan da kaynakladığına işaret etmektedir.

Sonuç

Yaklaşık aynı tarihlerde kaleme alınan Necîb Mahfûz'un Midak Sokağı ve Halide Edip Adıvar'ın Âkile Hanım Sokağı adlı eserleri kültürel ve dini özellikleri bakımından birbirine benzer Türk ve Arap

toplumundaki değişik tabakadaki kişilerin hayatlarından kesitler sunmaktadır.

Her iki eserin merkezinde modernleşme sürecinde toplumdaki farklı bireylerin eğitim ve maddi durumlarına göre hayatlarında meydana gelen değişimler ana tema olarak işlendiği görülmektedir. İki romanının tematik açıdan karşılaştırılması neticesinde tespit edilen sonuçlar şöyledir:

Yazarların modernleşmeyi ele alışlarında önemli farklar olduğu görülmüştür. Halide Edip Adıvar, modern hayat tarzını benimsemiş eğitilmiş ve milli değerlerine bağlı aydın Türk erkeği ve kızını idealize ederken çıplaklık derecesine varan açık giyim tarzı yanında çarşaf ve takkeyi de modernlikle bağdaşmadığı gerekçesi ile eleştirmektedir. Adıvar'ın eserinde modernleşmenin ahlaki değerler üzerine olumsuz etkisine örnekler olarak mahremiyeti yok eden strip-tease gösterisi ile modern insanın ruhi bunalımını sembolize eden sallan ve yuvarlan (rock'n roll) dansı verilmektedir.

Necib Mahfuz'un aydın Mısırlı profili çizme kaygısı olmadığı için eserinde modernleşme sürecindeki giyim ve kuşam hakkında olumlu veya olumsuz bir eleştirisi yoktur. Mahfuz, Kahire'nin eski bir semtinde yaşayan insanların trajik hayat hikâyeleri üzerinden modern ve lüks hayat özentisinin insanı manevi yönden yozlaştırdığını işlemektedir. Toplumcu gerçekçi yazar Necib Mahfuz, materyalist hayat tarzının getirdiği ahlaki bozulmadan korunmanın de maddi hırslardan arınma, sosyal yardımlaşma ve manevi değerlere önem verme ile gerçekleşebileceği mesajını okuyucuya sunmaktadır.

Her iki yazar da modernleşme ile toplumda bozulan ahlaki değerleri işlemektedir. Din teması Adıvar'ın eserinde dini kıyafet giyen şahıslara geri kafalı oldukları eleştirisi ile ele alınırken Mahfuz'un eserinde sadece dini duyguları şahsi çıkarı için kullanan şahıslar ile dini

taassuba karşı eleştiriler bulunmaktadır. Mahfûz, din temasını insanların kanaat, sabır ve yardımlaşma gibi güzel erdemler edinmesini sağlayan önemli bir öğe olarak işlemektedir.

Necîb Mahfûz, sosyalist düşünceye sahip bir yazar olarak sınıf ayrımcılığını eleştirirken, Adıvar'ın karakterleri tarif ederken sınıf ayrımına tabi tuttuğu görülmektedir. İki yazar da sınıf ayrımının toplumda yarattığı sorunlara değinmiştir.

İki eserin ayrıştığı bir diğer konu ise siyasettir. Mahfûz, siyasetçileri rüşvet dağıtarak seçilmekle ve milletvekillerini doğruları söylemekten korkmakla eleştirmektedir. Adıvar'ın eserinde siyasetçilere doğrudan bir eleştiri olmamakla beraber siyasete dair eleştirileri yakın dönemde yaptığı milletvekilliği süresince yaşadığı hayal kırıklığını yansıtmaktadır.

Karı-koca ilişkileri hakkında her iki yazar tarafından benzer dini ve kültürel özelliklere sahip Türk ve Arap toplumunda kadının baskılandığı ve söz hakkı olmadığı eleştirisi yapılmaktadır. Bununla beraber kadının baskın tip olduğu aile örnekleri de sunulmaktadır. Kadın haklarının önde gelen savunucularından olan Halide Edip Adıvar, eserinde çok eşliliğe karşı eleştirilerde de bulunmaktadır.

Müslüman ve muhafazakâr Türk ve Arap toplumunda kadınlar, geçmişte kamuya açık alanlarda çalışma hayatına katılmamıştır. Modernleşme süreci ile çalışma hayatına katılan kadınlara karşı toplumun bazı kesimlerinde devam eden önyargı ve tutumlar her iki yazar tarafından eleştirilmektedir.

Kaynaklar

Abdulaziz, İbrahim (2006). *Ene Necîb Mahfûz*. Kahire: Nefru li'n-Neşr ve't-Tevzi Yayınları.

Adıvar, Halide Edip (2013). *Âkile Hanım Sokağı*. İstanbul: Can Yayınları.

Aydın, Ertuğrul (2012). “Edebiyat Sosyolojisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimlerinin Görev ve Öncelikleri”. *Edebiyat Sosyolojisi*, Ed: Köksal Alver, Ankara: Hece Yayınları, s. 187-199.

Aytaç, Gürsel (2016). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Doğubatu Yayınları.

Çetin, Nurullah (2015). *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Deeb, Marius (1983). “Najib Mahfuz’s Midaq Alley: A Socio-cultural Analysis.” *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*. C. 10, S. 2, s. 121-130.

el-Enany, Rasheed (2005). *Naguib Mahfouz-The Pursuit of Meaning*. <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9780203416808>

Enginün, İnci (1988). “Halide Edip Adıvar”. *DİA*, C. I, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 376-377.

----- (1999). *Mukayeseli Edebiyat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ersöz, Mehmet Ali (2014). *Necib Mahfuz'un Midak Sokağı Adlı Romanının Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Mahfuz, Necib (1947). *Zukaku'l-Midakk*. Kahire: Mektebetu Mısır Yayınları.

Mardin, Şerif (1991a). “Batıcılık”. *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 11-22.

----- (1991b). “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”. *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 23-81.

Maridan, Azize (1980). *el-Kıssa ve'r-Rivâye*. Şam: Daru'l-Fikr Yayınları.

Özdem, Esra (2012). *Fatma Aliye, Halide Edip Adivar ve Nermin Abadan Unat'ın Eserlerinde Oryantalizmin Etkisi ve Kadın*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Öztürk, Kadriye (1998). "Edebiyatlar Arası Etkileşim". *Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları*, Ed: Ali Osman Öztürk, Konya: Üniversite Basımevi, s. 7-16.

Paralı, Ece (2001). *Halide Edip Adivar ve Romanlarında Cumhuriyet Dönemi Yeni Kadın Kimliği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Sakallı, Cemal (1998). "Karşılaştırmalı Yazınbilim Kuramları ve Yöntem Sorunu." *Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları*, Ed: Ali Osman Öztürk, Konya: Üniversite Basımevi, s. 17-44.

Şahin, Veysel (2010). *Halide Edip Adivar'ın Romanlarında Yapı ve İzlek*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.

Tekşan, Mesut (2011). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Tepebaşı, Fatih (1998). "Th. Mann'ın der Zauber'g'i ile P. Safa'nın Dokuzuncu Hariciye Koşuşu". *Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları*, Ed: Ali Osman Öztürk, Konya: Üniversite Basımevi, s. 45-72.

Timurturkan, Meral (2009). "Cinsiyet Eşitsizliği Sorunu". *Sosyal Problemler Sosyolojisi: Dünyadan ve Türkiye'den Örnekler*, Ed: Nurşen Adak, Ankara: Siyasal Yayınları, s. 135-161.

Tuna, Süreyya (1997). *Halide Edip'in Romanlarındaki Kadınlar ve Sorunları*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Ürün, Ahmet Kazım (1994). *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Yıldız, Musa (1992). *Nacîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikayeleri)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

----- (1998). *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

----- (2002). *Modern Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Konya: Çizgi Yayınları.

----- (2009a). “Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Türkçe Çevirileri)”. *Nüsha*, S. 29, s. 17-28.

----- (2009b). “Selâme Mûsâ”. *DİA*, C. XXXVI. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 347-348.

----- (2017). “Türkiye’de Necip Mahfuz Literatürüne Genel Bir Bakış”. *Uluslararası Ortadoğu Kongresi (Dil, Tarih ve Edebiyat)*, Ankara.

Zeybekoğlu, Özge (2009). “Sosyal Problem Boyutuyla Aile”. *Sosyal Problemler Sosyolojisi: Dünyadan ve Türkiye’den Örnekler*, Ed: Nurşen Adak, Ankara: Siyasal Yayınları, s. 35-65.

EXTENDED ABSTRACT

In this study Najib Mahfûz's Midaq Alley and Halide Edip Adivar's Akile Hanım Street were chosen for a thematic comparison due to both writers in their novels deal with social and cultural changes during modernisation process which refers to the period of later Second World War and right after it. In both novels through street slices of lives belonging to different class people in Turkish and Arab societies which contain close religious and cultural features one to another are presented.

Main theme in both novels is dramatic changes brought by modernisation which started in past and fastened after Second World War. Although both writers composed their work in social realist style, due to the difference in their philosophy of life their critics differ from each other. While Najib Mahfûz, from the socialist point of view deals with modernisation in consideration of materialism critics, Halide Edip Adivar, considers demoralisation during modernisation process is due to lack of education.

Adivar, handles in this work the depiction of enlightened Turkish man and woman who adopts modern way of life and at the same time sticks to national values which she had idealized from the later era of Ottoman Empire. She describes modern Turkish woman as healthy, sportive and bareheaded with short cut hair, moderate décollete dress and well-educated. While Adivar, considers women in immodest clothes as excessively naked, she criticizes women who wear tight head scarf and chador as outdated. Likewise, she describes the elder man as old fogy (spider headed) who wears religious cap and gumshoe with light thin-soled boot and criticizes dancing women and men with one another being immoral.

A dilemma is seen in her thoughts around the west-east or old-new conflict. While she is criticizing elder man who condemns dancing men and women, she considers rock'n roll is not suitable to Turkish moral values due to its weird moves and display of nudity.

Another demoralisation in society which Adivar emphasizes is newly fashioned strip-tease shows. It actually strips the morale of humankind and destroys intimacy.

Unlike Adivar, Najib Mahfûz does not idealize modern Egyptian man or woman. Actually, he deals with negative changes related to materialist way of life in society through the tragic lives of poor teenagers who are willing to luxurious and

modern life. Likewise, he depicts insatiable life of a businessman. On the other hand, he presents a peaceful life of a religious, helpful and self-satisfied character.

Beside this Mahfûz depicts the demoralisation in the society through the characters such as a coffeowner who uses drug and has homosexual relations, a self-educated dentist who steals golden teeth of dead people, a teen working in English Army who drinks alcohol and uses drug, a miserable who cripples people to become a beggar.

Although Adivar seems close to the public beliefs, she criticizes religious clothes and religious people. Even in Ottoman era she idealized modern women clothes alternative to chador or tight head scarf. Like some nationalist thinker she believes a necessity of a reform in religion.

Unlike Adivar, Mahfûz has not got any critics to religious people. In his work he criticizes certain type of people who abuse religious feelings on behalf of his own interest. Furthermore, he depicts a religious person who is open minded in consideration of destiny, punishment and mercifullness of God.

Social classification takes place in both novels. Mahfûz as a writer who brought up in a neighborhood where rich and poor live together and help eachother considers it as class discrimination and criticizes it ironically. But Adivar, depicts characters according to her classification. On the other hand, she handles the inferiority complex of people due to the classification in society.

Both writers participated political movements in past. While Mahfûz reflects his disappointment to the political institutions and the fact of corruption through an election campaign, Adivar slightly reflects her disappointment to politics and does not criticize politicians.

Mahfûz and Adivar criticize the behavior of men towards their wife as a feature of a conservative society like Turkish and Arab societies. On the other hand, a dominant wife is seen in both novels. Adivar was separated from her husband due to the polygamy. So, in her novel she criticizes men who desire polygamy in behalf of defending women rights.

Both writers deal with the employment of women in public as a social problem and criticize the bias and jealousy towards working women in in Turkish and Arab societies where women had not taken place in labor in past.

Güzeloğlu, Tuğsat (2020). "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s.1215-1230.

DOI: 10.21550/sosbilder.657186

Araştırma Makalesi

PROF. DR. FUAT SEZGİN VE BİLİM TARİHİ

Tuğsat GÜZELOĞLU*

Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Ocak 2020

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Fuat Sezgin'in bilim tarihindeki önemini ortaya koymaktır. Prof. Dr. Fuat Sezgin, ömrünü İslam Bilim Tarihi araştırmalarına adanmış önemli bir Türk âlimdir. Nitekim iyi derecede yirmi yedi dil bilen Fuat Sezgin, Bilimler Tarihi alanında dünyanın sayılı bilim adamlarından birisidir. Bu anlamda Prof. Dr. Fuat Sezgin, yalnızca Türkiye'de değil dünya çapında bir etkiye sahiptir. Fuat Hoca'nın İslam medeniyetinin sonraki nesillere aktarılması konusunda sayısız çalışmaları vardır. Fuat Hoca'nın çalışmalarındaki asıl derdi ise İslam kültür ve medeniyetinin daha iyi anlaşılması için bir bilinç oluşturmaktır. Bu çalışmaları ile Sezgin'in tüm ömrünü bilime ve ülkesine adanarak geçmişle gelecek arasında bir köprü kurduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla Fuat Sezgin tarihte çığır açarak, tarihe ışık saçan bir âlimdir.

Anahtar Kelimeler: *Fuat Sezgin, bilim, bilim tarihi, İslam, medeniyet*

Prof. Dr. Fuat Sezgin and the History of Science

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the importance of Fuat Sezgin in science history. Prof. Dr. Fuat Sezgin is an important Turkish scholar who devoted his life to the researches in Islamic Science History. As a matter of fact, Fuat Sezgin, who speaks twenty seven languages quite well, is one of the few scientists in the history of science in the world. In this sense, Prof. Dr. Fuat Sezgin, has a worldwide impact not just only

*  Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, tugsat-sivas@hotmail.com

in Turkey. Fuat Sezgin has numerous studies on the transfer of Islamic civilization to the next generations. Prof. Dr. Sezgin has numerous studies on the transfer of Islamic civilization to the next generations. The main concern of Prof. Dr. Sezgin in his studies was to create a consciousness for a better understanding of Islamic culture and civilization. It is an undeniable fact that Sezgin has built a bridge between the past and the future by dedicating his whole life to science and his country. Thus, Fuat Sezgin is a wiseman who is a pathfinder and shed light on history.

Key words: *Fuat Sezgin, science, history of science, Islam, civilization*

Amacım, İslam topluluğuna mensup insanlara, İslâm bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, benlik duygularını olumsuz etkileyen yanlış yargulardan onları kurtarmak ve ferdin yaratıcılığına olan inancı onlara kazandırmaktır.

Fuat Sezgin

Giriş

Prof. Dr. Fuat Sezgin (24 Ekim 1924-30 Haziran 2018) İslam Bilim Tarihi alanında çalışmaları olan, ömrünü kimliğimizi ortaya koymaya adanmış, dünyanın önemli bilim insanlarından biridir. Her ne kadar Fuat Sezgin için bu şekilde bir tanım yapılsa da Sezgin'in yaşamına ve bilim dünyasına olan katkılarına bakıldığında, bu tanım Fuat Sezgin için yeterli bir tanım değildir. Nitekim Fuat Sezgin, kendini ülkesine feda etmek için çıktığı yolda engelleri aşarak tarihte izler bırakmıştır.

İslam uygarlığını tanıma ve tanıtmaya anlamında yeni bir medeniyet inşa eden Prof. Dr. Fuat Sezgin, Alman Şarkiyatçı Hellmut Ritter'in öğrencisidir. Hellmut Ritter İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün İslami Bilimler ve Orientalistik bölümünde görev yapan alanında en tanınmış uzmanlardan biridir. Fuat Sezgin'in ilk planı matematik okuyup mühendis olmaktır. Fakat Hellmut Ritter tarafından verilen bir seminer ile Sezgin'in ilk planı kökten değişir. Bu

nedenle Sezgin'in çalışmalarında İslam bilimlerine yönelmesinde Ritter'in etkisi büyüktür.

Ritter'e göre bilimlerin temeli İslam bilimleridir. Bu doğrultuda Fuat Sezgin, Hellmut Ritter'in kendisini İslam Bilimleri alanında çalışmaya teşvikini şöyle anlatmaktadır: "1943 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Şarkiyat tahsiline başladığımda, dünyanın, geçmişte ve bugün için en büyük Şarkiyatçısı olarak tanınan Hellmut Ritter'in öğrencisi olmak şans ve nimetine kavuştum. O bana, fazla tembel bir öğrenci olmadığımı inanınca, doğal bilimlerle, özellikle matematik ile ilgilenmemi, modern matematiğin temelinde İslam bilginlerinin kitaplarının bulunduğunu söyledi; misal olarak Harezmi, Ibn Yunus, İbnü'l-Heysen ve Biruni'nin adını andı. Onların Batı dünyasında tanınan en büyük bilginler seviyesinde olduğunu söyledi. O gün eve gittim. Çok zor, uykusuz bir gece geçirdim. Bir taraftan genç hafızamda eve götürdüğüm 4 addan başka çok şey bilmek aşkı, öbür taraftan, ilkokula başladığım ilk haftalarda süslü püslü hanım öğretmenimden duyduğum söz: İslam bilginlerinin dünyanın bir öküzün boynuzu üzerinde durduğuna inandıkları. Sabahın olmasını, hocama çok şeyler sorma saadetine kavuşma anını sabırsızlıkla bekledim." (Sezgin 2004: 413).

Batı düşüncesinde egemen olan Müslüman bilim adamlarının bilime katkılarının olmadığı yönündeki görüşlerin yanı sıra Sezgin, öğrenimi boyunca İslam bilimleri ile ilgili pek çok yanlış bilgiyle karşılaşmıştır. Sezgin, bu durumun bir örneğini şöyle ifade etmektedir: Lise tahsiline başladığımın henüz daha ikinci haftasında, bir öğretmenimiz bize Müslüman hocaların dünyanın öküzün boynuzu üstünde olduğuna, öküz kafasını sallayınca da zelzele meydana geldiğine inandıklarını söyledi. Lise tahsilim boyunca bunu tashih eden hiçbir öğretmen olmadı. Hâlbuki çok sonraları öğrendim ki Müslümanlar daha Hicret'in 1. yüzyılının sonuna doğru Aristo'ya isnat edilen Kitabü'l-Âlem'i tercüme etmiş, orada zikredilen dünyanın

yuvarlak olduğu nazariyesini öğrenerek tartışıp kabul etmişler ve onların büyük çoğunluğu buna ilaveten dünyanın döndüğüne de inanmışlardı. Miladi 16. ve 17. yüzyılda Avrupalıların dünyanın şekli ve dönmesiyle alakalı ne büyük mücadeleler yaşadığı düşünülürse, Müslümanların ne kadar ileri oldukları ve münevverlerimizin durumu daha iyi anlaşılabilir (Kenan 2003: 73).

Kendini İslam bilim tarihi çalışmalarına adayan ve tüm hayatı boyunca kendisiyle beraber gelen bir başarıya sahip olan Fuat Sezgin'in önemli bir özelliği dil öğrenme konusundaki azmi ve başarısıdır. Babası Doğubayazıt eski müftüsü Mirza Mehmet Efendi'den kazandığı gramer-filoloji bilgisi ve yine hocası Ritter'in kazandırdığı dil öğrenme şevki onun otuza yakın dil öğrenmesinde büyük rol oynamıştır. Ritter'in Fuat Sezgin'e dil konusunda en önemli tavsiyesi Arapça öğrenmesini söylemesidir. Böylece hocasının tavsiyesi üzerine Sezgin, Cerîret Taberî'nin tefsirini Türkçe meali içeren kitaplarla karşılaştırmıştır. Zor bir dille yazılan tefsiri anlayabilmek için altı ay boyunca her gün on yedi saat Arapça çalışmıştır. Altı ayın sonunda Taberî tefsirinin Arapçasını akıcı bir dille okuyan Sezgin, hocasının Ebû Hamid el-Gazalî'nin İhyâu Ulûm'id-Dîn kitabını okuması için önüne koyduğunda bunu kolayca yapmıştır. Bunun ardından Ritter, Sezgin'in dil öğrenmede büyük yeteneğe sahip olduğunu görerek, onu yeni dil öğrenmesine teşvik eder. Böylece Sezgin'in yararlandığı hiçbir kaynağı çeviriden değil, dilin kendisini öğrenerek, orijinal dilinden okuyarak kültürel kimliğimize yaptığı katkılar bellidir.

Fuat Sezgin ve İslam Bilimleri Tarihi

Arap-İslam kültürü ve İslami bilimler alanındaki çalışmalara yoğun ilgi gösteren Sezgin'e göre bilim tarihi bir bütündür. Bu bütün içerisinde toplumlara yönelik geleneksel kalıplar mevcuttur. Sezgin için bu toplumların doğru bir biçimde analiz edilmeleri tarihsellikten yoksun sübjektif ölçütlerle değil, sosyal-kültürel bir zaman ve mekân

perspektifi içinde objektif ölçütlerle değerlendirilmeyi gerektirmektedir (Gavroğlu 2006: 30). Bu bağlamda Sezgin açısından bilim tarihinin amacı ise İslam bilim tarihinin insanlık tarihindeki konumunu ve etkisini objektif olarak açığa çıkarmaktır. İslam medeniyet tarihi hakkında Müslümanlar ve Batılılar arasında yaygın yanlış kanaatleri düzeltmek ve Müslümanların insanlık tarihindeki konumlarını ortaya koymaktır (Awrahim 2017: 366). Sezgin bir konuşmasında konuyla ilgili şöyle demektedir ve iki temel amacını ortaya koymaktadır: “Benim mensubu olduğum bir kültür ve medeniyet dünyası var. Bizler, köksüz değiliz. Derinlere kök salan bir medeniyete beşiklik etmişiz. Fakat yüzyıllardır bu medeniyetin görmezden gelindiğini, hakkının yenildiğini ve yaptıklarının elinden alındığını gördüm. İslam medeniyetinin dünya bilimine yaptığı büyük katkıları, bunun farkında olmayan dünyaya tanıtmayı amaç edindim. Bu gayretimin bir kısmı sadece bilim dünyasına hizmet diğer önemli bir gayesi ise İslam dünyasının yitirmiş olduğu kendine saygıyı, güveni ve insanlık tarihindeki yerini hatırlatarak kaybettiklerini iade etmektir.” (Korkmaz 2009: 11).

Fuat Sezgin bir İslam bilim tarihçisi olarak ortaya koyduğu keşiflerle Müslümanlar açısından karanlık çağdan bahsetmenin doğru olmadığından yanadır. Batılılarda gördüğü kibri eleştirerek, Müslümanların geri kalmışlığı düşüncesini zihnine yaklaştırmayan Sezgin’in, Müslümanların bilimsel başarılarla dolu mazisini ortaya koymak için birçok çalışması vardır. Bu çalışmalarla onun amacı, İslam medeniyetini önyargılardan kurtararak yeniden inşa etmektir. Böylece Sezgin, yoğun çalışmalar içine girerek tarihe karışan, geçmişte unutulmaya yüz tutan birçok önemli bilgiyi gün yüzüne çıkarmaya vesile olmuştur. İslam’ın bilimi engellediği görüşlerinin tam karşısında yer alan Fuat Sezgin, İslam’ın bilime olan büyük katkılarını bu çalışmalarında ortaya koymuştur. Nitekim gerçekte İslam statik değil, dinamik bir dindir. Devamlı ilerlemeyi emreder, durağanlığı kabul

etmez. İki günün birbirine eşit olmasını bile reddeder. Yeni metotlar ve teknolojilerle daima dünden bugün daha çok üretmeyi ve gelişmeyi ister. Dünya ve ahireti ayırt etmeyerek hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için yarın ölecekmiş gibi öbür dünya için çalışmayı emreder. İlerlemek, kalkınmak için de gerekli olan hususları Müslümanlara emretmiştir. Müslümanlar ne zaman bu emirlere uymuşlarsa ilerlemişler, parlak medeniyetler kurmuşlar; gereğince uymadıkları ve ihmalkârlık gösterdikleri zamanlar da geri kalmışlardır (Kocayürek 2017: 12).

İslami bilimler alanını bu denli önemseyen Fuat Sezgin'in en önemli tezi Müslümanların bilime katkılarının olmadığı düşüncesini ortadan kaldırmış olmasıdır. Zira Müslümanların edindikleri bilimsel tecrübeler ile bilimsel veriler ürettiği keşifleri vardır. Bunlardan en önemlileri: Halife Me'mun'un Dünya Haritası, hadislerin yazılı kaynaklara dayanması, Matematiksel Coğrafya'nın Müslümanlara Aidiyeti, Amerika'nın Müslümanlar tarafından keşfi, El-Cezeri'nin kitabıdır. Dünya çapında büyük etkilere neden olan Sezgin, Amerika'nın ilk olarak Müslümanlar tarafından keşfedildiği gerçeğini de ortaya çıkaran düşünürdür. Fuat Sezgin'e göre Müslümanlar tarafından Dünya haritası yapılmıştır. Sezgin bu haritaya dayanarak Christophe Colomb'un, Amerika'ya değil, Asya'ya ulaşmak istediği gerçeğine ulaşmış, Amerika kıtasının, Müslümanlar tarafından keşfedilmiş olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu şekilde gerçekleri ortaya koyan Sezgin'e göre insanların sonradan Amerika kıtasına ulaşmaları üç aşamada olmuştur:

1. İnsanlar eski dünyadan başlangıcı bilinmeyen bir çağdan beri zaman zaman tesadüflerle okyanusun içindeki büyük kara parçasına ulaştılar. Bu günümüzde kabul edilen bir gerçektir.

2. Müslümanlar en geç 10. yüzyılın ilk yarısından itibaren İberik yarımadasından ve Batı Afrika sahillerinden sayısını bilemeyeceğimiz defalar okyanusun karşı sahiline batıya yelkenleyerek

ulaşmaya çalıştılar. Onlar aynı sahillere Afrika'nın güneyinden 9. yüzyıldan beri ulaşabiliyorlardı. Müslümanların, okyanustan batıya doğru yaptıkları teşebbüslerinde bizim için bilinmeyen bir tarihten itibaren, ama en geç 15. yüzyılın başında, büyük kara parçasına ulaşmış ve dönmüş olmaları ve bunu çok defa tekrar etmiş olmaları lazım. Onlar, 9. yüzyıldan itibaren matematik, coğrafya ve kartografyayı, geçen 800 yıl boyunca geliştiren bir kültür dünyasının mensupları olarak, Batı Atlantik'in ve sahillerinin büyük bir kısmının haritalarını yaptılar. 16. yüzyıldan itibaren bilimlerin diğer dallarında olduğu gibi onların bu alanlarda da lider konumlarını kaybetmeleri ve yerlerini başkalarına bırakmaları tarihi bir kader olmuştur.

3. Nasıl Bartolomeo Diaz ve Vasco da Gama, Müslümanların haritaları ile Ümit Burnu'na ve Hint Okyanusu'na yönelmiş idilerse, Kolomb ve Portekizli gemiciler, bu arada Macellan, Amerika'ya ellerine geçen İslam dünyasının haritalarıyla ulaştılar. Ne eski Portekizliler ne de İspanyollar bu gerçeği saklıyorlardı. Onlar Müslüman öncülerinden üstlendikleri işi büyük bir çalışkanlık ve gayretle geliştirdiler. Yeni bir kıtanın varlığının insanlığın bilgisine sunulmasını onlara borçluyuz (Sezgin 2006).

Görüldüğü gibi Fuat Sezgin, İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanlarında insanlığın gelişmesine yaptığı katkılarla ilgili incelemelerde bulunurken, bilim tarihine yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu bakış açısı İslam dünyası için ayrı bir önem taşımakla birlikte, İslam medeniyetine bilimsel araştırma şevkini aşilayarak tarihsel bilinci canlı tutmaktadır.

Fuat Sezgin'in bilim tarihinde başarılarla dolu bir akademik kariyeri vardır. Bu kariyeri boyunca genelde İslâm bilim tarihi, özelde hadis ilmine dair önemli tespitlerde bulunur. Bu bakımdan bilim tarihinin genel anlamda konusu uygarlıkların objektif bilim tarihlerinin yazılması, özel anlamda ise İslam bilim tarihinin insanlık tarihindeki

yerinin ortaya koyulmasıdır (Sezgin 2012: 54-55). Bu bağlamda Sezgin, 1947 yılında Bedî' ilminin tekâmülü konusundaki tezini bitirdikten sonra, Ritter'in danışmanlığıyla Ebû Ubeyde Me'maribn el-Musennâ'nın Mecâz'ul Kur'ân'ındaki filolojik tefsirini konu alan ikinci bir tez hazırlamıştır. 'Mecaz'ül-Kur'an' Ebu Ubeyde Muammer Bin Müsenna'nın (öl. H 210) Kur'an'daki mecazları ele alan yazma eserinin adıdır. Sezgin'in Ritter'le beraber yaptığı ilk tez çalışmasıdır. Bu çalışma sonrasında Sezgin'in "Buhârî'nin Yazılı Kaynakları" adlı bir çalışma yapma ihtiyacı hissetmesinin nedeni, yanlışlanması gerektiğini düşündüğü önemli bir iddiadır. Bu manada Buhari'nin Kaynakları Sezgin'in akademik hayatının ilk evrelerinin meyvelerinden biridir. Bu çalışmada Sezgin dünya çapında çok ciddi bir keşfe ve ispata imza atmıştır. Bu teziyle o, hadis kaynağı olarak İslam kültüründe önemli bir yere sahip olan Buhari'nin (810-870), bir araya getirdiği hadislerde bilinegelenin aksine sözlü kaynaklara değil, İslam'ın erken dönemine, hatta 7. yüzyıla kadar geri giden 'yazılı kaynaklara dayandığı' tezini ortaya atmıştır (Sezgin 2004: 413). 1965 yılında Câbir bin Hayyân konusunda "habilitasyon-profesörlük" tezi yazan Sezgin'in, Frankfurt Üniversitesi Doğa Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nde bir yıl sonra profesör unvanını alması da gecikmemiştir.

Fuat Sezgin'in azim dolu çalışmasıyla farklı dillerde birçok eseri vardır. "İslam Uygarlığında Astronomi Coğrafya ve Denizcilik", "Kâtip Çelebi'nin Esas Kitabı-ı Cihannüma'sı ve Coğrafya Tarihindeki Yeri", "İslam Uygarlığında Mimari, Geometri, Fizik, Kimya, Tıp", "Buhari'nin Kaynakları", "İslam'da Bilim ve Teknik", "Amerika Kıtası'nın Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis" adlı eserleri bunlardan en önemlileridir.

Fuat Sezgin, insanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar sahasında yazılan en kapsamlı eserin de sahibidir. Fuat Sezgin'in ömrünü adadığı bu eser, 17 ciltlik bir bibliyografik eser olan Arap-İslam Bilimleri Tarihi (Geschichte des arabischen Schrifttums-GAS)

adlı eserdir. Bu eser onun eserleri arasında en dikkat çekenidir. Bu özgün eseri meydana getirmek için Fuat Sezgin, Doğu Bilimi ve Türkoloji üzerine çalışmalar yapan bilim adamı Alman Carl Brockelmann'ın (1868-1956); "Arap Edebiyatı Tarihi" ve "İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi" gibi çalışmalarındaki eksiklikleri fark etmiş ve bunları tamamlamak amacıyla, 1954 yılında İslam Bilim Tarihi ile ilgilenmeye başlamıştır (Balta 2004: 48). Yani Carl Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Literatur adlı eserini geliştirmek için çıkılan yolda Fuat Sezgin eksiklikleri fark ederek hatalı olan, yetersiz bu eseri düzeltmek yerine yeni bir eser ortaya koymuştur. Nitekim Brockelmann'ın eseri kısıtlı ve kullanımı zor bir çalışmadır. Böylece Sezgin'in eseri Brockelmann'inkinden çok daha kapsamlıdır. Fuat Sezgin bu eserle bibliyografik bilgileri öncelikle ciltler halinde konularına göre, sonra medeniyetlere göre tasnif etmiştir. Bu sebeple çalışması bibliyografik bir referans kaynağı olarak araştırmacılar için vazgeçilmez bir eser niteliğindedir. Bu eserin 12 cildinin Türkçeye çevirisi tamamlanmış, diğer ciltlerinin çevirisine de devam edilmektedir. Fuat Sezgin, bu kapsamlı eserin her bir cildinde Kur'an ilimleri, hadis ilimleri, tarih, fıkıh, kelam, tasavvuf, şiir, tıp, farmakoloji, zooloji, veterinerlik, simya, kimya, botanik, ziraat, matematik, astronomi, astroloji, meteoroloji ve ilgili alanlar, dil bilgisi, matematiksel coğrafya, İslam'da kartografya (haritacılık), İslam felsefe tarihi gibi farklı konuları ele almıştır. Bu eserde İslamiyet'in erken dönemlerinden Hicri 430'lu yıllara kadar İslam dünyasında yazılmış bilimsel eserlere de yer verilmiştir. Bu anlamda Fuat Sezgin, İslam medeniyeti gibi büyük bir medeniyetin yazılı envanterini ortaya çıkararak geriye büyük bir miras bırakmıştır.

Türkiye'de birçok üniversite tarafından (Atatürk Üniversitesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi) fahri doktora unvanı verilen Fuat Sezgin'in başarısı sadece Türkiye'de değil uluslararası anlamda da etkisini göstermektedir. 1961

yılında Almanya'ya giden Fuat Sezgin, Frankfurt Üniversitesi'nde önce misafir doçent olarak dersler vermiştir. Medeniyet kurucu bir perspektife sahip olan Sezgin'in, Frankfurt-Goethe Üniversitesi'nde birçok araştırma ve öğretim faaliyeti mevcuttur. Prof. Dr. Sezgin, Goethe Üniversitesi'ne bağlı, Arap-İslam Bilimler Tarihi Araştırmaları Enstitüsü Müzesi'nin kurucusudur. İslam bilim aletlerini kitaplardan modeller halinde insanlara tanıtmak isteyen Alman fizikçi Eilhard Wiedemann 1900 yılında İslam bilim aletlerinin modellerini yapmaya başlamıştır. Sezgin, Wiedemann'dan esinlenerek inşa ettiği aletlerin varlığından bahsetmektedir. Arap-İslam kültür çerçevesinde kullanılmış, geliştirilmiş veya icat edilmiş aletler, cihaz ve avadanların prototiplerini inşa etmede Eilhard Wiedemann'ı bizlerin öncüsü olarak kabul ettiğimizi belirtmek benim için hoş bir görevdir. Wiedemann yardımcısıyla birlikte su ya da bu aletin prototiplerini inşa ettiğini yazılarında sık sık belirtmektedir (Sezgin 2008: 14-15). Böylece Fuat Sezgin "Acaba 30 aleti yapmayı başarabilir miyim?", "Bir müze olmasa bile bir odayı doldurabilir miyim?" düşüncesi ile çalışmaya başlayarak Frankfurt'ta kurduğu İslam Bilim Tarihi Müzesi'nde 800'den fazla aletin yapımını gerçekleştirmiştir. Aynı binada hayatı boyunca dünyanın her yerinden büyük bir özenle, zorluk ve sıkıntılara katlanarak aldığı 45.000 cilt kitap ve 10.000 adet mikrofilmle kurduğu Bilimler Tarihi Kütüphanesi bulunmaktadır. Bazı kitapları, sahasında orijinal tek nüsha olma özelliğini taşıyan bu kütüphane İslam Bilimler Tarihi açısından dünyada tek olma özelliğine sahip, koleksiyon bir ihtisas kütüphanesidir.

Fuat Sezgin aynı zamanda 2008 yılında İstanbul'daki İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'nin kurucusudur. Bu müze ile Sezgin'in en büyük amacı müze açıldıktan sonra milyonlarca insanın burayı ziyaret ederek bilinçlenmesini ve geçmişi tanımasını sağlamaktır. Bu bilinci oluşturmak adına Fuat Sezgin, müzede Müslüman bilim insanlarının icat ve keşiflerini ve bilim tarihinin farklı

alanlarındaki değişimleri kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu müzelerdeki aletleri tanıtıcı mahiyette Sezgin tarafından yazılmış olan 5 ciltlik toplamda 1.121 sayfa “İslam’da Bilim ve Teknik” adlı katalog eser bulunmaktadır. Böyle bütüncül ve kapsamlı bir eser bugüne kadar müze kataloğu olarak ilk defa yazılabilmiş, Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızca olarak 4 dilde yayınlanmıştır. Bu doğrultuda Fuat Sezgin, kurduğu müzenin ve yayınladığı kataloğun amacını şöyle ifade etmektedir: “Arap-İslam fen bilimler ve tekniği çerçevesinde kullanılmış, geliştirilmiş ve icat edilmiş araç-gereçleri, avadanları tanıtmak, bize ulaşmış değillerse yeniden imal etmek bu araştırma sonuçlarını etkili şekilde aktarabilmenin bir yoludur. Kurduğumuz müze ve bu müzede sergilenen parçaları tanıtan katalog bu tarz bir aktarımı hedeflemektedir.” (Sezgin 2008: 13). Fuat Sezgin öncülüğünde kurulan İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi, üstün nitelikli eser ve ortaya konan özgün çalışmalarından dolayı kurum statüsünde Kültür ve Turizm Bakanlığı 2016 Özel Ödülü’ne de layık görülmüştür.

Bu müzeler, Müslüman bilim adamlarının yüzyıllar boyu insanlığa armağan ettiği icat ve keşiflerini bilim tarihinin değişik disiplinlerdeki evrimini kapsamlı bir şekilde sunmakta olup, kendi sahasında dünyada bir yenilik arz etmektedir. Astronomi, coğrafya, gemicilik, zaman ölçümü, geometri, optik, tıp, kimya, mineraloji, fizik, mimari, teknik ve harp tekniği sahalarında sistematik bir düzenle sergilenen eserler, İslam Bilimlerinin büyük keşif ve muazzam buluşlarını göstermekle birlikte; bu keşif ve buluşların değişik yollardan Avrupa’ya geçip orada kabul bulduğunu ve nasıl benimsendiğini ziyaretçilerine açık bir şekilde sunmaktadır. Böylece Fuat Sezgin ile bilimler tarihinin bir bütün olduğu, gerçeğe uygun, hislerden ve önyargılardan uzak, tam bir objektiflikle ispatlanmaktadır.

Sonuç

Prof. Dr. Fuat Sezgin, hayatını İslam Bilimler Tarihi araştırmalarına adanmış, bu disiplinin en büyük otoritesi olarak kabul edilen büyük bir bilim insanıdır. Fuat Sezgin, Türkiye'nin bilim ve teknoloji bakımından Avrupa'ya yöneldiği bir dönemde bu düşüncelerden vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürerek, Avrupa'nın ilham kaynağı ve dayandığı noktanın İslam kültürü, İslam bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler olduğunu ortaya koyan değerli bir düşünürdür. Aynı zamanda önemli kurumların kuruluşuna öncülük etmiş büyük bir kurucudur.

Fuat Sezgin'in gözlerinden seksen yedi yaşına rağmen bilimin ışığı hiç eksilmemiştir. Yaşayan bir azim ve irade insanı olan Sezgin, hedefe ulaşmada engel tanımamadan, en zor dil engellerini bile inanılmaz bir hız ve suhuletle aşarak ömrünü, kendine ait değerleri bulmaya adamakla meşgul etmiştir. Doksan dört yıllık bir ömrün büyük bir bölümünde kültürümüzün derinliklerindeki önemli bilgileri ortaya çıkarmak için çalışmıştır. Bu çalışmalarıyla İslam medeniyetine bağlı toplumlar ve İslam bilim tarihi ile ilgili geleneksel yanlış kalıpları yıkmayı başarmıştır. Bu anlayış doğrultusunda araştırma ve çalışmalarıyla mazimizi ortaya koyan Sezgin'e göre İslam medeniyetinin temelinde Batı değil, Doğu vardır. Böylece Fuat Sezgin Arap-İslam kültür ikliminde yüzlerce yıllık bilgi birikimini, İslam kültürünün bilimler tarihindeki rolünü ve katkılarını inkâr eden bir görüşün tam karşısındadır. Bunun delili olarak 17 ciltlik bir gerçek bilim ve uygarlık tarihi külliyyatını geride bırakmış ve burada anlattıklarının somut delillerini de kurduğu müzede sergilemiştir. İslam'ın bilimsel tarihini karanlıktan aydınlığa çıkartarak büyük hizmetlerde bulunan Sezgin, geride çok değerli eserler, kurumlar ve keşifler bırakarak aramızdan ayrılmıştır.

Sonuç olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin'in geride bıraktığı bu mirasa sahip çıkarak İslam'a ve bilime ait henüz elimizde yazma nüshası olmayan erken dönem eserlerin, en azından belli bölümleriyle metin halinde ortaya çıkmasını sağlamak mümkündür. Fuat Sezgin'in izinde erken dönem eserlerine uygulanacak olan böyle bir çalışma ile özellikle Hicri 2. asırda üretilen eserler kısmen de olsa gün yüzüne çıkarılabilir. Böylece İslam düşünce tarihinin aydınlatılması noktasında önemli bir adım atılmış olur.

Kaynaklar

Awrahim, Tareq (2017). "Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzeltilmiş Kavramlar". *Mukaddime*, C. 8, S. 2, s. 365-386.

Balta, İbrahim (2004). "Batı Uygarlığı, İslam Medeniyetinin Çocuğudur". *Aksiyon Dergisi*, S. 489.

Gavroğlu, Kostas (2006). *Bilimlerin Geçmişinden Tarih Üretmek*. Çev: Ari Çokana, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenan, Seyfi (2003). "İslam Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek". *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.1, S. 4, s. 73-98.

Kocayürek, Abdullah (2017). *İslam'da Bilim Tarihi 1 (8. ve 10. Yüzyıllar)*. İstanbul: Mavi Çatı Yayınları.

Korkmaz, Tayfur (2009). *20. Yüzyıl İslam Bilim Tarihi Çalışmaları: George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Sezgin, Fuat (2004). "İslam Kültür Dünyasının İlimler Tarihindeki Yeri". *İslamiyet Dergisi*, C. 7, S. 2, s. 413-422.

----- (2006). *Amerika'nın Müslümanlar Tarafından Kristof Kolomb Öncesi Keşfi*. İstanbul Teknik Üniversitesi Konferans.

----- (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

----- (2012). *Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz*. İstanbul: Timaş Yayınları.

----- (2012). *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Timaş Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

Fuat Sezgin is a scientist accepted by the world as a genius in the history of science. The works he wrote, the languages he used, the studies he made and the institutions he established were the greatest indicators of how great a scientist Fuat Sezgin was. Fuat Sezgin, who opened a new era in the history of science, is not an astronomer, a physicist, but he is a great science historian for revealing the history of these sciences.

The greatest aim of Sezgin who made great discoveries is to reveal the scientific heritage of Islamic civilization. In order to realize this aim, Sezgin's biggest supporter is his teacher, Hellmut Ritter. According to Ritter, Islamic sciences form the basis of the sciences. In this direction, Sezgin stood against the view that Muslims did not contribute to science, and by writing works in this direction, he put forward the contributions of Islamic civilization to science by establishing institutes and museums. Fuat sezgin has a successful academic life. Together with this Fuat Sezgin, not only in Turkey, is the holder of many awards worldwide.

Revealing the ignored works of Islamic civilization, Sezgin brought a new perspective to the history of science. He expressed this point of view clearly in his works. In these works, astronomy, medicine, chemistry, mathematics, algebra, geology, zoology, veterinary medicine, meteorology, the Quran and commentary, hadith, history, fiqh, theology, mysticism, grammar, cartography, Islamic philosophy It is possible to come across. With these works, Sezgin illuminated the facts in the history of science. These facts closely concern the whole world. According to him, the history of science should be handled with objective criteria. The history of the sciences is a whole. But it is wrong to speak of a single civilization in the history of science. Every civilization has contribution to science. Islamic civilization is a civilization that had great contributions to science. Islamic civilization has proved these contributions by influencing the West. It is therefore important not to deny the scientific work of this civilization. Thus, Fuat Sezgin left a great scientific legacy to future generations. There are too many his suggestions for this heritage. The best place to take these suggestions is the works, institutions and discoveries he left behind. Thus, with these works, Fuat Sezgin is a scholar who left deep traces in history.

As a result, Fuat Sezgin is a great historian of civilization who devotes his life to the history of science to restore Muslims' self-confidence. As a matter of fact, the 17-volume GAS is the best example of this. Therefore, Fuat Sezgin is one of the first names that comes to mind when it comes to the history of Islamic science and sciences. As a matter of fact, Fuat Sezgin, with his studies in the field of Islamic

history of science, revealed the contribution of Muslims to this field and destroyed the perception that Muslims in the West had no contribution to science. In this sense, Fuat Sezgin, who left deep traces in history, established a bridge between the past and the future and left behind a great scientific heritage.

Ünalı, Özgür (2020). "Robert Levin'in Mozart Yorumculuğu Bulgularının Uygulama Prensipleri". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakóltesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1231-1267.

DOI: 10.21550/sosbilder.665071

Araştırma Makalesi

ROBERT LEVIN'İN MOZART YORUMCULUĞU BULGULARININ UYGULAMA PRENSİPLERİ

Özgür ÜNALDI*


Gönderim Tarihi: Aralık 2019

Kabul Tarihi: Nisan 2020

ÖZET

Avusturyalı klasik dönem bestecisi Wolfgang Amadeus Mozart hakkında yapılan araştırmalar piyanist ve müzikolog Robert Levin'in öncülüğünde hızlanarak gelişme kaydetmiş, bulgular müzisyenler ve müzikologlar arasında yayılmaya başlamıştır. Mozart'ın beste yapma ve eser yorumlama davranışlarını detaylarıyla inceleyen Levin, sadece Mozart değil, klasik dönem hatta genel olarak yorumculuk anlayışını değiştirebilecek güçte bulgular elde etmiştir. Bu bulgular ışığında Levin, bir bütün olarak yorumculuk disiplinine, sanatına ve bilimine büyük katkılar sağlamıştır. Ancak yapılan kayıtlar, gerçekleşen konserler ve yarışmalardan anlaşılmaktadır ki, geçtiğimiz yüzyılın yorumculuk alışkanlıkları bugün bu bulgulara hala direnmektedir. İşte bu çalışmanın amacı, bilgilerin uygulanabilmesine katkıda bulunarak bu direnci ortadan kaldırmak, Mozart yorumu konusundaki temel sorun ve yeni bulguların en zorlayıcı taraflarından biri olan doğaçlama konusunu inceleyip yöntemler geliştirerek hem yorumcuya hem de yorumcu adayı öğrencilere yol göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Mozart, Robert Levin, yorumculuk bilimi, piyano, doğaçlama

*  Doç., Bursa Uludağ Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Piyano Ana Sanat Dalı,
oualdi@uludag.edu.tr

Execution Principles of Robert Levin's Findings about Mozart Interpretation

ABSTRACT

Researches about the Austrian composer Wolfgang Amadeus Mozart has rapidly progressed, which were pioneered by pianist and musicologist Robert Levin. His findings have begun to spread out among musicians and musicologists. Levin investigates Mozart's composing and improvising behaviors in detail, which enables interpreters to change the understanding of the interpretation of not only Mozart but also the classical period or even, the understating of the issues of interpretation as a whole. In that respect, Levin's researches are regarded as exceptional contributions to the discipline, art and, science of interpretation. However, the recordings, concerts and competitions still contain interpretation habits of the past century which are resisting to these findings. That's why this article aims to contribute to the execution of these findings, developing methods for the improvisation - which stands as one of the most compelling challenges of the main problems and discoveries about Mozart interpretation – thus, eliminate this resistance dedicated to interpreters and candidates.

Key words: *Mozart, Robert Levin, performance practice, piano, improvisation*

Giriş

Piyanist ve müzikolog Robert Levin'in Mozart hakkında derlediği ve ortaya çıkarttığı bulgular Mozart ve onun yorumculuğu hakkında kabul edilen yaklaşım ve gelenekleri çürütmüş, dünyaca ünlü birçok müzisyenin özellikle 20. yüzyılda gerçekleştirdikleri Mozart yorumları bu bulgular karşısında artık yetersiz kalmıştır. Mozart'ın müziği konusundaki geleneksel kanı, müziğinin sade ve basit olmasıdır, dolayısıyla yorumlarının da bu yalın müziğini destekleyecek biçimde olması gerektiği varsayılır. Gerçekten de derinlemesine bir araştırma yapmadan, Mozart'ın herhangi bir sonatının notaları olduğu gibi seslendirilirse ortaya böyle bir kanı çıkması doğal kabul edilebilir. Ancak bestecinin eserlerinde notaya aldığı kendi çeşitlemeleri, süslemeleri, yazılan mektuplar ve bazı müsveddelerden anlaşılacağı

gibi, bestecinin ortaya koyduğu yalın ve basit fikrin, temanın veya motifin yorumcu tarafından ifadeyi güçlendirecek şekilde çeşitlenerek özgün bir hale getirilmesi gerektiği artık bilinmektedir.

Mozart'ın dehasının boyutları Beethoven gibi başka bir dehanın yazdığı şu ifadeyle idrak edilebilir: “Kendimi Mozart'ın en büyük hayranlarından biri olarak görüyorum ve son nefesime kadar bu değişmeyecek” (Eisen vd. 2006: 49). Böylesine büyük bir besteciye detaylıca araştırmadan yorumlamaya kalkışmak ise yetersiz denemelerden öte bir sonuç ortaya koymayacaktır. Levin gibi müzikologlar sayesinde Mozart'ın efsanevi bir doğaçlama ustası olduğu, bunun bir yansıması olarak eserlerinde de yorumcunun doğaçlaması için serbest bıraktığı kısımlar, değiştirilerek çalınması gereken röprizler, yorumcuya ait kadanslar ve Mozart tarafından özellikle yazılmayan fakat çalınması gereken notaların olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımların tümü aslında 18. yüzyıl sonunda klasik dönemdeki konser anlayışında zirveye ulaşan ve o dönemdeki dinleyicilerin de farkında olduğu gelenekler, tekniklerdir. Klasik müzik tarihinin klasik dönemden romantik döneme geçerken kendisine çizdiği yeni yolda ise bu teknikler yavaş yavaş kaybolmuş, bu harika gelenek artık canlı doğaçlamalarda değil, üstünde daha çok düşünülerek karmaşık şekilde notaya yazılmış olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Yani müzik sanatı özgürleşirken aslında bir taraftan da kısıtlanmıştır. Artık doğaçlama heyecanına gerek duymayarak yorumcuyu notaya bağlayan bu yeni yol, yorumcunun doğaçlamada kullanmadığı enerjiyi farklı yenilikler elde etmek için kullanmasını sağlamıştır. Bunun doğaçlama dışında yeni kapılar açması, örneğin çalgının kapasitelerini zorlayarak yapısını değiştiren, yeni renkler arayan, daha büyük ses, daha çok oktav, dolayısıyla tuş sayısı, sese odaklı etkileyicilik ve virtüözite arayan besteci ve yorumcuların yarattığı yeni bir döneme girilmiştir. Bu doğal sonucun sakıncalı tarafı ise romantik dönemin modifiye edilmiş yeni çalgıları ve yeni yorumculuk felsefesiyle klasik

ve barok dönemi de yorumlamaya başlamak olmuştur. Unutulan geleneklerin doğru stil bilincini yorumculardan uzaklaştırmasıyla, bu sorun 20. yüzyılda zirveye ulaşmış, her ne kadar barok ve klasik dönemin tuşe, ses ve yorumculuk yaklaşımı aşağı yukarı doğru tahmin edilse de yüzyılın alışkanlığı ile aslına, stilin temellerine hep uzak kalınmıştır.

20. yüzyılda yorumculuk tarihinin altın çağını yaşadığı, plaklarla ölümsüzleşen yorumlar ve nice konserlerle bu tarihin kulaklara, akıllara kazındığı düşünülürse, bu stil bilinci eksikliğinin sonraki yüzyılı bile etkileyebilecek kadar büyük ve kalıcı etkilerinin olabileceğini öngörmek mümkündür. Bundan anlaşılacağı gibi yorumcuların yeni bulgulara olan direncini kırmak bu yüzden oldukça zorlu bir görevdir.

21. yüzyılda ise müzikologların çabalarıyla klasik döneme ait mektuplar, günlükler ve el yazmalarından ortaya çıkarılan birçok bulgu, klasik dönemi kendi gelenekleri ve gerektirdikleriyle yorumlamanın ne kadar farklı bir yaklaşım ve çaba, hatta eğitim gerektirdiğini göstermiş ve bunları günümüzde tekrar canlandırmaya başlamıştır.

1. Müzikte ‘Amatör’ ve ‘Profesyonel’ (konisör)¹ Ayırımının Önemi

‘Amatör’ ve ‘profesyonel’ kelimeleri özellikle spor ve müzikle uğraşan kişilerin sınıflandırılmasında sıklıkla kullanılır. Mozart’ın yaşadığı klasik dönemde de amatör-profesyonel ayrımı oldukça yaygındır. Carl Philipp Emanuel Bach’ın “*For Connoisseurs and Amateurs*” (*Profesyonel ve Amatörler için*) adlı

¹ ‘Amateur’ ve ‘Conniseur’ kelimelerinin en yakın Türkçe tercümeleri ‘amatör’ ve ‘profesyonel’ kelimeleridir. Aslında ‘konisör’ kelimesi kullanım olarak profesyonel kelimesinden daha uygun olsa da yazım kılavuzunda bulunmayan, dolayısıyla bilinmeyen, yapay bir kelime olduğu için parantez içinde yazılmıştır, yalnızca kelime önerisi niteliğindedir. Bunun yerine usta, üstat veya erbab kelimeleri de tercih edilmemiş diğer alternatiflerdir.

klavye sonatları da bu ayrımın farkındalığını gösteren bir örnektir. Bu örnekteki amatör ve profesyonel kelimelerinin anlamları da günümüzdeki anlamlarına göre farklılıklar barındırır. Örneğin klasik dönemdeki amatör tanımı “iyi eğitilmiş müzisyen” olarak yapılmaktadır². Günümüzde ise devlet konservatuvarlarından mezun “iyi eğitilmiş müzisyenler” için profesyonel tanımı rahatlıkla yapılabilir. Levin ise amatör kelimesini “Yaratıcı kıvılcımı olmayan iyi eğitilmiş müzisyenler” tanımıyla detaylandırmaktadır³. 18. yüzyılda bir profesyonel olmak ise iyi eğitilmiş olmaktan çok daha fazlasıdır. Tek bir çalgının virtüözü olmak yetmemektedir, birkaç çalgıyı çok iyi düzeyde çalabiliyor olmak, şifreli bası ustalıklı doğaçlayabilmek, serbest doğaçlama yapabilmek, gerekirse aynı eseri başka tonlardan anında çalabilmek, eserleri iyi deşifre edebilmek, hatta sadece yorumcu olmak da yetmez, beste yapabilecek kadar yaratıcı olmak gerekir. Kısaca günümüzdeki profesyonel sözcüğünün anlamı o yüzyılın amatör sözcüğünün anlamıyla neredeyse eşdeğerdir.

Peki, o zaman çağımızın profesyonelleri kimlerdir? Yukarıdaki tanıma göre buna en yakın grup ister alaylı olsun, ister okullu olsun belirli caz müzisyenleri ve oldukça az sayıdaki klasik müzisyenler olabilir. Bu elbette tartışmalı bir yanıttır ancak bu yanıtın altında yatan fikirler caz müziğinin oldukça geniş bir alanda tanımlanıyor olması ve klasik müzik eğitiminin dünyadaki ticari kaygılar, menajerlerin, plak şirketlerinin patronluğundaki pazarlama stratejileri ve ekonomik sebeplerle yorumculuk biliminden uzaklaşmış olmasıdır. Mozart'ın hemen hemen bütün piyano konçertolarının ikinci bölümlerinde bas eşliğinde ilerleyen piyano doğaçlamaları yer almaktadır. Bu doğaçlamalar sırasındaki çalgı gruplarının caz müziğindeki çalgı

² Levin, “Improvising Mozart” <https://youtu.be/wkFdAigjmlA> (Alıntı aralığı: 07:23-07:40) (Erişim tarihi: 4 Aralık 2019).

³ Levin, “Improvising Mozart” <https://youtu.be/wkFdAigjmlA> (Alıntı aralığı: 07:23-07:40) (Erişim tarihi: 4 Aralık 2019).

grupları anlayışına benzemesi de 'profesyonel' kelimesinin tanımı açısından tesadüf değildir. Klasik dönemin 'profesyonel' anlamını göz önünde bulundurarak bir de caz müzisyenlerinin özelliklerini sıralamak gerekir: Caz müzisyenleri, nota okuyabilmelerine ek olarak, akor şifrelerini çözebilme ve doğaçlama yapabilme gibi bazı temel donanımlara sahiptirler. Yaratıcı özellikler taşıyan bu müzisyenlerin, özellikle iyi eğitim aldıkları takdirde beste yapabilmeleri de yine sıklıkla görülen bir durumdur. Görüleceği gibi klasik dönemin 'profesyonel' tanımıyla caz müziğinin 'profesyonel' tanımı nitelik bakımından aynı müzisyenden bahsederler. Caz müziği okulları da bu tanıma uygun müzisyenler yetiştirirler. Yani, günümüzde 'profesyonel' nitelemesini hak edenlerin caz müzisyenleri ve Robert Levin gibi çok ender rastlanan bazı klasik müzisyenler olduğu iddia edilebilir. Bu iddiaya karşın klasik müzik yorumculuğu bir sanat dalı, bir bilim dalı olarak ele alındığı zaman yazılmış eserlerin niteliği, niceliği, bir eserde yazılı olan notaların sayısı ve güçlüğü, bestecilerin talep ettiği yorumculuk yetenekleri, renkler, virtüözite, müzikalite ve bunların üç asır gibi bir zamana yayıldığı düşünülürse, bu özelliklere sahip oldukları varsayılan konservatuvar mezunu müzisyenlerin de kelimenin gerçek anlamıyla 'profesyonel' olmaları gerekir. Kaldı ki romantik dönemle başlayan çalgı evrimi, renkler ve teknik zorlukların aşılması da yorumculuğun verdiği sorumluluklara eklendiğinde günümüzdeki klasik müzisyenlerin çoğuna 'amatör' demek elbette haksızlık olacaktır. 'Profesyonel' kelimesi klasik dönemin değil ama çağımızda kullanılan anlamıyla klasik müzisyenlerin çoğuna da yakışan bir tanımdır. Endişe verici olan durum ise yorumculuk biliminin son bulgularının, kanıtlarının görmezden gelinmesi, araştırılmaması veya bilinmemesi, bulgular uygulanmadan ortaya çıkmış ve hala çıkmaya devam eden klasik dönem eser yorumlarının sayısıdır. Bu nicelik, isim yapmış müzisyenler de düşünüldüğünde insanları yanıltabilecek kadar önemli bir referans niteliğine de ulaşmaktadır. Bu çalışma veya haricindeki bazı örneklerde görüleceği gibi yarışmalarda, turne yapan ünlü

müzyisyenlerin konserlerinde veya kayıtlarında bu bulguların yeterince veya hiç dikkate alınmadığı görülmektedir. Örnek olarak Daniil Trifonov'un Avner Biron yönetimindeki İsrail Oda Orkestrası'yla gerçekleştirdiği W. A. Mozart'ın KV. 488 la majör piyano konçertosu yorumu gösterilebilir. Yorumda süslemeler, artikülasyon değişiklikleri, yorumcuya ait kadanslar, doğaçlamalar gibi bulgular hiç gözlemlenmemektedir. Özellikle konçertonun ikinci bölümünde röprizden sonra Mozart'ın yorumcuların doğaçlaması için bıraktığı epizota hiçbir çeşitleme, motif ve melodi eklenmemiş olması 2011 yılına ait bir kayıt için oldukça düşündürücüdür. Bu nedenle müzik bilimini ve sanatını öğreten konservatuvarlara büyük sorumluluklar düşmektedir. "Besteci yaratır, yorumcu tekrar yaratır" (Tomlinson 2012: 152) ifadesi aslında klasik müzikte olması gereken yorumculuk bilimini iyi tanımlayarak profesyonel yorumculuk ilkesine de açıklık getirir. Profesyonel olarak Mozart'ı yorumlamak da elbette tüm bu yorumculuk bilimi tanımının içine girmelidir. Bu sebeple çağımızın bulguları olmadan Mozart'ı profesyonelce yorumlamak mümkün değildir. 'Amatör', yani klasik dönemdeki tanımıyla iyi eğitilmiş ve yaratıcılıktan yoksun olarak yorumlanabilir, bu tür yorumların ise oldukça fazla kaydı, konseri ve örneği 20. yüzyılda ve hatta günümüzde de vardır, olacaktır. Hatta dünyada tanınmış bazı köklü yorumcuların Mozart veya klasik dönem eser yorumları da son bulgular ışığında amatör yorumlardır. Buna örnek olarak Edwin Fischer'in EMI Classics plak şirketinden çıkan Mozart KV. 482 ve KV. 503 konçertolarının kaydı gösterilebilir. Buna benzer yorumları "amatör" diye değerlendirmek köklü yorumculara veya yorumlarına yönelik küçümseyici bir yergi değildir çünkü klasik dönem yorumculuğu hakkındaki yeni bilgilerin yaygınlaşması ve yorumculuk biliminde bulgu olarak kabul edilmesi ancak 21. yüzyıla ait bir gelişmedir.

Demek ki ilk bahsedilen bulgular olan 'amatör' ve 'profesyonel' kelimeleri günümüzde anlam kayıplarına ve/veya değişikliklerine

uğramıştır. Bu iki kelimeyi doğru anlamıyla kullanmak hem Mozart yorumculuğu hem de genel anlamda yorumculuk için çok önemlidir. Bu ayırım olmadan klasik müzik yorumculuğunda geleceğe ve daha iyiye yönelik bir çabadan bahsetmek, konservatuvarları geliştirmek, 'profesyonel' tanımını hak eden müzisyenler yetiştirmek mümkün olmayacaktır.

2. Klasik Stilde Temel Doğaçlama Yöntemleri

Bu bölümde Mozart'a ait bir eserin doğaçlama eklenebilecek kısımlarının nereden anlaşılacağı, bu kısımlara nasıl eklemeler yapılabileceği, eserlerde ne gibi dekorasyonlara başvurulabileceği, hiçbir ekleme yapılamayan durumlarda artikülasyon veya nüans olarak nasıl farklı çalınabileceği örneklerle incelenecek ve ortaya dört temel yönetime dayalı bir metodoloji çıkacaktır. Bu yöntemlerden ilk ikisi Mozart'ı bir rehber, öğretmen olarak ele alıp notada yazmayan ve yorumcuya ait tüm eklentilerin bestecinin stili içinde kalabilmesini sağlamayı amaçlar. İlk yöntemdeki tüm örnekler Mozart'a ait özgün alıntılardan oluşur. İkinci yöntemde ise Mozart'ın süslediği ve zenginleştirdiği kısımların basitleştirilmesine ait örnekler vardır. Üçüncü yöntem nüans ve artikülasyon kullanımını, dördüncü yöntem ise yorumcular tarafından zaten kullanılan, Mozart'ın barizce eksik bıraktığı pasajlara ait örneklerden oluşur. İkinci, üçüncü ve dördüncü yöntemlerde besteciye ait özgün nota örneklerinin yanında gerek sadeleştirilmiş, gerek farklılaştırılmış, doğaçlama, süsleme ve nüanslar içeren tüm öneriler yazara aittir ve sebepleriyle açıklanmıştır. Bu yöntem bilimin müzisyenler, özellikle bir piyanist için Mozart'ı yorumlamadan önce başvurabileceği bir rehber, önemli bulgular içeren ve bulguların uygulandığı bir kaynak olması amaçlanmaktadır. Piyano çalgısı haricinde Mozart'ın diğer çalgılar için yazdığı konçerto, solo veya oda müziği eserlerinde de kullanılacak bu bulgular, bu çalışmayı okuyan her türlü müzisyenin kendi çalgısındaki Mozart yorumculuğu konusunda da benzer özgürlükleri aramasına ilham

vermeli, araştırmaya teşvik etmelidir. Bununla beraber Schubert de dâhil olmak üzere tüm klasik dönem eserlerine olan bakış açısı da tekrar gözden geçirilmelidir. Notaya muhafazakâr bir bağlılığın ne kadar doğru olduğu sorgulanmalı, başta klasik ve barok dönem olmak üzere, romantik dönemi de içine alarak Mozart haricindeki bestecilerin eserlerinde de doğaçlama alanları keşfedilmelidir.

Mozart yaratıcılıkta sınır tanımayan bir bakış açısıyla klasik dönemi zenginleştirmiştir. “Verimlilik, asla gevşemeyen esin ve kendiliğindenlik, onun birçok yaratıcılık özelliklerinden bazılarıdır” (Mimaroglu 1987: 72). “Gevşemeyen esin” ise, idealist yorumcuların kendi yaratıcılığıyla hak ettiği düzeye taşınmalıdır çünkü doğaçlamalardan yoksun bir Mozart bu özelliğini kaybeder. Mektuplardan anlaşıldığı gibi onun resitalleri ve eserleri halk arasında o yıllardaki hiçbir bestecinin, yorumcunun, ulaşamadığı bir şöhrete sahiptir. Filozof Franz Xaver Niemetschek’e göre o dönemde Viyana’da doğaçlama yapan çok müzisyen vardır ama yalnızca Mozart’ın yaptığı doğaçlamalar gerçek müzik olarak dinlemeye değer niteliktedir⁴. O dönemdeki doğaçlamaları dinlemeye olanak olmasa da Mozart’ın bıraktığı hazine fark edilip üzerinde çalışılırsa nasıl doğaçlamalar yapılabileceği de ortaya çıkacak, belirginleşecektir. Bunların takip edilmesiyle besteci daha iyi anlaşılacak, bu sayede yorumcu da adım adım değişiklikler, eklemeler yapıp tekrar eden motifleri dekore etmeye başlayacaktır. Bu hazinenin bir kısmı elbette piyano sonatları başta olmak üzere tüm piyano eserleridir. Yalnızca sonatları incelenerek bile Mozart’ın hayal ettiği müziği nasıl kaleme aldığı, tekrar eden motifleri nasıl dekore ettiği anlaşılabilir. Bunun takibinde özgün hali bol notalı bir motifin veya pasajın ham, yani basit hali elde edilebilir. Bu uygulamalar yalnızca Mozart’ın eserlerine değil, klasik dönemde

⁴ Levin, “Improvising Mozart” <https://youtu.be/wkFdAigjmLA> (Alıntı aralığı: 55:12-55:27) (Erişim tarihi: 4 Aralık 2019).

yazılmış olan herhangi bir esere de nasıl özgürce bakılabileceği konusunda yönlendirici olacaktır.

Mozart'ın 18 piyano sonatı, 27 piyano konçertosunun hepsinde bestecinin kaleme aldığı kendi eklemeleri mevcuttur. Bunları bir yöntem haline getirmek için tekrar eden motiflere, cümlelere bakmak gerekir. Eğer besteci değişiklikler yaptıysa mutlaka incelemek, değişikliklerin türünü belirlemek gerekir. Bu sayede aşağıda verilen örnekler çoğaltılabilir. Bu örneklerden anlaşılacağı gibi Mozart bir motifi, temayı önce sade haliyle sunar, tekrarlarında ise onlara kendi eklemelerini, süslemelerini, dekorasyonları ve çeşitlemelerini yapar. Önce bestecinin kendi yaptıklarını öğrenmek gerekir ki, daha sonra bestecinin arka arkaya tamamen aynı şekilde yazdığı ölçüler besteciye uygun bir biçimde doğaçlanabilsin. Bu çalışmada söz konusu tekrarlardan öğrenilenler “birinci yöntem” olarak adlandırılacak, konuya ilişkin örnekler verilecektir.

Birinci Yöntem

Şekil 1a: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 309 – I. Allegro con spirito, 4. ölçü:



Şekil 1b: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 309 – I. Allegro con spirito, 11. ölçü:



Mozart ana temayı tekrar ettiğinde ölçünün son dörtlüğü yerine üç sekizliği, ifadesini arttırıcı nitelikte *sol* notasını çevreleyen yabancı seslerle (*fa#* ve *la*) yazmıştır.

Yine KV. 309 piyano sonatının birinci bölümünde yukarıdaki örneğin devamında 17. ve 20. ölçülerdeki iki motif şöyledir:

Şekil 2a: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 309 – I. Allegro con spirito, 17. ölçü



Bu ölçüler bir cümlenin ilk ve tekrar edildiği halinden alınmıştır. İlk hali 27-29. ölçüler arası, tekrarı ise 31-33. ölçüler arasıdır. Yani 29. ölçünün tekrarı 33. ölçüde görülmektedir. Besteci bu motifi yenilerken pasajın yönünü yukarıya doğru almakta ve *re-fa* geciktirmesini ekleyip dominantaya uygun başka bir nota kullanmakta, yani tril eklenmiş *sol* notası ile sonuçlandırmaktadır.

Diğer yöntem ise Mozart'ın pasaj şeklinde veya işleyerek yazdığı bir motifin sade, iskelet halini ortaya çıkartan ikinci yöntemdir.

İkinci Yöntem

Aşağıdaki örnekleri çoğaltmak için herhangi bir piyano sonatının özellikle belirli motiflerinden veya temalarından önce gelen köprülere, bağlantılara göz atmak gerekir. Genellikle dekore edilmiş bu bağlantılar bol sayıda yabancı ses, apojatür ya da çevrimli arpejler şeklinde motif ve temalara bağlanırlar. Yabancı seslerden arındırarak, arpeji sadeleştirerek, ritmi basitleştirerek ham halleri elde edilebilir. Ayrıca melodide tekrar eden seslere eklenen süslemeleri de çıkartarak iskeleti elde etmek mümkündür. Bunların dışında da yabancı sesli herhangi bir kısma dikkatli bakıldığında işlenmemiş hali rahatlıkla anlaşılabilir pek çok örnek vardır.

Şekil 4a: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – I. Allegro, 69. ölçü:



Şekil 4b: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – I. Allegro, 69. ölçü (yabancı sesler çıkarılarak elde edilen işlenmemiş hali) :



Şekil 5a: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – I. Allegro, 76. ölçü:



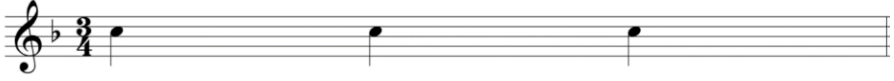
Şekil 5b: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – I. Allegro, 76. ölçüdeki pasajın işlenmemiş hali:



Şekil 4 ve 5'te Mozart tarafından yazılmış iki farklı pasaj geriye doğru kurgulanarak yani sadeleştirilerek yukarıdaki örneklerdeki işlenmemiş halleri elde edilebilir. Böylelikle bestecinin herhangi bir eserinde şekil 4b ve 5b'deki kurgulamalara benzer şekilde sade bir motifle karşılaşıldığı zaman nasıl doğaçlanacağı konusunda stilin içinde, hem de ilk elden bir fikir olacaktır.

Bir de klasik dönemde oldukça sık rastlanan ve eğer yaratıcı yaklaşılmazsa oldukça monoton sonuçlar doğurabilecek melodi parçacıkları vardır. Bunlar, ezgideki aynı notaların arka arkaya üç-dört kez gelmesidir. Mozart bu problemi şöyle çözmektedir:

Şekil 6a: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – II. Andante 43. ölçünün işlenmemiş hali:



Şekil 6b: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – II. Andante 43. ölçünün özgün hali:



Bir melodi olmasına rağmen işlenmemiş halinde hiçbir detay bulunmayan bu kısım, şekil 6b'deki basit bir çözümle besteci tarafından ifadeli hale getirilmiştir. Buna benzer tekrar eden ezgi notalarıyla karşılaşılırsa arpej, kromatik veya diyatonik eklemelerle yabancı nota sayısı arttırılarak daha da çeşitlenebilir.

Üçüncü Yöntem

Müzikte yorumcunun yapabileceği değişiklikler yalnızca dekorasyon ve çeşitlemelerle sınırlı değildir. Tonlama, artikülasyon ve dinamikler bu yöntemin konusu olup, çalgının her türlü imkânını kullanmak mümkündür. Bir kemanın farklı vibratoları, arşe ve parmaklarla elde edilebilecek farklı sesleri, efektleri ve dinamikleri vardır. Tekrar eden motif, pasaj ve cümlelerde bu elemanlardan faydalanmak özgün sonuçlar doğuracaktır. Bir piyanistin bu yöntemi uygulaması için artikülasyon, bağ ve dinamiklere ek olarak modern piyanodaki dinamik aralık, ton ve pedal kapasitesinden de faydalanması gerekir. Tekrar eden bir motifte yalnızca bu yöntem uygulanabileceği gibi diğer yöntemlerle aynı anda da faydalanmak mümkündür. Örneğin hem motifi dekore edip hem de dinamiği değiştirebilir. Ancak bazen öyle örnekler çıkar ki, pasaja süsleme yazmak, dekore etmek veya çeşitlemek pasajın hızından dolayı mümkün olmayabilir, mümkün

olduğu durumlarda ise, örneğin aynı pasaj dört kere arka arkaya gelince yorumcunun üçüncü yöntemle başvurması bir zorunluluk haline gelebilir.

Şekil 7a: W. A. Mozart, trio KV. 502 – III. Allegretto, 26-30. ölçülerin özgün hali:

The image shows a musical score for W. A. Mozart's Trio KV. 502 – III. Allegretto, measures 26-30. The score is in G minor, 3/4 time, and features a repeating triplet pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The right hand part consists of a series of triplets of eighth notes, while the left hand part consists of a bass line with some chords and rests. The score is written on two staves, with the right hand on the top staff and the left hand on the bottom staff.

Görüldüğü gibi üzerinde hiçbir dinamik, değişiklik olmadan tam dört kere aynı şekilde gelen bu pasajı doğaçlamalar ekleyerek icra etmek pasajın hızlı olduğunu da düşünürsek oldukça zorlayıcı bir hal alabilir. Eğer icracı hiçbir değişiklik yapmadan yorumlamaya karar verirse ortaya herhangi bir sonuç çıkmayacak, dört ölçü boyunca müzik kısır döngüye girecektir.

Şekil 7b: W. A. Mozart, trio KV. 502 – III. Allegretto, 26-29. ölçülerde üçüncü yöntemle yazar tarafından önerilen farklılaştırma önerisi:

Şekil 1'de küçük çevrim değişiklikleri dışında tamamen aynı pasajın dört kere arka arkaya yazıldığı gözlemlenmektedir. Keman ve çello partisi ise tek bir uzun notayla tamamen eşlik eden konumundadır. Piyano partisindeki bu dört ölçü zaten hızlı bir pasaj olduğu için *grubetto*, *tril* gibi eklemeleri yapmak zorlayıcı olduğu gibi pek gerekli de değildir. Bu yüzden monotonluktan kurtulmak için dinamik plan yapılmalıdır. Daha da özgün hale getirmek için pasajın artikülasyonları bu örnekteki gibi değiştirilebilir. İlk iki ölçüde *mp* dinamiği dışında bir değişiklik yoktur, üçüncü ölçüde sağ eldeki iki bağ ve devamındaki *staccato*'lar, son ölçünün *subito f* veya hazırlanarak bir *crescendo* ile *f* çalınması uygun önerilerdir. Son ölçüdeki aksanlar pasajın son gelişinin güçlü olmasını vurgulamak için yazılmıştır, aşırıya kaçmadan uygulanabilir. Pedal önerisi de bu vurgulara rağmen sesin estetiğini bozmamak, dolu ve yuvarlak bir ton için yazılmıştır. Klasik dönem stili içinde düşünüldüğünde son ölçüdeki önerileri eleştirmek mümkündür. Dört kez aynı olan bir pasajı 21. yüzyılda modern piyanonun verdiği

imkânlarla monotonluktan kurtarmak amacı göz önünde bulundurulursa kabul edilebileceği varsayımına dayanarak verilmiş bir örnektir.

Öğrenciler veya yorumcular kayıtlardan, konserlerden veya öğretmenlerinden öğrenebildikleri kadarıyla bunun gibi veya dört değil, iki kez tekrarlanan kısımlarda genellikle ilkini kuvvetli ikincisini hafif veya bunun tam tersini yaparak çalarlar. Bu yaklaşımın kimi zaman tercih edilmesi gerekse de 21. yüzyılda artık demode ve yaratıcılıktan uzak olduğunu kabul etmek gerekir. Aslında bunun dışında uygulanabilecek birçok farklı yaklaşım mevcuttur. Farklı bağlar, artikülasyon ve dinamiklerle çalınabilir, pedal kullanılabilir.

Dördüncü Yöntem

Bestecinin herhangi bir sebepten ötürü şablona aykırı bir şekilde tamamlamadığı pasajlarla karşılaşmak mümkündür. Doğaçlama geleneğinin oldukça yaygın olduğu klasik dönemde yazılı notaya verilen önem bugüne göre daha farklıdır. O dönemde belirli bir armoni içinde giden pasajları sonuna kadar yazmak yerine armoniyi belli edecek uzun notaları yorumcuya göstermek ve yorumcunun tamamlaması için bırakmak yeterlidir. Üstelik bu tür pasajların tamamlanması büyük bir doğaçlama yeteneği de gerektirmez, temel teori bilgisine sahip bir yorumcu bu pasajları rahatlıkla tamamlayabilecek yetidedir. Kaldı ki bu yönteme zaten bir değil, birçok müzikolog ve yorumcu yayın, konser ve kayıtlarında başvurmuştur. Yöntemler seçkisinden oluşan böyle bir yöntembilim çalışmasında ise bundan bahsetmek bir gerekliliktir. KV. 482 mi bemol majör piyano konçertosunun *Allegro* başlıklı üçüncü bölümünün 164 ve 172. ölçüler arasında bestecinin 164. ölçüye kadarki yazdığı şablona göre bariz bir şekilde tamamlanması gereken bir pasaja rastlanmaktadır.

Şekil 8a: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 482 – III. Allegro, 162-174. ölçülerin özgün hali:

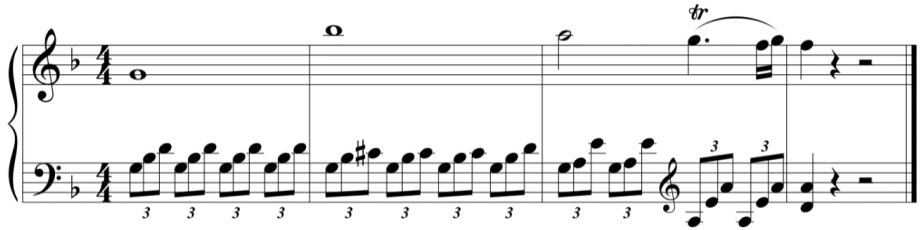


164. ölçüye kadarki hızlı onaltılık pasaj elbette onu takip eden sekiz ölçüde de onaltılık olarak devam etmelidir ancak pasaj beklenmedik ve müziğin dinamizmine, karakterine aykırı bir şekilde duraksar. Sağ elde pasaj yerine bazı uzun notalar görülmektedir. Bu notalar çoğu yorumcunun zaten kendi birikimiyle, pek araştırmaya ihtiyaç duymadan bile müziğe uygun şekilde tamamladığı bir pasajdır ancak besteci tarafından belirlenmiş belirli temel kurallarına burada değinmek gerekir. 164. Ölçüden başlayan uzun notalar pasajın türünü, armonisini ve pes/tiz sınırlarını belirlemektedir. Önceki pasaj kırık oktav olarak birbirine yakın bir melodi çizgisinde ilerlerken bu uzun notaların arası oldukça açıktır, yani pasajın türü arpej olmalıdır. Buradaki tonalite si bemol majördür, tamamlanması gereken pasajın armonisi ise 164-165. ölçülerde bas/tiz sınırına göre dominant altı, 166-167. ölçüler tonik, 168-169. ölçüler çift dominant 170-171. ölçüler ise kadans akordudur. Bu çerçevede bir pasaj doğaçlamak veya planlamak karmaşık olmamakla beraber pek fazla alternatifte de sahip olmadığından örnek verilmesine gerek duyulmamıştır. Buna benzer

diğer bir örnek de KV. 491 do minör piyano konçertosunun *Allegro* başlıklı birinci bölümünün 467. ve 470. ölçüler arasındaki kısmıdır. Bestecinin yazdığı şablona göre bariz bir şekilde tamamlanması gereken bir pasaja burada da rastlanmaktadır, yukarıda açıklanan kurallara göre basit bir yöntemle pasajın devamı sağlanmalıdır.

Görüldüğü gibi bestecinin önceki ölçülerde yazdığı bir pasajı uzun notalarda ipucu verilen armoni temelinde oldukça basit bir şekilde devam ettirmek mümkündür. Bir diğer örnek de KV. 467 do majör konçertonun ikinci bölümündeki uzun notalardır:

Şekil 9a: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – II. Andante 58-61. ölçülerin özgün hali:



Şekil 9a'daki notaya tamamen bağlı kalınarak çalınması orkestra eşliğinde çalan bir solist göz önünde bulundurulduğunda sıkıcı ve tamamlanmamış bir izlenim vermektedir. Bu izlenim, sol elin tekdüzeliği ve sağ elde yavaş bdr tempoda dört vuruş boyunca uzayan notalardan ve notaların melodik bir bağlantısının olmamasından anlaşılabilir. *Diminuendo* özelliklerinden dolayı ne o dönemin, ne de modern bir piyanonun bu dört vuruşluk notaları uzatmasının fiziksel açıdan mümkün olmadığı da düşünülürse bu kısmı hiç tamamlamadan yazıldığı gibi bırakmak aslında bestecinin hedeflediği müziğe aykırı bir yaklaşımdır. Bu kısmı hiç değiştirmeden çalan yorumcuların sayısı artık gittikçe azalmışsa da içlerinde Maurizio Pollini gibi usta piyanistler de olmak üzere günümüzde dinlenen birçok kayıta bile hala rastlamak

mümkündür⁵. Buna karşılık artık yarışmalarda bile burayı kendi doğaçlamasıyla icra eden piyanistlere ve köklü yorumculara rastlanması da mümkün ve olumlu bir gelişmedir⁶.

Elbette bu dört ölçülük örnekte herhangi bir bilimsel bulgu olmadan bile eksik bir şeylerin olduğuna kanaat getirilebilir, bundan dolayı yorumcular kendi inisiyatifleriyle bu ölçüleri süslemelerle, gamlarla doldurabilirler. Bu kısmın kayıt örneklerine ek olarak daha cesur ve daha çok notanın eklendiği bir doğaçlama önerisi yapmak mümkündür:

⁵ Youtube, “Concierto para piano N° 21 en C mayor Andante, K.467 Mozart”, 30 Haziran 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=lAkbrtXTEk> (Alıntı aralığı: 4:08 – 4:20) (Erişim tarihi: 19 Aralık 2019) ve “Heesook Ahn Mozart Piano Concerto KV 467 part 2 – Andante”, 17 Ağustos 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=pACX70LpK50> (Alıntı aralığı: 3:54 – 4:06) (Erişim tarihi: 19 Aralık 2019)

⁶ Youtube, “Mozart - Piano Concerto kv467 no21 (Alfred Brendel) - 2nd movement”, 2 Eylül 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=45drOITTTA8> (Alıntı aralığı: 3:33 – 3:45) (Erişim tarihi: 19 Aralık 2019) ve Youtube, “Mozart - Piano Concerto No.21, K.467 / Yeol Eum Son” <https://www.youtube.com/watch?v=fNU-XAZjhzA> (Alıntı aralığı: 18:48 – 18:59) (Erişim tarihi: 19 Aralık 2019)

Şekil 9b: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – II. Andante 58-61. ölçülerde yazar tarafından önerilen doğaçlama:



Bu doğaçlamada Mozart'ın orijinal olarak yazdığı ve aralarında onlu aralık bulunan *sol* ve *si* notalarının gamla doldurulması aslında en uygun çözümdür. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi ve en önemlisi sol elin tekdüze oluşudur. Sağ elde ne kadar yaratıcı bir melodi bulunursa bulunulsun, üç ölçü boyunca sol el o kadar durağandır ki sonuç sıkıcı ve Mozart'ın stiline uzak olacaktır. Eğer melodik bir yapı oluşamıyorsa solistin yönelmesi gereken yol virtüözite göstermektir. Burada bir arpej yapmak için yeterli alan yoktur çünkü sol el sağ ele çok yakın olduğu için sağ el yeterince pes bir noktadan başlayamayacak ve yapılacak arpej ne hızlı ne de özgün olan bir melodiye benzeyecektir. Ayrıca arpejin çeşidi de sol minörün tonik akorundaki bir arpej olacağı için sol eldeki üç notayı tekrar etmek zorunda kalacak ve armonik açıdan oluşacak paralel notalar başarısız bir sonuç doğuracaktır. Bu sebepler düşünüldüğünde geriye kalan tek çözüm gamdır. Yeterince hızlı olabilmesi için de ölçünün son dörtlüğüne sıkıştırılması gerekir, öncesinde başlayan bir *tril* ile de hem doğal *diminuendo*'nun sesi bitirmesi önlenir, hem de beklenen pasaj öncesi heyecan artırılabilir. İkinci ölçü ise süslenmiş, melodik bir motiftir. Melodinin ifadesinin

arttırmak için *si bemol* notasından direkt aşağı inmek yerine sol eldeki *do diyez* ile disonans oluşturacak *do natürel* notasına çıkararak aşağı inmek ifade gücünü arttıracaktır. İfade gücünü arttırmak ise herhangi bir doğaçlama dekorasyonun ilk amaçlarından birisidir⁷. Eserin ağır bölümlü olan bunun gibi bir epizottan örnek verirken yorumcular için *tempo rubato* geleneğine de değinmek gerekir. Mozart'ın ise bu konudaki görüşü babasına yazdığı mektubunda ortaya çıkmıştır: "Herkes zamanı nasıl sıkı (aynı, değiştirmeden) tutabildiğine şaşırıyor. İnsanların kavrayamadığı nokta ise, ağır (*adagio*) bir parçadaki *tempo rubatoda* sol elin hep aynı zamanda gitmesidir" (Levin: 2003). Bundan anlaşılacağı gibi sağ el zamanı yavaşlatır veya hızlandırılabilir ama ne olursa olsun sol elin zaman referansında buluşmak zorundadır. Bu da yorumcuların sadece Mozart çalarken değil, genel anlamda da bazı *rubato*'larında, özellikle de sol elin zaman konusunda referans olabileceği yazımlarda gözetmesi gereken bir kural olarak kabul edilmelidir. Bu kategorideki doğaçlamalara diğer örnekler ise KV. 482 mi bemol majör piyano konçertosunun *allegro* başlıklı üçüncü bölümünün 164. ve 172. ölçüleri arasında; 346. ve 347. ölçüleri arasındadır. Birçok başka örneğe rastlamak da mümkündür.

3. Serbest Doğaçlamalar

Bu yöntem besteciden birebir örnek almaya gerek duymadan fakat yine bestecinin stili içinde, çerçevenin dışına çıkmadan yapılabilecek farklı uzunluklardaki özgür doğaçlamaları ilgilendirir. Mozart'ın oldukça bariz bir şekilde yorumcuya bıraktığı boşlukların nasıl doldurulması gerektiği konusunda temel bazı fikirler verilebilmektedir. Bu tipteki doğaçlamaların yorumcu tarafından kendi sanatına has bir şekilde yapılması yorumu hem daha özgür yapar, hem de kişiselleştirir, özgünlüğüne büyük katkı sağlar. Çalışmanın ikinci

⁷ Levin, "Improvising Mozart" <https://youtu.be/wkFdAigjmLA> (Alıntı aralığı: 17:55 – 18:04) (Erişim tarihi: 4 Aralık 2019).

bölümünde olduğu gibi burada da notaya alınan doğaçlama önerileri yazara aittir ve sebepleriyle açıklanmıştır.

Bu yöntem kullanım yerlerine göre iki temel gruba ayrılırlar:

- A. Küçük ve büyük kadanslar,
- B. Piyano konçertolarının ikinci bölümlerindeki doğaçlamalar.

A. Küçük ve Büyük Kadanslar

Özellikle konçertolarda *fermata* ile işaretlenmiş ölçülerde küçük ve büyük kadanslara rastlanır. Bunların 'küçük' ve 'büyük' olarak ikiye ayrılmalarının sebebi aralarındaki süre ve biçim farkıdır. Küçük kadanslar 10-15 saniye sürerken ve herhangi bir form özelliğine sahip değilken büyük kadanslar 3-4 dakikayı bulur ve genellikle form bakımından analiz edilebilirler.

Küçük Kadanslar

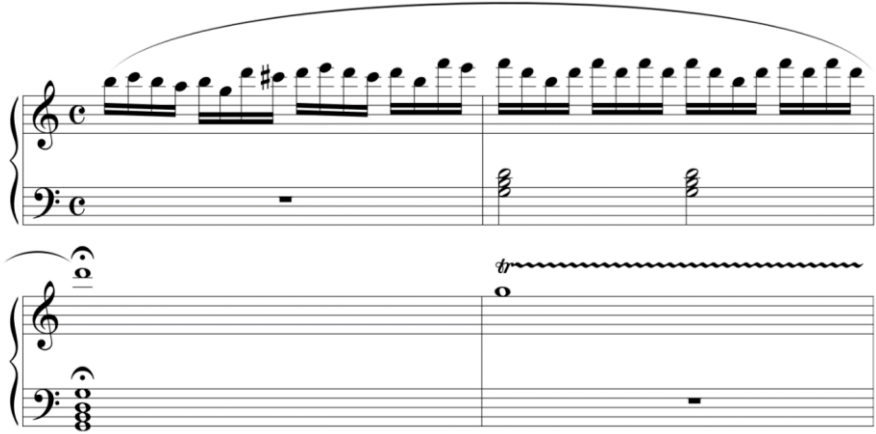
Küçük kadanslar uzun bir notanın, bir esin üzerinde *fermata* işareti ile gösterilir veya tema öncesi uzun bir sessizlikle yalnızca eslerle ima edilir. Bu kadanslar bir temaya bağlanan köprü görevi gömesi için doğaçlanır. Küçük kadanslara sonatlarda ve konçertolarda sık sık rastlarız ve bunların çoğunlukla yorumcular tarafından dikkate alındığını tespit etmek mümkündür.

Küçük kadansa örnekler: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – I. Allegro maestoso, 77-80. ölçüler; W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 457 – II. Adagio, 52. ölçü. Bestecinin el yazmalarında bahsedilen ölçüde sadece *fermata* işareti olması ve sonraki edisyonlarda bu ölçüye bir küçük kadans eklenmesi, küçük kadans tezini doğrulamaktadır; W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 311 – III. Rondo (allegro), 172. ölçü.

Fermata olmayan fakat küçük kadans doğaçlanabilecek ölçülere örnekler: W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 545 – III. Rondo

(allegretto), 52. ölçü; W. A. Mozart, piyano sonatı KV. 281 – III. Rondo (allegro), 42. ve 70. ölçüler.

Şekil 10a: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – I. Allegro maestoso, 77-80. ölçülerin özgün hali:



Yukarıdaki örneğin üçüncü ölçüsündeki *fermata* küçük bir kadansı işaret eder. 80. ölçüdeki *tril* girdiğinde orkestra ana temayı çalmaya başlar, burada sağ elde *tril*'e bağlanan virtüözik bir arpej, diyatonik, kromatik gam, hatta bunların bir kısmının veya tümünün kullanıldığı bir pasaj doğaçlanmalıdır. Bazı eski edisyonlarda amatörler için küçük kadans önerileri de notasıyla yer almaktadır⁸. 79. ölçü 80. ölçüye şöyle bir pasajla bağlanabilir:

⁸ 1886 yılında Dr. Hans Bischoff'un editörlüğünü yaptığı bir Berlin edisyonunda August Winding'in küçük kadansı önerilmektedir.

Şekil 10b: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – I. Allegro maestoso, 77-80. ölçülerde yazar tarafından önerilen doğaçlama:

The image displays a musical score for W. A. Mozart's Piano Concerto KV. 467, I. Allegro maestoso, measures 77-80. The score is in G major and 2/4 time. It shows a piano part with a melodic line in the right hand and a bass line in the left hand. The right hand starts with a series of eighth notes, followed by a sequence of chords and a final fermata. The left hand provides a simple harmonic accompaniment with chords and a final fermata.

Bu basit öneriyi çok daha çeşitli ve özgün bir hale getirmek mümkündür. A grubundaki doğaçlamalarda bazen sade bir gam kullanılabileceği gibi kimi durumlarda bölümün formuna uygun, bestecinin kullandığı motifler, bunların sekvensleri, kadansın bağlanacağı tema veya motifin türevleri elde edilebilir. Bunlar doğaçlamayı daha özgün hale getirecektir. Aynı konçertonun son bölümünün 20. ölçüsünde de küçük kadans doğaçlaması için yazılmış bir *fermata* vardır, doğaçlanmalıdır.

Benzer özellikler göstermese bile henüz yorumcular tarafından tercih edilmeyen fakat kadans yapılması beklenen *fermata* işaretlerini keşfetmek mümkündür. Buna bir örnek olması, hem de aynı döneme ait başka bir besteciden de bahsetmek için Ludvig van Beethoven'ın op.56 Üçlü Konçertosu örnek olarak gösterilebilir. Üçüncü bölüm olan *Rondo Alla Polaca*'daki 31. ve 149. ölçülerde tek bir solist veya tüm solistler bir kadans doğaçlamalıdır. Sonraki bağlantısı da kadans çıkışına uyum sağlamaktadır.

Büyük Kadanslar

Büyük kadanslar bir konçertoda solistin müzikal, teknik ve doğaçlama hünerlerini gösterebilmesi için orkestra tarafından uzun bir süre yalnız bırakıldığı kısımlardır. Büyük kadanslar her zaman yorumcular tarafından seslendirilse de çok büyük bir çoğunlukla konserler ve kayıtlarda başka birisi tarafından yazılmış olan, bestecinin kendisine veya başka bestecilere ait kadanslar tercih edilir. Büyük kadanslar sadece konçertolarda değil, ender de olsa sonatlarda da karşımıza çıkabilir.

KV. 333 piyano sonatının üçüncü bölümü (*allegretto grazioso*) konçerto geleneğini kullanan bir yapıya sahiptir ve içinde *cadenza* kelimesiyle açıkça belirtilmiş bir büyük kadans barındırır. Aslında geleneksel olarak bu kadansın tamamen doğaçlama çalınması gerekir ve yorumcunun kendi kadansıdır. Buna rağmen hemen hemen tüm yorumlarda Mozart'ın kendi kaleme aldığı kadans çalınmaktadır.

Günümüzde hemen hemen tüm yorumcuların gösterebilecekleri hünerler müzikal ve teknik hünerlerdir, konserlerde ve kayıtlarda doğaçlama bir kadansla karşılaşmak oldukça zordur. Hatta yorumcunun kendi bestelediği kadanslara bile ender rastlanır. Doğaçlama geleneğinin varlığını kanıtlayan bir bulgu olarak, Mozart'ın 27 adet konçertosundan bir istisna haricinde hiçbirisinin notasına büyük kadans dâhil etmemesi gösterilebilir. Yazdığı tek kadans ise belirli bir amatör piyanistin yorumlaması planlanan belirli bir konser için yazılmıştır.

Büyük kadansları doğaçlarken Mozart'ın KV. 333 piyano sonatı ve KV. 488 piyano konçertosundaki kadansları analiz edilerek örnek alınabilir. Mozart'ın stilinde bir kadans doğaçlamak zorunlu değil, bir tercihtir. Eğer bu otantik stil tercih edilirse dönemin piyanosunun oktav sınırları ve Mozart'ın akraba tonaliteleri kullanan yazısı yani modülasyon sınırları da gözetilerek doğaçlanmalıdır (Levin, Erişim: 28 Mayıs 2018, alıntı aralığı: 44:10 – 47:00)

Büyük kadansların doğaçlanmasıyla ilgili eğitim ve yöntembilim oldukça detaylı ve uzun bir konu olduğu için tek bir konu olarak başka bir çalışmada irdelenebilir.

B. Piyano Konçertolarının İkinci Bölümlerindeki Doğaçlamalar

“Mozart’ın 1780’lerin Viyanası’nda yarattığı getto dili ile 1930-40’lı yılların Harlem’indeki getto dili arasında bir paralel bulmak mümkündür” (Levin: 2012). Mozart piyano konçertolarının ikinci bölümlerindeki doğaçlama alanları hakkında edilen bu ifadeler klasik döneme farklı bir açıdan bakmayı sağlayabilir.

Piyanistler herhangi bir Mozart konçertonun ikinci bölümünü ilk çalışmaya başladıkları anda aslında bir şeylerin eksik olduğunu mutlaka düşünmüş olabilirler fakat bulgulardan uzak genel kanı Mozart’ın müziğinin ‘saf ve sade’ olmasıdır. Bu yüzden fark edilen eksikliği ‘saflik ve sadelik’ ile açıklayıp “yollarına devam ederler” ve bu konu pek irdelenmez.

Mozart piyano konçertolarının ikinci bölümlerinde yorumcunun doğaçlamalarına ayırdığı uzun kısımlar tasarlamıştır. Bunlar özellikle boş, sade yazılmıştır ki yorumcu bunu kendi sanatıyla tamamlayabilsin. Bu kısımlardaki az sayıdaki nota yalnızca armoniyi ve genel çerçeveyi belirlemek için yazılmıştır. Elbette doğaçlamayı yaparken veya planlarken Mozart’ın kendine özgü basitliğini gözetmekte, çerçeveyi düşünmekte fayda vardır. Onun bazı tercihleri son derece basittir. Örneğin Don Giovanni operasının finalinde *Commendatore* sahnesinde çok daha bol nota ve dinamik kullanılabilcekken az nota ve basit bir seslenişle istediği büyük etkiye ulaşmayı başardığını hatırlamak gerekir. Bu Pyotr Çaykovski’nin de dikkatini çekmiş, Mozart’ın çağdaşlarına kıyasla ne kadar özel bir yerde olduğunu vurgulamıştır (Kaygısız 1999: 172).

Şekil 11a: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 466 – II. Romance, 40-67. Ölçülerin özgün hali:

Şekil 11a, ikinci bölümlerdeki uzun doğaçlamalara faydalı bir örnektir. Bu bölümün doğaçlama olduğunu anlamak için sol elde beklenmeyen basitlikte oktav eşliklere ve özellikle 8, 9 ve 10. ölçülerdeki melodi partisindeki tekdüzeliğe, boşluklara dikkat etmemiz yeterlidir. 8,9 ve 10. ölçüde besteci yorumcuya armonik bir ipucu vermek dışında bir şey yazmamıştır. Sağ elde yalnızca dörtlük notalardan oluşan bir çerçeve vardır. Bu çerçeve melodinin bas ve tiz sınırlarını ve armonisini gösterir. Zaten kimi köklü yorumcular, son bulgulardan habersiz olmalarına rağmen muhtemelen bestecinin bu ölçüleri tamamlamadığını düşünerek kendi melodilerini yalnızca bu ölçülere yazarlar. Elbette sadece bu üç ölçü değil, tüm bu kısmın bir doğaçlama olduğunu, Mozart'ın yazdığı notaların dahi çerçevesine dokunmamak kaydıyla değiştirilebileceğini de unutmamak gerekir. Sol eldeki oktavlar yorumcuya basların hangi nota olduğunu hatırlatmaktadır yani sol elde de türlü eşlikler yapılabilir. Örneğin orkestra partisindeki sekizlikler arpej eşliği olarak üçleme veya sekizlik olarak doğaçlanabilir ancak asıl doğaçlama sağ eldedir, yani sol eldeki ritmik eşliği orkestrayla aynı şekilde çalmak pek özgün sonuç vermese de renk elde etmek için kullanılabilir. Tüm bu kısmın doğaçlama önerisi aşğıdaki gibidir:

Şekil 11b: W. A. Mozart, piyano konçertosu KV. 467 – I. Allegro maestoso, 77-80. ölçülerde yazar tarafından önerilen doğaçlama (ölçü numaraları yalnızca bu şekil içindir)

The musical score is presented in four systems, each with a treble and bass staff. The first system (measures 77-80) shows the beginning of the piece. The second system (measures 81-84) continues the melody and accompaniment. The third system (measures 85-90) features a more complex melody with triplets in the right hand. The fourth system (measures 91-94) concludes the piece with a final cadence. The score includes various musical notations such as slurs, accents, and dynamic markings.

The image displays a musical score for piano, consisting of five systems of staves. The key signature is G minor (one flat) and the time signature is 3/4. The score is numbered 13 to 27. The right hand (treble clef) plays a melodic line with various ornaments and dynamics, while the left hand (bass clef) provides a harmonic accompaniment with arpeggiated chords and rhythmic patterns. The score includes various musical notations such as slurs, accents, and dynamic markings like 'f' and 'tr'.

Şekil 11b'deki doğaçlamada sol el partisi genellikle orkestranın eşliğindeki armoni ve ritme göre yazılmıştır. Sağ el Mozart'ın yazmış olduğu çerçevede melodiyi daha ifadeci hale getirecek doğaçlamalar yapmaktadır. Üçüncü ölçüden itibaren bu doğaçlamalar belirgin hale gelir. İlk iki ölçüye pek dokunulmamıştır çünkü öncelikle bestecinin özgün temasının sunulması gerekir. Üçüncü ölçüde ise aslında besteci

pasaja başlama önerisini on altılıklar ile yorumcuya sunmuştur, buradaki öneridekine benzer veya daha farklı biçimlerde doğaçlanabilir. 5, 6, 7 ve 8. ölçülere yine bestecinin özgün melodik yapısı içinde asgari değişiklikler dışında dokunmamak gerekir. 9, 10 ve 11. ölçülerde besteci armonik bir çerçeve dışında hiçbir şey yazmamıştır, bu da yorumcunun kendisini serbest hissedip doğaçlama becerilerini, virtüözitesini, müzikalitesini göstermesi içindir. 12. ölçüde ise cümle sona ermektedir bu yüzden yapılan doğaçlamanın 12. ölçüye bağlantısının sekvens şeklinde düşüşe geçmesi doğaçlamanın doğallığına katkıda bulunacaktır. 13. ölçüye geçerken yarım ölçülük es, orkestranın modülasyonundan sonra gelecek olan minör tonaliteye dramatik bir giriş içindir. 14. ölçüde orkestranın modülasyonuna sol elde başlayan on altılıklar destek olur. 13. ölçüdeki melodi 15. ölçüde bu kez fa majör tonundan gelir. Mozart'ın kendi eserlerinde notaya aldığı bazı dekorasyonlardaki geleneğe sadık kalarak bu doğaçlamada da 13. ölçüdeki melodiye dokunulmamış, aynı melodi 15. ölçüde tekrar geldiğinde onaltılıklarla hareketlendirilerek doğaçlanmıştır, üstelik melodinin başka bir tondan tekrar gelmesi bu doğaçlamayı daha da estetik bir hale getirir. 17. ölçüden itibaren besteci bu kısmı daha melodik ve ifadeli olarak kaleme aldığı için ufak süslemeler dışında pek değiştirilmemesi doğaçlamaların ve konçertonun kendi doğallığına müdahale etmemek için mantıklı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. 28. ölçüde sol eldeki akorun yukarıdan aşağıya doğru kırılması önceki armonik seslerle bağlantısının doğal olmasını sağlayacaktır.

Sonuç

Mozart özgürlük kavramının ancak kurallar var oldukça yaşayabileceğinin bilincine varmış bir besteci olduğu için müziği de gerçekten 'özgür' kabul edilebilir. Hayal ettiği müzikte bile toplam ölçü sayılarının belli olması, yalnızca akraba tonalitelere olan modülasyon kuralı buna örnektir. Bu yüzden notası olmayan ama çalınmayı bekleyen, çalınması gereken birçok kısmı, motifi, pasajı, cümleleri

içeren Mozart yorumculuğu ancak özgürlüğün kurallar içerisinde var olması gibi ele alınmalıdır. Detaylı araştırma yapmadan, kuralsız bir şekilde yazılı müziğe nota eklemek iyi sonuç vermeyebilir. Doğaçlamaların, eklemelerin, nasıl yapılacağını en estetik cevabını, dersini ve ustalık sınıfını yine bestecinin kendi eserlerinde bulmak mümkündür. Doğru ve detaylı analizler bestecinin boş bıraktığı bir yeri nasıl tamamlanacağını bestecinin tarzında ama yorucunun kendi yaratıcılığını da katarak, müziğin ifadesini güçlendirecek bir şekilde nasıl yapılacağını en doğru şekilde gösterecektir. Mozart'ın melankolisi "kendini iyice gizlemiş bir hüzün" olarak tanımlanır (İlyasoğlu 1994: 65), belki de bu eşsiz melankoli ve gizlenmiş hüzün, Mozart'ın yorumculara bıraktığı doğaçlamalarla gizlendiği yerden çıkabilecek ve bir beden bulabilecektir.

Mozart'ın müziğinin tanımlanırken kullanılan 'sade' veya 'saf' kelimelerinin 20. yüzyılda sanıldığı gibi değil, bestecinin sanatı için yetersiz hatta neredeyse tamamen yanıltıcı oldukları anlaşılmıştır. Peki, neden 'sade' veya saf kelimeleriyle açıklanması yeterli olmamaktadır? Elbette Mozart'ın müziği karakter olarak saf veya sade birçok motif, cümle veya parçacıklar içerebilir fakat defalarca tekrar eden tema veya motifleri, eserlerindeki birçok pasajı, arpej yazmak yerine arpejin yalnızca sınırlarını belli eden birlik notaları ve konçertolarının hemen hepsinin ikinci bölümlerinde orkestranın eşliğinde giden basit, sade ve saf piyano partisi gibi örneklerin yorumcunun doğaçlama bir yaklaşımla eklemeler yapması için Mozart tarafından özellikle öylece 'sade' hatta 'boş' bırakıldığı, onu sade ve boş halinden çıkartmanın yorumcunun bir görevi olduğu kuşkusuz Mozart yorumculuğunun en önemli bulgularından biridir. Büyük kadans ise hemen hemen tüm konçertolarda vardır. Profesyonel yorumcuların doğaçlaması gereken bu kadansları bugün neredeyse hiçbir yorumcu doğaçlamamakta, yine amatörler için yazılmış hazır kadansları çalmaktadır. Bu kadar çığır açan bilgiye rağmen hala bunlarla karşılaşılıyor olunması profesyonel

klasik dönem yorumları için Robert Levin gibi konunun uzmanlarına ne kadar ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Belki de buna benzer çalışmalar sayesinde gelecekte bu bulguların uygulanabilmesi mümkün olacak, Mozart'ın yorumları besteciye yakışır bir kaliteye ulaşacaktır.

Kaynaklar

Eisen, Cliff ve Simon P. Keefe (2006). *Mozart Encyclopedia*. New York: Cambridge University Press

İlyasoğlu, Evin (1994). *Zaman İçinde Müzik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaygısız, Mehmet (1999). *Müzik Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Levin, Robert. "Improvising Mozart" <https://youtu.be/wkFdAigjmlA> (Erişim Tarihi: 4 Aralık 2019).

----- (2003). *Piano Sonatas Band 2*. Viyana: Wiener Urtext.

----- (Kişisel Erişim: 28 Mayıs 2018).

Mimaroglu, İlhan (1987). *Müzik Tarihi*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Mozart, Wolfgang Amadeus (1783), *Piyano Sonatı KV333*. Viyana: Wiener Urtext.

----- (1786), *Trio KV502*. Viyana: Barenreiter Urtext.

Tomlinson, Charlotte (2012). *Music from the Insideout*. Leicester: Kibworth Beauchamp Matador.

Youtube, "Mozart - Concerto no 23 in A major k 488 - Daniil Trifonov and the Israel Camerata Orchestra", <https://www.youtube.com/watch?v=-s68kHOnpiE> (Erişim tarihi: 19 Aralık 2019)

Youtube, “Concierto para piano N° 21 en C mayor Andante, K.467 Mozart”, <https://www.youtube.com/watch?v=lAkbrtXTEk> (Erişim Tarihi: 19 Aralık 2019)

Youtube, “Heesook Ahn_Mozart Piano Concerto KV 467 part 2 – Andante”, <https://www.youtube.com/watch?v=pACX70LpK50> (Erişim Tarihi: 19 Aralık 2019)

Youtube, “Mozart - Piano Concerto kv467 no21 (Alfred Brendel) - 2nd movement”, <https://www.youtube.com/watch?v=45drOITTTA8> (Erişim Tarihi: 19 Aralık 2019)

Youtube, “Mozart - Piano Concerto No.21, K.467 / Yeol Eum Son” <https://www.youtube.com/watch?v=fNU-XAZjhzA> (Erişim Tarihi: 19 Aralık 2019)

EXTENDED ABSTRACT

The art of interpretation is an evolving challenge for musicians but especially for pianists. The number of works written for piano repertoire is still growing despite of its already massive quantity. In addition to its rich and developing repertoire, musicological researches and their findings are giving new assignments for interpreters and even piano makers.

In this article, important discoveries about Mozart interpretation are examined in detail. These are led by pianist and musicologist Robert Levin in his interviews, works, concerts and all gathered together in his remarkable conference "Improvising Mozart" in Harvard University. These discoveries are making all the musicians responsible for a 'true interpretation' of Mozart. Obviously the challenge is not easy to overcome and even today, few musicians are taking these findings seriously. This made the writer of this study think about how to take these findings into practice, thus led him create a methodology of writing, adding ornaments and improvising.

The goal of this article is to introduce interpreters and candidates to essential knowledge and show them how to execute it. The methodology includes how and where to add ornaments, improvise, how to behave when there are repeating motives and episodes. Adding some ornaments are not the only solution and sometimes even insufficient to rescue the music from getting monotonous. So there are other possible interpretation touches such as changing the articulation and dynamics. The improvisation suggestions in this study are explained with reasons and it aims to be a guidebook for any pianist or candidate who plan to work on Mozart's works. The executions and ideas found here are not only aimed for pianists, it could also encourage other instrumentalists. Moreover, they could also inspire other composers' interpretations resulting after finding a parallel between Mozart and them.

Levin finds a parallel between the ghetto language of Harlem in the 1930s-1940s and the ghetto language of Vienna in the 1780s. For instance the second movements of the piano concertos have a complete area left out for the interpreter to show her/his improvising skills while the orchestra is accompanying in a jazz trio/quartet fashion. His perspective is brilliant and very creative to convey the innovative ideas based on unquestionable facts. Following these ideas and facts, at the end of the article, there is a complete improvisation suggestion for the second movement of the K467 d minor concerto.

The long cadenzas such as to be included in all of the first movements of the concertos are another field of improvisation but considering the depth of this subject,

it was not possible to fit into a brief study as it is more likely to be written in a dissertation. Nevertheless, there are two key works about how to study to improvise a long cadenza. These works are the K333 b-flat major piano sonata which includes a cadenza at its final movement, written by the author himself; and the K488 a major piano concerto which happens to be the only concerto that Mozart included a written cadenza for its first movement.

This study is believed to change the resistance of the majority of the interpreters who are ignoring the findings or who are not capable of executing latest discoveries and who continue to produce amateur performances. There is no question that if Mozart was alive, he would have like to hear the improvisations of contemporary artists - connoisseurs like in his time - in a concert hall full of people, rather than listening the same staff played by amateurs which he wrote 240 years ago.

Jaradat, Saleh (2020). “Şemseddin Sami'nin 'Kamus-ı Arabî' Adlı Sözlüğünün Sözlük Bilimi Açısından İncelenmesi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1269-1300.

DOI: 10.21550/sosbilder.672458

Araştırma Makalesi

ŞEMSEDDİN SAMİ'NİN *KAMUS-I ARABÎ* ADLI SÖZLÜĞÜNÜN SÖZLÜK BİLİMİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Saleh JARADAT*

Gönderim Tarihi: Ocak 2020

Kabul Tarihi: Nisan 2020

ÖZET

Kaşgarlı Mahmut ile beraber 11. yüzyılda başlayan ve bugüne kadar gelişmekte olan Türk sözlükçülük çalışmaları içerisinde Şemseddin Sami'nin çalışmaları büyük bir öneme sahip olmuştur. Şemseddin Sami'nin Türk sözlükçülüğüne getirdiği yenilikler, Kamus-ı Türkî, Kamus-ı Fransevî ve Kamus-ı Arabî gibi yazdığı sözlüklerde kendini göstermektedir. Bu çalışmada, Şemseddin Sami tarafından 1895 yılında yazımına başlanıp tamamlanamayan Kamus-ı Arabî: Arapçadan Türkçeye Mükemmel Bir Lügat adlı Kitabı tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, Kamus-ı Arabî bağlamında sözlüğün türü, madde başlarının türü, maddelerin düzenlenmesi, sözlüğün parçacıl yapısındaki yazım, sesletim bilgileri, dil bilimsel bilgiler, tanım yöntemleri, maddelerin köken bilgisi, kullanım bilgisi, tanımda kullanılan örnekler ve sözlük içi göndermeler ele alınarak modern sözlük bilimi açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Şemseddin Sami, Arapça-Türkçe sözlükler, iki dilli sözlükler, Kamus-ı Arabî, Türk sözlükçülüğü*

*  Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, salehjaradat@yu.edu.jo

Şemseddin Sami Kamus-ı Arabi, A Study from the View of Lexicology

ABSTRACT

Şemseddin Sami's work has been a great importance in the Turkish lexicography studies, which began in the 11th century with Kaşgarlı Mahmut and continued to develop until today. The innovations that Sami brought to Turkish lexicography show itself in his dictionaries such as Kamus-ı Türkî, Kamus-ı Fransevî, and Kamus-ı Arabî. In this study, we tried to introduce the Kamus-ı Arabî which was written by Şemseddin Sami in 1895 but couldn't be completed. In the context of Kamus-ı Arabî, we examined in terms of modern dictionary science, the type of the dictionary, the type of item head, the arrangement of items, spelling, phonetic information, grammatical information, definition methods, etymological information, usage information, examples used in the definition and cross-reference within the dictionary.

Key words: *Şemseddin Sami, Arabic-Turkish dictionaries, bilingual dictionaries, Kamus-ı Arabî, Turkish lexicography*

Giriş

Türkçe-Arapça sözlük çalışmaları Kaşgarlı Mahmut'un 11. yüzyılda yazdığı Divanü Lugati't-Türk (DLT) ile başlamaktadır. Bilindiği gibi Kaşgarlı Mahmut bu başyapıtta Türkçenin sözcük varlığını Arapça ile açıklamıştır ve bu nedenle DLT Türkçe-Arapça yazılmış ilk sözlük olarak kabul edilmiştir. Sonraki dönemlerde Türklerin Arap bölgelerinde, özellikle Suriye ve Mısır'da siyasi varlıklarının güçlenmesiyle beraber doğal olarak Türkçe öğrenme amaçlı Türkçe-Arapça çeşitli sözlükler kaleme alınmıştır.

Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra Kuran dili olan Arapçaya büyük ilgi göstermiş, gerek Kuran'ın ve hadislerin doğru anlaşılabilmesi gerekse Arap hâkimiyetinin güçlü olduğu bölgelerde bulunmanın getirdiği bu dili öğrenme zorunluluğundan kaynaklanan bir ihtiyaçla Arapça sözlüklere yönelmişlerdir (Şahin 2004: 2).

Eski dönemlerde kaleme alınan sözlüklerimizin bir kısmı dinî olup, bu sözlüklerde Kuran'da ve dinî kaynaklarda geçen Arapça sözcüklerin Türkçe karşılığı verilmiştir. Bu sözlükler Kuran'ın Türkler tarafından daha kolay okunup anlaşılması için kaleme alınmış özel türde ve tematik sözlüklerdir (Yavuzarslan 2017: 3).

14. yüzyıl ile beraber Arapça-Türkçe arasında sözlükçülük çalışmaları Anadolu sahasında canlılık kazanmıştır. Bu sahada yazılan sözlüklerin ana amacı Kuran'ın dilini öğrenmek ve öğretmek olduğu için Arapça-Türkçe olarak ortaya çıkmıştır. Anadolu sahasında Arapça-Türkçe olarak yazılan eserlerin ilki Kuran'daki kelimelere yoğunlaşan Lügat-ı Feriştioğlu'dur.

Arapça-Türkçe sözlükler merkezlerine iki önemli ana kaynağı alır: Cevheri'nin Sıhah'ı, Firuzabâdi'nin Kamus'u. Bu iki kaynak, kademe kademe lügat ve gramer eserlerinden İbn Düreyd'in Cemhere'si, Mutarrız'ın Mugrib'i, Suyûtî'nin Müzhir'i gibi belli başlı referans eserlerden istifadeyle Osmanlı ilim ve edebiyatının Arapçaya duyduğu ihtiyacı karşılar. Cevheri'nin Sıhah'ı Farsçanın Arapça ve Türkçe cihetinden yazılan sözlüklerde de daima referans olarak kullanılacaktır (el-Vani 2014: 18).

Bu doğrultuda 16. yüzyılda Vankulu Mehmed Efendi, Cevheri'nin Sıhah'ını tercüme ederek Vankulu Lügati'ni Arapça-Türkçe sözlükçülüğüne kazandırmıştır. Ahterî Mustafa tarafından aynı dönemde yazılan Ahterî-i Kebir ise daha geniş bir kaynakçadan faydalanarak ama yine de tercüme usulüyle ortaya konmuştur.

Ahterî-i Kebir'in önsözünde yazar; Sıhah, Düstürü'l-Lüga, Tekmile, Mecmelü'l-Lüga gibi bilinen Arapça sözlüklere başvurduğunu ifade etmektedir (el-Karahisari 2017: 18).

Yukarıda zikredilen eserler gerek madde başı seçiminde gerek tanımlamada Arapça-Türkçe sözlükçülük çalışmalarına hep kaynaklık etmiştir. Şemseddin Sami, Kamus-ı Arabî'de kaynakçayı geniş tutarak

ve modern sözlükçülük ilkelerine uyararak bu alanda yazılan geçmiş sözlüklere göre çeşitli yeniliklere sahip bir sözlük ortaya koymaya çalışmıştır. Bu makalede Sami'nin bu eseri ele alınarak eserin sözlük bilimi açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

1. Kamus-ı Arabî

Kamus-ı Arabî: Arabîden Türkçeye mükemmel lügat kitabı, Şemseddin Sami tarafından 1895 yılında neşrine başlanan Arapça Türkçe iki dilli bir sözlük. Eserin toplam sayfaları 504 olup (cenbu) maddesine kadar devam etmektedir. Sözlüğün madde sayısı 8942'dir.

Şemseddin Sami, Servet-i Fünûn'daki "Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Arabî" başlıklı makalesinde, eserin neşrinin ortaya çıkan bazı engeller nedeniyle geçici olarak durdurulduğunu belirtmiştir (Sami 1315: 307).

(Cim) harfinin evahirine dek 63 cüzi yani 500 sahifesi neşir olunan bu kitabın iki cildinin kâğıdı mevcut olup mahall-i tevzii olan dükkânın dahi kirası verilmekte olduğu hâlde bazı avârizdan satışında görülen sekte ve hasbe'z-zaman masarif-i tabiiyesinin tedarikince tesadüf olunan müşkilât kitab-ı mezkûrun neşrini muvakkaten tatil etmek mecburiyetini tevhit etmişti.

Yazar tarafından tamamlanamayan bu sözlüğün kelime kadrosu çok geniş olmakla beraber eserin en önemli özelliği, dönemin sözlükçülük alanındaki yenilikleri benimsemesi ve uygulamasıdır. Şemseddin Sami, sözlüğün beklenen hacmiyle ve benimsediği yeni usul (tarz-ı cedit) ile ilgili şunları yazmıştır:

Lisân-ı Arabî'nin bizim için derece-i lüzum ve ehemmiyeti cümlece müselleme olduğu hâlde bu lisandan Türkçeye mütercem tarz-ı cedit üzere güzel bir tertip ve nizamda mürettep ve mükemmel bir lügat kitabı bulunmadığına öteden beri nazar-ı teessüfle bakarak nihayet bundan üç sene mukaddem "Kâmûs-ı Arabî" unvanıyla her cihetçe mükemmel ve muntazam ve Firûzabâdî'nin Kâmûsu muhteviyâtının bir buçuk misli lügati havi olmak üzere Arabîden

Türkçeye bir lügat kitabı neşrine başlamışım (Şemseddin Sami 1315: 307).

2. Kamus-ı Arabî'nin Sözlükbilimi Açısından İncelemesi

2.1. Sözlüğün Türü

Sözlükçülük ve sözlük değerlendirme çalışmalarında sözlükler belirli ölçüt ve özelliklere göre sınıflandırılmaktadır. Ahmed Mukhtar Omar bir sözlüğün türünü belirlemek için 9 kategori ve alt kategori tayin etmektedir (Omar 2009: 35):

Sözlüğün çıkış noktasına göre	1. Abecesel sözlükler. 2. Tematik sözlükler.
Madde başlarının sıralamasına göre	1. İlk harfe göre alfabetik sözlükler. 2. Son harfe göre alfabetik sözlükler. 3. Harfleri ses mahrecine göre sıralanan sözlükler. 4. Taklip sistemine göre sıralanan sözlükler.
Kapsamına göre	1. Genel sözlükler. 2. Özel sözlükler.
Dil sayısına göre	1. Tek dilli sözlükler. 2. İki dilli sözlükler.
Kullanıcıların yaşına göre	1. Çocuk sözlükleri. 2. Okul sözlükleri. 3. Üniversite öncesi sözlükleri. 4. Üniversite sözlükleri. 5. Büyüklerin sözlükleri.
Boyutuna göre	1. Büyük sözlükler. 2. Orta sözlükler. 3. Kısa sözlükler. 4. Cep sözlükleri.
Zaman eksenine göre	1. Eş zamanlı sözlükler. 2. Art zamanlı (tarihi) sözlükler. 3. Belli bir dönemin sözlükleri.
Sözlük kullanıcısının diline göre	1. Kullanıcının diliyle tek dilli sözlükler. 2. Yabancıların sözlükleri.
	1. Basılı sözlükler. 2. Elektronik sözlükler.

Tablo 1. Ahmed Mukhtar Omar'a göre sözlük türleri

Buna göre Kamus-ı Arabî'nin türü açısından şunlar söylenebilir:

1. Kamus-ı Arabî, çıkış noktasına göre sözcükten anlama tasarlanmış bir sözlüktür.
2. Madde başlarının sıralamasına göre alfabetiktir ve çekim sistemini kullanmıştır.
3. Genel bir sözlüktür.
4. Arapça-Türkçe iki dilli bir sözlüktür.
5. Kullanıcıların yaşına göre yetişkinlere hitap eden bir sözlüktür.
6. Boyutuna göre ana ve alt madde başlarıyla birlikte orta hacimli bir sözlüktür. Sözlük tamamlanmış olsaydı büyük hacimli bir sözlük olacaktır.
7. Sözlük, zaman eksenine göre eş zamanlı bir sözlüktür.
8. Sözlük kullanıcısının diline göre yabancılara (Türlere) hitap eden bir sözlüktür.
9. Ortamına göre basılı bir sözlüktür.

2.2. Bütün Yapı

Bütün yapı, sözlüğü teşkil eden unsurların tümüdür. Sözlüğün baş, orta ve son verisini ve sözlüğün parçacıl yapısını kapsamaktadır (Yong vd. 2007: 16).

Yong ve Peng'e (2007: 5) göre sözlüğün yapısı metnin yapısına benzemektedir. Sözlük yapısal açıdan incelendiğinde, herhangi bir metinde olduğu gibi görünmektedir. Giriş niteliğinde olan baş veri ile başlar. Bunu ana hikâyeyi anlatan sözlüğün gövde kısmı (bütüncül ve

parçacıl yapısı) izler. Gövde kısmından sonra gelen, ana hikâyeye ek materyal içeren ve sözlüğü tamamlayan kısım ise dış veridir. Mikro yapısal düzeyde incelendiğinde, sözlüğün aslında küçük metinlerden oluştuğunu görmek daha kolaydır.

2.3. Bütüncül Yapı

Bütüncül yapı sözlüğün en temel ve en zorunlu yapısıdır. Madde başlarının sıralandığı ve düzenlendiği yapıdır (Yong vd. 2007: 16). Bu yapı (bütüncül yapı) madde başı ile ilgili çeşitli açıklamaları ve tanımları içeren parçacıl yapıyı da içinde bulundurmaktadır.

2.4. Madde Başı Düzenlemesi

Madde başı düzenlemesi sözlüğün amacına en uygun biçimde yapılmalıdır. İki dilli sözlüklerin ana hedefi, amaçlanan dili sözlük kullanıcılarına ulaştırmak ve öğretmektir. Bundan dolayı madde başları düzenlenirken öğretilmesi amaçlanan dilin yapısal özelliklerine uygun olarak hazırlanmalıdır. Arapçanın çekimli bir dil olması, Şemseddin Sami'nin Kamus-ı Arabî'de madde başlarını düzenlenmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla Şemseddin Sami madde başları için alfabetik sistemi ve alt maddeler için taklip (çekim) sistemini benimsemiştir. Bu sistemde madde başları alfabetik olarak sıralanırken alt maddeler bazen çekim sırasına göre bazen de ilk harflere göre sıralanmaktadır.

Kamus- Arabî'de madde başından önce bölüm işareti () kullanılmıştır. Madde başı fiil ise geçmiş zaman çekimiyle verilmiştir. Fiilin yanında aynı satırda o fiilin geçmiş zaman (mazi) ve şimdiki zaman (muzari) ve mastar çekimleri yer almaktadır.

Madde başı	Madde başının çekimleri	Madde başının tanımı
أرق	*أرق، أرق*	Bir illet sebebiyle gece uyumamak.

Tablo 2. "أرق" madde başı ve çekimleri

Bölüm işaretini (ب) alan madde başından sonra bu maddenin kökünden çekimlenen alt maddeler yer almaktadır. Alt maddede mazi fiiller ve yanlarında o fiillerin çeşitli mazi, muzari ve mastar çekimleri gösterilmektedir. Şemseddin Sami, bu bölümde yer alan fiillerin sıralamasında alfabetik sisteme bağlı kalmamaktadır.

Madde başı/Alt madde	Maddenin dil bilgisel bilgisi	Maddenin tanımı
بَدَّ * يَبْدُو، * يَبْدُو * بَدَّ	[ft 3.]	1. (birine) ansızın zuhur etmek, çıkıvermek: (بدهني أمر)، bana ansızın bir iş zuhur etti. 2. Bir şeyle karşılamak, ansızın bir şey göstermek: (بدهه بأمر كذا)، şöyle bir işe karşıladı. 3. Bedaheten söylemek, hazır cevaplık etmek.
بَادَهُ * يَبَادُهُ، * مُبَادَاهُ، بَادَهُ	[ft.]	1. (birini) bir şeyle karşılamak, ansızın memul etmediği bir şey göstermek: (بادهه بأمر). 2. (birine) nâ-gehâni bir iş zuhur edivermek: (بادهه أمر).
بَيَّنَدَهُ * اِبْتَدَاهُ، * اِبْتَدَاهُ	[ft.]	Düşünmeksizin ve evvelce hazırlamaksızın söylemek, bedaheten ve irticalen îrad etmek: (ابتداه الخطبة).
بَيَّبَادَهُ * تَبَادَاهُ، * تَبَادَاهُ	[fş.]	Birbirine karşı irticalen şiir veya hutbe ve saire söylemek: (هم يتبادهون الخطب).
بَدَّ * بَدَّ * بَدَّ	[iz.]	1. İptida, başlangıç. 2. Ansızın zuhur ediş. 3. Düşünmeksizin söylenen söz ve şiir ve saire.
بُدَاهَهُ * بَدَاهَهُ، * بَدَاهَهُ	[is.]	1. Evvel, iptida, başlangıç. 2. Ansızın zuhur eden şey. 3. Hazır cevaplık, düşünmeksizin cevap veriş. 4. Birdenbire ve düşünmeksizin şiir veya hutbe söyleyiş.
بَدِيَّهُ	[sıf.]	1. Ansızın vuku bulan. 2. Düşünmeksizin birdenbire söylenen. 3. Ayan, aşikâr. - (بديهاً وعلى البديهية)، düşünmeksizin, irticalen
بَدِيَّةُ * cem: * بَدَائِيَّةُ	[is.]	1. Evvel, iptida. 2. Ansızın zuhur eden şey. 3. Hazır cevaplık. 4. Evvelce hazırlanmaksızın söylenen şiir ve îrad olunan hutbe ve saire. 5. Acıb ve bedî' şey
بَدِيهِيَّةُ	[sıf.]	1. Düşünmeksizin ve irticalen îrad olunan. 2. Düşünmeğe veya delil ve burhana muhtaç olmayan, zahir, aşikâr.
بَدِيَّةُ	[sıf.]	Hazır cevap.

Tablo 3. "بده" madde başı ve ondan türetilen alt maddeler

Fiillerden oluşan alt maddelerden sonra isimlerden oluşan alt madde sırası gelmektedir. Bu bölümde madde başlarının ve alt maddelerin kökünden türetilen isimler yer almaktadır. Sözlüğün bu bölümünde yer alan isimlerin sıralanmasında alfabetik sıralamaya uyulmamıştır.

Madde başı/Alt madde	Maddenin dil bilgisel bilgisi	Maddenin tanımı
يَبِّدِحُ، * يَبِّدِحُ : يَبِّدِحُ * *يَبِّدِحُ*	[ft 2.]	1. Yarmak, başlıca süt emmemek için deve yavrusunun dilini yarmak: (بذح لسان الفصيل). 2. (deri ve kabuğu) soyamak, sırmak.
يَبِّدِحُ، * يَبِّدِحُ : يَبِّدِحُ * *يَبِّدِحُ*	[fl 4.]	1. Apışların birbirine sürünmesinden derisi soyulmak, pişmek: (بذح فحذه). - [ft.] 2. Kifayet ve ignâ etmek: (لو سألتهم ما بذحوا بشيء), kendilerinden istesen kifayet edecek bir şey verilmezler, bir işe yaramazlar.
يَبِّدِحُ، * يَبِّدِحُ : يَبِّدِحُ * *يَبِّدِحُ*	[fl.]	Bulut yarılıp yağmur yağdırmak: (تبذح السحاب).
*cem: يَبِّدِحُ : يَبِّدِحُ * *يَبِّدِحُ*	[iz.]	Yarık, şukûk.
يَبِّدِحُ:	[iz.]	Ellerin çatlaması, çatlak.

Tablo 4. "بذح" madde başı ve ondan türetilen alt maddeler

Sözlükte madde başı harf ise harflerin çekim özelliği olmadığı için alt madde başlarından oluşturulan bölüm bulunmamaktadır.

Kamus-ı Arabî'de madde başlarının çoğu fiillerden oluşmaktadır. Ancak bazen madde başlarında isimler de verilmektedir. Ardından bu isimlerin köklerinden çekimlenen diğer isimler alt madde olarak yer almaktadır.

Madde başı/Alt madde başı	Madde başını dil bilgisel bilgisi	Maddenin tanımı
برجس: *بُرْجاسُ*	[iz.]	1. Mızrak tepesi gibi yüksek bir yere asılan nişangâh. 2. Kuyunun suyu çoğalmak ve iyileşmek için dibine attıkları bir nev' taş. 3. Taştan merkûz sanem: (هو كالبرجاس ليس من الناس), insan değil bir heykeldir.
بُرْجيسُ:	[is.]	1. Sütü çok deve. 2. (البرجيس) Müşteri seyyaresi.

Tablo 5. "برجس" maddesi

2.5. Madde Başı Seçimi ve Sözlüğün Kaynakları

Sözlükte yer yer kaynak gösterilen Arapça veya Arapça-Türkçe sözlükler bize sözlüğün kaynakçası ile ilgili bilgi vermektedir. Madde başı seçimi için Sami'nin üç ana kaynaktan faydalandığını görmekteyiz. Kaynakların birincisi hemen hemen Arapça-Türkçe sözlük hazırlayanların çoğunun başvurduğu, Fîruzabâdî'nin 14. yüzyılda hazırladığı el-Kamus el-Muhit'tir. Kamus-ı Arabî yer yer bu sözlüğe göndermeler yapar ve bazı düzeltmelerde bulunur. Örneğin (تتو) maddesini: "تتوا الفسيلة * تتو" [iz. t.] *Hurma fidanının tepesinde zülf şeklinde iki taraflı ince dallar. (Kâmûs-ı Fîruzabâdî'nin ekseri-i nüshalarında تتوالقلسوة) olup galattır.*" diye açıklama verip düzeltmelerde de bulunmaktadır.

İkinci kaynak ise Fîruzabâdî'nin el-Kamus'unu şerh eden ve el-Murtaza el-Zebidi tarafından hazırlanan Tâcu'l-'Arûs'tur. Sami (بقر) maddesini açıkladıktan sonra şöyle bir izahatta bulunmaktadır: "Fîruzabâdî bu fi'linin üçüncü bâbdan geldiğini beyân edip, "Tâcu'l-'Arûs" ve "Muhîtu'l-Muhît" sâhibleriyle Kazimirski ve bazı lügaviyyûn dahi "Kamûs'a tâbi' olmuşlarsa da, sâir-i ümmehâtte birinci bâbdan geldiği musarrâh olup, mütercim-i Kâmûs Asım Efendi dahi ona göre tashih etmiştir."

Bu kaynakların yanında Şemseddin Sami'nin Mütercim Asım tarafından hazırlanan ve el-Kamus'un tercümesinden ibaret olan Kâmus-ı Okyanus Tercümesinden de geniş bir şekilde yararlandığını görmekteyiz. Sami, bu sözlükten sadece madde başı seçimi konusunda değil tanımlama ve madde başlarının açıklamalarında da faydalanmıştır.

Şemseddin Sami'nin bu eseri hazırlarken geniş bir kaynakçadan yararlandığını görüyoruz. Yukarıda saydığımız kaynakların yanında Arapçanın en büyük sözlüğü olan Lisanü'l-Arab'a ve Kazimirski'nin yazdığı Arapça-Fransızca gibi sözlüklere de atıflarda bulunmaktadır. Kamus-ı Arabî'nin hacmine bakarsak sadece (جنب) maddesine kadar 505 sayfadan oluşması, bu eserin tamamlanmış olsaydı ne kadar hacimli ve kapsamlı bir eser olacağına işaret etmektedir. Bu nedenle Şemseddin Sami'nin daha önce yazılan birçok eserin içeriğinden ve sisteminden yararlanıp daha sistemli ve erişebilirlik konusunda önde gelen bir eser hazırlamak istediğini söyleyebiliriz.

2.6. Madde Başı Türleri

Şemseddin Sami, sözlüğün madde başlarını Arapçanın yapısal özelliklerini göz önünde bulundurarak hazırlamıştır. Arapçanın çekimli bir dil olmasının sözlüğün madde başlarını ve alt maddelerini belirlemekte ve dizmekte etkili olduğunu görebiliriz. Bu çalışmada gösterilen örneklerde olduğu gibi madde başlarının Arapçanın söz yapımı konusunda çoğunlukla esas alınan üçlü (sülasi) mazi fiillerden oluştuğunu tespit edebiliriz. Sonraki sıralarda ise o madde başından çekimlenen diğer fiiller, isimler, sıfatlar vs. alt madde olarak verilmiştir. Arapçayı öğrenmek isteyen öğrenciler için hazırlanan iki dilli sözlüklerde yararlı ve kolaylaştırıcı olup erişebilirlik açısından sözlüğe önem kattığı için Şemseddin Sami tarafından tercih edilmiştir. Bu amaçla sözlükte seçilen madde başlarının türleri aşağıdaki gibidir:

Madde türü	başının	Kısaltma	Örnek
Lazım fiiller.	(geçişsiz)	[fl.] = [فل]	بَدَنٌ [fl.] 1. İhtiyarlayıp zayıflamak, vücuttan düşmek: (بدن الرجل). - [ft.] 2. Zırh giydirmek: (بدن فلاناً).
Müteaddi fiiller.	(geçişli)	[ft.] = [فت]	إِنْتَدَعَ [ft.] Düşünmeksizin ve evvelce hazırlamaksızın söylemek, bedaheten ve irticalen îrad etmek: (ابتداه الخطبة).
İşteş fiiller.		[fş.] = [فش]	تَبَاهَشَ [fş.] (iki kişi) birbirine elleriyle birer şey uzatıp vermek: (تباهشابينهما الشيء).
Dönüşlü fiiller.		[fmt.] = [فمط]	إِنْتَدَعَ [fmt.] Yarılmak: (انتدع رأسه), başı yarıldı.
Müzekker isimler.	(eril)	[iz.] = [سذ]	بَدَاءٌ [iz.] Çölde biter bir nebat.
Müennes isimler.	(dişil)	[is.] = [سث]	نَقَبٌ [is.] Küçük delik. *cem: نَقَبٌ: نَقَبَةٌ
İsm-i fiiller		[if.] = [سف]	تَبَّغٌ [if.] Mükerrer olarak kullanılıp, tâ'at-i ilâhîye mutazammın seyr ve siyâhat-i bilâd etmek bâbında emir sîgasıdır.
Eril özel adlar		[az.] = [عذ]	أَثْرَبٌ [az.] Medîne-i Münevvere'nin ismi olup vakt-i saadetten beri metruktür.
Dişil özel adlar.		[as.] = [عث]	مَجْبُورَةٌ [as.] Medîne-i Münevvere'nin esmâ-ı kadîmesindedir.
Eril çoğul adları		[icz.] = [سجد]	جَنَيْتٌ [icz.] Hurma ağacından ayrılmış fidan.
Dişil çoğul adları		[ics.] = [سجت]	إِبَيْلَةٌ [ics.] 1. Deve, deve sürüsü. Müfredine (بعير) erkeğine (جمل) dişisine (ناقة) derler. Tesniyesi (إبلان) iki deve sürüsü demektir. 2. Yağmurlu bulut.
Dilbilgisel görevli harfler.		Örn: [harf-i istifâh] = [حرف استفتاح]	أَلَا [harf-i istifâh] Feth-i kelâm için müstamel olup aslı hemze-i istifham ile (لا) harf-i nefyinden mürekkep olmakla değil mi" manasını mutazammındır. Bu da: 1. Tenbih içindir: "ألا إنهم هم السفهاء" gibi ki ağâh ol! vehâ! demektir. 2. Tevbih ve ta'zîr içindir:
Yer zarfları.		[zm.] = [ظم]	بَيْتٌ [zm.] zarfına itbâ' olunur: (تركهم)

		حَيْثِيَّةٌ, dağınmış ve perakende bir hâlde bıraktı.
Zaman zarfları.	[zz.] = [ظَر.]	إِبَانِيذٌ: [zz.] O zaman, o vakit, o mevsimde.
Sıfatlar.	[sıf.] = [ص.]	أَنْوَانٌ: [sıf.] Haris, tama'kâr, aç gözlü.
Eril sıfatlar.	[sıfz.] = [صَد.]	بِلاَعُفٌ: [sıfz. cem.] Geniş (yerler): (أمكنهبلأعق). (Müfredi mesmû' değildir).
Dişil sıfatlar.	[sıfs.] = [صَث.]	مِثْفَى: [sıfz.] Üç karısı vefat etmiş veya karıları yaşamaz (erkek): (رجل مِثْفَى).

Tablo 6. Kamus-ı Arabî'de maddelerin türleri

2.7. Parçacıl Yapı

Parçacıl yapı, madde başları ile ilgili anlam ve biçim açısından detaylı bilgiler sağlamaktadır. Madde başının birden fazla çeşidi varsa bu bilgiler hem madde başı için hem de alt maddeler için verilir (Hartmann vd. 1998: 94).

Parçacıl yapı, sözlük birimlerini tanımlamak için kullanılan bütüncül yapının en küçük birimidir. Sözlük kullanıcı tarafından sağlıklı bir şekilde kullanılabilmesi için düzenli olması gerekir.

Kamus-ı Arabî'de parçacıl yapının bileşenlerinin madde başına göre seçili olarak sistemli bir şekilde dizildiğini görebiliriz. Aşağıdaki tabloda Kamus-ı Arabî'de bazı madde başlarının parçacıl yapısının nasıl oluşturulduğunu gösterilmektedir:

Madde başı	Dilbilgisel Bilgi	Köken Bilgisi	Yazım ve Sesletim	Tanım
بِقَج:	[is.]	Türkçeden me'hûz	*بِقَجْ cem: *بِقَجْ	Bogça, paket.

Tablo 7. "بِقَج" maddesinin parçacıl yapısı

Alt madde	Dilbilgisel Bilgi	Tanım	Örnek	Gönderim
إِكْرَارٌ	[iz.]	Sabah	"وسبح بالعشني والإبكار"	Masdariyyet manaları için "أبكر" fıkrasına n.

Tablo 8. "إِكْرَارٌ" maddesinin parçacıl yapısı

2.8. Parçalı Yapıda Biçimle İlgili Bilgiler

2.8.1. Yazım ve Sesletim Bilgisi

Bir sözcüğün nasıl sesletildiğinin kendine özgü unsurlarından biridir; sesletim, yazımın sesbilgisel karşılığıdır. Biri, sözlü ortamdaki, diğeri yazılı ortamındaki sözcüğün biçimini temsil etmektedir. (Jackson 2016: 156).

Kamus-ı Arabî'deki madde başları Arapçanın dil özelliklerine dikkat edilerek hazırlanmıştır. Bu doğrultuda bütün maddeler harekeli olarak verilmiştir. Sözlükte bazı madde başlarının farklı sesletimlerinden oluşan diğer anlamlara yer verilmiştir:

Madde	Dilbilgisel Bilgi	Tanım ve örnek	Sesletim Bilgisi
بالي: *يُبالي، مُبالاة، بلاء، بالة، بال*	[ft.]	1. Kayırmak, gözetmek. 2. Dikkatle bakıp ehemmiyet vermek: (إذا كان معك القمر لا تبال بالنجوم) 3. Tefahür etmek. 4. İstihfaf etmek. 5. Saff-ı harpta ceht ve gayret etmek. – (لم أبال)	(Hemzenin zammı Bâ'nın fethi ve Lâm'in sükûn yahut kesriyle) vazife etmem, vazifem değildir.

Tablo 9. "بالي" maddesi ve sesletim bilgisi

Bazı madde başlarının Arapçanın lehçelerindeki farklı okunuşlarını gösteren bilgiler bulunmaktadır:

Madde	Tanım ve örnekler	Sesletim ve Yazım Bilgisi
بطيخ	1. Kavun. 2. Kavun karpuz, bostan. – (بطيخ هندي، بطيخ (شامي)، karpuz)	(برطيخ) dahi lügattir. Lügat-i 'âmiyyede Bâ'nın fethiyle ve Hicaz lügatinde Tâ'nın takdimiyle (طبيخ) denir.

Tablo 10. "بطيخ" maddesi ve Arap lehçelerindeki okunuşları

Maddelerin doğru sesletimini vermek amacıyla maddeler harekeli olarak gösterilmiştir. Bazen de aynı anlamı ifade eden maddenin farklı sesletimleri açıklanmıştır:

Madde	Tanım	Sesletim ve Yazım Bilgisi
بَلالٌ	Su	(Bâ'nın zammı ve fethi de caizdir.)

Tablo 11. "بلال" maddesi ve sesletim bilgisi

Sözlükte sesletim bilgisini vermek için kullanılan yöntemlerden biri de maddenin veznini vermektir. Bu yöntem Arapçının eski sözlüklerinde sık kullanılmıştır.

Madde	Tanım	Sesletim ve Yazım Bilgisi
جُسَانٌ	Def çalanlar, çengiler.	(Bunun fel'ân vezninde "جس" maddesinden ve fi'âl vezninde "جسن" maddesinden olması muhtemel olduğundan "جس" maddesinde dahi zikrolundu.)
مَجْلُودٌ	Kırbaçla dövülen: (هان على) (النظارة ما يمر بمظهر الجلود). 2. Üzerine kırağı yağmış: (أرض مجلودة)	(Beşinci bâbdan "جد" fi'linin dahi ism-i mef'ûl vezninde mastarıdır.)

Tablo 12. "جسان" ve "مجلود" maddeleri ve vezinleri

2.8.2. Dil Bilgisel Bilgi

Dil bilgisel bilgi, “sözlükte parçacıl yapı içerisindeki biçimle ilgili yorumlardan biridir. Dil bilgisi ile ilgili bilgiler sözcüğün ait olduğu dilin yapı özelliklerine göre ya da sözlük türüne göre farklılık gösterebilir (Aslan 2015: 125).”

Yong ve Peng'e (2007: 46) göre Aktif iki dilli sözlükler aşağıdaki öğelerin tümünü veya çoğunu içermelidir:

1. Madde başının sözcük türünü,
2. Madde başının çekim ve yapım formlarını,
3. Madde başının sözdizimsel desenlerini,

4. Madde başının sözdizimsel özelliklerini (Çoğul biçimde kullanılır, olumsuz biçimde kullanılır... gibi),
5. Özel edatların ve görevsel dil birimlerinin isimlerle, sıfatlarla ve fiillerle kullanım rehberini,
6. Özel kullanım notlarını.

Kamus-ı Arabî'de madde başlarının dilsel yapılarıyla ilgili düzenli şekilde bilgi verilmiştir. Sözcük türü bilgisi hemen hemen her maddeden sonra iki köşeli ayraç içerisinde ve kısaltmalı olarak verilmiştir:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi/Sözcük türü	Açıklama
أَمَلَةٌ	[is.]	İsm-i müennes (Dişil isim)
أَمْسِينَ	[zz.]	Zaman zarfı
أَمَقٌ	[iz.]	İsm-i müzekker (Eril isim)
مَأْمُومٌ	[sıf.]	Sıfat

Tablo 13. Kamus-ı Arabî'de dil bilgisel bilgisinin verilışı

Sözlükte madde başı fiil ise o fiilin geçişlilik, geçişsizlik, edilgenlik, ettirgenlik ve işteşlik çekimlerini açıklayan kısaltmalar kullanılırken fiilin çekiminin hangi baba ait olduğunu gösteren rakamlarla verilmiştir:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi/Sözcük türü	Açıklama
أَمَّنَ	[fl 5.]	Fil-i lazım (Geçişsiz fiil)
أَمَّنَ	[ft.]	Fil-i müteaddi (Geçişli fiil)
بَاخَتْ	[fş.]	Fil-i müşareket (İşteş fiil)

Tablo 14. Kamus-ı Arabî'de fiil olan maddelerin dil bilgisel bilgisi

Sözlükte madde görevsel dil birimi ise o birimin kullanılışı ve görevi köşeli parantez [] içerisinde açıklanmıştır:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi
بلى	[harf-i cevâb]
أما	[harf-i iftitâh]

Tablo 15. Kamus-ı Arabî'de görevsel dil birimleri

Sözlükte verilen dil bilgisel bilgilerin sözlüğün amacına uygun bir şekilde hazırlandığını söyleyebiliriz. Arapça öğrenmek isteyen yabancılar için önemli olan ve verilmesi kolaylık sağlayacak bilgilerden biri, fiillerin mefullerini (nesnelerini) etkileme şeklidir. Arapçada bu etkileme bazen sarîh mefulle (eylem+nesne) bazen de harf-ı cer kullanarak gayri sarîh mefulle olur (eylem+harf-i cer+nesne). Bu durumu açıklayan bilgiler sözlükte iki tırnak içerisinde görülür:

Madde başı	Tanım	Dilbilgisel bilgi
أبَسَ	1. Korkutmak, ürkütmek. 2. Paylamak, azarlamak. 3. Fena kabul etmek, hüsn-ü kabul etmemek. 4. Hapsetmek, mahbese komak.	(Bu manalarla mef'ûl-i sarîh olup "أبسه" ve "أبس" "فلاناً" denilir)
أَجَنَ	1. Darılmak, hiddetlenmek. 2. Kin ve garaz bağlamak.	("على" harf-i cerriyle mef'ûl-i gayr-i sarîh alır)

Tablo 16. "أبس" maddesi ve dil bilgisel bilgisi

Bazı fiillerin anlamını daha açık bir şekilde vermek ve ona benzeyen sözcüklerle anlam açısından karıştırılmaması için bu fiillerin masterları da izah edilmiştir:

Madde başı	Tanım	Dilbilgisel bilgi
أَرَجَ	Güzel kokmak: (أرج الطيب، أرج المكان). 2. Koyulmak: (أرج باليكاء، أرج بالحرب). - [ft.] 3. Karıştırmak, halt etmek: (أرج الحق بالباطل). 4. Yakmak: (أرج النار).	(Bu son üç mana ile mastarı yalnız "أرج" gelir)

Tablo 17. "أرج" maddesi ve masterları

Kamus-ı Arabî'de maddeler düzenlenirken dil bilgilere önem verilmiştir. Hemen hemen her madde başının mastarı, geçmiş ve şimdiki zaman çekimleri, bazen de dişili, çoğulu ve ikiliği çekimlenerek madde başı yanında sunulmuştur.

2.8.3. Cinsiyet

Arapçanın özelliklerinden biri isimlerin erillik ve dişillik niteliğine sahip olmasıdır. Sözlüğün yazılış amacının bir gereği olarak isimlerin cinsiyet açısından niteliklerini belirtmek önemlidir. Kamus-ı Arabî'de dişil isimler köşeli parantez içerisinde [سث] eril isimler ise [سد] harfleriyle kısaltılmıştır.

Arapçada bazı isimler hem erillik hem dişillik niteliğine sahiptir. Sözlükte bu niteliği taşıyan sözcükler yay ayrıç içerisinde "Müzekkeriyle mü'ennesi birdir" ifadesiyle belirtilmiştir.

2.8.4. Sayı

Arapçada isimler sayı açısından müfret (tekil), müsenna (ikil) ve cemi (çoğul) olabilir. Sözlükte madde başları genelde tekildir, ancak çoğul olarak verildiği zaman tekilin çekimi gösterilmiştir:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi	Tanım
أَئِمَاتٌ	[sıfs. cem.]	Yorgun ve yavaş yürür develere itlak olunur. Müfredi (أتم) nâdiru'l-isti'mâldir.

Tablo 18. "أئِمَاتٌ" maddesi ve sayı bilgisi

Tekil çekimi olmayan isimler yay ayrıç içerisinde "müfredi yoktur" ifadesiyle açıklanmıştır:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi	Tanım
مَأْوِدُ	[iz. cem.]	Afat, masâ'ib. (Müfredi yoktur.)
تَبَارِيحُ	[iz. cem.]	(Müfredi yoktur) şedâ'id: (تَبَارِيحُ الشُّوقِ).

Tablo 19. Kamus-ı Arabî'de maddelerin sayı bilgisi

Tekili ve çoğulu aynı lafza sahip olan isimler için yay ayrıç içerisinde “*Müfrediyle cem 'i birdir*” ifadesi kullanılmıştır:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi	Tanım
بُصَاقُ	[iz.]	1. Tükürük. (بزاق ve بساق gibi). 2. Bir cins hurma ağacı. 3. Has ve güzîde deve. (Müfrediyle cem 'i birdir.)

Tablo 20. "بصاق" maddesi ve sayı bilgisi

Çekim olarak müfredi bulunan ancak Arapların dilinde hiç duyulmayan isimler (*Müfredi mesmû' değildir*) ifadesiyle verilmiştir:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi	Tanım
بَلَاعُ	[sıfz. cem.]	Geniş (yerler): (أمكنة بلاع). (Müfredi mesmû' değildir.)

Tablo 21. "بلاع" maddesi ve sayı bilgisi

İkilik (tesniye) bilgisi az sayıda madde başı için verilmiştir ve çoğul (cemi) bilgisi ise yay ayrıç içinde gösterilmiştir:

Madde başı	Dilbilgisel bilgi	Tanım
بَشَرٌ	[iz.]	1. İnsan, adam. 2. Halk, benî adam, nev'-i beşer. (Müfred ve cem'i ve müzekker ve mü'ennesi bir olup, nâdiren cem'i (أبشار) ve tesniyesi (بشران) kullanılır.)

Tablo 22. "بشر" maddesi ve sayı bilgisi

2.9. Parçacıl Yapıda Anlamla İlgili Bilgiler

2.9.1. Tanım

Her sözlüğün ana görevlerinden biri madde başı olan sözcükleri açıklamak ve tanımlamaktır. Sözlük biliminde, sözlük hazırlayıcısı çokanlamlılığa karşı tutumuna göre ya toplayıcı ya da dağıtıcı olarak görülebilir.

Toplayıcılar anlamları toplamayı severler ve özel bağlama ait anlam nüansı çıkartma görevini kullanıcılara bırakırlar, dağıtıcılar ise daha detaylı bir şekilde anlam farklılıklarını numaralandırmayı tercih ederler; yarım, özetleme ve analiz yapma arasındaki farka benzer (Jackson 2016: 136).

Şemseddin Sami'nin Kamus-ı Arabî'de madde başlarının çok anlamlılıklarına karşı tutumu dağıtıcı olarak görülmektedir. Madde başlarının tanımlarının detaylı ve sistemli olarak verildiği gözlemlenmiştir. Bazı madde başlarının tanımında uzunca açıklamalar verilmiştir. Örneğin (إمام) madde başında 18 farklı anlam verilmiştir. Dolayısıyla Şemseddin Sami'nin Kamus-ı Arabî'si tamamlanmış olsaydı Arapça-Türkçe sözlüklerin en büyüğü ve ayrıntılı olabileceğini söyleyebiliriz.

Kamus-ı Arabî'de madde başlarına verilen tanımlar; meşhur sözler, ayetler, hadisler, şiirler ve günlük konuşmalardan oluşan cümlelerle örneklendirilmiştir. Bu örnekler çoğu yerde Türkçeye çevrilmiştir.

Sözlükte; eş anlamlılık, zıt anlamlılık, alt anlamlılık, karşılaştırma ve işlevsellik tanım türleri kullanılmıştır.

2.9.2. Eş Anlamlılık

Bir madde başını tanımlamak için eş anlamlı sözcüklerin verilmesi sözlüklerde sık sık kullanılan tanım türlerinden biridir. Kamus-ı Arabî'de bu yöntem toplamda 72 madde başı için kullanılmıştır. Bu yöntem, madde başının anlamlarını verdikten sonra düzenli olarak yay ayrıç içerisinde *müradifi* (eş anlamlısı) ifadesiyle kullanılmıştır:

Madde başı	Tanım
إِنْبُ	Kolsuz ve yakasız kadın gömleği, dekolte. (Müradifi: بِقِيرَة). :[is.] Devenin tabanı altına damga basmağa mahsus demir ("ئوئور" müradifi)
مَنْزَرَة	Devenin tabanı altına damga basmağa mahsus demir ("ئوئور" müradifi)

Tablo 23. Kamus-ı Arabî'de eş anlamlılık bilgisi

Eş anlamlılık bazen “gibi” sözüyle gösterilir, örneğin:

Madde başı	Tanım
جُمُودُ	Tuttuğu adamın bulunduğu vaziyette donakalması mucip sinir hastalığı. ("جمدة" gibi.)

Tablo 24. "جمود" maddesinin eş anlamlılık bilgisi (gibi) sözcüğüyle verilşi.

2.9.3. Zıt Anlamlılık

Sözlükte verilen açıklamaları ve anlamları izah etmek için çok sık olmasa da karşıtla tanım yöntemi de kullanılmıştır. Bazı madde başlarının anlamlarından sonra yay ayrıç içerisinde “zıddı” ifadesi kullanılarak karşıt anlamları sunulmuştur. Bu tanım türü Kamus-ı Arabî'de 62 madde için kullanılmıştır:

Madde başı	Tanım
أَجَلٌ	1. vade ve mühlet veren. 2. Vadeli, mühletli. 3. Sonraki, muahhar. (Zıddı: "عاجل").
أَجْرٌ	Sonraki, son. ("أول"ın zıddıdır).

Tablo 25. Kamus-ı Arabî'de zıt anlamlılık bilgisi

Zıt anlamlılık bazen “*olmayan*” sözüyle gösterilmiştir, örneğin:

Madde başı	Tanım
مُؤَمَّتٌ	Boş yeri olmayan , dolu: (سقاء مؤمت) dolu tulum
أَزَلِيٌّ	İptidasi olmayan , ezelden mevcut olan.

Tablo 26. Kamus-ı Arabî'de zıt anlamlılık bilgisi

2.9.4. Alt Anlamlılık

Alt anlamlılık, maddelerin tanımlanmasında kullanılan ve bütün-parça ilişkisini gösteren bir tanım biçimidir. Kamus-ı Arabî'de alt anlamlılık “*bir nev*” ibaresi getirilerek verilmiştir, örneğin:

Madde başı	Tanım
بَيْجٌ	Bir nev balık.
بَجْمٌ	Bir nev ılgın ağacı meyvesi.

Tablo 27. Kamus-ı Arabî'de alt anlamlılık bilgisi

2.9.5. Karşılaştırma

Sözlüğün yazılış amacı doğrultusunda madde tanımlarında Türkçe-Arapça karşılaştırmalı yöntem kullanılmıştır. Bu yönteme dil bilgisel işlevi olan maddelerin tanımlarında başvurulmuştur:

Madde başı	Tanım
أَمْ	1. İki şeyden hangisinin olduğunu soran için istimal olunup birinci kısmı (أَمْ) harf-i istifhamına mukârin olur. Ve bu takdirde (أَمْ) = yoksa manasını ifade eder: "أأربان متفرقون خير أم الله الواحد القهار" müteferrik mabûdlar mı iyidir yoksa vahit ve kahhar olan cenab-ı Allah mı? 2. Yine (أَمْ) harf-i istifhamıyla

	beraber tesviye beyan edip lisanımızda "hâh...hâh" ta'biriyle ve "olsa da ... olmasa da" gibi tabirle ifade olunur.
أما	Harf-i şart ki lisanımızda (ise) ve (gelince) kelimeleriyle ifade olunur.
إن	Vücûh-ı âtiye üzere bulunur: 1. Şartıyye, ki iki cümleden mürekkep kelâma girip, bunların birincisi şart ve ikincisi cezadır. Lisanımızda (eğer) ve (ise) edatlarıyla ifade olunur.

Tablo 28. Kamus-ı Arabî'de maddelerin tanımında karşılaştırma yöntemi

2.9.6. İşlevsel Tanım

Kamus-ı Arabî'de kullanılan tanım türlerinden biridir. Bu tanım türü genelde dilde bağımsız anlamı olmayan dil bilgisel veya işlevsel maddeler için kullanılır:

Madde başı	Dil bilgisel bilgi	İşlevsel tanım
أ	[harf-i nidâ]	Karîb ve mutavassıt için müstamel olup, ba'îd için (أ) harfi istimal olunur.
ب	[harf-i cer]	Daima altındaki isimle ve hatta harf-i ta'rîfin (ب)yla birlikte yazılıp, bervech-i âti 17 manaya gelir.

Tablo 29. Kamus-ı Arabî'de işlevsel tanım

2.9.7. Köken Bilgisi

Maddenin köken bilgisi ile ilgili veriler, sözlük hazırlayıcısının anlama yönelik sağladığı bilgilerdir. İki dilli sözlüklerde etimolojik bilgilerin bulundurulması sözlük bilimciler tarafından çok fazla tartışılmış bir konu değildir.

Landau'a (1989: 102) göre iki dilli sözlüklerde etimolojik bilgilerin verilmesi yanlıştır. Bu konu için sözlükte kullanılacak alan, yabancı dil öğrenmek isteyen öğrenciye daha fazla yararlı bilgiler sunmak için verimli bir şekilde kullanılabilir. Çünkü genel ve tek dilli sözlükler bu konuyu daha detaylı bir şekilde kapsayabilmektedir. Landau'a göre etimolojik bilgiler sadece yetişkinler ve ana dilini

konuşanlar içindir. Ancak sözlüklerde seçkin kullanıcılara sözcüklerin anlam ve biçim açısından değişimleri sunulabilir.

Svensen (1993: 189) ise iki dilli sözlüklerde etimolojiye yer verilmesine karşı daha sert bir tutum sergilemektedir. Onun görüşüne göre etimolojik bilgiler sadece tek dilli sözlüklerde bulunmalıdır. Çünkü bu bilgiler kullanıcıya sözcüklerin mevcut anlamı konusunda yanlış fikirler verebileceği için zararlı olabilir ve istisnai olarak nadiren sunulabilir.

Heming Yong ve Jing Peng (2007) iki dilli sözlüklerde etimolojik bilgilerin verilmesine daha ılımlı bir görüş benimsemektedirler. Onlara göre iki dilli sözlüklerde eğitimsel amaç için verilen etimolojik bilgiler sözlüksel edinimi ve öğrenmeyi kolaylaştırabilir, kullanıcılara çeşitli şekillerde fayda sağlayabilir ve sözcük birimlerinin anlamının tarihsel evriminin izini görmelerine yardımcı olup kullanıcıların sözcük anlamlarını ve tarihsel ilişkilerini kavramalarını sağlayabilir. Etimolojiler ayrıca, kullanıcıların ilgili dilin tarihi ve kültürü için paha biçilmez bir fikir edinmelerine yardımcı olur.

Şemseddin Sami Kamus-ı Arabî'de köken ile ilgili bilgileri gerektiğinde göz ardı etmemiştir. Bu açıklamalarda genelde ödünç sözcüklerin (Arapça olmayan sözcüklerin) hangi dilden geldiğini ve bazı sözcüklerin öz biçimlerinin gösterildiğini görmekteyiz:

Madde	Köken bilgisi	Tanım
باشا	Türkçeden me'hûz.	Paşa.
بُرْغُلُ	Türkçeden me'hûz.	Bulgur
أَخْيُونُ	Yunaniden mu'arreb.	Re'sü'l-ef'âdenilen bir nebât.
أَبِيلُ	Bu ikinci manasıyla Süryaniceden me'hûz olup lisan-ı mezkûrda asıl manası hazîn ve gam-nâktır.	1. Değnek, 'asâ. 2. Papaz, Hıristiyanların rûhânîre'îsi. – (أَبِيلُ (الأبيلين): 'inde'n-Nasârâ Hazret-i İsâ.

Tablo 30. Kamus-ı Arabî'de Arapçaya geçen bazı maddelerin köken bilgisi

Sözlükte bazı madde başlarının öz biçimlerini gösteren etimolojik açıklamalara başvurulmuştur:

Madde	Köken bilgisi	Tanım
جَزْنٌ	"جزل"den mübdeldir.	İri veya tomruk odun. Sıfat gibi dahi kullanılır.
جَصْنٌ	"جدل"den mübdeldir.	cest ü çalak ve bahadır
جَلْمَجٌ	Aslı "جلمج" olup, Mîm'i zaidedir.	Tıraş etmek.
بُرْهَانٌ	Kat' manası ifade eden (بره) filinden müştak olup ahirindeki Nûn'un zait olması akvâ-ı ihtimalattandır. (برهه) veya (برهرة) lafzından ihtikakına zâhib olanlar dahi vardır.	Delil, hüccet, beyine.

Tablo 31. Kamus-ı Arabî'de bazı maddelerin öz biçim bilgisi

2.9.8. Kullanım Bilgisi

Tüm sözlükler, sözcüğün bulunduğu bağlamda bir şekilde sınırlanmış sözcükleri veya sözcülerin anlamlarını işaretlemek için bir etiket setine sahiptir (Jackson 2016: 166).

Kamus-ı Arabî'de çeşitli alanları işaretleyen etiketlerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu etiketler; maddenin kullanım sıklığı, bölgesel veya coğrafi farklılığı, teknik veya uzmanlık alanı, dilin ölçünlüğü ve kültürel seviye gibi alanların kullanım bağlamlarını göstermek için kullanılmıştır. Aşağıdaki tabloda bu etiketler açıklanmaktadır:

Kullanım alanı	Etiket veya etiketler
Kullanım sıklığı	Lügat-i nâdire, nadiren, nâdirü'l-isti'mâl, Ekseriyyâ.
Bölgesel veya coğrafi farklılık	Mağrip'te müstameldir. Mağrip lüğatinde, Mısır ve Mağrip lüğatinde, Mısır lüğatinde, Yemen lüğatinde, Hicaz lüğatinde, Cezayir lüğat-i 'âmiyyesinde.
Teknik veya	Tıpta, hendesede, sarfta, nahivde, riyâziyye ıstılahında, bedî'

uzmanlık alanı	ıstılahında, aruz ıstılahında, hadis ıstılahında.
Dilin ölçünlüğü	Lügat-i ʿâmiyyede müstameldir, Lügat-i müvellede.
Kültürel seviye	Beyne'l-ʿavâm müstameldir, beyne'l-ʿavâm.

Tablo 32. Kamus-ı Arabî'de kullanım bilgisi verilışı

2.9.9. Örnek

Sözlüklerde örnek cümlesi veri tabanının önemli bileşenlerindedir. Onun görevi, sözlükte kaydedilen dil birimlerinin canlandırılmasını sağlamaktır (Atkins ve Rundell 2008: 452).

İki dilli sözlüklerde örnekler, tanımda verilen bilgileri destekleyip sözlük kullanıcısının dil birimlerini uygun ve doğru bir şekilde kullanmasına yardım etmektedir (Atkins ve Rundell 2008: 507).

Kamus-ı Arabî'de örnek cümleler tanımlar için tam cümle olarak kullanılmıştır. Örnek cümleler tanımdan ya da tanım maddelerinden sonra yay ayrıç içerisinde verilmiştir:

Madde	Tanım	Örnek
أَبْلٌ	Devesi çoğalmak	(أبل الرجل)

Tablo 33. "أبل" maddesinin örneği

Örnek cümleler, yapı açısından çeşitlilik göstermektedir. Bazı örnekler geleneksel Arapça dil kitaplarında ve sözlüklerde kullanıldığı gibi aktarılmış, diğerlerinin ise meşhur sözler, şiirler, ayet ve hadislerden olduğu tespit edilmiştir:

Madde	Tanım	Örnek	Örnek türü
باطلٌ	Hak olmayan, haksız.	" قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبَدِّئُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ "	Kuran ayeti.
بَطْنَةٌ	Karın dolgunluğu, çok yiyiş, imtilâ	(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَالْبِطْنَةَ فَإِنَّهَا مَكْسَلَةٌ) (عن الصلاة مفسدة للجسد مورثة للسقم)	Hz. Ömer'in meşhur bir sözü.

Tablo 34. Kamus-ı Arabî'de hadis ve ayetlerin örnek olarak kullanımı

Sözlükte kullanılan bazı örnek cümlelerin Türkçeye çevirisi ve Türkçede kullanımı gösterilmiştir:

Madde	Tanım	Örnek	Örneğin Türkçeye çevirisi
بُعْدًا	Pek uzun görünmek.	"بعدت عليهم الشقة" - (بعدت) - (لا تبعد)	Yol onlara pek uzun göründü. - Öl! eksik ol! - Ölme! Yaşa! Eksik olma!

Tablo 35. Kamus-ı Arabî'de bazı maddelerin örnekleri Türkçeye aktarılması

2.9.10. Sözlük İçi Gönderim

Sözlükte gönderim, sözlüğün çeşitli bileşenleri arasında bağlantı kurmak için kullanılan sözlük bilimsel bir araçtır (Gouws vd. 2012: 17).

Sözlük içi gönderimlerin hangi sözlük maddelerinde yapılacağı ile ilgili bir kural, bir sınırlama yoktur. Fakat sözlük içi gönderimlerin yapıldığı yerlere bakıldığında sözlük hazırlayıcılarının şu sebeplerden gönderim yapma ihtiyacını hissettikleri söylenebilir: Farklı imlalara sahip sözcüklerden birinin yeğlenmesi gereği düşüncesi, ilgili sözlük maddesinin tanımını tam olarak yapabilme kaygısı, sözlük maddelerinin tanımı için kullanılacak alandan tasarruf etme düşüncesi, kullanıcıların sözlükle ilgili beklentilerini karşılama kaygısı, dilin yapısına uymayan bazı sözlük maddeleri ile ilgili olumsuz düşünceler ve yabancı sözcükler yerine kullanılabilecek sözcükleri yaygınlaştırma düşüncesi (Çetinkaya 2017: 97).

Sözlüklerde sözlük içi gönderim belirli kısaltmaları ya da simgeleri kullanarak sunulur. Kamus-i Arabî'de sözlük içi gönderim "nazar oluna" anlamına gelen (.ن = n.) kısaltması kullanılarak verilmiştir. Bu gönderim bir tek maddede kısaltma kullanılmadan sunulmuştur:

Madde	Gönderim
أَكْبَلُ	["كل" maddesine nazar oluna.]

Tablo 36. "أكل" maddesinde kısaltma kullanılmadan sözlük içi gönderim

Sözlükte bir önceki maddeye gönderim yapmak için “*Yukarıya n.*”, “*madde-i anifeye n.*” ve “*Fıkra-ı anifeye n.*” ifadeleri kullanılmıştır.

Bir alt maddeden madde başına gönderim yapmak için “*Re's-i mâddeye n.*” ve bir maddeden başka bir maddeye “*X maddeye n.*” formülü uygulanmıştır, örneğin:

Madde	Tanım	Gönderim
آتِي	1. Garip. 2. Birdenbire zuhur eden sel.	("أتو")maddesine n.).
أزب	Şehadet parmağıyla orta parmağın arası.	(Re's-i maddeye de n.).

Tablo 37. Kamus-ı Arabî’de bazı maddelerde kısaltma kullanarak sözlük içi gönderim

Sonuç

Bu çalışmada Şemseddin Sami'nin hazırladığı *Kamus-ı Arabî: Arapçadan Türkçeye Mükemmel Bir Lügat Kitabı* adlı eser tanıtılmaya ve modern sözlük bilimi ilkeleri açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Kamus-ı Arabî, Kamus-ı Türkî’de olduğu gibi bu alanda getirdiği yeniliklerle Arapça-Türkçe sözlükçülük çalışmalarında bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu sözlükte uygulanan ve Şemseddin Sami'nin tarz-ı cedit olarak nitelendirdiği sistem, modern sözlük bilimi kriterlerine büyük ölçüde uymaktadır. Bu çalışmada bu kriterler ele alınarak Kamus Arabî bağlamında açıklanmıştır.

Kamus-ı Arabî Arapça-Türkçe iki dilli bir sözlüktür. Madde başları sıralamasında alfabetik sistemi ve alt maddeler için taklip (çekim) sistemini benimsemiştir.

Kaynak olarak Fîruzabâdî'nin el-Kamus'u ve ona yapılan tercümelemlerin yanı sıra o döneme kadar yazılan sözlüklerden yararlanılmıştır.

Sözlükteki madde türleri Arapçanın yapısal özellikleri göz önünde bulundurularak çeşitlilik göstermektedir.

Kamus-ı Arabî'de maddeler düzenlenirken dil bilgisel kategorilere önem verilmiştir. Hemen hemen her maddenin mastarı, geçmiş ve şimdiki zaman çekimleri, bazen de dişili, çoğulu ve ikiligi çekimlenerek madde yanında sunulmuştur.

Maddelerin tanımında eş anlamlılık, zıt anlamlılık, alt anlamlılık, karşılaştırma ve işlevsellik tanım türleri kullanılmıştır.

Sözlükte iki dilli sözlüklerde olması gerektiği gibi maddelerin köken bilgisine gerektiği kadar yer verilmiştir. Yabancı dillerden Arapçaya giren sözcüklerin kökeni ve bazı Arapça sözcüklerinin öz biçimleri gösterilmiştir.

Sözlükte örnekler genelde kısa tutulmuştur. Kullanılan örnekler ayetlerden, hadislerden ve günlük konuşmalardan olup tam cümle olarak verilmiştir.

Maddeler arasında sözlük içi gönderim teknikleri yerden tasarruf etmek ve maddeler arasında bağlantıları göstermek için kullanılmıştır.

Kaynaklar

Aslan, Ezgi (2015). "Sözlükleri Oluşturan Temel Yapılar (Terim ve Tanım Denemeleri)". *I. ve II. Uluslararası Sözlükbilimi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, s. 119-135.

Atkins, Beryl ve Michael Rundell (2008). *The Oxford Guide to Practical Lexicography*. Oxford: Oxford University Press.

Çetinkaya, Bayram (2017). "Sözlük İçeriği Göndermeler ve Sözlüğün İşlevi". *III. Uluslararası Sözlükbilimi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, s. 93-103.

el-Karahisari, Ahteri Mustafa Musliheddin (2017). *Ahterî-i Kebir*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

el-Vani, Mehmet b. Mustafa (2014). *Vankulu Lüğati*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Gouws, Rufus ve DJ Prinsloo (2012). "Cross-Referencing as a Lexicographic Device". *Lexikos*, S. 8, s. 18-36.

Hartmann, Reinhard ve Gregory James (1998). *Dictionary of Lexicography*. London, New York: Routledge.

Jackson, Howard (2016). *Sözlükbilime Giriş*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Landau, Sidney I. (1989). *Dictionaries: The Art and Craft of Lexicography / Sidney I. Landau*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levend, Ağâh Sırrı (2010). *Şemseddin Sami*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Omar, Ahmad Mukhtar (2009). *Sina'at al-mu'jam al-hadith*. Kahire: 'Alam al-Kutub.

Şahin, Hatice (2004). "Farsçadan Türkçeye Bir Sözlük Cami'ü'l-Fürs". *EJOS*, C. 7, S. 16, s. 1-11.

Şemseddin Sami (1315). "Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Arabî". *Servet-i Fünun*, S. 462, s. 306-308.

Svensén, Bo (1993). *Practical Lexicography: Principles and Methods of Dictionary-making*. Çev: John Sykes and Kerstin Schofield, New York: Oxford University Press.

Yavuzarslan, Paşa (2017). "Türk Sözlükçülük Geleneği Açısından Osmanlı Dönemi Sözlükleri ve Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türkî'si". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S. 44, s. 186-202.

Yong, Heming ve Jing Peng (2007). *Bilingual Lexicography from A Communicative Perspective*. Philadelphia: John Benjamins Pub.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to introduce the dictionary (Kamus-ı Arabî: complementary dictionary from Arabic to Turkish) by Şemseddin Sami throughout, dictionary sources, type of dictionary, choice of headwords in the dictionary, and the types of headwords. This study discusses the dictionary in terms of microstructure and the information it contains, such as orthography, pronunciation, grammar, and gender information.

The study also examines information on the meaning of the microstructure. Such as the definition and the techniques used in it, like sameness or similarity of meaning (synonymy), oppositeness of meaning (antonym), 'kind of' (hyponymy), and functionality. In addition to the etymological information of the headword, usage information, examples, and references within the dictionary.

This study defines the dictionary according to the concepts of modern lexicography, and its applications used by Şemseddin Sami during the preparation of this dictionary to test new patterns used by the dictionary's author who played an important role in lexical studies in Turkey.

This study reaches the following results:

The Arabic dictionary of Şemseddin Sami is an important example of the updates in the methods of preparing dictionaries that Sami carried out and applied in this dictionary and other dictionaries, such as the (Kamus-ı Türkî) and the (Kamus-ı Fransevî). These methods mainly aimed at moving from traditional methods of preparing dictionaries to modern methods that provide dictionary users easy access for the entries.

This study introduces and examines the book (Kamus-ı Arabî prepared by Şemseddin Sami: Kamus-ı Arabî: complementary dictionary from Arabic to Turkish) in terms of modern lexicography.

Like the (Kamus-ı Türkî), the (Kamus-ı Arabî) is a turning point in Arabic-Turkish lexicography studies with the innovations it brought in this field. The system Sami uses in this dictionary, which he describes as a new method in dictionary-making, largely complies with the criteria of modern lexicography. In this study, these criteria are discussed and explained in the context of Kamus-ı Arabî.

Kamus-ı Arabî is a bilingual Arabic-Turkish dictionary. It has used the alphabetical arrangement for headwords and the Derivation arrangement for subheadings.

Lisān al-‘Arab (the tongue of the Arabs) by Ibn Manzur, Arabic-French Dictionary by A. B. Kazimirski, Al-Kamus of Fīruzabādī and its translations used as sources in Kamus-ı Arabî.

The types of headwords and the arrangements in the dictionary vary according to the structural features of Arabic.

In Kamus-ı Arabî, Şemseddin Sami gave importance to the grammatical categories when arranging articles. The infinitive, past, and present tenses of almost every headword. Sometimes feminine, plural, and duality are presented alongside the headword.

In the definition of headwords, types of synonym, contrast, sub-meaning, comparison, and functionality were also used in this study.

In the dictionary, as it should be in bilingual dictionaries, the etymological information of the headwords is there to explain the words that entered into Arabic from foreign languages and the basic forms of some Arabic words.

In the dictionary, Şemseddin Sami kept examples generally short. He took them from verses, hadiths, and daily conversations and introduced them as full sentences.

In-dictionary cross-reference methods between items have been used to save space and show connections between items.

Sınar Uğurlu, Alev (2020). "Tarihî Gerçeklik Açısından *Karanfil* Romanı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1301-1319.

DOI: 10.21550/sosbilder.687233

Araştırma Makalesi

TARİHÎ GERÇEKLIK AÇISINDAN *KARANFİL* ROMANI*

Alev SINAR UĞURLU**

Gönderim Tarihi: Şubat 2020

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

2013 tarihli Karanfil romanı, 1988-1994 yılları arasında Azerbaycan ve Ermenistan arasında yaşanan Karabağ Savaşı'nı işleyen bir eserdir. Emekli General Osman Gazi Kandemir'in kaleme aldığı romanda Azerbaycan'a bağlı olan yüzlerce yıllık Türk toprağı Dağlık Karabağ bölgesinin Ermenistan silahlı kuvvetleri tarafından işgali, çarpışmanın en yoğun yaşandığı 1992 yılına odaklanılarak anlatılmıştır. Karanfil, Karabağ Savaşı'nı tarihî gerçekliği kurguya yedirerek işleme bakımından hem çarpıcı bir savaş edebiyatı örneği hem de Karabağ Savaşı'nı Türk romanına taşıyan dikkat çekici romandır. Azerbaycan Türklerinin yaşadıklarından hareketle müstakil bir vatanda yaşamının önemini fark ettirerek vatana bağlılığın anlamını somutlaştırması açısından da önemlidir. Osman Gazi Kandemir bu romanıyla tarihî bir gerçeği kurguya yedirip Azerbaycan Türklerinin yakın tarihte yaşadıkları büyük felâketi hatırlatarak toplumsal hafızayı canlı tutmayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: *savaş edebiyatı, Karanfil, Azerbaycan, Karabağ Savaşı, Dağlık Karabağ*

* Bu çalışma, 26.09.2019 tarihinde Azerbaycan'da gerçekleşen 14. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı'nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

**  Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, alevsinar@uludag.edu.tr

***Karanfil* in terms of Historicity**

ABSTRACT

*Karanfil is a novel which is published in 2013, deals with the Nagorno-Karabakh War between Azerbaijan and Armenia, which was waged from 1988 to 1994. The novel is written by retired General Osman Gazi Kandemir. The focus of the author is on the year 1992, when the armed struggle between the defenders of the centuries-long Azeri homeland and Armenian invaders reached its peak. By synthesizing the historical realities with a successful plot, *Karanfil* is both a superb work of military novel genre and an important novel that carries the Nagorno-Karabakh War to Turkish literature. The novel based on Azerbaijan Turks' experiences is also important in terms of embodying the meaning of devotion to the homeland by attracting attention to the importance of living in a sovereign homeland. Osman Gazi Kandemir, through his novel which includes historical facts, aimed to keep collective memory alive by putting readers in mind of the recent disaster of Azerbaijani Turks.*

Key words: *military literature, *Karanfil*, Azerbaijan, the Nagorno-Karabakh War, Nagorno-Karabakh*

“Azerbaycan’ın sevinci bizim sevincimiz, kederi bizim kederimizdir.”

Mustafa Kemal ATATÜRK

Siyasi, sosyal hadiseleri geçmişten geleceğe aktaran tarih bilimi milletlerin hafızasını oluşturur. Tarihî hafızanın topluma aktarılmasında edebiyatın önemli bir işlevi vardır. Özellikle de “gerçeklikle kurmacalık arasında bir yerde, ama kurmacalık vasfı daha ağır basan, gerçekliği ancak malzeme olarak kullanıp onu bozan ve dönüştüren bir yapıya sahip” (Çıkla 2010: 115) olan roman, bu işlevi üstlenen önemli bir edebî türdür. Konusunu tarihten alan romanlar kurgusallık özelliğini koruyarak tarihî gerçeklikten hareket ederler. Roman yazarı tarih ilmiyle uğraşan bir bilim adamı değildir; bu nedenle tarihî gerçekliği kayıt altına almaktan çok bir kurgu çerçevesinde yorumlar. Tarihî gerçeklik roman yazarının düşünce, hayal, tecrübe ve duygu dünyasından geçerek yeniden inşa edilir. Ortaya hareket noktası tarihî gerçeklik olan bir kurmaca gerçeklik çıkar. Roman ayrıntı sanatıdır.

Tarihî gerçekliği olan hadiseleri ayrıntıyı gözeterek aktaran romandaki bu ayrıntılar eğer herhangi bir ilmî kaynakla teyit edilemiyorsa fiktif gerçekliğin ağırlığından söz etmek gerekir.

Emekli General Osman Gazi Kandemir'in ilk romanı olan *Karanfil* kurgusal dünyanın içinde tarihî gerçekliğin hareket noktasını oluşturduğu bir eserdir. Türkiye'de 2013 yılında yayımlanan, 2015 yılında Azerbaycan Türkçesine nakledilerek Azerbaycan'da da baskısı yapılan *Karanfil* romanı, 1988-1994 yılları arasında yaşanan Karabağ Savaşı'nın 1992 yılına, Ebulfez Elçibey dönemine odaklanan ve yakın geçmişi anlatan bir kitaptır¹. Azerbaycan Edebiyatı'nda Karabağ Savaşı'nı işleyen romanlar bulunmakla (Sadiq 2017) ve bu romanların bazıları Türkiye Türkçesine aktarılmakla birlikte² Türk romanında bu temin pek fazla işlenmediği görülmektedir. *Karanfil* romanı³ Türk Edebiyatı'nda Karabağ Savaşı'nı ele alan çarpıcı bir romandır.

19. yüzyılın başında başlayan Azerbaycan-Ermenistan çatışmasının 20. yüzyıldaki en şiddetli yansıması SSCB'nin çöküş sürecinde olur. 20 Ocak 1990 tarihinde Sovyet ordusunun "Ermenileri kurtarma bahanesiyle" (Gökçe 2011: 1115) Bakü'de gerçekleştirdiği ve tarihe 20 Yanvar Katliamı olarak geçen kanlı baskının ardından çok acı hadiseler yaşanır. "Tarih boyunca Azerbaycan'ın kültürel ve siyasî birliği içinde yer almış" (Yılmaz 2013: 72) olan topraklara saldırılar sıklaşır. Ermenilerin ezeli hâmisisi Rusya, Azerbaycan ile Ermenistan arasında "Türk İslâm unsurlarından arındırılmış tampon bölge

¹ Romanla ilgili Zafer Saraç'ın "Karanfil Bir Karabağ Romanı" başlığını taşıyan bir değerlendirmesi vardır. (*Kırmızılar*, Yıl 4, Sayı 38, Aralık 2018, s. 85-86).

² Ali Abbas'ın *Dolu* (Bengü Yayınları, Ankara, 2009), Dilbar Guliyeva-Ziyad Guliyev'in *Hocalı'nın Kurdeleli Anahtarı* (Cinius Yayınları, İstanbul, 2015) adlı romanları Türkiye Türkçesine aktarılan romanlara örnektir.

³ İçinde 21 hikâye bulunan *Azerbaycan Edebiyatında Karabağ Hikâyeleri* adlı kitap da tarihî gerçekliğin edebiyata taşındığı metinleri içermektedir (Haz. Ganire Paşayeva-İmdat Avşar, A Yayınları, Ankara, 2015).

oluşturma” (Yılmaz 2013: 72) düşüncesi ile Ermenileri destekler. Ermeniler de bu destekle bölgedeki Türk-Müslüman varlığını yok etmek üzere saldırırlar. 1992 yılında bu saldırılar en üst noktaya ulaşır; “iki tarafın milli ordularının katıldığı bir mücadele” (Gökçe 2011: 1116) haline dönüşür. 26 Şubat 1992’de Ermeniler Hocalı’da büyük bir katliam gerçekleştirirler. Bu katliamda 600’den fazla Türk öldürülür, 487 kişi rehin alınır, 1250 kişi yaralanır, 150 kişiden haber alınamaz (Aslanlı 2001: 404). Katliama Rus askerleri de katılırlar (Aslanlı 2001: 405).

Ermeni saldırılarını Rus ordusunun desteklemesi Azerbaycan’da komünist yönetime karşı büyük bir tepki oluşmasına neden olur (Gökçe 2011: 1116). Devlet başkanı olan Azerbaycan Komünist Partisi Genel Sekreteri Ayaz Muttalıbov 6 Mart 1992’de istifa eder. Milliyetçi bir düşünce dünyasına sahip olan Azerbaycan Halk Cephesi (AHC) başkanı Ebulfez Elçibey, Azerbaycan’daki ilk demokratik seçimleri kazanarak 7 Haziran 1992’de devlet başkanı olur. 17 Haziran 1993’e kadar devam eden bu süreçte Azerbaycan ve Türkiye arasındaki siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel ilişkiler Elçibey’in çabasıyla yakınlaşır (Alhan 1997). Elçibey bir yandan diplomatik yollarla, özellikle Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı’nı (AGİT) harekete geçirerek Ermeni saldırılarını durdurmaya ve Ermenilerin işgal ettiği toprakları geri almaya çalışırken bir yandan da AHC’yi güçlendirmeye ve milli bir ordu haline getirmeye çabalar. Elçibey’in milli ordu oluşturma çabası (Atmaca 2003: 80; Mahmudova 2006: 22) son derece önemlidir. “Ruslar Azerileri askere almadıkları” (Alhan 1997: 9) için askerî talim görmemiş, askerî bilgi ve disiplinden habersiz Azerbaycan gençlerinin bir eğitimden geçirilip düşman ile bilinçli bir şekilde çarpışabilecek duruma gelebilmeleri gerekmektedir. İşte bu nedenle Türkiye’den gizlice Azerbaycan’a geçen bazı Türkiye Türkü gönüllüler AHC’nin neferlerine askerî talim yaptırırlar; böylece Azerbaycan’da temeli 1918

tarihli Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti istiklal beyannamesinde atılmış olan düzenli ordu teşekkül etmeye başlar⁴.

Karanfil romanının kurgu kahramanı Yüzbaşı Seyfi hem Ermenilere karşı çarpışmak hem de askerî talim yaptırmak amacıyla AHC'ye katılan bir gönüllüdür. O tarihte AHC'ye destek veren Türkiye Türklerinin temsilcisidir. Romanda kurgusal ve temsilî kahraman Seyfi'nin yukarıda açıklanan tarihî dönemeçte Ermeni istilasına karşı direnişi örgütlemesi, askerleri eğitmesi, Azerbaycan ordusuna danışmanlık yapması ve birebir çarpışması anlatılmaktadır. 19 Mayıs 1992'de başkahramanın bir kamyonun kasasında metal bir dolabın içine cenin şeklinde büzülüp saklanarak yola çıkmasıyla başlayan romanda vak'a zamanından kopuşlar, kırılmalar ve geriye dönüşlerle Seyfi tanıtılır. Vak'a zamanı kronolojik olarak ilerlerlerken yazar Seyfi'nin geçmişi hakkında bazen parça parça bazen de bütünlüğü gözeterek bilgi verir. Seyfi'nin çocukluğu, askerî okul yılları, Müştak ile dostluğu, Müştak'ın kız kardeşi Hülya ile evlenmesi, orduda görev yaptığı dönem, beklentilerinin karşılığını bulamayarak ordudan firar edişi, Azerbaycan'da milli bir ordu oluşturmak isteyen AHC'nin Seyfi ile iletişime geçmesi ve Seyfi'nin Azerbaycan'a gitmeye karar veriş i romanın farklı yerlerindeki geriye dönüşlerle anlatılır. "Roman sanatında geçerli olan zaman 'şimdi'dir. Her şey bu 'şimdi'nin içinde kurgulanır. Ancak romanı roman yapan, bu değildir. Romancı, gerçek olan şimdiden geçmişe ve hatta geleceğe uzanır; dolayısıyla anlatıma bir 'sahihlik' kazandırır." (Tekin 2011: 233). Bazen de Seyfi'nin geçmişi anlatıcı yazar araya girmeden, kahraman iç dünyasıyla baş başa bırakılarak, bilinç akımı tekniğinden yararlanılarak (Tekin 2011: 269-275) aktarılır. Osman Gazi Kandemir vak'a zamanı olan şimdiden

⁴ 11 Ağustos 1992 tarihinde Türkiye ile Azerbaycan arasında "Askerî Eğitim İşbirliği Anlaşması" imzalanmış, 1994'ten itibaren Jandarma Genel Komutanlığı'na bağlı eğitim kuruluşlarında Azerî askerî personele eğitim vermeye başlanmıştır (Mahmudova 2006: 56).

geçmişe dönerek Seyfi'nin varlığına ve atıldığı maceraya kurgusal gerçeklik kazandırır. Seyfi'nin geçmişi hakkında verilen bilgiler onun hâldeki davranış ve tepkilerini okuyucunun anlayabilmesi, Seyfi'yi ve onun savunduğu düşünceleri benimseyebilmesi içindir. Seyfi'nin adının anlamı “kılıçla ilgili, askerliğe ait, kılıç şeklinde, asker zümresi”dir (Devellioğlu 1980: 1135). Seyfi geçmişte de hâlde de adına uygun bir şekilde davranır. Mesleğine sınıksız bağlıdır; askerliği gerçekten sever. Çabuk öfkelenir ama öfkesi kısa sürede geçer. Hem eylem, hem düşünce adamıdır. Beyni sürekli çalışır, düşüncelerini zaman zaman sesli ifade eder. Uzun vadeli düşünür ve aynı durum için farklı planlar hazırlayarak çıkabilecek engellerin başarısızlığa sebep olmasını gidermeye çalışır. Bağımsız bir kişiliğe sahiptir. Cesurdur, gözü karadır, bazen sabırsızdır. Emirlerinin sorgulanmadan ve hemen uygulanmasını ister. İnsan psikolojisini bilir, emrindeki askerleri psikolojik durumlarını gözeterek yönlendirir, onlarda savaşıma ve kazanma arzusu oluşturur. Her tatbikat ve harekâtta sonra askerlerle sebep sonuç ilişkisi üzerine konuşarak hatalarını onlara fark ettirir. Lider vasfına sahiptir. Kendinden emindir. Hitabet gücü vardır. Asla yılmaz, vazgeçmez, kararlıdır. Adildir. Otoriter ve disiplinlidir. Dürüştür. Vatana, bayrağa, toprağa duyduğu sevgi kendi canının önündedir. Ailesini çok sevmesine, karısını ve kızlarını aklından çıkarmamasına rağmen zafiyet denilebilecek bir bağıllığı yoktur (Machiavelli 2008). Bütün bu özellikleri ile Machiavelli'in tarif ettiği asker özelliklerine sahip olan Seyfi, adının anlamını veren ideal bir askerdir. Gittiği her köyde halk tarafından sevgiyle, ilgiyle karşılanır. O, “Türkiyeli komutan”dır. Yabancı bir devletin sınırları içinde ezilenlerin bekledikleri kurtarıcıdır, beklenen “vefalı Türkün” romandaki temsilcisidir.

Yazarın Seyfi'nin karşısına çıkardığı Reyhan iyi eğitim almış, son derece milliyetçi, heyecanlı, zeki bir genç kızdır. Reyhan'ın geçmişinde büyük ruhsal travma yaratan ve onda derin iz bırakan acı bir

hadise yaşanmıştır. Reyhan 7 yaşındayken ailece pikniğe gittikleri bir gün sarhoş Ermenilerin saldırısına uğramışlar, babası Ermeniler tarafından gözlerinin önünde öldürülmüş, annesine tecavüz edilmiştir. Bu hadiseden sonra Reyhan'ın annesi akıl dengesini kaybetmiştir. Reyhan'ın Seyfi'ye anlattıkları vasıtasıyla okuyucunun öğrendiği bu önemli ayrıntı bu genç kadının milli duyarlılığının arkasında yatan trajik sebepleri ortaya koymaktadır. Reyhan'ın kocası Nizam, Azerî olduğu halde Ermenilerin taarruzu ile ilgilenmez. Ermenilerin işgal ettikleri Azeri topraklarının durumunu milletlerarası camianın düşünmesi gerektiğini söyleyerek Türkiye'de yaşamayı tercih etmesi Reyhan'ın ondan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Ne kültürel, ne ruhsal ne de düşünce açısından ortak paylaşımlarının bulunduğu kocasının gerçekte kendinden çok uzak olduğunu Seyfi ile karşılaşınca fark eder. Seyfi'ye ailesini yok eden Ermeni saldırısını anlatırken kendisiyle ve korkularıyla yüzleşme imkânı bulur. Seyfi ile Reyhan'ın ortak noktası milli duyarlılıklarıdır. Her ikisi de millete hizmeti en büyük görev bilirler ve bu yolda canlarını fedaya hazırdırlar. Seyfi, Reyhan için fikir yoldaşı olduğu gibi Reyhan da Seyfi'nin tekdüze, tatsız, neşesiz hayatına renk katar; adına uygun bir şekilde Seyfi'nin hayatına güzel koku saçar; Seyfi'nin ruhu için şifa olur. Aralarında söze dökülmemiş bir duygusal bağ vardır. Bu iki kurgu kahraman öncelikle vak'a zamanı ve mekân itibarıyla tarihî gerçeklik içindedirler. Vak'a zamanının 1992 yılının Mayısında başlaması anlamlıdır. 26 Şubat 1992'de Dağlık Karabağ bölgesindeki Hocalı kasabasında yaşayan halk, Ermenistan askerî birlikleri tarafından katledilmiştir. Hocalı katliamı olarak bilinen bu katliamda çocuklar, kadınlar ve yaşlılar yani savunmasız masum siviller Ermeni birliklerinin hedefi olmuştur. 18 Mayıs 1992'de de Dağlık Karabağ bölgesindeki Laçın⁵ ile Türkiye'ye çok yakın olan Sederek'in işgalinden bir gün sonra 19 Mayıs 1992'de Seyfi yola çıkar.

⁵ Ermeniler Laçın'ı günümüzde Berdzor olarak adlandırmaktadırlar.

Romanda mekân İstanbul, Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin başkenti olan Nahçıvan, Bakü, Ordubat, Zengilan, Laçın ve Laçın'e bağlı köylerdir.

Seyfi bir süre Nahçıvan'da bir evde konuk edilir. Bu evde ona anlatılanlar ve okuması için verilen kitaplar Azerbaycan'ın tarihi ve hâl-i hazırdaki durumunu anlaması içindir. Üstleneceği görev için fikrî bir hazırlıktan geçen Seyfi kumanda edeceği askerin yetiştiği coğrafyayı, içinden geçtiği tarihî süreci, yaşadığı siyasi ve sosyal ortamı tanımış olur. Bu fikrî hazırlık sırasında Seyfi'yi yönlendiren en önemli faktör I. Dünya Savaşı sırasında Kafkas cephesinde çarpışan, 1918'de Bakü'nün Rus ve Ermeni zulmünden kurtulmasını sağlayan Kafkas İslam Ordusu kumandanı Nuri Paşa'dan bahseden bir kitap olur. 74 yıl sonra Seyfi de Nuri Paşa gibi Kafkaslarda bir İslam ordusu kurma görevini yüklenmiştir. Bakü'ye girdiğinde Nuri Paşa 29 yaşında, bu görev sırasında Seyfi 32 yaşındadır. Her ikisi de Azerbaycan'ın toprak bütünlüğü için oradadırlar. Her ikisi de kumandandır. Mütevazılıkları, sakin bir tavır sergilemeleri, bu sakinliğin arkasındaki kararlılık, cesaret ve gözü peklikleri, askere kendilerini sevdirmeleri, mesleklerine bağlılıkları, Türklük sevdaları, Türk birliği idealine sahip olmaları, Türk - İslâm sentezine bağlılıkları, Türkleri bir başka milletin zulmünden kurtarma çabaları, ırkçı bir zihniyete sahip olmayışları birbirine benzemektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından sonra kurduğu fabrikalarla silah sanayinin içinde yer alan Nuri Paşa 2 Mart 1949 tarihinde İstanbul Sötlüce'deki silah fabrikasındaki büyük patlama sırasında vefat eder. Bu patlamanın sabotaj neticesinde gerçekleştiğine dair iddialar vardır (Karaköse 2010: 361-377). Seyfi de romanın sonunda KGB tarafından zehirlenir ve evde yoğunlaşan gazın patlamasıyla ruhunu teslim eder. Seyfi'nin karakteri, hizmeti ve akıbeti ile 1918 yılında Bakü'ye giren ve Bakü'yü Bolşeviklerin ve Ermenilerin elinden kurtarıp Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulmasını sağlayan Nuri Paşa arasında bağlantı kurulmuş olması romanın tarihî

derinliğini arttırmakta ve kurgu kahramanın macerasını gerçekçi, daha da anlamlı ve etkileyici kılmaktadır.

Seyfi'yi etkileyen bir diğer isim de Nuri Paşa'nın yakın dostu Ahmet Cevat'tır (Ahundzade). Kafkas İslam Ordusu'nda gönüllü olarak yer alan, Azerbaycan'ın hürriyet ve özgürlük şairi Ahmet Cevat'ın 1918 Eylülünde Bakü'ye giren Türk ordusunu selamlayan ve kazanılacak zaferle birlikte yeni bir başlangıç işaret eden "Bismillah" başlıklı şiiri bu yönlendirmede önemli bir basamak olur. Şiir, Seyfi'nin Kafkas İslam Ordusu'nu, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kuruluşunu, Nuri Paşa'nın bu mücadeledeki payını merak etmesini, bu konuda yazılmış kitapları okumasını sağlar. Okuduğu kitaplardan I. Dünya Savaşı'nda esir düşen Türk askerlerinin Ruslar tarafından 900 dekarlık kurak, yılanlarla dolu Nargin Adası'na hapsedildiklerini, bu adadan Azerilerin yardımıyla kaçan Türk subaylarının Bakü veya Gence'de konakladıkları evlerde gençlere askerî talimler yaptıklarını öğrenir. Okuduğu kitabın yazarı Naki Bey'in⁶ İstanbul'a gidip Enver Paşa'ya bu durumu anlattığı, Azeri Türklerinin yardım taleplerini ilettiği bilgisini edinir. Nuri Paşa, bu yardım talebi üzerine Kafkas İslam Ordusu'nun başına getirilmiştir. Romanda I. Dünya Savaşı'nda Kafkas cephesinin neden açıldığı, Enver Paşa'nın Şehzade Faruk ve Kazım Karabekir'i düşündükten sonra Nuri Paşa'yı Kafkas İslam Ordusu kumandanı olarak görevlendirmesi ve Kafkas İslam Ordusu'nun Azerbaycan'daki büyük hizmetinin dışında 20.yüzyıl başı için verilen diğer bazı tarihî bilgiler ve sözü edilen tarihî şahıslar şunlardır:

Yüzbaşı Tophaneli Hakkı Bey'in Çanakkale Boğazı'na mayın düşmesi ve bu mayınların Çanakkale zaferinin kazanılmasındaki rolü

⁶ Asıl adı Naghi Salehoğlu Şeykhzamanlı (1883-1967) olan Naki Keykurun Azerbaycan Türkü bir siyaset adamıdır. Roman kahramanı onun *Azerbaycan İstiklâl Mücadelesinden Hatıralar (1905-1920)* adlı kitabını okur.

Ağaoğlu Ahmet'in 1905 yılında Bakü'de Fedai adında gizli bir cemiyet kurması; Nuri Paşa'ya siyasî müşavirlik yapması; Türk İstiklâl Savaşı'na katılması.

İsmail Bey Gaspiralı'nın Türklük bilinci ve birliğini uyandırma çabaları.

Ekinçi gazetesinden itibaren Azerbaycan'da milli uyanışı sağlamada basın rolü.

Enver Paşa'nın Adil Hikmet Bey⁷ ve arkadaşlarını⁸ 1914 yılında milli uyanışı harekete geçirmek üzere Türkistan'a göndermesi.

1917 Bolşevik ihtilali ve Çarlık Rusya'sının yıkılması; kızıl Rusya'dan kaçan beyaz Rusların İstanbul'a gelişleri ve çektikleri sıkıntılar.

1918 yılında Bakü'ye giren birliklerin başındaki Miralay Mürsel'in (Bakü)⁹ hizmetleri.

⁷ Adil Hikmet Bey (1887-1933) Harbiye'den mezun bir subaydır. Binbaşı rütbesindeyken vefat etmiştir. Adil Hikmet Bey 16 Haziran 1928 ile 16 Teşrin-i Evvel 1928 arasında *Cumhuriyet* gazetesinde "Beş Türk" adıyla hatıralarını tefrika etmiştir. Bu hatıralar Dr. Yusuf Gedikli tarafından yeni harflere aktarılarak kitaplaştırılmıştır. (*Asya'da Beş Türk*, Haz. Yusuf Gedikli, Ötüken Neşriyat, 1998, İstanbul.)

⁸ Kuşçubaşı Selim Sami Bey (1877-1927) [Teşkilat-ı Mahsusa'nın Arabistan-Sina ve Kuzey Afrika sorumlusu Kuşçubaşı Eşref Sencer'in kardeşidir. İttihat ve Terakki'nin faal bir elemanıdır. Trablusgarp Savaşı'na katılmıştır.], Hüseyin Emrullah Bey (1877-1952) [Emrullah Barkan kaymakamlık, hapishane müdürlüğü, hukuk müşavirliği gibi hizmetlerde bulunmuş; 1935-1946 yılları arasında TBMM'de Malatya milletvekili olarak görev yapmıştır.], İbrahim Bey (1887-1945) [İbrahim Haklıer gönüllü askerdir.] ve Hüseyin Bey.

⁹ Mürsel Bakü (1881-1945) Balkan Savaşı, I. Dünya Savaşı ve İstiklâl Savaşı'na katılmış, Bakü ve İzmir şehirlerini düşman işgalinden kurtarmış, cumhuriyet kurulduktan sonra Kocaeli milletvekilliği yapmış Türk askeridir. 9 Eylül 1922 sabahı, 1. Süvari Tümeni'nin komutanı olarak İzmir'e ilk giren Türk paşasıdır.

Mehmet Emin Resulzâde'nin¹⁰ Azerbaycan'ın ilk cumhurbaşkanı oluşu.

Enver Paşa'nın amcası Halil Paşa, Azerbaycan'ın milli şairi Ahmet Cevat (Ahundzade), Nahçıvanlı şair Hüseyin Cavid, Mustafa Kemal Atatürk...

Tarihî bilgileri verirken Osman Gazi Kandemir'in yararlandığı kaynaklara gönderme yaptığı fark edilmektedir. Yazar ele aldığı tarihî süreçle ilgili yararlandığı veya okuyucunun bilgi edinebileceği kaynakları vak'a örgüsü içinde kahramanlarını konuştururken veya aslı kahraman Seyfi'nin iç konuşmaları sırasında zikretmiştir. Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı 1904 yılında Mısır'da çıkan *Türk* adlı gazetede yayımlanan ve günümüzde kitaplaştırılmış olan kapsamlı yazısı; Naki Keykurun'un *Azerbaycan İstiklâl Mücadelesinden Hatıralar (1905-1920)*, Mehmet Emin Resulzade'nin *Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti)* adlı eserleri bu kaynaklar arasındadır. Yazarın özellikle Naki Keykurun'un kitabından yararlandığı anlaşılmaktadır. İtalik harflerle bu eserden yapılan alıntılar da romanda yer almaktadır (Kandemir 2013: 103, 104, 105, 114, 115).

Vak'a zamanının hemen öncesi ve vak'a zamanı içindeki tarihî gerçeklikte ise 20 Ocak 1990 Bakü katliamı, 26 Şubat 1992 Hocalı katliamı, 18 Mayıs 1992 Laçın ve Sederek'in işgali, Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti Başkanı Haydar Aliyev'in 23 Mayıs 1992'de yaptığı televizyon konuşması, 7 Haziran 1992'de Ebulfez Elçibey'in seçimi kazanarak devlet başkanı oluşu yer almaktadır. Romanın kahramanı Seyfi, cumhurbaşkanı seçilmesinden bir hafta önce Ebulfez Elçibey ile görüşür. Elçibey onu heyecanla karşılar ve

¹⁰ "Sadece Azerbaycan Türklerinin değil bütün Türk dünyasının önde gelen fikir ve siyaset adamları arasında yer alan" (Akpınar 2008: 4) Mehmet Emin Resulzâde (1884-1955) "Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı"dır (Akpınar 2008: 2).

aralarında son derece samimi bir konuşma geçer. Elçibey'in söz ve tavırlarından Seyfi'yi asıl görevlendirenin Elçibey olduğu anlaşılmaktadır. Kurgu kahramanın Azerbaycan'ın demokratik hayata adım atmasını sağlayan tarihî bir karakterle bir araya gelmesi onun Nahçıvan ve Azerbaycan'da verdiği mücadeleyi gerçekçi bir zemine oturtmakta ve Elçibey'in yanındaki Seyfi'ye de gerçek bir kimlik kazandırmaktadır. Seyfi, Elçibey'in istediği gibi Azerî gençlere askerî talim yaptırmanın yanı sıra hem Ermeni milislerle hem de KGB ile mücadele eder. Seyfi'nin kendisi kurgu dünyasına mensup olsa da romanda sözü geçen Ermeni saldırıları ve bu saldırılar sırasında masum insanların katledilmesi tarihî gerçektir. Bu tarihî gerçeği yansıtırken yazarın son derece dikkatli davrandığı ve okuyucuda bir başka millete karşı düşmanlık uyandıracak bir söylemde bulunmadığı görülmektedir. Tam tersine romanda çarpıcı sahnelerle Ermeni ve Türkler arasında dostluk kurulabileceğine dair mesajlar verilmektedir. Romandaki en çarpıcı sahnelerden biri Seyfi ve Halil'in Zengilan'a giderken bir korulukta yaşlı bir kadın, erkek ve iki çocuktan oluşan bir Ermeni aile ile karşılaşmalarıdır. Çocukların anne ve babaları Türklere saldıran Ermeni milislerin arasındadırlar. Büyükanne ve büyükbaba oldukları anlaşılan ihtiyarlar çocukları güvenli bir yere ulaştırma çabasındadırlar. Birbirleriyle savaş halinde olsalar da korunaksız, saldırıya açık bir mahalde karşılaşan Seyfi, Halil ve Ermeni aile orada buldukları süre içinde birbirlerine destek olurlar, yiyeceklerini paylaşırlar:

“Birbirleri ile savaşan iki millet bir korulukta beraber yemek yiyorlar, birbirlerini korumak için sırayla nöbet tutuyorlardı. Seyfi savaşmaya geldiği bir ülkede düşmanlarından birinin çocuğunu dizlerinde uyutuyordu.” (Kandemir 2013: 147)

Romanın kadın kahramanı Reyhan'ın babası Ermeni milisler tarafından öldürülmüş, annesi ise tecavüze uğramış ve bu acı hadiseden sonra anne delirmiştir. 7 yaşında böyle bir felâket yaşayan Reyhan'da Ermenilere karşı nefret ve intikam hissi uyanmasını diye dedesi onu yetiştirmek üzere bir Ermeni mürebbiye tutar:

“Çok eğitilmiş bir kadındı. Paris’te büyümüş, sonra memleket hasretiyle buraya gelmiş. Ben üniversiteye gidene kadar burada kaldı, sonra benimle İstanbul’a. Üniversiteyi bitirdiğimde de Paris’e tekrar döndü. Ermeniceyi, Fransızca’yı ondan öğrendim. Daha doğrusu ben ona Türkçe öğrettim, o bana kendi bildiği dilleri. Keman çalmayı da o öğretti bana. Yıllar sonra dedeme neden Ermeni kadın diye sorduğumda, benim kin dolu büyümemem için olduğunu söyledi. Gerçekten başarılı olmuştu. Ben anneme, babama yapılanları hiçbir zaman Ermeni milletine mal etmedim. Bireysel bir suç olarak gördüm olanları.” (Kandemir 2013: 248)

Romanın kurgu kahramanlarından olan AHC’ye mensup iki Azeri delikanlı ile Ermeni kızları arasında yaşanan büyük sevdada da ayrıca dikkat çekicidir. Bu delikanlılardan Halil, Mecnun’un Leyla’ya duyduğu sevdanın benzerini yaşadığı için Leyla adını verdiği Ermeni genç kız ile kızın ailesinin bütün itirazlarına rağmen evlenmiş, köylerine yapılan saldırı sırasında Ermeni milislere kendisinin Ermeni olduğunu ısrarla söylemeyen Halil’in karısı da karnındaki bebeğiyle köyün Azeri halkı gibi öldürülmüştür. Ermenilerin arasına casus olarak sızan Mübariz ile Kranik de birbirlerini kısa sürede severler. Kranik’in annesinin ihbarıyla ifşa olan Mübariz kurşuna dizilir. Sevdiğini ölüme yollayan annesini Kranik’in asla affetmeyeceği anlaşılır. Ermenilerin Azerbaycan topraklarına ve masum insanlara saldırılarının anlatıldığı romanda Ermeni düşmanlığına yer verilmemesi, tam tersine iki millet arasındaki dostluğa bireylerin hikâyelerinden hareketle vurgu yapılması son derece önemlidir. Yazar farklı milletlerden olan insanların birbirleriyle anlaşamamaları için hiçbir sebep olmadığını, hükümetlerin izledikleri politikalar yüzünden milletlerin düşman haline dönüştüğünü gösterir.

Romanın adının “Karanfil” olması son derece anlamlıdır. Kırmızı renkli karanfil çiçeği mitolojide öldürülen masum insanların simgesidir. Mitolojiye göre Zeus’un kızı Artemis avdan eli boş döndüğü ve pek öfkeli olduğu bir gün flüt çalan bir çoban ile karşılaşır. Çobanın çaldığı flüt ile hayvanları kaçırdığını düşünen Artemis kızgınlıkla

masum çobanın gözlerini oyup yere atar. Gözlerin düştüğü toprakta kan kırmızısı renginde iki karanfil çiçeği açar. Kırmızı karanfiller çobanın dökülen masum kanının izleridir ve bu çiçekler katliamlarda, saldırılarda öldürülen masumların acısını paylaşmanın sembolü olur (Erhat 1989; Campbell 2017). Bu romanda da kırmızı karanfil çiçeği Azerbaycan'da Ermeniler tarafından katledilen masum insanların sembolüdür ve sembol romanın adı olmuştur.

Seyfi karanfil kokusunu ilk olarak romanın ikinci bölümünde Nahçıvan'da Mirza Bey'in evine geldiği ilk gün Mirza Bey ile karşılaştığı an hisseder. Seyfi'nin AHC'ye katılmasını sağlayan Mirza Bey'in elini öptüğü sırada burnuna gelen yoğun karanfil kokusunu roman boyunca okuyucu da hisseder. Karanfil kokusu romanın leitmotifidir. "Bir edebî eserin içerisinde eserin temasına işaret edecek veya bu temayı güçlendirecek ve eserin bütünlüğünü sağlayacak şekilde sıklıkla tekrarlanan bir ifade kalıbı, imaj, sembol veya durum" (Huyugüzel 2018: 285) şeklinde tanımlanan leitmotivin "eserin düşünsel örgüsü içinde özel bir anlam taşıması gereği vardır." (Sazyek 2015: 217) Bu romanda da karanfil kokusu sık sık tekrarlanır. Kırmızı karanfil saçtığı koku ve görüntüsüyle, masum insanlara yönelik saldırı ve katliamları protesto eden bir işlev üstlenir.

Romandaki sivil kahramanlar içinde ilk şehit düşen Mirza Beydir. Mirza Bey, evine yapılan bir roket saldırısı sırasında ruhunu teslim eder. Bu sahnede etrafın "karanfil kokusuyla kaplandı" ifade edilir:

"Mirza Bey'in yüzünde derin bir gülümseme vardı. Pırıl pırıl cildi nurlanmıştı âdeta. Etraf toz toprağın aksine karanfil kokusuyla kaplanmıştı.

"O şehit oldu" dedi Seyfi, "Şehide ağlanmaz." (Kandemir 2013: 210).

Romanın sonunda KGB'nin zehirlediği Seyfi önce Mirza Bey'in hayalini görür ardından da karanfil kokusu duyar:

“Seyfi'nin burnuna yoğun karanfil kokuları gelmeye başladı. Giderek artıyordu koku. Sanki bütün hücrelerine doluyordu. Hayatının hiçbir anında bu kadar yoğun yaşamamıştı bu duyguyu.” (Kandemir 2013: 497)

Seyfi'nin duyduğu yoğun karanfil kokusu onun ölüme çok yakın olduğuna işaret eder. Nitekim karanfil kokusunun ardından evde bir patlama olur ve alevler her tarafı kaplar. Sadece Mirza Bey ve Seyfi değil Reyhan'ın babası, Ilgar, Mübariz, saldırılar sırasında can veren kadınlar, erkekler, çocuklar, yaşlılar masumiyeti, barışı temsil ederler.

Karanfil de bu katledilen bu masumların sembolüdür. Romanın kapağında da cenin şeklinde büzülmüş bir asker ve kırmızı bir karanfil resmi vardır. Bu kapak resmi romanın içinde sık sık vurgulanan karanfil kokusuyla birleştiğinde katledilen masumların haklarını savunacak birilerininin daima olacağı anlamı çıkmaktadır.

Sonuç Yerine

Emekli General Osman Gazi Kandemir'in askerlik bilgi ve birikimiyle tarihî gerçekliği birleştirip bir kurgu dünyası inşa etmesiyle ortaya çıkan *Karanfil* romanı Karabağ Savaşı'nı işlemektedir. Türk Dünyası siyasi tarihinin yakın bir dönemini ele alan *Karanfil*, 1992 yılının Mayıs ve Haziran aylarına dikkat çekerek Azerbaycan Türklerinin uğradığı zulmü hatırlatması açısından son derece önemlidir. Karabağ meselesi henüz halledilmiş değildir ve bu topraklar işgal altındadır. *Karanfil* romanı vatana sahip olmanın ve müstakil bir vatanda yaşamamanın neden önemli olduğunu somutlaştırmanın yanında tarihî bir gerçeği kurguya yedirerek toplumsal hafızayı canlı tutmayı hedeflemektedir. Bir Türkiye Türkünün Azerbaycan Türkleri ile birlikte mücadele etmesi Türklerin bir soydan geldiklerini hatırlatma ve okuyucuda Türk Dünyasına aidiyet duygusu kazandırma bakımından son derece anlamlıdır. Bu romanda zulme uğrayan Türkler içinden seçilen örnek Azerbaycan Türkleridir. Ancak Kırım Türkleri, Ahıska Türkleri, Uygur Türkleri, Orta Asya Türkleri, Balkanlardaki Türkler

başta olmak üzere zulme ve haksızlığa uğramış olan Türklerin sesini sanat ve özellikle de edebiyat aracılığı ile duyurmak konuya karşı bilinçli bir duyarlılık oluşturmak açısından önemlidir.

Kaynaklar

Akçura, Yusuf (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Akpınar, Yavuz (2008). “Resulzâde Mehmet Emin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, s. 3-5.

Alhan, Ferhat Mutsel (1997). *Ebulfez Ali Elçibey Dönemi Türkiye-Azerbaycan İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Aslanlı, Araz (2001). “Tarihte ve Günümüzde Karabağ Sorunu”. *Avrasya Dosyası*, C. 7, S. 1, s. 393-430.

Atmaca, Tayfun (2003). *Küreselleşme Çağında Türkiye Azerbaycan*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Merkezi.

Campbell, Joseph (2017). *Batı Mitolojisi*. Çev: Kudret Emiroğlu, İstanbul: Işık Yayınları.

Çıkla, Selçuk (2002). “Romanda Kurmaca ve Gerçeklik”. *Hece Dergisi*, S. 65-66-67, s. 111-129.

Dağlık Karabağ Sorunu Dar Alanda Büyük Oyun (2011). Ed: M. Turgut Demirtepe, Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu, Avrasya Araştırmaları Merkezi, Ankara: USAK Yayınları.

Devellioğlu, Ferit (1980). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Doğuş LTD. ŞTİ. Matbaası.

Erhat, Azra (1993). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gökçe, Mustafa (2011). “Yukarı Karabağ Sorunu ve Türkiye Ermenistan İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies*, C. 6, S. 11, s. 1111-1126.

Huyugüzel, Ömer Faruk (2018). *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kandemir, Osman Gazi (2013). *Karanfil*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Karaköse, Nejdet (2010). *Askeri, Siyasi ve Silah Sanayicisi Kişiliği İle Nuri Paşa*. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Keykurun, Naki (1998). *Azerbaycan İstiklâl Mücadelesinden Hatıralar (1905-1920)*. Ankara: İlke Kitabevi Yayınları.

Machiavelli, Niccolò (2008). *Askerlik Sanatı*. Çev: Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Mahmudova, Gülnare (2006). *Türk Basınında Azerbaycan İmajı: Haydar Aliyev'in Ölümü Üzerine Karşılaştırmalı İçerik Analizi (Hürriyet ve Orta Doğu Gazeteleri)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Resulzâde, Mehmet Emin (1990). *Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti)*. Haz: Yavuz Akpınar ve İrfan Murat Yıldırım, İstanbul: Azerbaycan Türkleri Derneği.

Sadıq, Şamil (2017). "Azerbaycan Romanında Karabağ Savaşı". <http://shamilsadig.com/azerbaycan-romaninda-karabag-savasi/>

Sazyek, Hakan (2015). *Roman Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları.

Tekin, Mehmet (2011). *Roman Sanatı Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yılmaz, Reha (2013). "Kafkasya'da Çözülemeyen Kördüğüm: Dağlık Karabağ Sorunu". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluslararası Avrasya Strateji Dergisi*, C. 2, S. 1, s. 71-90.

EXTENDED ABSTRACT

Azerbaijani - Armenian conflict has its roots in the 19th century. With the dissolution of the USSR in the late 20th century, all hell broke loose between these sides. The Armenians resided in Nagorno-Karabakh, wanted to annex the region to Armenia in 1988. After the withdrawal of the Russian Armed Forces in 1992, the situation went from bad to worse and the tensions turned into an open armed conflict that raged until 1994. Armenian Armed Forces committed many atrocities such as The Khojaly Massacre in February 26 1992 after invading Azerbaijani territories. The Nagorno-Karabakh War is in the recent memory and still have found no solution, thus it is a material for literature just like other historical events. Historical works acts on historical truth; however the author is not a historian; thus he interprets the historical truth inside a plot. Karanfil, which is written by Retired General Osman Gazi Kandemir and published in 2013, is based on historical truth. During the Nagorno-Karabakh War, the Western powers including Russia gave open support to Armenia. On the other hand, Turkey gave both open political and secret military support to Azerbaijan due to the shared cultural, ethnic and historical bonds between these countries. It needs to be emphasized that Karanfil is also a novel of this political – military event written by a general.

The protagonist of the novel is Seyfi, who is a Turkish captain who went to Azerbaijan through Nakhchivan in order to organize a resistance against the invaders, training the volunteers and counselling the Azerbaijani Armed Forces. The author makes a parallelism between Seyfi and Nuri Pasha who is the commander of Caucasian Islamic Army that liberated Baku in 1918. The novel particularly deals with the events from May 1992 to September 1992. During this period, the author makes use of fictional characters such as Seyfi and young Azeri woman Reyhan alongside the historical characters such as Nuri Pasha, Enver Pasha, Halil Pasha, Kazım Karabekir, Mustafa Kemal Pasha, Ağaoğlu Ahmet, Akçuraoğlu Yusuf, Şehzade Faruk, Mürsel Pasha, Hüseyin Cavid, İsmail Gaspıralı, Adil Hikmet Bey, Mehmet Emin Resulzade, Ebulfez Elçibey, Haydar Aliyev, Turgut Özal, Levon Ter Petrosyan. Nuri Pasha and Ebulfez Elçibey are two most important historical characters in the novel. Seyfi, takes lesson from the adventure of Nuri Pasha and takes direct orders from Ebulfez Elçibey. Use of these historical characters deepens the novel.

The novel takes its name from clove, which is the symbol of killed innocents in the mythology. The military experience and knowledge of the author enriched the novel. It was also translated into Azerbaijani Turkish by Minehanım Nuriyeva Tekleli in 2015. In this study, it is aimed to find out the use of historical truth in the novel

which has the purpose of reminding a disaster happened in 1990's to contemporary reader and was welcomed warmly by the Turkish and Azerbaijani public.

The novel based on Azerbaijan Turks' experiences is also important in terms of embodying the meaning of devotion to the homeland by attracting attention to the importance of living in a sovereign homeland. Osman Gazi Kandemir, through his novel which includes historical facts, aimed to keep collective memory alive by putting readers in mind of the recent disaster of Azerbaijani Turks.

Özkan, Bülent (2020). "Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler Üzerine İleri Uygulamalar".
Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 21, S. 39, s.
1321-1371.

DOI: 10.21550/sosbilder.673586

Araştırma Makalesi

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE FİİLİMSİLER ÜZERİNE İLERİ UYGULAMALAR*

Bülent ÖZKAN**

Gönderim Tarihi: Ocak 2020


Kabul Tarihi: Mart 2020

ÖZET

Türkçeye anlatım gücü ve kıvraklığı kazandıran, anlatılanları kısa yoldan aktarmayı sağlayarak gereksiz tekrarları önleyen, aktarılacak istenen düşüncenin iletilmesinde kolaylık sağlayan ve sözdizimsel olarak tümceleri akıcı, kolay biçimde birbirine bağlayan fiilimsiler kullanım yoğunluğu açısından Türkçede önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada, Türkiye Türkçesinde farklı dilbilgisi terimleriyle karşılaşılsa da genelde tüm araştırmacıların üzerinde uzlaştıkları isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil olarak kavramlaştırılan fiilimsi/eylemsi kategorisinde yer alan dilbilgisel yapılar, derlem dilbilim ilke ve yöntemleriyle oluşturulmuş 35 milyon (+/-) sözcükbirim içeren bir derlemde biçimsel ve işlevsel nitelikleri ile diğer dilbilgisel görünüşleri açısından bütüncül olarak araştırma konusu yapılmıştır. Çalışmanın amacını, fiilimsilerin morfolojik yapılarını, bu morfolojik yapılardan kaynağını alan işlevlerini, fiilimsilerin ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde önceliklerini, tabakalara (metin türleri vb.) göre dağılımlarını, dizgesel etiketlerini ve eşdizimliliğe bağlı kalıp ifadelerde kullanımlarını ortaya koyan bir derlem altyapısını tanıtmak olarak özetleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: *Türkiye Türkçesi, fiilimsiler, derlem dilbilim*

* Bu çalışma, 114R033 numaralı ve *Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler* başlıklı TÜBİTAK – SOBAD 1001 projesine dayanmaktadır. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

**  Prof. Dr., Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü,
ozkanbulent@gmail.com

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences

Cilt: 21 Sayı: 39 / Volume: 21 Issue: 39

Advanced Applications on Verbals of Turkey Turkish

ABSTRACT

Verbal is an important concept in Turkish with its usage frequency in that it gives power for expressions; provides a short way to transmit messages; prevents unnecessary repetitions and connects the sentences in fluent ways. The aim of the study is to search the verbal which has been named with different grammatical names and which have been put into categories as gerund, participles, and verbal adverbs via the corpus. The corpus (including approximately 35 million entries) has been built up in line with the principles of corpus linguistics. The verbal will be examined according to syntactic and functional qualities. On this aspect, via a corpus infrastructure, the aim of the study can be summarized as to demonstrate and identify the morphological structures of verbal; the specific uses of this morphological structures; the importance of verbal in teaching Turkish as both native and foreign language; the distributions of them into strata (different text types etc.); their systematic labels and their use in idioms/patterns.

Key words: *Turkey Turkish, verbals, corpus linguistics*

1. Giriş

Türkçe dilbilgisi kaynaklarında fiilimsilerin anlatıma kıvraklık kazandırdığı, anlatılacakları kısa yoldan aktarmayı sağlayarak gereksiz tekrarları önlediği ve aktarılmak istenen düşüncenin iletilmesinde kolaylık sağladığı, ayrıca sözdizimsel olarak tümceleri akıcı ve kolay biçimde birbirine bağladığı konusunda bir anlayış birliği vardır. Söz konusu kaynakların temelde fiilimsilerin bahsi geçen özelliklerinde ortaklaşmalarına karşın Türkiye Türkçesini konu alan dilbilgisi kaynaklarında (Atabay vd. 1981; Banguoğlu 2000; Delice 2003; Deniz Yılmaz 2009; Dizdaroğlu 1976; Ergin 1997; Gencan 2001; Göğüş 1969; Hatipoğlu 1972; Karahan 1994, 1999, 2000; Koç 1996; Korkmaz 1992, 1996, 2003; Özkan ve Sevinçli 2009; Savran 1999; Sezer 1993; Şimşek 1987; Üstünova 2002; Zülfikar 1995) fiilimsilerle kurulu birleşik cümle yapıları üzerine ayrıca durulduğu görülür.

Fiilimsilerin birleşik cümle yapılarındaki görünümüleriyle ilgili olarak bakış açısını *üretici dönüşümsel dilbilgisi* anlayışından alan bazı kaynaklar (Aksan 1999; Aydın 1996; Delice; 2003; Kıran 1979; Koç 1996; Sezer 1993 vb.) fiilimsilerin birleşik cümle ya da girişik bileşik cümle oluşturdukları üzerinde dururken; bazı kaynaklar (Atabay vd. 1981; Dizdaroğlu 1976; Karahan 1995; Korkmaz 1992, 1996, 2003; Savran 1999; Üstünova 2002; Zülfikar 1995 vb.) ise birleşik cümle yapılarının Türkçenin yapısına aykırı olduğunu, böyle bir çözümlemenin derin yapı çözümlemelerinde görülebileceğini ve söz konusu tümce yapısının basit tümce sayılması gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu çalışmayla ortaya koyulacak olan bütüncül betimleme, söz konusu tartışmaların gerçek zamanlı veri setlerine dayalı bir platformda gerçekleşmesine olanak sağlamasının yanında, araştırmanın ana çerçevesi ilgili tartışmaların dışında, fiilimsilerin yapı ve işlev özellikleri temelinde şekillenmiştir.

1.1. Amaç ve Hedefler

Bu çalışmanın amaç ve hedefleri, araştırma soruları bağlamında: **a.** *fiilimsilerin morfolojik yapı özelliklerini*, **b.** *fiilimsi yapılarının işlevsel niteliklerini*, **c.** *ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapı ve işlevlerini*, **ç.** *tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımlarını* **d.** *fiilimsilerin eşdizimlilik bağlamında kalıp ifadelerde kullanımlarını belirlemek* biçiminde sıralanabilir.

Dil araştırmalarında derlemler yoğun olarak kullanılmaktadır. Ayrıca derlemler *biçimbirimsel çözümlenmeler*, *sıklık dizinleri*, *sözbiçimler*, *bağlam içi anahtar sözcük gösterimi* ya da *bağımlı dizinler*, *birliktelik kullanımları* ve *eşdizimlilikler*, *tanık/örnek dizgeler*, *sözlükbirimsel veri* ve *istatistik uygulamaları* gibi standartlarıyla araştırmacılara dili betimlerken önemli bir altyapı sunabilmektedir. Yazılım teknolojileri kullanılarak amaca uygun yapılandırılmalarla

derlemler, araştırma sorularına bağlı olarak düzenlenebilmekte ve yine araştırma sorularına bağlı olarak raporlamalar yapılabilmesine olanak tanımaktadırlar.

Amaç ve hedefler göz önüne alındığında:

a. Morfolojik yapı özellikleri derlem yazılımlarında var olan standartlardan biridir. Araştırma evreni olarak kullanılan **Türkçe Derlem-2** (TD-2) daha önce 112K516 proje numaralı ve *Türkiye Türkçesi Sözvarlığında Fiillerin Derlem Denetimi ve Derlem Tabanlı Sözlüğü* başlıklı ulusal araştırma projesinde kullanılmıştır. Türkçeyi temsil gücü yüksek olan söz konusu derlemin sunduğu morfolojik yapı özellikleri, biçimbirimsel çözümlemesi yapılmış veri setleri, yazılım güncellemesi ve arayüz tasarımlarıyla fiilimsiler üzerine yürütülen bu çalışmada da kullanılmıştır.

b. Öte yandan derlemin sunduğu standart raporlamalar düşünüldüğünde, yine yazılım güncellemeleri ve arayüz tasarımlarıyla, araştırmanın amacına uygun olarak oluşturulan etiketleme sistemi, fiilimsilerin işlevlerini belirlemek amacıyla bu çalışmada yerini almıştır.

c. Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri ve işlevlerinin yanında sıklıkları da belirlenmiştir. Bu çerçevede Türkçenin öğretiminde kullanılacak öncelikli fiilimsi yapılarının da belirlenmesi planlanmış ve bu hedefe ulaşılmıştır.

ç. Bu çalışma için geliştirilen ve yeniden oluşturulan etiketleme sistemi aracılığıyla fiilimsilerin işleve bağlı olarak eşdeğerlilikleri belirlenmeye çalışılmış, derlem oluşturulurken alınılan metinlerin dış metinsel niteliklerinin veri tabanında tutulması sayesinde tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımları da belirlenmiştir. Yazılım ve arayüz tasarımları, etiketlemeler aracılığıyla fiilimsilerin eşdizimlilik bağlamında kalıp ifadelerde kullanımlarını belirleme olanağı sunmaktadır.

1.2. Konu ve Kapsam

Araştırmanın ana çerçevesini/sınırlarını *fiilimsilerin morfolojik yapıları, bu morfolojik yapılardan kaynağını alan işlevler ve bu morfolojik ve işlevsel niteliklerinden kaynağını alan fiilimsilerin ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretimine ilişkin öncelikleri, tabakalara (metin türleri vb.) göre dağılımları, dizgesel anlamda eşdizimliliğe bağlı kalıp ifadelerde kullanımları* oluşturmaktadır. Araştırmayla ortaya koyulacak olan veri setleri aracılığıyla söz konusu dilbilimsel betimlemeler Türkiye Türkçesini temsil gücü yüksek bir derlem üzerinden ortaya koyulmuştur.

Bu çerçevede birbiriyle bütünleşik olarak değerlendirilmesi gereken;

1. Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri nasıldır?
 2. Fiilimsi yapılarının işlevsel nitelikleri nasıldır?
 3. Ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapı ve işlevleri nasıldır?
 4. Tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımları nasıldır?
 5. Fiilimsilerin eşdizimlilikleri nasıldır?
- çalışmada araştırma konusu yapılmıştır.

Yukarıda sıralanan araştırma soruları çerçevesinde derlemlerin yapılandırılmasına bağlı olarak söz konusu fiilimsi yapılarının bir derlemden çıkarımı beraberinde: *biçimbirimsel çözümler, sıklık dizinleri, sözbiçimler, bağlam içi anahtar sözcük gösterimi ya da bağimli dizinler, birliktelik kullanımları ve eşdizimlilikler, tanık/örnek dizgeler, sözlükbirimsel veri ve istatistik uygulamalar* gibi görünüşleri de barındırır (Özkan 2013). Söz konusu görünüşlere “derlemlerden elde edilebilen standart veri setleri” demek yanlış olmaz. Bu bağlamda

çalışmanın kapsamını araştırma sorularının sözü edilen raporları oluşturmaktadır¹.

1.3. Literatür Özeti

Fiilimsiler ile ilgili literatürü değerlendirdiğimizde ilgili literatürün tarihi ve çağdaş Türk lehçeleri, Türkiye Türkçesi ve ağızları ile Türkçenin eğitimi-öğretimi alanlarında bir dağılım sergilediğini görürüz.

Tarihi ve çağdaş Türk lehçelerinde fiilimsiler üzerine yürütülen çalışmalara göz attığımızda, bu çalışmaların genellikle fiilimsileri en eski dönemlerden günümüze kadar ortaya koyulmuş eserlerden örneklemelerle ele almış olduğunu görürüz. Yine, bu çalışmaların bir kısmı morfolojik temelli olmakla birlikte lisansüstü tez olarak ortaya koyulmuş çalışmalar olduğunu gözlemleriz. (Eraslan 1980; Bayraktar 2000 ve 2004; Tuncer 1996; Karaşah 2006; Kaya 1996; Öztürk 1987; Demiral 2004).

Tarihi Türk Lehçeleri üzerine yürütülen makale çalışmaları ise genellikle fiilimsi biçimbirimlerinin etimolojileri ve söz konusu lehçelerdeki işlevlerinin ne olduğuna odaklanır (Hünerli 2012; Korkmaz 1968 ve 1987; Durmuş 2012; Tanç 2006). Herhangi bir tarihi ya da çağdaş Türk lehçesi temel alınarak yürütülen ve yine etimolojik temele dayanan çalışmalar (Savran 2010; Üstüner 2011; Coşkun 2001; Coşkun 1999; Eckmann 1962) yapı ve işlev bakımından ilgili dil sahalarına yönelik kapsamlı yayınlar arasında sayılabilir. *Tarihi Türk Lehçelerinden* günümüze doğru gelindiğinde Oğuz grubunun devamı olan ve Eski Anadolu Türkçesi sahasına ait fiilimsiler üzerine yürütülmüş çalışmalar (Savaş 1996; Tiken 1997) da dikkati çeker. Öte yandan literatürde sadece tek bir Türk Lehçesi Grubunda fiilimsileri

¹ Raporlar için bk. <http://derlem.mersin.edu.tr/fiilimsi/sayfa.php?s=arama&dil=tr>

değerlendiren çalışmalar da bulunmaktadır (Özer 2000; Şirinova 2001; Gökdağ 1993; Hünerli 2012).

Yine çağdaş Türk lehçeleri çalışmalarının odak noktası fiilimsilerin lehçeler arası eş değerlilikleri üzerinedir. Söz konusu çalışmalarda genellikle inceleme konusu olan çağdaş Türk lehçesine bir metne ait fiilimsi yapılarının tamamı ya da bir kısmı konu edilmiştir (Kayadibi 2008; Ağlanmaz 2006; Atar 2013; Yılmaz 1998).

Çağdaş Türk lehçelerinden olan *Kırgız Türkçesi* (Kavas 2012), *Özbek Türkçesi* (Giray 2009; Atak 2004; Yavuz 2009), *Kırım Türkçesi* (Çağal 2007) ve *Kazak Türkçesinde* (Özaydın 2007; Kazak 2001; Kaliev 1995; Tekin 2006) şekil-anlam-işlev bakımından Türkiye Türkçesi ile örtüşen pek çok zarf-fiil eki yanında, Türkiye Türkçesinden çok farklı anlam ve işlevde kullanılan zarf-fiil ekleri de saptanmıştır. Şekil açısından aynı olan zarf-fiillerin çok çeşitli anlam ve işlevleri ortaya koyulmuş, özellikle, sıfat-fiil ekleri ile hâl eklerinin birleşmesiyle oluşan birçok zarf-fiil ekinin varlığı belirlenmiştir (Tanç 2002). Bunlardan başka *Kırım*, *Karaçay-Malkar* ve *Başkurt Lehçeleri* (Cehri 2004; Tümer 2002; Keskin 2004) de fiilimsiler açısından ele alınmıştır. Lehçeler üzerine yürütülen çalışmalar arasında zarf-fiillerin tespit edildiği ve bunların *Kazak Türkçesindeki* karşılıklarının değerlendirildiği (Abilakhanova 2002) çalışmalarla da karşılaşırız.

Bu araştırmalar arasında fiilimsilerin kalıplaşması konusunda Argunşah (2011) ve Salman'ın (1999) çalışmaları farklılıklarıyla öne çıkar ve diğer etimoloji çalışmalarından ayrılır. Emre'nin (1955) fiilimsilerle kurulu cümlelerin Türkçedeki durumunu ele aldığı çalışma da diğerlerinden bu anlamda farklılaşır.

Batı literatüründe, özellikle Alman Türkolojisinde, *adlaştırma* (nominalization) kavramlaştırmasıyla bir dilbilimsel kategori olarak fiilimsiler üzerine çalışmalar yapıldığı görülmektedir (Johanson 1988, 1990, 1991).

Fiilimsiler, ağız araştırmalarında da konu edilmiştir. Türkiye Türkçesi ve Anadolu ağızlarında fiilimsileri konu alan çalışmalarda farklı dilbilimsel bakış açılarının hâkim olduğu gözlemlenmektedir. Bu bakış açılarından birincisi biçimbirimsel olarak fiilimsi yapılarının değerlendirildiği, daha çok yapıyı önceleyen ve yapıdan yola çıkarak fiilimsilerin işlevlerini belirlemeye çalışan çalışmalardır. Diğer bir bakış açısı ise kaynağını evrensel dil tipolojilerinden alan ve *üretici dönüşümsel dilbilgisi* olarak bilinen yaklaşıma dayalı çalışmalardır. Birinci bakış açısı araştırmacıların alışık olduğu çözümlenmeleri içerirken; ikinci tip bakış açısı kaynağını dil tipolojilerinden ve *derin yapı - yüzey yapı* ilişkilerini temel alarak konu açıklanmaya çalışılmıştır. İki farklı bakış açısının ana tartışma odağını ise fiilimsilerin birleşik ya da girişik birleşik tümce oluşturup oluşturmadığıdır.

Öte yandan sözdizimsel bir işleve sahip olan fiilimsiler, birden fazla yargıyı bağlaç kullanmadan bir araya getirmektedir. Fiilimsiler, bu bir araya getirme işlevini yerine getirirken anlatımda gereksiz tekrarları önlemekte, verilmek istenen düşüncenin az çabayla çok daha kolay iletilmesini sağlamakta, iki tümceyi akıcı ve kolay bir biçimde birbirine bağlamaktadır (Sebzecioğlu 2004).

Fiilimsiler üzerine yürütülen çalışmalara bu eksen de baktığımızda Türkçenin kimi üretim süreçlerinin ve Türkçede fiilimsilerin temel anlam özelliklerinin betimlenmeye çalışıldığı ve *üretici dönüşümsel dilbilgisi* modelinin bu ilişkileri açıklamada ortaya koyduğu ilkelerin kuramsal dayanaklarının fiilimsiler açısından ele alındığı çalışmalar (Aksan 1995) olduğu görülür. Bu anlamda, Sebzecioğlu, fiilimsilerin Türkçede sözdizimsel özelliklerini değerlendirmek suretiyle diğer çalışmalardan ayrılır (2004).

Geleneksel ve yaygın yaklaşımlarla konuya eğilen çalışmalar ise literatürde daha yoğun bir yer tutmaktadır (Benhür 1993; Topçu 2011).

Bu tip çalışmalarda bilinen yöntemlerle fiilimsi kategorisinde yer alan sıfat-fiiller günümüz Türkçesine ait metin arşivlerinden söz dizimsel örneklerle inceleme konusu yapılmıştır. Öte yandan sıfat-fiiller zaman, kip, cümle yapısı gibi unsurlar açısından da değerlendirilir.

Diğer taraftan, Türkçe Sözlük'ten (TDK 1988) toplanarak rastgele seçilen 725 eylemsel deyim üzerine yapısal kalıplaşma, zorunlu tümleçlerin sayısı ve kalıplaşmış durum eklerinin ele alındığı bir çalışmanın literatürde yerini aldığı görülür (Güven 1997).

Yine bilinen yöntemlerle fiilimsilerin işlevleri açısından değerlendirildiğinde bazı çalışmaların (Metin 2012) yan tümcelerin görevlerini, yapılarını, zaman değerlerini ve temel cümleyle olan ilişkilerini, uyumlarını belirlemenin yanı sıra fiilimsi eklerinin cümlelerdeki işlevlerini ve kullanım amaçlarını, varsa zaman değerlerini tespit etmeyi amaçladığı gözlemlenmiştir. Konuyla ilgili benzer bir çalışmanın (Öztürk 2002) ise zarf-fiillerin cümledeki yerlerini, cümlenin yüklemi ile öznesi arasındaki ilişkilerini, yapıları açısından inceleme konusu yaptığı görülür. Ayrıca zarf-fiillerin kalıplaşmalardaki ve ikilemeli yapılardaki kullanımları açısından da ele alındığı gözlemlenir.

Türkiye Türkçesinde fiilimsilerin yapı ve işlevleri üzerine ortaya koyulan *monografik* çalışmalar (Deniz Yılmaz 2009) da literatürde hatırı sayılır bir yer tutmaktadır. Ancak bu tip çalışmaların sınırlı bir metin arşivi kullanılarak ortaya koyulmuş olması, Türkiye Türkçesinde fiilimsilerin yapı ve işlevlerini ortaya koymak adına Türkiye Türkçesini bütünüyle temsil etmekten uzaktır. Fiilimsileri Türkiye Türkçesinde yapı ve işlevleriyle bütünüyle ortaya çıkarmak -Türkçede diğer tüm dilbilgisel kategorilerde olduğu gibi- ancak Türkiye Türkçesini temsil gücü yüksek bir derlem aracılığıyla mümkündür.

Fiilimsi biçimbirimlerinin ya da bir fiilimsi biçimbirim grubunun yapı ve işlev özelliklerini konu edinen sıfat-fiiller temelinde

çalışmaların (Karadoğan 2008) yanında belirli birtakım filimsi biçimbirimlerini konu alan (Deniz Yılmaz 2003; Ergönerç Akbaba 2007; Aktaş 2001; Karadoğan 2008) çalışmalara da literatürde rastlamaktayız. Bu çalışmalara filimsi türlerinden olan basit ve birleşik filimsi yapılarını konu alan (Gülsevin 2001; Boz 2005; Tiken 2003; Yüksel ve Nesrin 1997) çalışmalar da eklenebilir.

Türkiye Türkçesi ağzları üzerine yürütülen araştırmalara göz attığımızda ise yine belirli bir filimsi biçimbirimi ya da filimsi grubunu bilinen yöntemler ve amaçlar doğrultusunda ele alan çalışmalar (Aydın 2000; Savran 2009; Taşçı 2003; Üstüner 2000) dikkati çekmektedir.

Literatürde filimsiler Türkçenin dilbilgisi ve eğitimi-öğretimi çerçevesinde de ele alınmıştır. Türkiye Türkçesinin temel dilbilgisi kaynakları (Adalı 1979; Atabay vd. 2003; Atabay vd. 1981; Banguoğlu 2000; Bilgegil 1984; Bozkurt 2000; Deny 1941; Demircan 2003; Dizdaroğlu 1976; Ediskun 1996; Ergin 1997; Erkmán Akerson ve Ozil 1998; Gencan 2001; Hatiboğlu 1982; Hengirmen 1998 ve 1999; Karahan 1999; Kononov 1956; Korkmaz 2003; Kükey 1975; Kükey 1972; Uzun 2006; Topaloğlu 1989) fiilimsileri birbirinden çok az farklılaşan sınıflandırmalarla ele almışlardır.

Dilbilgisi kaynaklarının yanı sıra Türkçenin öğretimi alanında fiilimsileri konu alan Arıcı (2012) deney grubunda çoklu zekâ kuramına dayalı öğretimle; kontrol grubunda ise geleneksel öğretim ile ders sunumu yapılmış; analizler sonucunda, öğrencilerin başarı, tutum ve öğrenmenin kalıcılık düzeyi son test puanlarında, deney ve kontrol grupları arasında, deney grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yine, benzer bir disiplinler arası çalışma olarak Türkçe konuşan otistik bir çocuğun ad ve eylemsi ulamlarını ne şekilde kullandığının inceleme konusu yapıldığı ve Türkçe konuşan akranlarından geride olduğu sonucunun

ortaya koyulduğu lisansüstü tez, dil ve toplumsal iletişimi etkileyen nöro-gelişimsel bir bozukluk olan otizm ve dil edinimi üzerine yürütülmüş oldukça önemli bir çalışma olarak literatürde yerini almıştır (Günhan 2004).

Türkçenin öğretimiyle doğrudan ilintili bir çalışmada, eylemsilerin ve zarfların öğretiminde özellikle son yıllarda büyük ilgi gören, öğrenme sorumluluğunu öğrenciye veren ve üst zihinsel becerileri harekete geçiren aktif öğrenme yönteminin başarıya, tutuma ve kalıcılığa etkisi ortaya koyulmuştur (Güney 2011). Bu deneysel çalışmayla aktif öğrenme yönteminin bazı dilbilgisi konularının öğretimindeki etkisi araştırılmıştır. Yine, eğitim-öğretim ortamları ve filimsilerin Türkiye Türkçesindeki kullanımlarını ele alan çalışmalar da (Hopurcuoğlu A. 2010; Akgül 2013; Kurt 2006) literatüre dahil edilebilir. Elbette ki literatürün bir diğer boyutunu da yabancı dil olarak Türkçenin öğretimi üzerine filimsilerin konu alındığı çalışmalar (Kasapoğlu 2012; Kıvırcık 2004) oluşturmaktadır.

Yukarıdaki literatür özeti göz önüne alındığında filimsilerin Türkçe dilbilgisi/dilbilim çalışmalarında ya dar bir kullanım alanında ya da sınırlı metin arşivlerinden yola çıkılarak konu edinildiği gözlemlenir. Oysa bu çalışma bütüncül bakış açısıyla derlem dilbilim ilke ve yöntemleriyle oluşturulmuş bir derlem üzerinden Türkiye Türkçesinde filimsileri tüm yönleriyle ele alarak önemli katkılar sağlayacaktır.

Değindiği üzere filimsiler Türkçeye anlatım gücü ve kıvraklığı kazandıran, anlatılanları kısa yoldan aktarmayı sağlayarak gereksiz tekrarları önleyen, aktarılacak istenen düşüncenin iletilmesinde kolaylık sağlayan ve sözdizimsel olarak tümceleri akıcı, kolay biçimde birbirine bağlayan yapılardır ve kullanım yoğunluğu açısından Türkçede önemli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde üzerinde bütüncül bir çalışma yapılması gereken bir araştırma konusu niteliğindedir.

Literatürde özellikle lehçeler arası karşılaştırmalar yapılmış olması dikkat çekicidir. Türkiye Türkçesinde fiilimsilerin tam bir dökümünün oluşturulmuş olması lehçeler arası karşılaştırma çalışmalarına bilimsel anlamda önemli katkılar sağlayacaktır. Yine Türkçenin öğretiminde öncelikli yapılar olarak fiilimsilerin bütüncül biçimde değerlendirilmiş olması söz konusu alanda bilimsel nitelikli veri setleri aracılığıyla daha planlı bir içerik sunulmasına katkıda bulunacaktır.

1.4. Özgün Değer

Bu çalışmada, önceki çalışmalar göz önüne alındığında, Türkçe için bugüne kadar bütüncül bir bakış açısıyla üzerinde durulmamış bir araştırma nesnesi olarak “Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler” evrensel ölçütlerde bilim nesnesi olarak ortaya koyulmuştur.

Çalışmanın ortaya koyduğu yöntem ve uygulama, yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Bilişim teknolojilerindeki gelişmelerin yansıtıldığı bu çalışma araştırmacılara kolay ulaşılabilir, etkili bir araştırma nesnesi sunabilme gücüne sahiptir. Oluşturulan derlem ve derlem aracılığıyla elde edilen çıktılar, çevrimiçi platformda araştırmacılara sunulduğundan Türkiye Türkçesinde fiilimsiler üzerine çalışmak isteyenlere ayrıntılı incelemeler yapma olanağı sunmaktadır.

Literatürde fiilimsiler üzerine sınırlı metin arşivlerinden belge tarama yöntemiyle yapılmış ve sonuçları açısından yalnızca taranan metinleri bağlayıcı çıkarımların yapıldığı çalışmalarla karşılaşırız. Bu çalışma her şeyden önce, ortaya koyduğu yöntembilimsel yaklaşımla özgün değeri olan bir araştırmadır ve şimdiye kadar aynı konu üzerinde yürütülen diğer çalışmalardan yöntem olarak ayrılmaktadır.

Çalışmayla ortaya koyulan derlem sonuçları fiilimsilerle ilgili *biçimbirimsel çözümlemeleri, sıklık dizinlerini, sözbiçimleri, bağlam içi anahtar sözcük gösterimi ya da bağımlı dizinleri, birliktelik kullanımları ve eşdizimlilikleri, tanık/örnek dizgeleri, sözlükbirimsel*

veri setlerini ve bunlara ait *raporlamaları* araştırmacılara sunabilmektedir. Bu anlamda Türkçede fiilimsi yapılarının Türkçenin öğretiminde öncelikler açısından tam olarak ortaya koyulduğu söylenebilir.

Araştırma sorularına bağlı olarak sonuçların literatürde “Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler” üzerine derleme dayalı ayrıntılı bir çalışma olması nedeniyle önemli bir boşluğu dolduracağı öngörülmektedir. Öte yandan çevrimiçi platform (web) üzerinden anlık olarak araştırmacıların erişimine açılan çalışmanın çıktılarının, başta Türkçenin eğitimi ve öğretimi olmak üzere dilbilim çalışmalarında önemli bir boşluğu dolduracağı, konuyla ilgili araştırmalara ulusal ve uluslararası yayın yapmak adına büyük katkılar sağlayacağı düşünülmektedir. Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler ile ilgili bugüne kadar yapılmış belirli ve sınırlı boyutlara sahip çalışmaların ötesine geçilen bu çalışma, özelde fiilimsiler genelde ise Türk dilbilimi çalışmalarını bilimsel uygulamalar açısından bir üst noktaya taşımıştır. Tüm bunlar düşünüldüğünde ortaya koyulan araştırma, özgün bir çalışma niteliği göstermektedir.

2. Yöntem

Bu araştırma betimsel ve ilişkisel modellerde desenlenmiş ve yürütülmüştür. Betimsel araştırma olanı olduğu gibi saptamaya çalışan araştırma yöntemidir. İlişkisel araştırma neden-sonuç ilişkisi kurulamayan, doğası gereği veya pratik nedenlerle değişimleme ve denetimin yapılamadığı veya kısmen yapıldığı çalışmalardır (Erkuş 2009; Karasar 2009; Büyüköztürk vd. 2010). Veri toplama teknikleri açısından, birtakım araştırmalarda, özel amaçlarla geliştirilmiş veri toplama yöntem, teknik ve araç-gereçler kullanılmaktadır (Erkuş 2009).

Bu çalışmada *derlem dilbilimin araştırmacılara sunduğu yöntem ve teknikler* kullanılmıştır. Verileri toplamak için 109K516 nolu *Türkiye Türkçesinde Fiillerin Derlem Denetimi ve Derlem Tabanlı Sözlüğü*, başlıklı ve Tübitak destekli tamamlanmış ulusal araştırma

projesinde de kullanılmış olan derlem dilbilimin ilke ve yöntemleriyle oluşturulmuş 35 milyon (+/-) sözcük içeren bir derlem [Türkçe Derlem -2] kullanılmıştır.²

Bugün dilin doğal ortamlarından yazılı ve sözlü olarak derlenen verilerle kendine özgü kuram ve uygulamalarla ortaya koyulan sağlam kuruluşlu derlem, özellikle dil öğrenimi ve öğretimi alanında sezgisel örnekçelerden ve ikincil verilerden yalıtılmış ‘gerçek zamanlı’ dilsel verileri içermesi bakımından alana büyük katkılar sağlamaktadır (Özkan 2010).

Derlem, (corpus) dilbilimde bir dili belirgin dilbilimsel kriterlere göre örneklemek amacıyla o dile ait yazılı ve sözlü metinlerden seçilip belirli standartlara göre düzenlemiş metin parçalarının bütünü (McEnery vd. 2006) olarak tanımlanabilir (başka tanımlar için bk. Say 2002 ve 2003). Bir derlem için gerekli ölçütlerin başında ise oluşturulduğu dili *örnekleyebilmesi* (sampling) ve o dili *temsil gücü* (representativeness) gelir. Bunun yanı sıra bir derlemin oluşturulmasında *belirli bir sınıra* (finite size) sahip olması ya da olmaması (dynamic size), *bilgisayarlarca okunabilir* (machine-readable) bir yapıda hedef dili betimlemede ölçünlü bir *başvuru kaynağı* (standart reference) niteliği taşıması önemli ölçütlerdendir (McEnery ve Wilson 2004).

Türkçenin karakteristik ve tipik kullanım ortamlarından derlenmiş, Türkçeyi temsil niteliği olan yazılı ve/ya sözlü bir derlem henüz oluşturulamamış olsa da araştırmacılar Türkçe için derlem oluşturma çalışmalarını sürdürmektedir (Türkçe üzerine yürütülen önemli derlem çalışmaları için bk. Özkan 2010).

Alanyazında var olan biçimiyle derlemler içlemleriyle ve amaçlılıklarıyla koşut olarak çeşitlilik gösterir. Oluşturulan derlemler

² Yöntem bölümü yazarın önceki benzer derlem çalışmalarından alıntılanmıştır.

araştırma sorusuna bağlı olarak geliştirilmektedir [Yazılı ve/ya sözlü içeriğe sahip ve belirli bir dilde dilsel çeşitliliği yansıtabilen derlem türleri için bk. McEnery vd. 2006]. Derlemlerde yer alan metinlerin seçiminde birtakım ölçütler gözetilmektedir. Bunlardan en bilinen ve deneyimlenenleri, birbiri arasında çeşitli avantaj ve dezavantajları da barındıran, *uzman görüşlerine dayandırma* (literary/academic merit), *tesadüfi seçim* (random selection), *okunurluk* (currency), *ulaşılabilirlik* (availability), *demografik örnekleme* (demographic sampling), *deneysellik* (empirical) ve *daha geniş bir kaynaktan seçim* (a broad range of sources)'dir (Summers 1993). Bu seçimlerden biri ya da birkaçı bir derlem oluşturulurken kullanılabilir.

Bir derlem oluşturulurken alınılan metin büyüklükleri (text size) söz konusu olduğunda her metin kaydından 40.000 sözcüklük bir seçim yapma konusunda genel bir uzlaşma vardır. Bu seçim 40.000 sözcük sınırını aşan metin kayıtlarında metnin *başından* (beginning blocks) *ortasından* (middle blocks) ya da *sonundan* (end blocks) yapılabilir (Summers 1993). *Türkçe Derlem-2* (TD-2)'de söz konusu yaklaşımlar göz önünde bulundurulmuştur. Araştırma sorusu gözetilerek derleme alınan metinlerde 40.000 sınırı korunmuş, derlemin oluşturulmasında *uzman görüşleri*, *okunurluk*, *ulaşılabilirlik* ve *demografik örnekleme* yöntemleri kullanılmıştır.

Bu çerçevede TD-2 oluşturulma ve veri çözümleme aşamaları ile *temsil gücü*, *örneklem* ve *dağılımsallığı* ise alanyazındaki ölçütler açısından aşağıdaki gibidir:

2.1. İçerik ve Nitelik Olarak TÜRKÇE DERLEM-2

Bir dilin kullanıldığı karakteristik ortamlardan biri *yazın dilidir*. Yazın dili, bir dilin genel yapısını betimlemek için önemli veriler sağlar. Öte yandan, ölçünlü yazı dili araştırma nesnesi olarak araştırmacılar için kolay erişilebilirdir. Bir derlemden bu anlamda

derlenen verilerin güvenilirliği yapılacak betimlemenin de güvenilirliği anlamına gelir.

Bir derlem oluşturulurken üzerinde karar verilmesi gereken en önemli nokta derlemin tasarımıdır. Örneğin, içerikte yer alan metinlerin türü, metin sayısı, metin parçalarının seçimi, metin parçaları arasından örneklem seçimi, örneklemin genişliği vb. derlem tasarımının bilinçli yapılıp yapılmadığının ölçüsüdür (Sampson vd. 2005). Araştırma sorusuna da bağlı olarak dil çalışmalarında ilişkisellikleri tam olarak ortaya koyabilmek için dilin karakteristik ve tipik kullanım ortamlarından derlenmiş, *temsil gücü* olan bir derlem kullanmak gerektir. Dil çalışmalarının bu açıdan *derlem tabanlı* olma özelliği taşınması derlemin niteliğini ve içeriğini şekillendirirken önemli sorunlardan biri olarak karşımıza çıkar.

Temsil gücü bir derlemin önemli belirleyici niteliklerindedir. Rastgele seçilmiş metinlerden oluşan bir *metin arşivi* ile bir *derlemi* birbirinden temsil gücü ayırır. Derlem tasarımında temsil gücü üzerinde önemle durulur. Bir dilin tamamını ya da bir bölümünü bütünüyle incelemek yine de olası değildir. Bu nedenle örneklem oluşturmak kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu noktada bir dil üzerinde çalışılırken o dil için oluşturulan örneklemin *temsil gücünden* emin olunması gerekir. Öte yandan derlem oluşturulurken *metin türlerinin dağılımı* (balance) ve *her bir tür için seçilmiş metin tabakalarının niteliği, örneklem seçimi/örneklem* (sampling) bir derlemden *temsil gücünü* oluşturan ana unsurlardandır (McEnery 2006).

Temsil gücü içleminde *türsel dağılımı/dağılımsallığı* ve *örneklem seçimi/örneklemi* barındırır. Bugün derlem uygulamalarında bu olmazsa olmaz koşullardan biridir. Diğer taraftan temsil gücü bir evrende değişkenlerin tamamını içeren örnekleme kapsar. Araştırmacılar, örneklem büyüklüğü üzerine yürüttükleri çalışmalarda bir derlemin ne kadar metin ve her bir metnin ne kadar söz içermesi

gerektiğini de ifade eden *temsil gücünü* sağlamanın en önemli karar verme noktası olduğu üzerinde önemle dururlar. Buna bağlı olarak bir dildeki metin çeşitliliği ve bunun dilbilimsel dağılımları, derlem tasarımı dikkate alınması gereken noktalardandır (Sampson vd. 2005).

Metin boyutlarının üst sınırının ne olacağını belirlemek oldukça güçtür. Geniş boyutlu derlemlerin yalnız söz varlığını değil dilin tüm görünümüleri kapsamaları da gerekir. Bu nedenle dilin genel kullanımları için yeteri büyüklükte bir derlemin oluşturulması oldukça tartışmalı bir durumdur. Ayrıca bu anlamda dili iyi temsil eden örnekleri bulmak da güçtür (Sinclair 1970 ve 1991'den akt. Krishnamurthy 2008). Bu çerçevede amaca uygun büyüklükte ve araştırma sorusu dâhilinde bir örneklem oluşturmak gerekir.

Türkçe Derlem-2 (TD-2), 12 milyon (+/-) sözcük birim içeren **Türkçe Derlem-1**'den (TD-1) evrilerek 35 milyon sözcük birim (+/-) içeren bir yapıda tasarlanmıştır. Metin türleri açısından zenginleştirilmiş, biçimbirimsel olarak *işaretlenmiş* (tagging) ve *etiketlenmiştir* (annotation). Türk yazın dilinde yer alan metin türlerinin tamamını, yazın dilinde yer aldıkları oranlar göz önünde bulundurularak örnekleyebilecek bir yapıda tasarlanmaya çalışılmıştır (bk. Tablo 1).

Tablo 1. Türkçe Derlem-2’de tabakalar, metin türleri, tümce sayısı ve zaman aralığı

TABAKALAR	TÜMCE SAYISI	%	ZAMAN ARALIĞI
1. YAZIN TÜRLERİ			
Roman	568.722	38,37	CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK YAZINI (1920-2009)
Öykü	220.967	23,98	
Deneme-eleştiri	144.689	38,12	
Tiyatro	111.811	4,02	
İnceleme-Araştırma	91.386	6,17	
Anı	81.624	5,51	
Söyleşi-Sohbet-Makale	69.412	4,68	
Gezi	52.891	3,57	
Şiir	47.092	3,18	
Mizah	40.606	2,74	
Biyografi	36.933	2,49	
Mektup	16.028	1,08	
Tabaka Toplamı	1.482.161	53,25	
2. İNTERNET METİNLERİ			
Haber, ekonomi, siyaset, strateji, yaşam, popüler bilim vb. (gazete ve süreli yayınlar)			2009
Tabaka Toplamı	921.488	33,11	
3. ÇEŞİTLİ TÜRLER			
beslenme, bilgisayar bilimleri, biyoloji, davranış bilimleri, dilbilim-göstergebilim, efsane, eğitim bilimleri, ekoloji, enformasyon, estetik, evrim, felsefe, fıkra, fizik, geometri, hukuk, iktisadi bilimler, istatistik, kimya, kişisel gelişim, mantık, masal, matematik, mimarlık, mitoloji, mühendislik (çeşitli), müzik, nutuk, psikoloji, resim, sanat, sinema, siyaset, sosyoloji, strateji, tarih (çeşitli), tıp-sağlık, zooloji, jeoloji, çocuk yazını (çeşitli) ...			1990-2009
Tabaka Toplamı	379.528		
TOPLAM	2.783.177	100,00	

Belirlenen tabakalardan **birincisinde** yazınsal metinler yer almaktadır. Kitapların seçiminde sözcük sayısı sınırı ortalamasa 40.000'dir. [BNC (<http://info.ox.ac.uk/bnc>), Longman/Lancaster English Language Corpus ve TNC (<http://www.tnc.org.tr/>)] Kitaplardan bazıları derlemin temsil gücünü arttırmak amacıyla antoloji niteliğinde eserlerden (öykü, tiyatro, gezi, deneme vb.) seçilmiştir. Birinci tabakada yer alan metinler Türk yazın dilini en iyi şekilde temsil edecek tabaka olması öngörülmüştür.

Derlemin **ikinci** tabakasında 2009 yılına ait gazete metinler ve ekleri ile süreli yayınlar yer alırken **üçüncü** tabakada aşağıdaki tabloda yer aldığı biçimiyle çeşitli türlere ait sözcük sınırı ortalama sayısı gözetilerek sayısallaştırılan kitaplar yer almaktadır.

Oluşturulan derlem bir 'yazın dili derlemi'dir. Sözlü dil içermemektedir. Zamansal dağılım olarak derlemin **birinci tabakasında** yer alan metinler %80 oranında 1970-2009, %12 oranında 1950-1970 ve %8 oranında 1950 öncesi metinlerden seçilmiştir. **İkinci tabakada** yer alan metinlerin tamamı 2009 yılı metinlerinden; **üçüncü tabakada** yer alanlar ise 1990-2009 dönemi metinlerinden seçilmiştir (bk. Tablo 1).

2.1.1. TD-2'nin Sözdizimsel, Sözcükbirimsel ve Biçimbirimsel Çözümlemesi

Derlemde yer alan sözcük birim sayısı 35 milyon (+/-), tekil sözcük sayısı 810.000 (+/-)'dir. TD-2 tümcesel olarak *bölümlenmiştir* (parsing). Her tümce için ait oldukları ana tabakalar ve alt tabakalar [*Yazın Türleri* (roman, şiir, öykü, anı vb.), *internet metinleri* (gazete, süreli yayın vb.), *çeşitli türler* (bilgisayar bilimleri, biyoloji, davranış bilimleri vb.), yazar adı, eser adı, yayın yılı vb. metin dışı unsurlar etiketlenmiştir. Derlem üzerinde bu aşamadan sonra *sözcükbirimleştirme* (lemmatizing/lemmatization) işlemi yapılmış ve sözcükbirimleştirmeler *tekilleştirilmiştir* (deduplication).

Derlemin biçimbirimsel anlamda özniteliksel çözümlemesinde Kemal Oflazer'in geliştirdiği biçimbirimsel çözümleme aracı (bk. <http://www.hlst.sabanciuniv.edu/TL/>) kullanılmış, tekilleştirilmiş sözcükbirimler özniteliksel olarak çözümlenmiştir. Bu aşamadan sonra TD-2'de veri tabanında işaretli tümceler biçimbirimsel çözümlemelerle eşleştirilmiş ve fiilimsi yapıları tümcesel olarak sorgulanabilir hale getirilmiştir. Derleminde fiilimsiler için özniteliksel çözümleme işaretleyicileri Tablo 2'de sunulmuştur (bk. Say 2003).

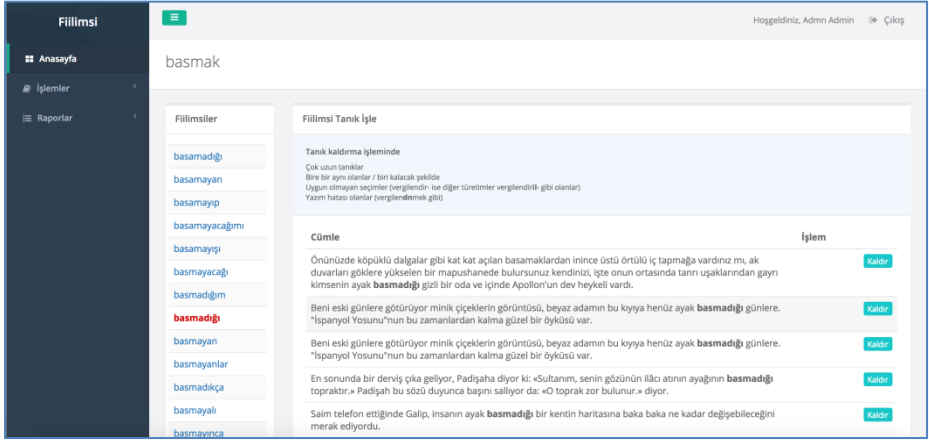
Tablo 2. Fiilimsilerin özniteliksel işaretleyicileri

Fiil	+Verb			
Olumsuzluk/Polarity	+Pos	+ParsPart (geçmiş zaman ortacı)	P1sg, P2sg, P3sg,	İyelik
	+Neg	+FutPart (gelecek zaman ortacı)	P1pl, P2pl, P3p	
Çatı/Voice	+Pass (edilgen)	+PresPart (şimdiki zaman ortacı)		
	+Caus (ettirgen)	+AfterDoingSo (yapıp)	+Nom (yalın hal)	
	+Reflex (dönüşlü)	+SinceDoingSo (yapalı)	+Acc (i hali)	
	+Recept (işteş)	+As (yaptıkça)	+Dat (e hali)	
	+Able (-ebil)	+When (yapınca)	+Loc (de hali)	Hal
Birleştirme-	+Repeat (-edur)	+ByDoingSo (yaparak)	+Abl (den hali)	
	+Hastily (-iver)	+While (yaparken)	+Gen (Sahip olma)	
Kip/Compounding-	+EverSince (gel-)	+Asif (yaparçasına, yapasıya)	+Ins (araç)	
	Modality	+Almost (yaz-)	+WithoutHavingDoneSo (yapmadan)	+Equ (eşitlik)
		+Stay (kal-)	...	
	+Start (koyul-)			

2.2. Veri İşleme Aşamaları

2.2.1. Fiilimsi Listelerinin Oluşturulması

TD-2 üzerinden işlenecek fiilimsiler Şekil 1 ve Şekil 2'de görüldüğü üzere seçilen fiil üzerinden fiile bağlı fiilimsi listeleri oluşturularak işlenmektedir.



Şekil 3. “basmak” fiiline bağılı fiilimsilerin tanık seçim ekranı

İlgili fiilimsinin tanıkları söz konusu ekran üzerinden uygun olmayan tanıkların kaldırılması ve sistem üzerinden geriye kalanların kaydedilmesi aşamalarından sonra sözcüksel, biçimbirimsel, n-gram ve sözlüksel sorgu arayüzlerinde sorgulanarak listelenebilmektedir.

Ayrıca biçimbirimsel çözümlere dayalı listelemeler biçimbirimsel sorgu arayüzünde işlevlerin belirlenmesine kaynaklık etmektedir.

Öte yandan, Türkçe Sözlük'te fiilimsi yapılarıyla türetilmiş ve maddebaşı olarak tanımlanmış yapılar tanıklar ve kullanımları çerçevesinde çalışmada konu edilmiş, tür ve kullanım olarak etiketlenmiştir (bk. Şekil 4).



Şekil 4. Türkçe Sözlükte madde başı olarak tanımlı sözlükbirimleri işleme arayüzü

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde işlenen fiilimsi yapıları 4 farklı arayüzüyle raporlanmıştır. Raporlama arayüzü

<http://derlem.mersin.edu.tr/fiilimsi/sayfa.php?s=arama&dil=tr>

genel ağ adresi üzerinden yapılabilmektedir.

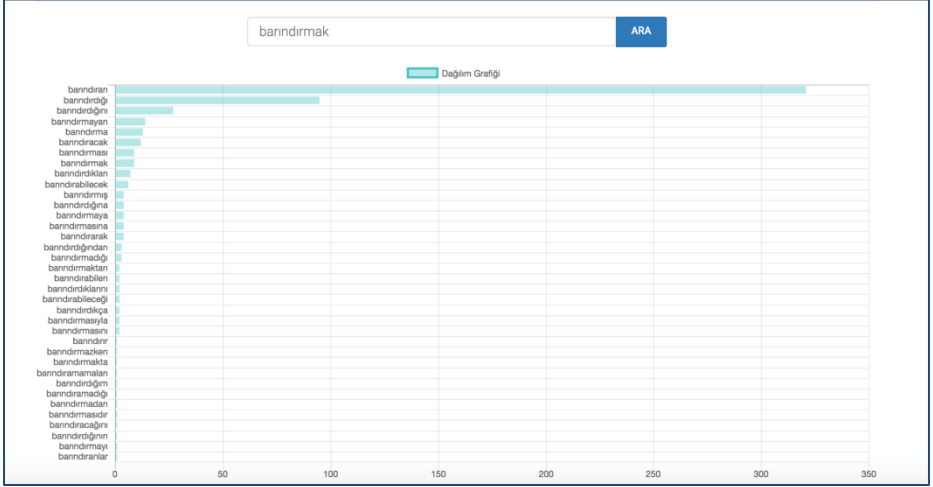
Raporlamalar araştırma sorularına bağlı olarak kümelenmiş *alt arayüzler* aracılığıyla sunulmuştur. Bu alt arayüzler **sözcükbirimsel**, **biçimbirimsel**, **n-gram** ve **sözlüksel** sorgu arayüzleri olarak düzenlenmiştir (bk. Şekil 5).



Şekil 5. Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler sorgu arayüzü

3.1. Sözcüksel Sorgu Arayüzü

Bu arayüzde yapılan sorgu sonucunda madde başı olarak seçilen fiile (**barındır-**) bağlı olarak derlemde yer alan fiilimsi yapıları sorgulanabilmekte, bu sorgu sonucunda fiilimsi yapılarının dağılım grafiği (bk. Şekil 6) ve söz bulutu görünümü (bk. Şekil 7) ile fiilimsinin tanıkları listelenebilmektedir.



Şekil 6. Fiilimsi dağılım grafiği “barındırmak” fiili

- *Ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapısal/morfolojik nitelikleri ile*
- *Tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımları ve bunlara bağlı tanıkları ortaya koyulmuştur.*

3.2. Biçimbirimsel Sorgu Arayüzü

Bu çalışmayla derlem dilbilimin ilke ve yöntemlerinden yararlanılarak oluşturulmuş ve Türkiye Türkçesini temsil gücü yüksek bir derlemde, bütüncül olarak Türkiye Türkçesinde fiilimsilerin morfolojik yapı özelliklerinin ortaya çıkarıldığı söylenebilir.

Biçimbirimsel sorgu arayüzünde yapılan sorguya bağlı olarak fiilimsi yapıları ve bunları biçimbirimsel çözümlenmeleri listelenebilmektedir. Listelenen fiilimsi yapılarının morfolojik/özniteliksel çözümlenmeleri ve bunlara bağlı olarak yüklendikleri işlevler biçimbirimsel sorgu arayüzü aracılığıyla sunulmuştur (bk. Şekil 9).

Biçimbirimsel sorgu arayüzünde kontrolleri tamamlanmış fiillerin sorgularına bağlı olarak **çekim biçimleri** ve **özniteliksel çözümlenmeleri** ve işlevlerinin ortaya koyulmuş olması çalışmanın araştırma sorularından olan *Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri nasıldır?*, *Fiilimsi yapılarının işlevsel nitelikleri nasıldır?* ve *Fiilimsilerin dizgesel nitelikleri kullanımları nasıldır?* hakkında kullanıcılara bilgi sunabilmektedir (bk. Şekil 9).

Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler

TÜBİTAK

Türkiye Derneği

Anasayfa Özet Amaç Konu ve Kapsam Proje Ekibi İletişim

SÖZLÜKSEL BİÇİMBİRİMSSEL N-GRAM SÖZCÜKSEL

bakışmak ARA

bakıgan bakıgarak bakıgma bakıgıp bakıgmada bakıgmadan bakıgmak bakıgmakla bakıgmalar bakıgmalarda bakıgmalardan bakıgmalan bakıgmalanın bakıgmaları bakıgmalının bakıgmanızda bakıgmanızı bakıgmanın bakıgması bakıgmasından bakıgmaya bakıgmayı bakıgıtı bakıgıtımız bakıgıtınız bakıgıktan bakıgırken bakıgıtılarında bakıgıtılarını bakıgıktan

Çözümlemeler

bakıgıktan .bak+Verb*DB+Verb+Recip+Pos*DB+Noun+PastPart+A3sg+Pnon+Abi

İşlevler

- Ali'yle göz göze kalıp bir süre **bakıgıktan sonra**, ısıklı çalarak aniden uzaklaşan yılan, otların arasında, gözün kolay algılayamayacağı bir hızla sürüklenir gibi kayarak kaybolmuştu. (**Zaman Sınırlandırma**)
- Karğıdan karşıya bir müddet **bakıgıktan sonra**, iki kadından şişman: - İnsan görmedin mi kızmı? dedi, ne bakıyorsun böyle yaban yaban. (**Zaman Sınırlandırma**)

Şekil 9. Fiilimsilerin yapısal, biçimbirimsel çözümleri ve dizgesel işlevleri arayüzü “bakışmak” fiilimsisi

Araştırmacıların üzerinde durdukları işlevlerin sınıflandırması genellikle fiilimsilerin zaman ifade etmeleri ve tarz bildirmeleri üzerinedir. Örneğin sıfat-fiiller şimdiki zaman, geniş zaman ve gelecek zaman ifadesine sahip kategoriler olarak dilbilgisi kitaplarında yapılandırılmıştır (bk. Korkmaz 2003). Özellikle birleşik yapıdaki fiilimsilerde ve kalıplaşmış yapılarda, sözdizimsel işlevler ve sözdizimine dâhil olan yapıların oluşan yeni yapıya kattığı anlam ve işlevler, fiilimsilerin çok daha farklı söylemsel işlevlerin taşıyıcısı olduğunu göstermiştir (Karadoğan 2009). Bunun yanı sıra fiilimsi yapısının kendisinin taşıdığı işlev ile fiilimsinin genişlemesinde kullanılan sözcüksel yapılar (isim-edat vb.) söz konusu işlevlerin ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahiptir.

n+4) oluşturulmuştur. Şekil 11’de görüldüğü üzere “dolup taş-”, “dolup boşal-”, “dolup dolup” benzeri yapılar tanıkları ve sıklıklarıyla birlikte listelenebilmektedir. Bu yapılar arasında derlemde işlenen yapılar ayrıca işaretli olarak listelenebilmiştir (bk. Şekil 11 ve Şekil 12).

Sıra	Kelime	n+1	Yapılar	İşlem
1	dolup	taşıyordu	İşlenmiş yapı bulunamadı	27 Tank Gör
2	dolup	dolup	İşlenmiş yapı bulunamadı	27 Tank Gör
3	dolup	taşan	İşlenmiş yapı bulunamadı	23 Tank Gör
4	dolup	taşıyor	İşlenmiş yapı bulunamadı	22 Tank Gör
5	dolup	taşardı	İşlenmiş yapı bulunamadı	12 Tank Gör
6	dolup	boşalan	İşlenmiş yapı bulunamadı	11 Tank Gör
7	dolup	taşar	İşlenmiş yapı bulunamadı	10 Tank Gör
8	dolup	taştı	İşlenmiş yapı bulunamadı	9 Tank Gör
9	dolup	boşalıyor	İşlenmiş yapı bulunamadı	8 Tank Gör
10	dolup	boşalıyordu	İşlenmiş yapı bulunamadı	8 Tank Gör

Şekil 11. “dolmak” fiiline bağlı “dolup” filimsisi n+1 eşdizim listesi

Sıra	Kelime	n+1	Yapılar	İşlem
1	dolup	taşıyordu	İşlenmiş yapı bulunamadı	27 Tanık Gör

Sayfada 25 1 Kayıt Göster

Bul:

Cümle

188 Güneş, yaprakların arasından sıyrılarak başının üstüne doğru yükseldiğe doğadan gelen bir özgürlük havası, bir umursa-mays, bir uçanlık **dolup taşıyordu** içinden.

Akşama eve döndüler, Hasan sevinçten **dolup taşıyordu**.

Ancak Allah'ına rağbet edesin" tik anıza İstanbul sokakları bu iki mısraın coşkulu nağmeleriyle **dolup taşıyordu**:

Bürosu bu yüzden **dolup taşıyordu**.

Ev dün geceden daha çok **dolup taşıyordu**.

Evlere **dolup taşıyordu**.

Gazeteler **dolup taşıyordu** her gün aranan bozguncuların resimleriyle, haberleriyle.

Genç kadınlar deli eden bütün o çeşit çeşit zenginlikler **dolup taşıyordu**.

Gözleri **dolup taşıyordu**.

Hakaret edeni de, edileni de tutanlarla koridorlar bile **dolup taşıyordu**.

Halbuki evi **dolup taşıyordu**.

Şekil 12. “dolmak” fiiline bağlı “dolup” filimsisi n+1 tanık listesi

Söz konusu yapılar yine bu çalışma kapsamında değerlendirilecek fiilimsilerle ilgili diğer bir araştırma sorusunu oluşturmuştur. Bundaki amaç deyim ve kalıp sözlerin sözdizimsel üye yapılarıyla (kişi, zaman vb.) değişim ve dönüşümlerini belirleyebilmektir.

3.4. Sözlüksel Sorgu Arayüzü

Kalıcı/yeni sözlükbirim oluşumları açısından filimsiler Türkçenin yeni sözcük türetme biçimlerinden biridir. Söz konusu türetimlerin ne olduğu, onların biçimbirimleriyle doğrudan ilgilidir. Yapılan çalışmalarda Türkçe sözlükte geçen söz varlığı öğeleri bu açıdan belirlenmiştir. Yine sınırlı metin arşivleri kullanılarak ya da var olan söz varlığını barındıran sözlükler taranarak ortaya koyulan kalıcı sözcük oluşumları (yeni sözcük türetimleri) biçimbirimsel çözümlenmeye sahip olan derlemden gövdelenmiş (köke indirilmiş) ve sözbiçimler aracılığıyla söz konusu türetimlerin kullanım ve dağılımları

belirlenerek Sözlüksel Sorgu arayüzüyle kullanıcılara sunulmuştur (bk. Şekil 13).



Şekil 13. Sözlüksel sorgu arayüzü “basma” sözlükbirimi sorgu sonucu

4. Sonuç

Dil öğreniminin gerçek hayata dönük ve anlamlı olması gerektiği araştırmacıların üzerinde durdukları önemli noktalardandır. Bu açıdan bakıldığında derlem çalışmalarının dil öğrenimi/öğretimi için

sağlayacağı gerçek zamanlı ve dilin doğal ortamından derlenen yazılı ve sözlü dilsel veriler dil öğrenimi/öğretiminde başarıyı arttıracaktır. Dilsel veriyi sezgisellik ve kişisel tercihlerin dışında ölçülenmiş yöntemlerle dil öğrenimi/öğretimine aktarmak akılcı ve daha verimli sonuçlar doğuracak bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır (Özkan vd. 2011).

Dil öğretiminde izlenmesi gereken yöntem: ana dili öğrencilerine sıklığı yüksek yapıların yanında dilde derinleşmelerini sağlayacak, özel kullanıma sahip dilsel örüntüleri edindirecek ve dolayısıyla da dilsel kavrayışlarını geliştirecek seçkiler yapmak, ilgili ders materyallerini oluştururken derlem çalışmalarının izleğinde işe koyulmaktır. Öte yandan, yabancı dil olarak Türkçenin öğrenimi/öğretiminde ise, yine derlem çalışmalarının verilerinden yararlanarak temel söz varlığını hedef dille karşılaştırmalı olarak ortaya koymak ve buna bağlı olarak dilsel yapıları en sık kullanılan başlayarak anlamlı ve iletişime dönük uygulamalar çerçevesinde, dilsel gelişim aşamalarını da göz önünde bulundurup, ilgili materyali basitten karmaşığa, somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene doğru ilerleyen bir süreçte programlamak önemlidir (Özkan vd. 2011).

Bu çerçevede 1. ve 2. numaralı araştırma sorularına olan *Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri nasıldır?* ve *Fiilimsi yapılarının işlevsel nitelikleri nelerdir?* aracılığıyla ortaya koyulan sonuçlar, 3. araştırma sorumuz olan *Türkçenin Ana dili ve yabancı dil olarak öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapı ve işlevleri nelerdir?*'e kaynaklık etmiştir. Öte yandan eşdizimli yapılar bağlamında Türkiye Türkçesinde fiilimsilerin bir derlem kullanılarak ortaya koyulmuş olması sonraki çalışmalar için önemli bir veri seti sunulduğu anlamına gelmektedir.

Türkiye Türkçesinde sözlükbirimsel olarak tanımlı 6.444 fiilden yardımcı fiil ve birleşik fiil niteliğinde olanlar hariç % 80'inin veri girişleri tamamlanmıştır.

Özetle çalışma,

1. Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri nasıldır?
2. Fiilimsi yapılarının işlevsel nitelikleri nasıldır?
3. Ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapı ve işlevleri nasıldır?
4. Tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımları nasıldır?
5. Fiilimsilerin eşdizimlilikleri nasıldır?

soruları cevaplanmaya çalışılmış ve ilgili sonuçlar 4 farklı arayüzüyle raporlanmıştır.

Raporlara

<http://derlem.mersin.edu.tr/fiilimsi/sayfa.php?s=arama&dil=tr>

genel ağ adresi üzerinden ulaşılabilir.

Raporlamalar araştırma sorularına bağlı olarak kümelenmiş *alt arayüzler* aracılığıyla sunulmuştur. Bu alt arayüzler **sözcükbirimsel**, **biçimbirimsel**, **n-gram** ve **sözlüksel** sorgu arayüzleri olarak düzenlenmiştir.

Sözcükbirimsel sorgu arayüzünde, çalışmada araştırma sorusu olarak ortaya koyulan:

- *Ana dili ve yabancı dil olarak Türkçenin öğretiminde öncelikli fiilimsi kullanımlarının yapısal/morfolojik nitelikleri ile*
- *Tabakalara göre (metin türleri vb.) fiilimsilerin dağılımları ve bunlara bağlı tanıkları ortaya koymuştur.*

Biçimbirimsel sorgu arayüzünde, kontrolleri tamamlanmış fiillerin sorgularına bağlı olarak **çekim biçimleri** ve **özniteliksel çözümlenmeleri** ve işlevlerinin ortaya koyulmuş olması çalışmada araştırma sorularından olan

- *Fiilimsilerin morfolojik yapı özellikleri nasıldır?*,
- *Fiilimsi yapılarının işlevsel nitelikleri nasıldır?* ve
- *Fiilimsilerin dizgesel nitelikleri kullanımları nasıldır?*

hakkında kullanıcılara bilgi sunabilmektedir

N-Gram alt sorgu arayüzünde, fiil temelli sorgulara bağlı olarak eşdizim örüntüleri, kalıp ifadeler bağlamında kullanıcıların sorgularına bağlı olarak listelenebilmektedir.

Sözlüksel sorgu arayüzünde ise biçimbirimsel çözümlenmeye sahip bir derlemde gövdelenmiş (köke indirilmiş) sözbiçimler aracılığıyla Türkçe Sözlükte madde başı olarak fiilimsi ekleriyle türetilmiş yapıların kullanım, tanık ve sözcük türü dağılımlarına yer verilmiştir.

Teşekkür

Bu çalışma araştırma evreni olarak kullanılan Türkçe Derlem-2'nin biçimbirimsel/özniteliksel çözümlenmesi için Prof. Dr. Kemal OFLAZER'e proje ekibi adına teşekkürlerimi sunarım.

Kaynaklar

Abilakhanova, Gülnar (2002). *Yalnızız Romanında Geçen Zarf-Fiiller ve Bunların Kazak Türkçesindeki Karşılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Adalı, Oya (1979). *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ağlanmaz, Serap (2006). *Türk Lehçelerinde Fiilimsiler ve Fiilimsi Yapılar (Sıfat-Fiilli Yapıların Karşılaştırmalı İncelenmesi)*. Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.

Akgül, Okan (2013). *Mustafa Kutlu'nun "Mavi Kuş" İsimli Hikâyesinde Fiilimsilerin Tespiti ve Türkçe Öğretimi Bakımından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Aksan, Doğan (1999). *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları.

Aksan, Mustafa (1995). *Yüklem Yapısı, Biçimbilim ve Türkçe'de Kimi Eylemcil Türetimler*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Aktaş, Ayfer (2001). "–DIktAn/-DUktAn sonra Zarf-Fiili Üzerine Bir Araştırma". *Türk Dili*, S. 9, s. 257-264.

Argunşah, Mustafa (2011). "Türkçede Zarf-Fiil Eklerinin Durum Ekleriyle Kalıplaşması". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C. 6, S. 1, s. 55-68.

Arıcı, Bayram (2012). *Çoklu Zekâ Destekli Türkçe Dersi Sunumunun İlköğretim Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fiilimsileri Kavrama Durumlarına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.

Arıkan, Rauf (2004). *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*. Ankara: Asil Yayınları.

Arlı, Mine ve Hamil Nazik (2001). *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Atabay, Neşe vd. (1981). *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atabay, Neşe vd. (2003). *Sözcük Türleri*. İstanbul: Papatya Yayınları.

- Atak, Halime Şule (2004). *Özbek Türkçesinde Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi.
- Atar, Murat (2013). *Abdullah Kadiriyy'in Ötken Künler Romanı Örneğinde Özbek Türkçesinde Yapıları Bakımından Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.
- Aydın, Mehmet (2000). “Anadolu Ağızlarında -iken ~ -ken Zarf-Fiilinin Kullanımı ve Görevleri”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 588, s. 639-645.
- Aydın, Özgür (1996). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Dilbilgisi Öğretimi, Üretken Dönüşümlü Dilbilgisi Kuramının Kısa bir Tanımı*. Ankara.
- Baker, Paul vd. (2006). *A Glossary of Corpus Linguistics*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Balcı, Ali (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Banguoğlu, Tahsin (2000). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Barnbrook, Geoff (1996). *Language and Computers: A Practical Introduction to the Computer Analysis of Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bayraktar, Nesrin (2000). *Orta Türkçede Fiilimsiler*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Bayraktar, Nesrin (2004). *Türkçede Fiilimsiler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Benhür, Mehmet Hadi (1993). *Türkiye Türkçesinde Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil Eklerinin Fonksiyonları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Bilgegil, Kaya (1984). *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Boz, Erdoğan (2005). “Bir Birleşik Zarf-Fiil Yapısı Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 642, s. 524-529.

Bozkurt, Fuat (2000). *Türkiye Türkçesi*. Ankara: Hatiboğlu Yayınevi.

Büyüköztürk, Şener vd. (2010). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

Cehri, Murad Ali (2004). *Kırım Türkçesi'nde Sıfat-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Coşkun, Volkan (1999). “Türk Lehçelerinde Zaman Kavramı Taşıyan -^op Zarf-Fiil Eki”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 7, s. 173-192.

----- (2001). “Tarihî ve Çağdaş Türk Lehçelerinde Zaman Kavramı Taşıyan a/e, ı/i, o/ö, -u/ü, -y Zarf-Fiil Eklere”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 11, s. 76-93.

Crystal, David (2003). *A Dictionary of Linguistics & Phonetics*. Blackwell Publishing.

Çağal, Emine (2007). *Kırım Türkçesinde Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Dale, Robert vd. (2000). *Handbook of Natural Language Processing*. New York.

Delice, Hacı İbrahim (2003). *Türkçe Sözdizimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Demiral, Abdullah (2004). *Tarihi Kuzey Türkçesinde Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.

Demircan, Ömer (2003). *Türk Dilinde Çatı*. Ankara: Papatya Yayıncılık.

Deniz Yılmaz, Özlem (2003). “Türkiye Türkçesinde Sıfatsı - İsimli Şekiller Üzerine (-Dik, -(y)EcEk, -(y)Esİ”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. I, s. 151-170.

----- (2009). *Türkiye Türkçesinde Eylemsi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Deny, Jean (1941). *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi)*. Çev: Ali Ulvi Elöve, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dizdaroğlu, Hikmet (1976). *Tümce Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Durmuş, Oğuzhan (2012). “{- (y)ArAK} Zarf-Fiil Ekinin Kökeni Üzerine”. *Türkbilgi*, S. 23, s. 19-60.

Eckmann, Janos (1962). “Çağatayca’da İsim-Fiiller”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 51-60.

Ediskun, Haydar (1996). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Emre, Ahmet Cevat (1955). “Türkçede Cümle: II. İsim Cümlesi”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 23-58.

Eraslan, Kemal (1980). *Eski Türkçede İsim Fiiller*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Ergin, Muharrem (1997). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Ergönenç Akbaba, Dilek (2007). “Türkiye Türkçesinde Yapısında İsim-Fiil Bulunan Birleşik Fiiller”. *Dil Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 83-95.

Erkman Akerson, Fatma ve Şeyda Ozil (1998). *Türkçede Niteleme - Sıfat İşlevli Yan Tümceler*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Erkuş, Adnan (2009). *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma Süreci*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Gencan, Tahir Nejat (2001). *Dilbilgisi*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Gençtürk, Tülay (1995). *Ali Şir Nevai Divanlarından Yapılan Bir Derleme: Tuhfetüs-Selatin ve Eserde Geçen İsim-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Giray, Erhan (2009). *Askad Muhtar'ın "İldizlar" Adlı Eseri Örneğinde Özbek Türkçesindeki Geçici Birleşik Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.

Göğüş, Beşir (1969). "Türkçede Cümlemsilerin Kuruluşu ve Temel Cümlecige Bağlanma Şekilleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 89-142.

Gökdağ, Bilgehan Atsız (1993). *Oğuz Grubu Türk Şivelerinde Sıfat-Fiiller*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Gries, Stefan Thomas ve Anatol Stefanowitsch (2006). *Corpora in Cognitive Linguistics: Corpus-Based Approaches to Syntax and Lexis*. Berlin.

Gülsevin, Gürer (2001). "Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf-Fiiller". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 125-144.

Gültekin, Mevlüt (2011). "Kırgız Türkçesinde Zarf-Fiiller Ve Türkiye Türkçesi Karşılıkları Üzerine Bir Araştırma". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, C. 30, S. 3, s. 99-126.

Güney, Nail (2011). *İlköğretim II. Kademedeki Fiilimsilerin Öğretiminde Aktif Öğrenmenin Başarı, Tutum ve Kalıcılığa Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Günhan, Nazmiye Evra (2004). *Türkçe Konuşan Bir Otistik Çocuğun Eylemsi ve Adsal İşlevsel Normları*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Güven, Mine (1997). *Türkçe'de Eylemsel Deyimlerin Bazı Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Hatiboğlu, Vecihe (1982). *Türkçenin Sözdizimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Hatipoğlu Vecihe (1972). *Türkçenin Sözdizimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hengirmen, Mehmet (1998). *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi.

----- (1999). *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınevi.

Hopurcuoğlu, Abdulkadir (2010). *Okul Öncesi Eğitime Devam Eden Türk Çocuklarının Dil Gelişimi Açısından Fiilimsi Kullanımlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi.

Hünerli, Bülent (2012). *Oğuz Grubu Türk Lehçelerinde Zarf-Fiiller*. Doktora Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Hünerli, Bülent (2012). “{-(G)X(N)CA} Zarf-Fiilinin Farklı Bir İşlevi Üzerine [Sistemik Olarak “Karşıtlık-Kıyaslama” Bildirme]”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, C. 1, S. 2, s. 19-60.

Johanson, Lars (1988). “On The Renewal and Reinterpretation of ‘Instrumental’ Gerunds in Turkic”. *Oriens*, S. 31, s. 136-153.

----- (1990). “Zur Postterminalität Türkischer Syndetischer Gerundien“. *Ural-Altäische Jahrbücher N. F.*, S. 9. S. 137-151.

----- (1991). “Zur Typologie Türkischer Gerundialsätze”. *Türk Dilleri Araştırmaları*, S. 1, s. 98-110.

----- (1996). “Funktionen Syndetischer Gerundien im Türkischen“. *Uluslararası Türk Dili Kongresi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 95-101.

Johanson, Lars ve Éva A. Csató (1993). “On Gerundial Syntax in Turkic”. *Acta Orientalia Hungarica*, S. 46, s. 133-141.

Kaliev, Amanjol (1995). *Kazak Türkçesiyle Türkiye Türkçesi'nde Fiiller, Zarf ve İsim Fiillerinin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Kaptan, Saim (1983). *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*. Ankara: Tekışık Matbaası.

Karadoğan, Ahmet (2004). “-Ip ile Kurulan Zarf-Fiilli Parçaların Türkmen Türkçesinden Türkiye Türkçesine Aktarımı Üzerine”. *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 31, s. 207-218.

----- (2008). “Türkiye Türkçesinde Yeni Bir Sıfat-fiil Eki: -I’”. *Bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 46, s. 57-66.

----- (2008). “Türkiye Türkçesindeki -Dık ve -An Sıfat-Fiil Eklerinde Sınır Vurgulayışın Rolü”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 678, s. 519-527.

----- (2009). *Türkiye Türkçesinde Kılınış*. Ankara: Divan Kitap.

Karahan, Leyla (1994). “Türkçede Birleşik Cümle Problemi”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 505, s. 19-23.

----- (1995). *Türk Gramerinin Sorunları Toplantısı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

----- (1999). *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

----- (2000). “Yapı Bakımından Cümle Sınıflandırmaları Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 583, s. 16-23.

Karasar, Niyazi (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım.

Kasapoğlu, Aylin (2012). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenler için Ulaşların (Zarf- Fiillerin) Öğretimine Yönelik Materyal Geliştirme*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Kavas, Merve (2012). *Kazat Akmattegin'in “Kündü Aylangan Cıldar” Romanında Geçen Zarf-Fiiller ve Türkiye Türkçesindeki Karşılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Fatih Üniversitesi.

Kaya, Nesrin (1996). *Türk Dili'nde İsim-Fiiller*. Doktora Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Kayadibi, Nuray (2008). *Türkmen Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde Fiilimsi Ekleri -Aygıtlı Adım Romanı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme-*. Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.

Kazak, Metin (2001). *Jusipbek Aymawitov'un “Kartkoja” Romanının Çevriyazısı, Türkiye Türkçesine Aktarımı (Gramer İncelemesi: Sıfat-Fiiller ve Zarf- Fiiller.)* Yüksek Lisans Tezi. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.

Kennedy, Graeme (1998). *An Introduction to Corpus Linguistics*. Longman.

Keskin, Ramazan (2004). *Başkurt Türkçesinde Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Kıran, Zeynel (1979). “Türkçede Yan Tümcelerinin Sonsuz Sayıda Tekrar Edilme Özelliği”. *Genel Dilbilim Dergisi*, s. 43-58.

Kıvırcık, Şefik Yücel (2004). *Türkçedeki Bazı Bileşik Yapıların (İsim-Fiil, Sıfat-Fiil, Zarf-Fiil) Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Karşılaşılan*

Sorunlar ve Çözüm Önerileri. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Koç, Nurettin (1996). *Yeni Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılap Yayıncılık.

Kononov, Andrey Nikoloviç (1956). *Çağdaş Türk Edebi Dilinin Grameri*. Türk Dil Kurumu Kütüphanesindeki çevirisinden yararlanıldı.

Korkmaz, Zeynep (1968). “-ası/-esi Gelecek Zaman İsim-Fiil (Participium) Ekinin Yapısı Üzerine”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 31-38.

----- (1987). “Türkçede -°N zarf-fiil Eki İle -pan/-pen Eki ve Türemeleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 155-165.

----- (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

----- (1996). “Gramer Konularımızla İlgili Bazı Sorunlar”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 535, s. 3-18.

----- (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kurt, Pınar (2006). *Zarf-Fiillerin Anlam Farklılıklarının Kavratılması*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Kükey, Mazhar (1972). *Uygulamalı Örneklerle Türkçede Fiiller*. Ankara: Ogun Kardeşler Matbaası.

Kükey, Mazhar (1975). *Türkçenin Sözdizimi*. Ankara: Kardeş Matbaası.

Malmkjaer, Kirsten (2001). *Linguistics Encyclopedia*. Florence, Londra: Routledge.

Manning, Christopher (1999). *Foundations of Statistical Natural Language Processing*. MIT Press.

- McEnery, Tony ve Andrew Wilson (1996). *Corpus Linguistics*. Edinburg: Edinburg University Press.
- McEnery, Tony vd. (2006). *Corpus-Based Language Studies -An Advanced Resource Book-*. London: Routledge.
- McIntosh, Colin vd. (2003). *Oxford Collocation Dictionary for Students of English*. UK: Oxford University Press.
- Metin, Beyazıt (2012). *Mustafa Kutlu'nun Hikâyelerinde Fiilimsiler*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Nesselhauf, Nadsja (2005). *Collocations in a Learner Corpus*. Philadelphia, University of Heidelberg, Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Oflazer, Kemal (1994). "Two-level Description of Turkish Morphology". *Literary and Linguistic Computing*, C. 9, S. 2, s. 137-148.
- Oflazer, Kemal (2006). "Lehçeler Arası Dil Çevirisi". *Bilgisayar Destekli Dil Çalışmayı Bildirileri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oflazer, Kemal ve İlker Kuruöz (1994). "Tagging and Morphological Disambiguation of Turkish Text". *Conference on Applied Natural Language Processing*, s. 144-149.
- Özaydın, Şeyma (2007). *Cüsipbek Aymawıtuli'nin Aqbilek Romanında Geçen Sıfat-Fiiller ve Zarf-Fiiller ile Bunların Türkiye Türkçesindeki Karşılıkları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Özer, Filiz (2000). *Oğuz Grubu Türk Dillerinde Fiilimsiler*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Özkan, Bülent (2007). *Türkiye Türkçesinde Belirteçlerin Fiillerle Birliktelik Kullanımları ve Eşdizimliliği*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.

----- (2010). “Türkçenin Öğretiminde Sıfatların Eşdizim Sözlüğü: Yöntem ve Uygulama”. *e-International Journal of Educational Research*, C. 1, S. 2, s. 51-65.

----- (2011). *Türkiye Türkçesi Söz Varlığında Sıfatların Eşdizimliliği -Derlem Tabanlı Bir Uygulama-*. TÜBİTAK Proje No: 109K104. Mersin

----- (2012). *Türkiye Türkçesinin Eşdizim Sözlüğü*. TÜBİTAK Proje No: 112K332. Mersin.

----- (2012a). *Türkiye Türkçesi Sözvarlığında Fiillerin Derlem Denetimi ve Derlem Tabanlı Sözlüğü*. TÜBİTAK Proje No: 109K516. Mersin

----- (2013). “Yöntem ve Uygulama Açısından ‘Türkiye Türkçesi Söz Varlığının Derlem Tabanlı Sözlüğü’”. *bilig / Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 66, s. 149-178.

Özkan, Bülent vd. (2011). “Ana Dili ve Yabancı Dil Olarak Türkçenin Öğretiminde Belirteçler -Derlem Tabanlı Bir Uygulama-”. *Theoretical and Applied Researches on Turkish Language Teaching*, Ed: Leyla Uzun ve Ümit Bozkurt, Essen / Almanya: Die Blaue Eule.

Özkan, Mustafa ve Veysi Sevinçli (2009). *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: Akademik Kitaplar.

Özmen, Ahmet (2000). *Uygulamalı Araştırmalarda Örneklemeye Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Öztürk, Jale (2002). *Memduh Şevket Esenal'ın İlk Sekiz Hikâye Kitabında Yer Alan Hikayelerdeki Zarf-Fiiller ve Zarf-Fiil Grupları*. Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.

Öztürk, Rıdvan (1987). *Osmanlıca'da İsim-Fiiller (XVI-XVII. Yüzyıl)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Salman, Ramazan (1999). “Türkçede Sıfat-Fiil (Partisip) Eklerinin Kalıcı İsim Oluşturma İşlevleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. 1-2, S. 42, s. 189-223.

Savaş, Ali İbrahim (1996). “Osmanlı Türkçesiyle Yazılmış Eserlerde Geçen Sıfat-Grubu Kelimelerin Kullanım Özellikleri”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 537, s. 307-314.

Savran, Hülya (1999). “Birleşik Cümle Üzerine”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 568, s. 325-330.

----- (2009). “Derleme Sözlüğü’ndeki Kalıplaşmış İsim-Fiillerin ve Sıfat-Fiillerin Yazı Dilinde Kullanılabilirlik Durumları”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. I, s. 51-92.

----- (2010). “Kırım Tatar Türkçesinde Kullanılan ‘-Keç’ Zarf Fiil Eki ve Bu Ekin Tarihî Seyri Üzerine”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 23, s. 59-64.

Say, Bilge (2003). *Türkçe için Biçimbirimsel ve Sözdizimsel Olarak İşaretlenmiş Ağaç Yapılı Bir Derlem Oluşturma*. Proje No: 199E026. Proje Raporu-Ek-b: Türkçe Ağaç Yapılı Derlem Kılavuzu. Ankara.

Scott, Mike ve Chris Tribble (2006). *Textual Patterns: Key Words and Corpus Analysis in Language Education*. Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Sebzecioğlu, Turgay (2004). *Türkiye Türkçesinde Eylemsilerle Kurulan Tümceler Yapısı*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi.

Sertöz, Sinan (2008). *Matematiğin Aydınlik Dünyası*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Sezer, Ayhan (1993). “Türkçede Silme Dönüşümleri”. *Türk Dilleri Araştırmaları*, C. 3, İstanbul: Simurg Yayıncılık.

Sinclair, John (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press.

Sinclair, John vd. (2004). *How to Use Corpora in Second Language Teaching*. Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Sterkenburg, Piet van (2003). *A Practical Guide to Lexicography*. Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Şimşek, Rasim (1987). *Örneklerle Türkçe Sözdizimi*. Trabzon: Kuzey Gazetecilik.

Şişman Karaşah, Zarife (2006). *Dede Korkut Hikâyelerinde Sıfat-Fiiller ve Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Kars: Kafkas Üniversitesi.

Şirinova, Zümrüt (2001). *Azeri Türkçesinde Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Takagaki, Toshihiro vd. (2005). *Corpus-Based Approaches to Sentence Structures*. Philadelphia.

Tanç, Mustafa (2002). *Kazak Türkçesinde Zarf-Fiiller -Muhtar Evezov'un Tandamalı Engimeler Adlı Eseri Üzerinde Bir Çalışma- (Şekil-anlam-işlev ve Türkiye Türkçesindeki karşılıkları)*. Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi.

Tanç, Mustafa (2006). "Eski Türkçe -Gma Sıfat-Fiil Eki Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. II, s. 133-137.

Tantuğ, Ahmet C. vd. (2008). "Türkmenceden Türkçeye Bilgisayarlı Metin Çevirisi". *itüdergisi/d mühendislik*, C. 7, S. 4, s. 83-94.

Taşcı, Yasemin (2003). *Anadolu Ağzlarında Zarf-Fiil Ekleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Tekin, Ayşe (2006). *Kazak Türkçesinde Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil Ekleri, Anlam ve İşlev Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Tiken, Kamil (1997). “Eski Anadolu Türkçesinde Edatlarla Kurulan Zarf-Fiillerin İfade ve İşlevleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. 45, s. 397-428.

----- (2003). “Türkiye Türkçesinde Basit ve Birleşik Zarf-Fiillerin İfade ve İşlevleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, C. 47, s. 281-364.

Topaloğlu, Ahmet (1989). *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Topçu, Çiğdem (2011). *Türkçede Sıfat Fiil Kategorisi*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Tuncer, Hediye (1996). *Türk Dilinde Zarf-Fiiller*. Doktora Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Turgunbayev, Çaştetin (2000). “Kırgız Türkçesindeki -GAN/-GON Sıfat-Fiil Ekinin İşlevleri ve Türkiye Türkçesindeki Karşılıkları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 9, s. 271-287.

Tümer, Burcu (2002). *Karaçay-Malkar Türkçesinde Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Uğurlu, Mustafa (1999). *Memluk Türkçesi'nde Zarf-Fiili Parçaların Dizimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Uzun, Nadir Engin (2006). *Biçimbilim -Temel Kavramlar-*. İstanbul: Papatya Yayınları.

Üstüner, Ahat (2000). *Anadolu Ağızlarında Sıfat-Fiil Ekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

----- (2011). “Çağatay Türkçesi'nde ‘-rdA, -ArdA, -UrdA’ Zarf-Fiil Eki”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 163-170.

Üstünova, Kerime (2002). *Türkçede Yapı Kavramı ve Söz Dizimi İncelemeleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.

Yamane, Taro (2001). *Temel Örnekleme Yöntemleri*. Çev: Esin Alptekin vd. İstanbul: Literatür Yayınları.

Yavuz, Esra (2009). *Said Ahmad'ın "UFQ" Romanı Esasında Özbek Türkçesinde Zarf-Fiiller*. Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Üniversitesi.

Yılmaz, Hikmet (1998). *Kuzey (Kıpçak) Grubu Türk Şivelerinde Zarf-Fiiller*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Yılmaz Yiğit, Seçil (2011). *İlköğretim İkinci Kademe Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Fiilimsiler Konusundaki Kavram Yanılgılarının Belirlenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi.

Young, Pauline V. (1968). *Bilimsel Sosyal İncelemeler ve Araştırma*. Çev: Gazanfer Bingöl ve Necati İşçil. Ankara: Ege Matbaası.

Yüce, Nuri (1999). *Gerundien im Türkischen*. İstanbul: Simurg.

Yüksel, Gülrû ve Nesrin Kaya (1997). "İsim-Fiillerin Türkçe ve İngilizcedeki Kullanılış Özellikleri". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 550, s. 299-304.

Zülfikar, Hamza (1995). "Girişik Cümle Sorunu". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 521, s. 643-648.

<http://www.ii.metu.edu.tr/tr/category/tags/turkce-derlem> (Erişim Tarihi: 17.03.2014)

<http://www.hlst.sabanciuniv.edu/TL/> (Erişim Tarihi: 09.02.2009)

<http://derlem.mersin.edu.tr> (Erişim Tarihi: 17.03.2014)

EXTENDED ABSTRACT

As is commonly stated in Turkish grammar resources, gerundials connect clauses in a syntactically fluent and easy way, in addition to giving the Turkish language its narrative power and lucidity, preventing redundant repetitions by conveying the message briefly and to the point, and facilitating the transmission of desired thoughts. Although these resources have a consensus on the characteristics of gerundials in principle, the sentence structures based on gerundials are particularly featured in the grammar resources that focus on Turkey Turkish (Atabay et al. 1981; Banguoğlu 2000; Delice 2003; Deniz Yılmaz 2009; Dizdaroğlu 1976; Ergin 1997; Gencan 2001; Göğüş 1969; Hatipoğlu 1972; Karahan 1994, 1999, 2000; Koç 1996; Korkmaz 1992, 1996, 2003; Özkan & Sevinçli 2009; Savran 1999; Sezer 1993; Şimşek 1987; Üstünova 2002; Zülfikar 1995).

The primary scope of this study consists of the morphological structures of gerundials, the functions that are derived from these structures, the priorities of gerundials in teaching Turkish as a first and second language, their stratified distribution (e.g. based on text types) and collocational usage. By means of the datasets developed in the study, these linguistic descriptions were revealed based on a corpus that is highly representative of Turkey Turkish.

*Accordingly, the **research questions** addressed in the study are as follows:*

- *What are the morphological structures of gerundials?*
- *What are the functional properties of gerundials?*
- *What are the priorities regarding the functional and structural usage of gerundials in teaching Turkish as a first and second language?*
- *How gerundials are distributed based on strata (e.g. text types)?*
- *How are gerundials used in collocational expressions?*

The current literature on gerundials includes studies that examined this construct in limited language samples. Therefore, the present study is of significance in terms of its representative corpus that allows for a detailed analysis of the research questions. The results would thus contribute to the literature on teaching Turkish as a first and second language.

Given the previous studies, the present study can be said to demonstrate the gerundials in Turkey Turkish that has not been focused on before with a holistic approach.

The corpus-based results would provide researchers various data on gerundials including morphological analyses, frequency lists, types, representation of key words in context or concordance lines, co-occurrences and collocations, sample strings, lexical datasets and reports on these data.

The present study is thus expected to fill an important gap in the literature since it is a detail and corpus-based attempt on gerundials in Turkey Turkish, going beyond previous studies with limited scope. The study has advanced Turkish linguistic research in terms of empirical applications in general, and gerundials in particular. Considering all these aspects, the current attempt can be regarded as an original study.

On the other hand, the study was designed and conducted in accordance with descriptive and relational models. Descriptive research helps determine a phenomenon as it is, whereas relational research refers to studies in which cause-effect relationships cannot be established, and change and supervision may not be possible either by nature or due to practical reasons (Erkuş 2009; Karasar 2009; Büyüköztürk et al. 2010). As for data collection techniques, methods, techniques and instruments developed for specific purposes are used in research studies (Erkuş 2009).

In this study, the methods and techniques introduced by corpus linguistics were employed. A corpus of nearly 35 million words [i.e. Turkish Corpus -2] that was created by using the principles and methods of corpus linguistics and that was also used in a national research project titled Corpus Analysis and Corpus-Based Dictionary of Verbs in Turkish (project no. 109K516) funded by TUBITAK (the Scientific and Technological Research Council of Turkey).

Gerundial structures can be inquired through four different interfaces that can be reached at <http://derlem.mersin.edu.tr/filimsi/sayfa.php?s=arama&dil=tr>.

*Quires were grouped based on the research questions, and presented through the sub-interfaces that were formed as **lexical**, **morphological**, **n-gram**, and **lexicographical** query interfaces.*

Data entry and checks of 80% of 6444 verbs lexicographically defined in Turkey Turkish were completed, excluding auxiliary verbs and compound verbs.

Yetişir, Zeynep (2020). “Üç Mahalle, Bir Sayım: 1845 Temettuat Defterleri Üzerinden Bursa'nın Üç Mahallesinin Sosyoekonomik Durumlarının İncelenmesi”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 21, S. 39, s. 1373-1400.

DOI: 10.21550/sosbilder.630476

Araştırma Makalesi

ÜÇ MAHALLE, BİR SAYIM: 1845 TEMETTUAAT DEFTERLERİ ÜZERİNDEN BURSA'NIN ÜÇ MAHALLESİNİN SOSYOEKONOMİK DURUMLARININ İNCELENMESİ

Zeynep YETİŞİR*


Gönderim Tarihi: Ekim 2019

Kabul Tarihi: Şubat 2020

ÖZET

Bu makale 1845 tarihli Temettuat Defterleri üzerinden Bursa'nın üç mahallesinin ekonomik ve sosyal durumlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Tarihsel bir veri olarak Temettuat defterlerinin Osmanlı ekonomik ve sosyal tarihi konusunda araştırmacıya sunacağı imkânları doğru bir şekilde değerlendirmek için tahrirlerin yapılış amacının bilinmesi gereklidir. Bu nedenle çalışma öncelikle Temettuat tahrirlerini ait olduğu tarihsel bağlama yerleştirmekle işe başlayacaktır. Akabinde defterlerin muhtevası hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Takip eden bölüm bahsi geçen defterlerin Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihi açısından ehemmiyeti ve araştırmacıya sunacağı imkânlar üzerinedir. Çalışmada son olarak Bursa'nın Müslüman, Ermeni ve Rum nüfustan oluşan Timurtaş Paşa, Veled-i Kurt ve Bulgarlar mahalleleri ilgili defterlerde yer alan veriler doğrultusunda demografik, ekonomik ve sosyal durum açılarından karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bursa, 19. yüzyıl, Temettuat Defterleri, nüfus, ekonomi

*  Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, zeynepakan@uludag.edu.tr

Three Districts, One Survey: Socioeconomic Analysis of Three Districts of Bursa According To 1845 Temettuat Registers

ABSTRACT

In this article it is aimed to analyze the socioeconomic situation of the three districts of Bursa based on 1845 Temettuat Registers. The study is, firstly, going to deal with the period in which Temettuat registers were implemented. This part of the study deals with the question of why Ottoman statesmen implemented these surveys. Then the contents of the registers are briefly introduced. The following part will be about the significance of the registers for the social and economic history of the Ottoman Empire. The last and crucial part of the study is devoted to the comparative analysis of the three districts, Timurtaş Paşa, Veled-i Kurt and Bulgarlar, which respectively populated with Muslim, Armenian and Greek people.

Key words: Bursa, 19th century, Temettuat Registers, population, economy

Temettuat Defterlerinin Tarihsel Arka Planı

Tanzimat'la birlikte maliyede yeni bir dönemin başladığı, bunun da ötesinde maliyede ıslahatın Tanzimat'ın temeli olduğu konusunda pek çok tarihçi görüş birliği içindedir (Şener 1990: 22). Tanzimat dönemi yöneticileri yapılacak olan tüm idari reformların sağlam bir mali taban oluşturulmasına bağlı olduğunu, bunun ise ancak devletin yeterli ve sağlam gelir kaynaklarına kavuşturulması ile mümkün olacağını düşünüyorlardı (Güran 2000: 75). Mali düzenlemelerin başarılı bir şekilde icra edilebilmesi için ise ekonomik potansiyelin tespit edilmesi ve bu potansiyelin etkin bir şekilde vergilendirilmesi gerekiyordu. Bütün bu zincirleme ihtiyaçlar çok sayıda vergi kaleminin ve vergi muafiyetinin iç içe geçtiği geleneksel Osmanlı vergi sisteminin yeniden yapılandırılması anlamına geliyordu. Vergi konusundaki düzenlemelerin en başında vergilerin adil bir şekilde belirlenmesi ve toplanması meselesi gelmekteydi ki bu mesele Tanzimat fermanının muhtevasında önemli bir yer teşkil etmekteydi (Öztürk 2000: 545).

Fermanda herkesin emlak ve kudretine göre yeni bir vergi tayin edileceği belirtilmişti. Tanzimat öncesinde değişik adlarla alınan örfi vergilerin yerine tek bir verginin ikamesi düşünülmüş ve bu maksatla 19 Zilkade 1255 (1839) tarihli nizamname ile “tekâlif-i örfiye”nin herkesin emlak ve arazi ve hayvanlarına ve esnafla tüccarın senelik kazançlarına birer kıymet takdir olunmak suretiyle ve binde hesabıyla tarh ve tevzi edilmesi kararlaştırılmıştı” (Pakalın 1993: 454). Bahsi geçen gelire göre tek bir vergi tarhı uygulamasına aslında II. Mahmut zamanına başlanmıştı. Vergilendirilecek kaynakların tespit edilebilmesi için öncelikle gelir oluşturabilecek bütün ekonomik kaynakların tespit edilmesi düşünüldü. Örnekleme babında 1834-35'te Rumeli'de Gelibolu ve Anadolu'da Hüdavendigâr sancaklarında tahrirlere başlandı, ancak daha sonra Temettuat tahrirlerine yön verecek olan bu pilot tahrirlerden sonuç alınamayınca eski örfi vergilerin iltizam usulüyle tahsiline devam edildi ve tahrir işi de ertelendi (Adıyeke 2000: 770).

Tanzimat reformları çerçevesinde tekrar gündeme gelen servet esasına göre tek bir örfi vergi tarhı emlak tahriri meselesini de beraberinde getirdi. Tanzimat ve vergi reformları öncelikle Anadolu ve Rumeli'deki bazı eyaletlerde yürürlüğe girdi. Bu eyaletlerde ve mutasarrıflıklarda iltizam ve örfi vergiler kaldırıldı ve muhassıl denen geniş yetkili memurlar gönderildi. Vergi reformları ilk önce Hüdavendigâr, Konya, Aydın, Sivas, Ankara, Biga, Edirne, Rumeli, Silistre, Vidin ve Selanik eyaletlerinde uygulanmaya başlandı (Şener 1990: 23). Muhassılların gittikleri yerlerde verginin belirlenip dağıtılması ve diğer işlerin görüşülüp kararlaştırılması için Muhassıllık Meclisleri adı verilen bir meclis oluşturmaları gerekiyordu (Öztürk 2000: 548). Muhassılların öncelikli görevleri hemen emlak ve gelir tahrirlerine başlamaktı. Bu amaçla her muhassılın yanına bir emlak ve nüfus kâtibi verildi. Muhassıllık sisteminin gayesi vergi tarh ve tahsilini daha basit, adil ve etkili bir biçime sokmaktı, ancak sonuç beklendiği

gibi olmadı ve sayımlar dar bir bölgeyle sınırlı kaldı. Merkezden gönderilen standart örneklere rağmen tahrirler biçimsel bir birlik sağlayamadı (Yoichi 2004: 20). 1840 Temettuat tahrirleri içerdiği bilgilerin güvenilirliği açısından da sorunluydu. Muhassıllar nezdinde yapılan bu tahrirlerde yolsuzluklar ve uygunsuzluklar görülmüş ve “cihet-i hakkaniyet” gözetilmediğinden söz konusu defterler itibara şayan görülmemişti (Güran 2000: 76). Muhassıllık sistemi ise vergi sisteminde büyük bir düşüşe neden olduğu için 1842’de kaldırıldı ve iltizam sistemine geri dönüldü.

1840 tahrirleri güvenilirlik ve coğrafi kapsam konusunda istenilen sonucu vermese de idari merkez etkin bir vergi sistemi inşası konusundaki politikasından vazgeçecek değildi. Tanzimat yöneticileri bu amaçla yerel seslerin de dikkate alınacağı yeni bir tahrir girişimine başladı. Meclis-i Vâlâ’da yapılan görüşmelerde reform çabalarının başarısının bölgesel meselelerin iyi bilinmesine bağlı olduğu sonucuna varıldı (Güran 2000: 76). Buna göre verginin adil ve etkin bir şekilde tadil ve tesviyesi ancak Müslüman ve gayrimüslim bütün tebaanın *hal ve kudret ve temettu’ ve ticaretlerinin* layıkıyla bilinmesine bağlı görülmüş ve bu sebeple hakkaniyet üzerine yeniden bir tahrir yapılması kararlaştırılmıştı (Öztürk 2003: 289). Böylelikle vergi sistemi konusunda tedaviye geçmeden önce öncelikli olarak arazların tespiti amacıyla 1845 yılında her vilayetten temsilci ikişer vücut ve kocabaşı İstanbul’a çağrıldı. Şikâyetlerin ortak noktası vergi yükünün azaltılması ve adil bir vergi sisteminin inşası idi. Bu görüşmeler sonucunda Meclis-i Vâlâ’da, *daire-i Tanzimata* dâhil olan vilayetlerde Mecâlis-i Muvakkate-i İmâriyye adı verilen meclislerin oluşturulmasına ve vergi sisteminin tadili için yeni bir tahrir yapılmasına karar verildi (Yoichi 2004: 22). 1840 tahrirlerinden farklı olarak bu tahrirler idari merkez tarafından gönderilen memurlarca değil, mahalli idareciler tarafından yapılacaktı. Buna göre sayımlardan Müslüman mahallesinde imam ve muhtarlar, gayrimüslim mahallelerde ise kocabaşılar ve muhtarlar

sorumlu olacaktı. Tahrir sonunda mühürlenmiş defterler kaza müdürüne gönderilecek, kaza meclisi gerekli incelemeyi yaptıktan sonra defterleri kaymakam ya da valiye teslim edecekti. Onaylanan defterler Maliye Nezâreti'ne gönderilmek üzere bir torbaya konulacak, ancak eğer bundan önce şüpheli ya da uygunsuz bir durum tespit edilirse vali ya da kaymakam inceleme için bölgeye gidecekti (Yoichi 2004: 24).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi kataloglarına göre 1845 Temettuat tahrirleri Ankara, Aydın, Bolu, Cezayir-i Bahr-i Sefid, Edirne, Erzurum, Hüdavendigar, Konya, Niş, Rumeli, Selanik, Silistre, Sivas, Üsküp, Vidin ve muhtelif diğer kaza ve eyaletlerde yapılmıştır. Defterlerin büyük bir bölümü taşradan gönderilen orijinal nüshalar olup mahalle ve köy düzeyinde tek bir idari birimi kapsamaktadır (Güran 2000: 76). 543 kazaya ait olan bu defterlerin toplam sayısı 17.540 olup tahminen 1,1 milyon hane sayılmıştır.

Temettuat Defterlerinin Muhtevası

1845 tahrirleri 1840 yılı tahrirlerinden gerek biçim gerek muhteva açısından farklılık göstermektedir. Tahrirlerin ilk dönemini kapsayan 1840 tarihli defterlerin bir kısmında kişinin sahip olduğu mal varlıkları bazen öbek öbek yazılmış ve gayrimenkuller içerisinde özellikle içinde oturlan haneler hakkında mesela tek katlı veya çok katlı olduğu (tahtani / fevkani), kaç odalı olduğu gibi ayrıntılara girilmiştir (Öztürk 2003: 289). Bu ilk tahrirlerde tarla, bağ, bahçe gibi ekili / dikili gayrimenkuller dönüm olarak yüzölçümleri, ev ve dükkân gibi gayrimenkuller ise adetleri ile kaydedilerek altına kıymetleri yazılmıştır (Kütükoğlu 1995: 405). 1845 tarihli ikinci tahrirde ise kıymet biçme uygulamasından vazgeçilmiş, kişilerin sahip olduğu gayrimenkul malların ilgili yıldaki gerçek geliri ile bir sonraki yılın tahmini gelirleri yazılmıştır. Dikkati çeken bir diğer nokta 1840 tarihli defterlerin bir kısmında vergi mükelleflerinin yaşlarının ve fiziki özelliklerinin de yer almasıdır. Bu defterlerde kişilerin aksakallı, siyah

sakallı, orta boylu, uzun boylu olmak gibi özellikleri ve çocuklarının durumu verilmektedir. Ancak hane ve ailelerin defterlere yazılış biçimlerinde her iki tahrirde bir yeknesaklık sağlandığı söylenebilir. “Her iki tipte de başa ‘hane’ ve ‘numara’ ve altlarına rakamlar konulmuştur. Birincisi defterdeki kaçınıcı hane, ikincisi hane içindeki kaçınıcı aile olduğunu göstermektedir (Kütükoğlu 1995: 398).” Hane esası üzerine yapılan bu sayımlarda yer alan bilgileri mükellef kişilik bilgileri, menkul ve gayrimenkul servet, gelirler ve vergi ödemeleri şeklinde dört grupta toplamak mümkündür (Güran 2000: 77).

Daha önce de belirtildiği gibi yazımlarda ekonomik potansiyelin tam tespit edilmesi gibi bir amaç güdüldüğünden vergi dışı potansiyel de kayıt altına alınmıştır. Binek olarak kullanılan hayvanlar vergi dışı oldukları halde defterlere titizlikle yazılmıştır. Ancak bu hayvanlarla nakliyatçılık yapıp da gelir elde ediliyorsa ya da bu hayvanlar kiraya verilip de gelir elde edilmişse mevzubahis tahmini gelir vergiye dâhil edilmiştir. İkinci tür potansiyel olan kıraç, sürülmeyen tarlalar dönümleriyle birlikte, kısır inekler baş olarak kaydedilmiştir. Buna rağmen tahrirlerde vergilendirilmeye elverişli olan bazı unsurların kayıt altına alınmadığı görülür. Örneğin sahibinin bizatihi oturduğu evler ile esnafın ve tüccarın mesleğini icra ettiği dükkânlar, sınai ve ticari işletmelerdeki araçlar ve ticari stoklar sayımda kapsamamıştır (Güran 2000: 80).

Tahrirde hane reislerinin ödemekle yükümlü oldukları temettu vergisi gayrisafî olarak hesaplanmış, masraflar vergiden düşürülmemiştir. Tahririn ne şekilde yapılacağını maddeler halinde açıklayan layihaların tertip edilmesi sürecinde bu konu Meclis-i Vâlâ'da gündeme gelmiş, yerelden masrafların düşürülmesi konusunda gelen talep “tahririn amacının masrafların vergi olarak toplanması değil adil bir vergi sistemi inşası” olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. (Yoichi 2004: 27). Konuyla ilgili vergi mükelleflerinden gelen şikâyetlere

rağmen merkezi idarenin gelirin gayrisafi yazılması konusundaki ısrarı mevzubahis tenzilatın yaratabileceği karmaşadan kaynaklanmaktaydı. Nitekim “gerçek geliri bulalım derken ahalinin mazbut olan mizaç ve tavırlarının bozulacağı” ve ahalice dedikodulara sebep olacağı için kesinlikle bu kurala uyulması istenilmiştir (Adıyeke 2000: 773).

Temettuat Defterlerinin Osmanlı Sosyoekonomik Tarihi Açısından Önemi

Tanzimata dâhil olan geniş bir coğrafyada eşzamanlı olarak gerçekleştirilen ve bir vergi, servet ve gelir sayımı olan Temettuat tahrirleri Osmanlı sosyal ve ekonomi tarihçileri için eşsiz bir kaynak niteliğindedir. Defterler muhtevası itibariyle her bir bölgenin mikro ve makro düzeyde sosyoekonomik profilini çıkarmak konusunda araştırmacıya geniş imkânlar sunmaktadır. Aile, şahıs adı ve sıfatları konusunda zengin bir kaynak olan bu defterler en azından aynı mahallede yaşayanlar için akrabalık derecelerinin tespitini mümkün kılmaktadır (Kütükoğlu 1995: 399). Bu bilgilerden hareketle aile ilişkilerinin tespitinden başka kimi zaman göçlerle ilgili bilgilere de rastlanmaktadır. “*An asl Mora muhacirlerinden olub*” veya “*aslen Girit'ten göç etmiş*” (Adıyeke 2000: 783) ya da “*İmam Hasip Efendi bin Vidinli Hafız*” gibi ifadelerden göçlerin yönünü tespit etmek mümkün olmaktadır. Defterlerden her bir bölgenin demografik ve etnik yapısına dair sonuçlara ulaşmak da mümkündür. Ancak etnik yapıya dair tespitlerde bulunurken defterlerin tasnifinde coğrafi ölçeğin değil, dini cemaat aidiyetinin baz alındığını hatırlamak gerekir (Kayoko 2004: 224). Defterlere kaydedilmiş olan hane reislerinden yola çıkarak toplam nüfus rakamlarına ulaşma imkânı demografi tarihi açısından oldukça önemlidir. Mesela Selanik Temettuat Defterleri üzerine yapılan bir çalışmada hane reislerinin toplam sayısı Barkan'ın nüfus tahminlerinde kullandığı 5 katsayısıyla çarpılarak toplam nüfus rakamlarına ulaşılmıştır (Gökaçtı 1997: 15-22).

Temettuat defterlerinin sosyal tarih açısından belki de birincil önemi meslek tarihi açısından eşi bulunmaz bir kaynak olmasıdır. Vergi mükelleflerinin meslekleri ve bu mesleklerden elde edilen yıllık hasılat bu defterlerde büyük bir titizlikle kaydedilmiştir. Bu bilgilerden yola çıkarak herhangi bir bölgede hangi mesleklerin ne ölçüde icra edildiğini, bölgede hâkim olan zirai, sınai ya da ticari faaliyetleri tespit etmek mümkündür. Yine gelirlerin meslekler ve sektörler itibariyle dağılımını tespit etmenin yanı sıra bölgeler ve etnik gruplar itibariyle yapılacak mukayeseli çalışmalar için çok zengin araştırma imkânları sunmaktadır.

İktisadi tarih kaynağı olarak Temettuat defterleri yine tahrir konu olan her bir bölgenin mikro ve makro düzeyde ekonomik kompozisyonunu çıkarma imkânı verir. Defterler mahalle veya köy olarak bir birimin bütün ekonomik girdilerini bize sunmaktadır. Bu açıdan tahrirler on dokuzuncu yüzyıl ortalarında imparatorlukta ekonomik faaliyetlerin düzeyi ve bu faaliyetlerden elde edilen gelirlerin tespiti konusunda kapsamlı bilgiler edinmemizi sağlar. Ekonomik faaliyetler sonucu elde edilen gelirlerin sektörler itibariyle dağılımını, zirai üretim miktarını ve yapısını, tarım işletmelerinin büyüklüklerini, sınai ve ticari faaliyetlerden elde edilen gelirlerin türlerini ve miktarlarını bu sayımlardaki verileri değerlendirerek öğrenmek mümkündür (Güran 2000: 81).

Temettuat defterleri gelirlerin büyük bir bölümünü oluşturan zirai üretim hakkında zengin sayısal bilgileri haizdir. Tahrirler ekili / dikili veya nadasa bırakılan alanların büyüklüğü hakkında bilgi verdiği gibi öşür kalemini de ihtiva etmesi dolayısıyla ürün çeşidi ve bu ürünlerden sağlanan toplam yıllık gelir hakkında aydınlatıcı malumat sağlar. Yine defterlerin sahip olunan büyükbaş ve küçükbaş hayvanları da havi olması hayvancılığın köy-kent ekonomisi içerisindeki yerini tespit etme olanağı sağlar. Vergi hususunda ise toplam vergi yükü, bu

yükün toplam hasılat içindeki payı, verginin kır-şehir, Müslüman-gayrimüslim nüfus arasındaki dağılımını kıyaslama imkânı verir (Öztürk 2000: 538).

Temettuat tahrirlerinin araştırmacıya sunduğu en büyük imkânlardan biri de bölgeler ve toplumsal gruplar arasında mukayeseli çalışmalara imkân sunmasıdır. Defterler bölgeler arası veya bir bölge içindeki şehirli-kırsal, dini ve etnik gruplar arasındaki ekonomik ve sosyal farklılıkların mukayesesine odaklanacak çalışmalara son derece elverişlidir.

Timurtaş, Veled-i Kurt ve Bulgarlar Mahallelerine Karşılaştırmalı Bir Bakış

Osmanlı idaresinin şehirlerdeki en alt birimi olan mahalleler en genel tanımıyla üyelerinin aynı mabette ibadet ettikleri ve nüfusu yaklaşık bin kişiden oluşan yerleşim birimleridir (Yel ve Küçükaşçı 2003: 325; Ortaylı 2001: 21). Daha geniş bir tanımla Osmanlı mahallesi birbirini tanıyan, üyelerin birbirinden sorumlu olduğu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşan sosyal ve fiziki bir birimdir (Düzbakar 2003: 99). Mahalleler klasik dönemde dini bir yapının etrafında, bazen aynı din, etnik köken ya da meslek grubundan insanların bir arada ikamet etmesiyle meydana gelirdi. Bununla birlikte bu gruplar şehirde birbirine kapalı cemaatler halinde yaşamadığı gibi farklı dini ve etnik kökenden ya da meslek grubundan insanların bir arada yaşadığı mahalleler de mevcuttu.

Mahallede her ev bir hane olarak nitelendirilirdi. Toplumun en küçük birimini oluşturan ve dini, kültürel, iktisadî hayatın temel taşlarından biri olarak kabul edilen aileler mahallede birbirlerine kefillerdi. Ahali mahallelerinde meydana gelen olayların aydınlatılmasında ve zararların tazmininde ortaklaşa sorumluydular (Ergenç 1984: 74). Mahallede yönetim işleri II. Mahmud döneminden

önce imam, papaz ya da haham gibi dini görevliler aracılığıyla yürütülürdü. Sonraki dönemlerde Müslüman mahallelerinde idari işleri muhtarlar devralmış, gayrimüslim mahallelerde ise dini liderler idari işlere bakmaya devam etmiştir (Ortaylı 1985: 239; Çadircı 1970: 409).

Bu çalışmada ele alınan mahalleler aynı din ve etnik kökene mensup insanların ikamet ettiği orta büyüklükte mahallelerdir¹. Mahallelerin seçiminde dini ve etnik farklılık mukayeseye çok daha geniş bir imkân tanınması açısından bilerek gözetilmiştir. Bu mahallelerden biri Müslüman, diğer ikisi ise Ermeni ve Rum mahallesidir. Mahallelerin adı sırasıyla Timurtaş², Veled-i Kurt³ ve Bulgarlar⁴ mahallesi olup Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'ndeki Temettuat Defterleri kataloğunda (ML. VRD.TMT.d) 7420, 7442 ve 7426 tasnif numaraları ile kayıtlıdır. Mahalleler okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla çalışma boyunca özel adları ile değil sakinlerine nispetle Müslüman, Ermeni ve Rum mahallesi olarak isimlendirilecektir. Çalışmada sırasıyla nüfus, meslekler, sahip olunan emlak ve son olarak gelir ve vergiler üzerinde odaklanılacak ve mümkün olduğunca karşılaştırmalara yer verilecektir.

¹ 19. yüzyıl ortalarında Bursa merkezde 155'i Müslüman ve 45'i gayrimüslim olmak üzere toplam 200 mahalle ve 6.735 hane bulunmaktaydı (Kaplanoğlu 2011: 35).

² Bursa Ovası'nda kurulan eski bir Rum köyü olup bugün Demirtaş adıyla Osmangazi ilçesine bağlı bir bucak merkezidir. 1573 tahrirat defterinde ilk Osmanlı vezirlerinden Gazi Timurtaş'ın vakıf köyü olduğu yazmaktadır. Bu nedenle köye Timurtaş denilmiştir (Kaplanoğlu 1996: 116).

³ Veled-i Kurt Mahallesi, bugünkü adıyla Kurdoğlu, Setbaşı civarında İrgandı Köprüsü yakınında bulunmaktadır. Bursa'nın eski mahallelerinden biridir. Kadı sicillerinde bilinen en eski kaydı 1492 yılına aittir. 16. yüzyılda yaklaşık 40 hanenin yaşadığı mahallede 1573 yılında 9 Ermeni hanesi mevcuttur (Kaplanoğlu 1996: 209).

⁴ Bursa'ya sürülen Bulgarlar tarafından kurulmuş olup bilinen en eski kayıtlar 1484 tarihli kadı sicillerinde yer almaktadır. Daha sonraki sicillerde mahallenin adı Attarhüsam olarak geçmektedir. Günümüzde Attar Hüsam Mahallesi'nde bir cadde ismi olarak geçmektedir (Kaplanoğlu 1996: 90; Becerikli 2012: 177).

Nüfus

1845 Temettuat defterlerine göre Müslüman mahallesinde açılan hane sayısı 43 olup toplamda 48 emlak sahibi kaydedilmiştir. Bahsedilen emlak sahiplerinden 42'si erkek olup 5'i kadındır. 1 hane ise halidir. Emlak sahibi olarak kaydedilen kadınlardan üçünün eşleri ölmüş olduğundan isimleri müteveffa kocalarına nispetle yazılmıştır. Diğer iki kadın ise kocalarının hayatta olup olmadıklarına dair herhangi bir bilgi verilmeksizin deftere kaydedilmişlerdir. Kadınların yazımında erkeklerden bir fark gözetilmemiş, *sene-i sabıkada* ödemiş oldukları vergi ve öşürleri ile mülkleri kaydedilmiştir. Ermeni mahallesinde ise açılan hane sayısı 31 olup kaydedilen emlak sahibi sayısı 69'dur. Müslüman ve daha sonra görüleceği gibi Rum mahallelerinin aksine burada emlak sahiplerinin tamamı erkektir. Bu durum iki şeyi düşündürmektedir, ya Ermeni mahallesinde dul kadın yoktur, ya da ölen erkeklerin emlaki eşleri değil oğulları üzerine yazılmaktadır. Ancak defterlerde her iki çıkarım için de destekleyici mahiyette herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Rum mahallesinde 24 hanede toplam 57 emlak sahibi kaydedilmiştir. Mahalle kadın mülk sahipleri açısından oldukça zengindir. Burada kadın emlak sahiplerinin sayısı toplam sayının yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. Bahsi geçen kadınlar her zaman hane sahibi erkeğe nispetle, örneğin *mersumun zevcesi*, *validesi*, *hemşiresi*, ya da *kayınvalidesi* gibi sıfatlarla yazılmışlardır. Araştırmaya konu olan üç mahalle açılan hane sayısı ve emlak sahipleri sayısı açısından incelenirse Ermeni ve Rum mahallelerinde aynı aileye mensup olan çalışan erkeklerin ya da gayrimenkul sahibi kadınların ortak bir hane numarası çatısı altında, ayrı “alt hane” numarasıyla yazıldıkları görülür. Hatta kimi zaman bu üst hane zevceleri ve oğulları kapsadığı gibi kardeşleri, damatları, yeğenleri, hanenin hassadarlarını ve kiracıları da kapsamaktadır. Mevzubahis “aynı hane çatısı altında

yazılma” durumunun sebebi hakkında kesin bir şeyler söylemek şimdilik mümkün görünmemekle beraber Müslüman ve gayrimüslim mahalleleri için durumun farklılık arz ettiği söylenebilir. Müslüman mahallesinde baba-oğulun aynı hanede yazılması durumu ile sadece bir kere karşılaşılrken Ermeni ve Rum mahallelerinde bu rakam toplamda onu aşmaktadır. Bu farklılık akraba olmayan kişilerin aynı hane numarası ile yazılması konusunda da ortaya çıkmaktadır. Örneğin Müslüman mahallesinde ev sahibi ve kiracılar ayrı hane numaraları ile yazılırken gayrimüslim mahallelerinde bütün kiracılar ev sahibine nispetle aynı hane numarası altında yazılmışlardır.

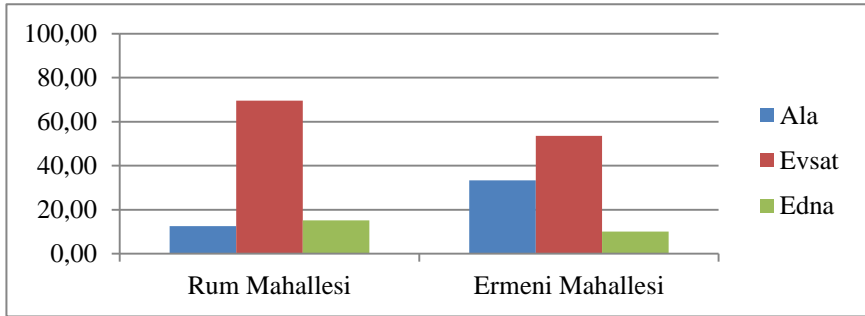
Mahallelerin toplam nüfusuna gelinecek olursa Temettuat Defterleri'ne dayanan nüfus tahminlerinde her hane için 5 sayısı çarpan olarak kabul edilmektedir (Gökaçtı 1997: 20; Ianeva: 2004: 53; Aydın 2004; 82)⁵. Bu doğrultuda Müslüman mahallesinde 43 hanede 215, Ermeni mahallesinde 31 hanede 155 ve son olarak Rum mahallesinde 24 hanede 120 kişinin yaşadığı söylenebilir.

Temettuat defterleri cizye ödemekle mükellef olan gayrimüslim ve yetişkin erkeklerin ekonomik gücünü gösteren *a'la*, *evsat* ve *edna* kategorilerini içermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Bu kategoriler gayrimüslim nüfusun ekonomik gücü hakkında tespitlerde bulunmaya imkân tanır. Ancak bahsedilen kategorilerin sıhhatinin defterlerdeki diğer bilgilerle sınanması gerekmektedir. Araştırmaya konu olan Ermeni ve Rum mahallelerinde kişinin ait olduğu kategori ödediği vergi miktarıyla ya da toplam temettuatıyla çelişebilmektedir. Örneğin Ermeni mahallesinde toplam temettuatı 360 kuruş olan bir arabacı *a'la* olarak yazılmışken, Rum mahallesinde yaşayan ve toplam temettuatı

⁵ Yeni tarihli bir çalışma 5 çarpanının özellikle Müslüman haneler için büyük olduğunu, çarpanı 3 ila 5 arasında almanın daha sağlıklı sonuçlar vereceğini iddia etmektedir (Efe 2019: 176).

1.020 kuruş olan bir dülger benzer miktarda servete sahip olanların aksine *a'la* değil, *evsat* olarak kaydedilmiştir. Ancak genel olarak kategoriler kişinin mal varlığı ve gelirleri ile mütenasiptir. Benzer şekilde defterlerdeki bazı bilgiler bu kategorilerin rastgele düzenlenmediğine işaret etmektedir. Örneğin Rum mahallesinde aynı hane fakat ayrı alt hane numarasıyla kaydedilen bir baba ve iki oğlu her biri toplam temettuatına paralellik arz eden bir şekilde farklı kategorilere mensup olarak yazılmıştır. Her iki mahalleye genel olarak bakıldığında Ermeni mahallesinde *a'la* olarak kaydedilenlerin nüfusun oldukça önemli bir bölümünü teşkil ettiği görülmektedir⁶. Buna göre bu kategoriye mensup olanlar emlak sahiplerinin yüzde 33'ünü oluşturmaktadır. Emlak sahiplerinin yarısından fazlası *evsat* olarak kaydedilirken, yüzde 10'u ise *edna* olarak kaydedilmiştir. Rum mahallesinde emlak sahiplerinin ekonomik güçleri daha dengeli bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Buna göre emlak sahiplerinin yüzde 15'i *a'la* ve *edna* kategorilerine mensupken yüzde 69'undan fazlası *evsat* olarak yazılmıştır.

Grafik 1: Rum ve Ermeni Mahallelerinde Cizye Kategorileri



⁶ Mahallede toplam geliri yaklaşık 10 bin ila 2.500 kuruş arasında değişen, yani yüksek gelirli olarak nitelendirilebilecek 8 hane mevcuttur ve bu duruma Bursa'da aynı büyüklükteki Ermeni mahallelerinde rastlanmamıştır (Becerikli 2012: 140).

Meslekler

Ermeni ve Rum mahallelerinde bazı mesleklerin çoğunluğu oluşturması dikkat çekicidir. Mesela Ermeni mahallesinde en fazla rastlanan zanaat bezzazlık⁷ ve terzilik iken Rum mahallesinde dülgeler⁸, defterlere kaydedilen kişilerin yüzde 17'sini oluşturduğu görülmektedir. Müslüman mahallesinde belcilik hariç herhangi bir meslek dalı üzerinde yoğunlaşma görülmemektedir. Burada belcilik yüzde 10'luk payıyla en fazla icra edilen meslek olarak dikkat çekmektedir. Herhangi bir mesleği olmayanlar Müslüman mahallesinde hane reislerinin yüzde 12,5'ünü oluştururken bu rakam Ermeni mahallesi için yüzden 5,7'dir. Rum mahallesinde ise işsiz kimse olmayıp herkes bir meslekle iştilal etmektedir. Araştırmaya konu olan üç mahalle mesleklerin hane reisi sayısına oranı açısından incelendiğinde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Her üç mahallede hane reislerinin büyük bölümü hayatlarını esnaflıkla idame ettirmektedir. Müslüman ve Ermeni mahallelerinde esnaflıkla iştilal edenler nüfusun yüzde 27'sini oluştururken bu oranın Rum mahallesi söz konusu olduğunda yüzde 69'a kadar yükseldiği görülmektedir. Esnaflıktan elde edilen gelirlerin toplam gelire oranı ise her bir mahalle için şöyledir. Müslüman mahallesinde bu oran yüzde 31'de kalırken Rum mahallesinde gelirlerin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. Ermeni mahallesinde ise esnaflıktan elde edilen gelirler toplam gelirin yüzde 61'ini oluşturmaktadır.

Mahalleler tarım sektöründe çalışanlar ve ticaretle iştilal edenler açısından incelendiğinde her iki sektör için farklı tablolar ortaya çıktığı görülür. Örneğin Müslüman mahallesinde ticaretin mahalle ekonomisindeki payı sıfırken Rum mahallesinde bu oran yüzde 13'tür.

⁷ Bezci, kumaş satan, manifaturacı (Devellioğlu 2017:144).

⁸ Marangoz (Zülfikar 2007: 194).

Benzer şekilde tarım işçilerinin mahalle ekonomisindeki payı da her üç mahalle için farklılık arz etmektedir. Buna göre Müslüman mahallesinde tarım işçilerinin gelirleri toplam gelirin yüzde 23'ünü oluştururken bu oran Rum mahallesi için yüzde 3'lerde kalmaktadır. Ermeni mahallesinde ise tarım işçisi bulunmadığı için bu sektörün mahalle ekonomisine bir katkısı yoktur. Mesleklerden elde edilen toplam gelirin mahalle ekonomisindeki payı hakkında bütüncül bir değerlendirme yapmak gerekirse Ermeni mahallesinin bu konuda başı çektiği görülür. Toplam temettuâtı 58.591 kuruş olan mahallede bu yekûnun yaklaşık yüzde 80'i mesleklerden elde edilen gelirlerden oluşmaktadır. Diğer iki mahalleye göre daha müreffeh olan Ermeni mahallesinde hane ortalama geliri 1.890 kuruştur. Rum mahallesi için ortaya çıkan tablo ise şöyledir: Toplam temettuâtı 36.745 kuruş olan mahallede mesleklerden elde edilen gelirler toplam gelirin yüzde 66'sını oluşturmaktadır. Hane ortalama geliri ise 1.531 kuruştur. Toplam temettuâtı diğer iki mahalleye göre oldukça düşük olan (20.725 kuruş) Müslüman mahallesinde mesleklerden elde edilen gelirin toplam gelire oranı yüzde 77'dir. Mahalle, hane ortalama geliri açısından da diğer iki mahallenin oldukça gerisindedir. Ermeni ve Rum mahallesi için bu rakam 1.500-2.000 kuruş arasında seyrederken Müslüman mahallesinde hane başında düşen miktar sadece 482 kuruştur.

Mahalleler en çok gelir getiren meslek türleri bakımından da farklılık arz etmektedir. Rum mahallesinde unculuk ve ekmek ticaretinden elde edilen gelir mesleklerden elde edilen toplam gelirin yaklaşık dörtte birini oluşturmaktadır. Daha da ilginç şudur ki her iki meslek sadece birer kişi tarafından icra edilmektedir. Rum mahallesinde dikkat çeken bir diğer nokta dülgerlik mesleğindeki yoğunlaşmadır. Erkek hane reislerinin yaklaşık yüzde 17'si geçimini bu meslekten sağlamaktadır. Dülgerlikten elde edilen toplam gelir mesleklerden elde edilen toplam gelirin çeyreğini oluşturmaktadır. Bir meslek dalı üzerinde yoğunlaşma Ermeni mahallesinde de göze çarpmaktadır.

Mahallede çıraklar da dâhil olmak üzere toplam on beş bezzaz bulunmaktadır. Bunların sekizinin bezzazlıktan elde ettikleri toplam gelir mahallede mesleklerden elde edilen toplam gelirin yaklaşık yüzde 22'sini oluşturmaktadır. Yine Rum mahallesindeki duruma benzer bir şekilde Ermeni mahallesinde de tek bir kişi tarafından icra edilen bazı mesleklerin gelir pastasında önemli yer işgal ettiği görülmektedir. Örneğin Ermeni mahallesinde yaşayan bir sarrafın sadece bu meslekten elde ettiği gelir, mesleklerden elde edilen gelirlerin yaklaşık yüzde 12'sini oluşturmaktadır. Müslüman mahallesinde bir meslek dalı üzerinde yoğunlaşmadan bahsedilecek olursa diğer iki mahallede olduğu gibi esnaflık veya ticaretin değil toprağa bağlı olarak icra edilen mesleklerin öne çıktığı görülür. Buna göre mahallede bahçivanlık ve belcilikten elde edilen gelirler mesleklerden elde edilen toplam gelirin yüzde 28'ini oluşturmaktadır. Müslüman mahallesinde diğer iki mahalleden farklı olarak devecilik de önemli bir gelir kaynağıdır. Mahallede sadece iki kişi tarafından icra edilse de gelir pastasındaki payı oldukça yüksektir (% 13). Meslekler konusunda her üç mahallede de gözlenen bir durumun son bir bahis olarak burada zikredilmesi elzemdir. Defterlerde herhangi bir meslek dalında çıraklık vazifesi gören kişilerin ki, genelde bu kimseler meslekleri dışında bir gelir kaynağına sahip değildir, toplam temettuatları çoğunlukla 360 kuruş olarak yazılmıştır. Farklı meslek dallarında çıraklık yaparak hayatlarını idame eden bu kimselerin aynı parayı kazanıyor olmaları ilginçtir.

Tarımsal Varlıklar ve Vergiler

Temettuat defterleri aşar vergisini de ihtiva ettiğinden her bir bölgedeki zirai faaliyetin türünü ve yapısını tespit etmek mümkün olabilmektedir. Buna göre Müslüman, Ermeni ve Rum mahallelerinde ziraattan elde edilen gelirlerin mahalle ekonomisindeki yeri oldukça önemlidir. Burada ziraattan kasıt dutluklardan ve üzüm bağlarından elde edilen gelirlerdir. Rum mahallesinde zirai faaliyetin hacmi diğer iki

mahalleye oranla daha büyüktür. Mahallede dutluklardan ve üzüm bağlarından elde edilen toplam gelir 10.910 kuruş olarak hesaplanmıştır. Rum mahallesinde her iki üretimin hacmi ayrıntılı olarak incelendiğinde dut bahçelerinden elde edilen gelirin mahalle ekonomisinde çok daha büyük bir yer teşkil ettiği görülür. Zirai gelirlerin çok büyük bir kısmı (10.000 kuruş) dut bahçelerinden elde edilmektedir. Buna rağmen dönüm başı verimlilik diğer iki mahalleye göre oldukça düşüktür. Toplam 74 dönüm dut bahçesine sahip olan mahallede dönüm başı verimlilik 13,51 kuruştur. Rum mahallesinde bu rakam üzüm bağları için daha yüksektir. Mahallede 21 dönüm üzüm bağı bulunmaktadır, dönüm başı verimlilik ise 43,33 kuruş olarak hesaplanmıştır.

Dut bahçeleri Müslüman mahallesinde de önemli bir gelir kaynağıdır. Mahallede 59 dönüm dut bahçesi bulunmaktadır. Bu bahçelerden elde edilen yıllık hasılat 4.020 kuruşu bulmakta olup dönüm başı verimlilik Rum mahallesine göre oldukça yüksektir (68,13 kuruş). Mahallede üzüm üretimine gelince; Ermeni ve Rum mahallerinin aksine Müslüman mahallesinde üzüm üretimi neredeyse hiç yoktur. Sadece 2 dönüm üzüm bağı bulunan mahallede yıllık hasılat 70 kuruştur.

Ermeni mahallesinde dut bahçelerinin dönüm olarak büyüklüğü Müslüman mahallesinden daha az olmasına rağmen üretim daha fazladır. Toplam 50 dönüm dut bahçesine sahip olan mahallede senelik hasılat 4.630 kuruştur. Buna göre dönüm başı verimlilik 92,6 kuruştur. Ermeni mahallesinde üzüm üretimi diğer iki mahalleye göre oldukça yüksektir. Mahallede 40 dönüm üzüm bağından elde edilen senelik hasılat 2.750 kuruştur. Bu rakam Müslüman mahallesindeki üzüm üretiminin 39, Rum mahallesindeki üretimin ise 3 katıdır. Üzüm üretimi için dönüm başı verimlilik ise 68,75 kuruştur.

Zirai üretimle ilgili son olarak değinilmesi gereken konu zirai üretimden elde edilen senelik hasılatın mahallelerin toplam gelirine oranıdır. Zirai üretimin toplam gelirdeki payı Rum mahallesinde daha fazladır (% 29,69). Zirai üretimin mahalle ekonomisindeki payı Müslüman mahallesi için de yüzde 20'lerde seyretmektedir. Toplam temettuatı diğer iki mahalleden oldukça yüksek olan Ermeni mahallesinde ise daha önce görüldüğü gibi zanaat ve esnaflığa verilen önemden dolayı bu rakam daha düşüktür (% 12,76).

Tablo 1: Mahallelerin Tarımsal Varlıkları

	Ekili/Dikili Arazi ve Büyüklükleri (Dönüm Olarak), Yıllık Hasılat ve Dönüm Başı Verimlilik					
	Dut Bahçesi	Yıllık Hasılat (krş)	Dönüm Başı Verimlilik (krş)	Üzüm Başı	Yıllık Hasılat (krş)	Dönüm Başı Verimlilik (krş)
Müslüman Mahallesi	59	4020	68,13	2	70	35
Ermeni Mahallesi	50	4630	92,6	40	2750	68,75
Rum Mahallesi	74	10000	13,51	21	910	43,33

Temettuat tahrirleri hane reislerinin sahip olduğu dükkân, han odası, mağaza ve benzeri taşınmaz malları da kapsamaktadır. Bu gayrimenkuller sayısı, birim büyüklüğü ve senelik hasılatı ile beraber defterlere titizlikle kaydedilmişlerdir. Araştırmaya konu olan üç mahallenin Temettuat defterlerine göre gayrimenkullerin sayısı ve senelik hasılatları Ermeni mahallesi için daha fazladır. Mahallede kiraya verilen gayrimenkul sayısı 16 olup senelik hasılatlarının toplamı 2.701 kuruştur. Buna göre Ermeni mahallesinde kira gelirleri toplam temettuatın yüzde 4,71'ini oluşturmaktadır. Kira gelirlerinin mahalle ekonomisindeki payı diğer iki mahalle için oldukça düşüktür. Rum mahallesinde kiraya verilen gayrimenkullerin senelik hasılatı toplam gelirlerin yüzde 1,93'ünü oluştururken bu rakam Müslüman mahallesi için 1,2'dir. Temettuat tahrirlerinde yer alan bu bilgiler hane, dükkân ve benzeri taşınmazların ortalama kira bedelleri hakkında tespitlerde bulunmaya imkân tanınması açısından önemlidir. Mevzubahis üç

mahallede hane ve dükkân kiralari neredeyse aynı rakamlarda seyretmektedir. Örneğin Rum mahallesinde dükkân kiralari ortalama 125 kuruşken Ermeni mahallesinde 124 kuruştur. Yine Müslüman mahallesinde ev kiralari ortalama 75 kuruşken Rum mahallesinde bu rakam 68 kuruştur.

Mahalleler son olarak ödedikleri vergi-i mahsusa açısından incelendiğinde ortaya çıkan tablo şöyledir. Hane sayısının ve toplam temettuat miktarının en yüksek olduğu Ermeni mahallesinde ödenen vergi miktarı da doğal olarak en fazladır. Buna göre mahalle sakinlerinin bir yılda ödedikleri vergi-i mahsusa miktarı 4.574 kuruştur. Aynı rakam Rum mahallesi için 2.389 kuruş iken diğer iki mahalleye göre daha fakir olan Müslüman mahallesinde sadece 1.572 kuruştur. Ancak ödenen verginin toplam temettuata oranı her üç mahalle için çok değişmemektedir. Bu oran yüzde 6 ila 7 arasında seyretmektedir. Bu açıdan mahallelerin toplam temettuatı mahallelerin ekonomik durumuna göre değişse de vergi yükleri açısından aralarında ciddi bir fark ortaya çıkmamaktadır. Bu ise vergilendirmede adaletin gözetildiği konusunda fikir yürütme imkânı tanımaktadır.

Sonuç

Tanzimat dönemi idari reformlarını sağlam bir mali temele dayandırma meselesi Tanzimat bürokratlarının karşı karşıya olduğu başlıca meselelerden biriydi. Hedeflenen merkezi, etkin ve güçlü bir maliye inşası her şeyden önce vergi sisteminin yeniden yapılandırılmasını gündeme getirdi. Verginin etkin bir şekilde belirlenmesi ve toplanması ise ekonomik potansiyelin tam olarak bilinmesini gerektirmekteydi. Temettuat tahrirleri aynı zamanda idari merkezin vergi toplama sürecine dâhil olan üçüncü kişileri tasfiye ederek vergi sistemini merkezileştirmek istemesini temsil etmekteydi. Dönemin siyasi, ekonomik ve sosyal koşulları göz önünde bulundurulduğunda böylesine büyük ölçekli bir tahririn iki yıldan az bir

sürede -tahririn ilk ayağı olan ve amacına ulaşamayan 1840 tahriri bir kenara bırakılırsa- gerçekleştirilmiş olması Tanzimat bürokratlarının vergi sisteminin merkezileştirilmesi konusuna verdikleri önemi göstermektedir.

Bu çalışmada Temettuat tahrirlerinin Osmanlı iktisadi ve sosyal tarihi açısından önemi Bursa'nın üç mahallesine ait veriler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı etnik ve dini kökene mensup insanların ikamet ettiği orta büyüklükteki bu mahallelerde öncelikli olarak dikkat çeken olgu kadın emlak sahibi oranlarının her üç mahallede farklılık göstermesidir. Rum mahallesinde kadın emlak sahipleri mukayyet nüfusun çeyreğini oluştururken Ermeni mahallesinde bu oran ilginç bir şekilde sıfırdır. Mahalleler arasında dikkat çeken bir diğer durum şudur. Müslüman mahallesinde ayrı gelire ve / veya emlake sahip olan aile üyeleri daima ayrı hane numaraları ile kaydedilmişken gayrimüslim mahallelerde bu kişiler aynı hane numarası altında alt hanelere ayrılarak kaydedilmişlerdir. Gayrimüslim mahallelerde kayıt altına alınan erkeklerden her biri çoğunlukla mal varlığı ve gelinine uygun olan cizye kategorisine dâhil edilmiştir.

Mahalleler hane reislerinin meslekleri açısından incelendiğinde her üç mahallede bu kişilerin geçimlerini çoğunlukla esnaflıktan kazandıkları görülmektedir. Hane reislerinin yarından fazlası esnaf olan Rum mahallesi bu açıdan özellikle dikkat çekicidir. Esnaflıktan elde edilen gelirler söz konusu olduğunda ise Ermeni mahallesi öne çıkmaktadır. Çiftçilik ve belcilik gibi tarımla ilgili mesleklerde ise Müslüman mahallesinin başı çektiği görülmektedir. Mesleki uzmanlaşmada görülen bu farklılık toplam gelir ve hane başına düşen gelir miktarlarına da yansımıştır. Esnaflıkla öne çıkan Ermeni mahallesi tarım işçileriyle öne çıkan Müslüman mahallesinden üç kat daha zengindir.

Her üç mahalle son olarak tarımsal varlıklar açısından ele alındığında dut bahçelerinden elde edilen gelirlerin mahalle ekonomisinde önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Ancak dönüm başı verimlilik oranları mahalleden mahalleye farklılık göstermektedir. Ermeni mahallesinde verimlilik Müslüman mahallesinden yaklaşık üç kat daha fazladır.

Kaynaklar

BOA, ML.VRD.TMT.d. 7420, 7426 ve 7442.

Adıyeke, Nuri (2000). “Temettuat Sayımları ve Bu Sayımları Düzenleyen Nizamname Örnekleri”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 11, s. 769-823.

Aydın, Mahir (2004). “Tatarpazarcığı: Socio-Economic Condition of Muslim Urban Residents”. *The Ottoman State and Societies in Change*, Ed: Hayashi Kayoka ve Mahir Aydın, London: Kean Paul, s. 77-105.

Becerikli, Sabri (2012). *Temettuat Defterlerine Göre XIX. Yüzyılda Bursa Şehri Gayrimüslim Mahallelerinin İktisadi Yapısı*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Çadırcı, Musa (1970). “Türkiye’de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme”. *Belleten*, C. XXXIV, S. 135, s. 409-420.

Devellioğlu, Ferit (2017). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Düzbakar, Ömer (2003). “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 5, s. 97-108.

Efe, Ayla (2019). “Mülkü Mülksüzleştirmek, Sıradan İnsanı Görünmez Kılmak: Temettuatlar Nasıl Okunmaz”. 2. *Uluslararası Osmanlı*

Coğrafyası Arşiv Kongresi Bildirileri, C. 1, Ankara: Ankara Medya Matbaa.

Ergenç, Özer (1984). “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, C. 4, S. 4, s. 69-78.

Gökaçtı, Mehmet Ali (1997). “Maliye Nezareti Temettuat Defterlerine Göre 1845 Yılında Selanik”. *Tarih ve Toplum*, S. 168, s. 15-22.

Güran, Tevfik (2000). “19. Yüzyıl Temettuat Tahrirleri”. *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*, Ed: Halil İnalıcık ve Şevket Pamuk, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, s. 75-81.

Ianeva, Svetla (2004). “Samokov: An Ottoman Balkan City in the Age of Reforms”. *The Ottoman State and Societies in Change*, Ed: Hayashi Kayoko ve Mahir Aydın, London: Kegan Paul, s. 47-76.

Kaplanoğlu, Raif (1996). *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*. İstanbul: Bursa Ticaret Borsası Kültür Yayınları.

----- (2011). *1844 Yılı Temettuat Defterleri'ne Göre Değişim Sürecinde Bursa'nın Ekonomik ve Sosyal Yapısı*. Bursa: Akkılıç Kütüphanesi Yayınları.

Kayoko, Hayashi (2004). “The Ottoman Temettuat Registers: Significant Results from a Failed Venture”. *The Ottoman State and Societies in Change: A Study of the Nineteenth Century Temettuat Registers*, Ed: Hayashi Kayoko ve Mahir Aydın, London: Kegan Paul, s. 211-244.

Kütükoğlu, Mübahat (1995). “Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarihi Kaynaklarından Temettuat Defterleri”. *Belleten*, C. LIX, S. 225, s. 395-412.

----- (1999). “İzmir Temettu Sayımları ve Yabancı Tebaa”. *Bellekten*, C. LXIII, S. 238, s. 755-781.

Ortaylı, İlber (1985). “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler”. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 1, S. 1, s. 231-244.

----- (2001). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Öztürk, Said (2000). “Temettuat Tahrirleri”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 4-5, s. 537-591.

----- (2003). “Türkiye’de Temettuat Çalışmaları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 287-304.

Pakalın, M. Zeki (1993). “Temettü Vergisi”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 453-455.

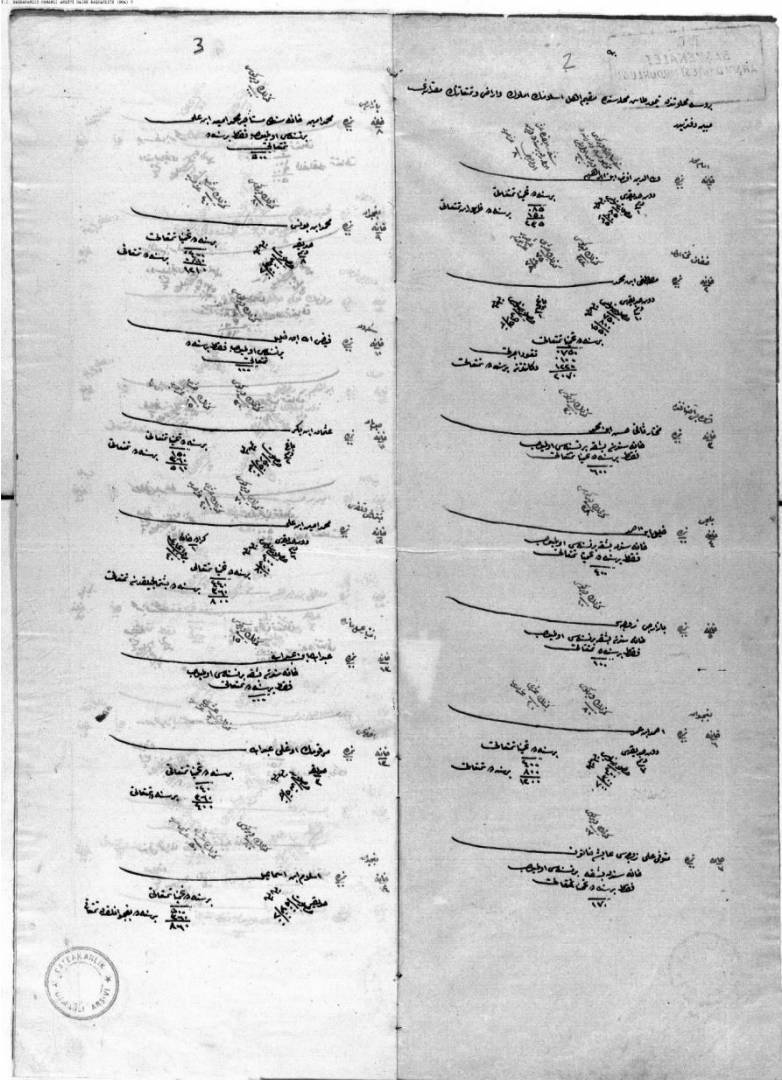
Şener, Abdülatif (1990). *“Tanzimat Dönemi Osmanlı Vergi Sistemi”*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Yel, Ali Murat ve Mustafa Sabri Küçükaşçı (2003). “Mahalle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 323-326.

Yoichi, Takamatsu (2004). “Ottoman Income Survey (1840-1846)”. *The Ottoman State and Societies in Change: A Study of the Nineteenth Century Temettuat Registers*, Ed: Hayashi Kayoko ve Mahir Aydın, London: Kegan Paul, s. 15-45.

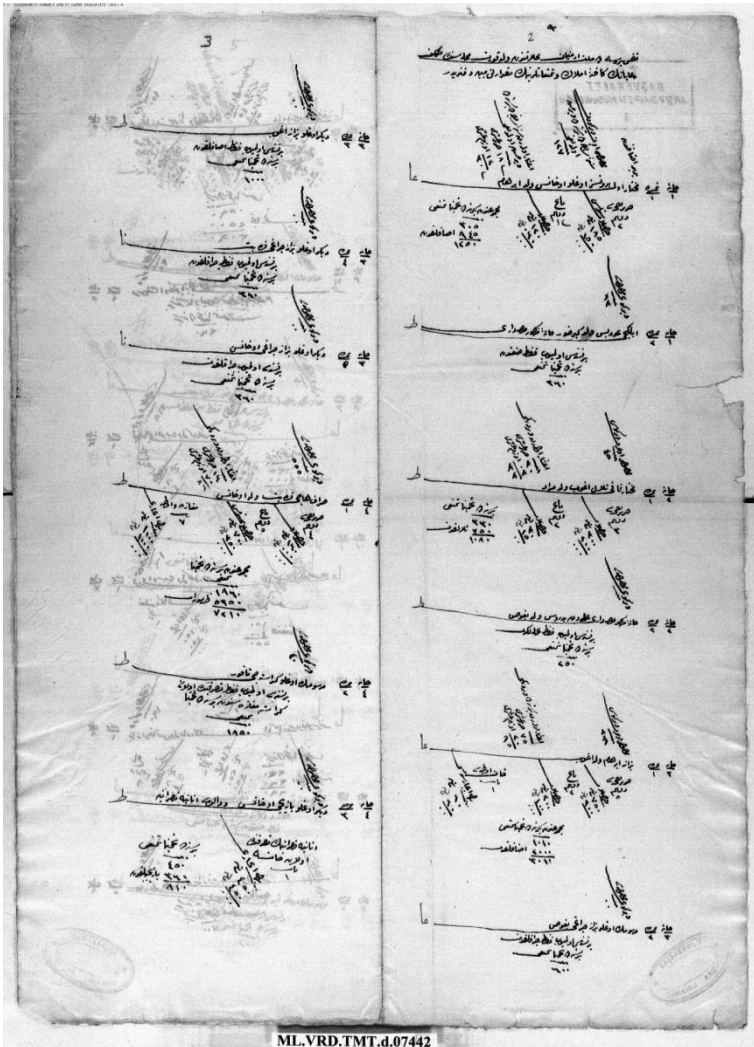
Zülfikar, Hamza (2007). “Meslek Adları ve -CI Ekinin Türkçedeki İşlevleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten*, C. 55, 2007.

Ek 1: Timurtaş Mahallesi'ne Ait Temettuat Defterinin İlk Sayfası

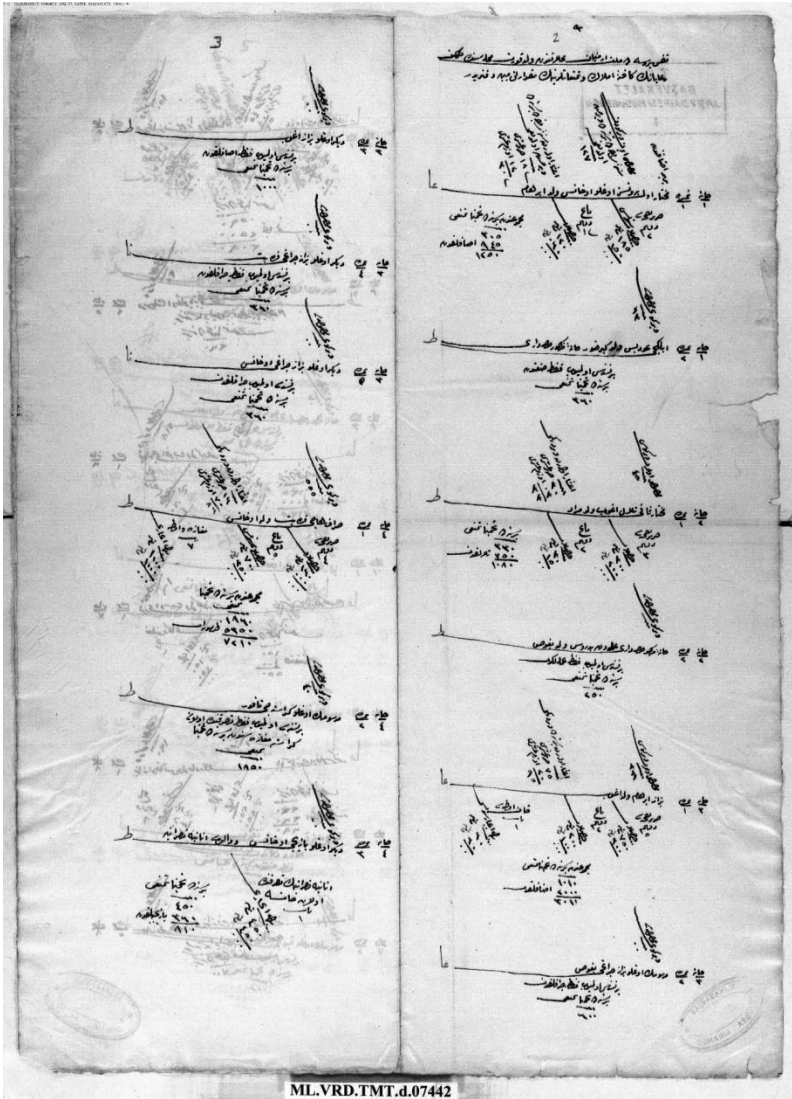


ML.VRD.TMT.d.07420

Ek 2: Veled-i Kurt Mahallesi'ne Ait Temettuat Defterinin İlk Sayfası



Ek 3: Bulgarlar Mahallesi'ne ait Temettuat Defterinin İlk Sayfası



ML.VRD.TMT.d.07442

EXTENDED ABSTRACT

Temettuat registers, like all other bureaucratic practices, reflect the climate of the period in which they were conducted. For this reason they should be approached as a part of Tanzimat reforms. In this period the main target of the administrative center was to establish a much more effective bureaucratic apparatus which would provide state a close control over its subjects, lands and incomes. For this purpose, as from the 1830s, Ottoman central government initiated a series of statistics, including population censuses, income registers and cadastral surveys. Temettuat surveys were only one of the branches of this huge project. However, due to both non-physical reasons such as the lack of a long-term vision for the survey or of a clear plan on how to complete it and material insufficiencies such as manpower shortages in rural regions or lack of physical infrastructure the survey did not achieved its initial plan, i.e. the construction of an effective and fair taxation system.

Temettuat registers supply a comprehensive field of research. However, the proper evaluation of those sources is also appertains to the understanding of their content. This would enable us to comprehend both the central state's purpose of conducting such a large-scale and simultaneous survey, and the research possibilities these registers provide. The content of the register would tell the researcher what administrative center aimed to know, and why they wanted to know. The content is also crucial as it defines the research possibilities they provide and the limitations of the register. These possibilities and limitations must be taken into consideration by the researchers who aimed to use these registers to capture the socio-economic life of the mid-nineteenth-century Ottoman Empire.

Historical data does not reflect a true reality but, instead, how the organizers of that data saw it. As a historical data Temettuat surveys were not free from this statute. For the proper evaluation of the Temettuat registers it is firstly required to be known the purpose of the surveys. Only by effectuating this it will be possible to determine what they provide to the economic and social history of the Ottoman Empire. These surveys, like all other bureaucratic practices, reflect the climate of the period in which they were conducted, on that score, it would not be reasonable to consider these surveys apart from Tanzimat reforms. This paper firstly will engage with putting these surveys in its historical context to conceive why Tanzimat bureaucrats intended to conduct such a large-scale surveys. This will entail to examine the historical background of the Temettuat surveys. In the second chapter the content of the registers will be dealt with. This part of the paper will facilitate to understand the purpose of the surveys since every data in the registers will give a hint

about to which Ottoman bureaucrats intended to know. Thirdly it will discussed the importance of the register for the socio-economic history of the Ottoman empire. Finally, in the last part of the paper, using Temettuat registers of three districts of Bursa, Timurtaş Paşa, Veled-i Kurt and Bulgarlar, which were Muslim, Armenian and Greek in turn, it will be tried to examine the social and economic situation of these three different districts.