

35. YIL

ERDEM

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

79. SAYI
Aralık 2020
ISSN 1010-867X

Handan AKYİĞİT

Çiğdem AKYÜZ ÖZTOKMAK

Canan AYKENT

Gökhan ÇETİNKAYA

Yıldız DEVECİ BOZKUŞ

Veli İNCE

Tuba OĞUZ CEYHAN

Halil SÖZLÜ

Bhaeddin YEDİYILDIZ

Aysel YILDIZ EROL

Şebnem ERCEBECİ ÇINAR

Suzan GÜR

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI



ERDEM

İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ERDEM İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi

ERDEM dergisi, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının süreli yayınlarından birisi olarak sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında (Edebiyat -Eski/Yeni Türk Edebiyatı, Türk Halk Edebiyatı, karşılaştırmalı edebiyat, edebi teori ve eleştiri- sanat tarihi, sosyoloji, felsefe, coğrafya, folklor, kültürel çalışmalar, edebi incelemeler, müzik, şehir çalışmaları, bilim felsefesi ve tarihi, tiyatro, çeviri) bilimsel makaleler yayımlayan, Haziran/Yaz ve Aralık/Kış aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanan hakemli, akademik bir dergidir. Dergimizin ilk sayısı 1985 yılında yayımlanmıştır, kurucusu Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'dır. ERDEM dergisi yayın kurallarına uygun olarak YAYSİS (Yayın Takip Sistemi) üzerinden gönderilen makaleler, öncelikle intihal ve uzman denetiminden geçirilir. Makalelerin hakem sürecine girmesi ve 2 onay aldığı takdirde yayımlanması Erdem Dergisi Yayın Kurulu kararıyla olmaktadır.

Erdem dergisi açık erişim sağlama politikasını benimsemiştir. Açık erişim, bilginin yayılma hızını ve alanını artırarak insanlık için yararlı sonuçlar sağlamaktadır. ERDEM dergisi kamu kaynakları kullanılarak hazırlanır ve yayımlanır; yazarlardan ücret talep etmez, yazar ve hakemlerine ilgili yönetmelik hükümlerine göre telif ödemesi yapar.

ERDEM Journal of Humanities and Social Sciences

ERDEM, as one of the periodicals of Atatürk Cultural Center Chairmanship, in various fields of social sciences (Literature - Old / New Turkish Literature, Turkish Folk Literature, comparative literature, literary theory and criticism - art history, sociology, philosophy, geography, folklore, cultural studies), literary studies, music, city studies, philosophy of science and history, theater, translation) is a peer-reviewed, academic journal published twice a year in June / Summer and December / Winter. The first issue of ERDEM was published in 1985, its founder Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı. Articles sent through YAYSİS (Publication Tracking System) in accordance with the publication rules of the ERDEM journal are firstly plagiarized and inspected by specialist. The articles are included in the referee process and published after 2 approvals are made by the decision of the Editorial Board of Erdem Journal.

ERDEM has adopted the policy of providing open access. Open access provides useful results for humanity by increasing the speed and area of information dissemination. ERDEM is prepared and published using state resources, does not demand any fees from the authors, and pays royalties to the authors and referees in accordance with the relevant regulation provisions.

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, insan ve toplum bilimleri alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir. Haziran ve aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı çıkar.

Erdem MLA, EBSCOhost, ASOS, SOBIAD ve TR Dizin, İSAM, DAVET tarafından dizinlenmektedir.

Erdem, published by Atatürk Culture Centre, is a peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences. It is published twice a year in June and December.

Erdem is indexed in MLA, EBSCOhost, ASOS, SOBIAD and TR Dizin, ISAM, DAVET.

Görüş ve önerileriniz için editörlerimizle iletişime geçebilirsiniz.
For comments and suggestions you may contact our editors.
erdemdergisi@gmail.com

ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi
Journal of Humanities and Social Sciences

SAYI 79 • ARALIK 2020

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY

ATATÜRK
CULTURE
CENTER
CHAIRMANSHIP



ATATÜRK
KÜLTÜR
MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

ERDEM

İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi

Journal of Humanities and Social Sciences

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA** (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza ÇAKIR (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Esin KÂHYA (Emekli öğretim üyesi)
Prof. Dr. Ramazan KAPLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Alâattin KARACA (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Üniversitesi)
Prof. Dr. Öcal OĞUZ (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet BİRGÜL (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. İdris Nebi UYSAL (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Mustafa ALKAN** (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Armağan ELÇİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özlem FEDAİ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nesrin KARACA (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut KILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Gürsoy ŞAHİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Tolga BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenk GÜRAY (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YAŞAYANLAR (Düzce Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÖRÜR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma K. ÇETİNKAYA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şakir Alpaslan YASA (Emekli Öğr. Üyesi)

Makalelerdeki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayın hakkı Kurumumuza devredilmiş sayılır. Bu devir sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.

The views expressed in the articles are the authors' solely.

Publishing rights of the articles are assigned to our centre. This assignment also covers e-publishing.

ERDEM

SAYI 79 • 2020

Kurucu/Founder

Ord. Prof. Dr. Aydın SAYILI (1913-1993)

Sahibi/Owner

Atatürk Kültür Merkezi adına Başkan V.

Dr. Zeki ERASLAN

Yayın Kurulu/Editorial Board

Dr. Zeki ERASLAN (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı)

Dr. Adem UZUN (Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Ankara Sos. Bil. Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin KASIM (Çanakkale Onsekizmart Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemalettin ŞAHİN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN (Ankara H. Bayram Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU (Marmara Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Salim TOKAÇ (Kültür ve Turizm Bakanlığı)

Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık ŞAHİN (Ankara Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Başkan Yardımcısı Dr. Adem UZUN

Editör/Editor

Dr. Hasan Ali ÇETİN

Yüksek Kurum Uzmanı

Yönetim Yeri/Managing Office

Ziyabey Caddesi No: 19 Balgat

06520 Ankara, TÜRKİYE

Tel: +90 312 284 34 25

www.akmb.gov.tr • www.erdem.gov.tr

https://dergipark.org.tr/erdem

Tel: +90 312 284 34 18 (1355)

E-Posta: erdemdergisi@akmb.gov.tr

erdemdergisi@gmail.com

Abone İşleri

Berrin Kavalcı

Tel: +90 312 284 34 18

Faks: +90 312 284 34 23

Posta Çek Numarası: 212938

Grafik Tasarım/Graphic Design

Mert SARIYILDIZ

Baskı/Print

Buğra Matbaacılık

Yayın Türü/Publication Type

Sürelî Yayın

Yılda iki sayı çıkar

ISSN 1010-867X

e-ISSN 2667-8713

Baskı Tarihi/Print Date

Aralık 2020

Kıymetli *Erdem* okurları,

35. yılımızda 79. sayımızla sizlerle. Bu sayımızda, hayatımızdaki etkileri çağlar aşarak bu günlere ulaşan Ahmet Yesevî ve Yunus Emre'yi farklı bakış açılarıyla okumaya çalışan iki makalemiz var. Bu makalelerin yanında Türk halk müziği, karşılaştırmalı edebiyat; bir tiyatro eserimizden yola çıkarak özne ve iktidar ilişkisini irdelemeye çalışan bir tahlil çalışması, sanat tarihimizden bir cami ve türbe örneği, Batılı bir aydın gözüyle İslam tartışmaları konulu makaleler yeni sayımızda yer almaktadır. Türk tarihinin en uzun ve önemli devirlerinden olan Osmanlı Devleti döneminde Farsça öğretimi alanında yazılmış dil bilgisi kitapları, bu dönemin matematik anlayışı ve yine bu dönemin Ermeni entelektüellerini konu alan makalelerimizle birlikte, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında hazırlanmış toplam on makalemiz bu sayımızda yer buldu. Başkanlığımız yayınları arasında yerlerini alan iki kıymetli yeni yayınımları değerlendiren ve tanıtan değerlendirmeye yazıları da bu sayımızda yer almaktadır.

Yaklaşık bir yıldır dünya gündeminin ilk sırasında yer tutan Covid-19 salgını, diğer ülkelerde olduğu gibi bizim ülkemizde de maalesef yayılmaya devam etmektedir. Yaz aylarında kısmen durgunlaşma eğilimi gösteren salgının yayılımı, sonbahar aylarında yeniden artışa geçmiş ve hız kazanmıştır. Bu süreçte ülkemiz bilim insanlarıyla birlikte diğer bazı ülkelerde hastalığa karşı aşı çalışmalarında yol kat edilmiş olması bütün dünya açısından umut kaynağıdır. Almanya'da çalışmalarını sürdüren iki Türk bilim insanı Prof. Dr. Uğur Şahin ve eşi Dr. Özlem Türeci'nin başında olduğu ekip tarafından geliştirilen aşı, diğer aşı çalışmalarının arasında güvenilirlik yönüyle öne çıkmakta, ülkemiz ve milletimiz için de bir iftihar vesilesi olmaktadır. Sayın Şahin ve Türeci ile birlikte, salgınla mücadelede hayatları pahasına ön saflarda görev yapan bütün sağlık çalışanlarımıza minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Bilimin ışığında, daha güzel, sağlıklı, başarılı bir gelecekte birbirinden kıymetli makalelerimizden oluşan nitelikli sayılarımızla yeniden sizlerle buluşabilmeyi diliyor; bu sayımızın hazırlanması ve yayınlanmasında emeği olan bütün yönetici, yazar, hakem, uzman ve çalışanlarımıza teşekkür ediyorum.

Dr. Hasan Ali ÇETİN
Editör

ERDEM

Sayı 79 • Aralık 2020

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Handan AKYİĞİT

Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk..... 1-20
Tolerance and Cultural Pluralism in Ahmed Yesevi's Thought System
DOI: 10.32704/erdem.838405 * (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

Çiğdem AKYÜZ ÖZTOKMAK

Eş Benlik Perspektifinden Yunus Emre'yi Okumak: Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri..... 21-40
Understanding Yunus Emre From The Double Perspective: There Is An I Further Inside Me
DOI: 10.32704/erdem.838412 * (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

Canan AYKENT

Doğu Trakya Bölgesi Halk Müziğinde Ritim Kalıplarına Dair Bir İnceleme 41-62
A Study About Rhythmic Pattern on Eastern Thrace Region Music
DOI: 10.32704/erdem.838421 * (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

Gökhan ÇETİNKAYA

Mîrzâ Hâbib-i İsfahânî'nin Farsça Dil Bilgisi Kitapları 63-96
Persian Grammar Books of Mîrzâ Hâbib-e Eşfâhânî
DOI: 10.32704/erdem.838426 * (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

Yıldız DEVECİ BOZKUŞ

Osmanlı İmparatorluğunda Ermeniler:
Osmanlı Türkçesi İle Eserler Yazan Ermeni Entelektüeller (1800-1923)97-128
*Armenians in The Ottoman Empire:
Armenian Intellectuals Who Wrote Ottoman Works (1800-1923)*
DOI: 10.32704/erdem.838432 * (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

Veli İNCE

Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım ve Özne-İktidar İlişkisi129-148
Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım and The Relationship Between Subject And Power
DOI: 10.32704/erdem.838717 * (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

Tuba OĞUZ CEYHAN

Klasik Dönem Osmanlı Matematğinde Pir Mahmud Sıdkı Edirnevi'nin "Çift Yanlış" Metodu.. 149-174
Pir Mahmud Sıdkı Edirnevi's Double False Position Method in the Traditional Period of Ottoman Mathematics
DOI: 10.32704/erdem.838723 * (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

Halil SÖZLÜ

Eski Manyas'ta Erken Osmanlı Dönemine Ait Zaviyeli Cami ve Türbe175-198
The Mosque With Zaviyah and Tomb From The Early Ottoman Period In Old Manyas
DOI: 10.32704/erdem.838773 * (Makale Türü: Araştırma Makalesi)

ERDEM

Sayı 79 • Aralık 2020

Bahaeddin YEDİYILDIZ

Hangi İslam?.....199-224

Which Islam?

DOI: 10.32704/erdem.838785 * (Makale Türü: Çeviri Makalesi)

Aysel YILDIZ EROL

Mitrâ Elyâti'den Bir Küçürek Öykü Örneği: Karanlıkta Kalıyoruz.....225-238

Example of A Küçürek Story From Mitrâ Elyâti: We Stay in the Dark

DOI: 10.32704/erdem.838801 * (Makale Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi)

YAYIN DEĞERLENDİRME

Şebnem ERCEBECİ ÇINAR

Beylikler Devri Bey Türbeleri239-242

Suzan GÜR

Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler).....243-246

Yayın İlkeleri.....247-250

Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sisteminde Hoşgörü ve Kültürel Çoğulculuk

Handan AKYİĞİT*

ÖZ

Anadolu kültürü, çoğulculuk eşitlik, özgürlük ve hoşgörü gibi değerler bakımından zengin bir birikime sahip olmasına karşın, Türkiye toplumunun ve güncel siyasal kurumlarının söz konusu birikimden yeterince yararlandıklarını ve sorunlarına çözüm bulduklarını öne sürmek zordur. Bu zorlukta sanayileşme, kentleşme, uzmanlaşma gibi tarihsel ve toplumsal gelişmelerin yol açtığı yeni toplumsal yapılaşmaların kendi özünden ve değerlerinden uzaklaşarak var etme idealinin payı olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde farklı dil, din, ırk, mezhep, inanç(sızlık) ve cinsiyet gibi unsurların hızla arttığı bir zaman diliminde, birlikte yaşama, uzlaşma, diyalog, çoğulculuk olarak ifade edilen kavramlar ve Batı'daki tolerans kavramının Türkçe karşılığı olarak kullanılan hoşgörü kavramı üzerindeki tartışmalar Türkiye'de hız kazanmıştır. Ancak açıklamaların, çözüm önerilerinin batılı kaynaklara referans temelinde kendi kültürel değerlerimizden, tarihimizden ve toplumsal dokumuzdan uzaklaşarak ele alındığı görülmektedir. Ahmed Yesevî asırlar öncesinde temellendirdiği düşünce sistemiyle Anadolu'nun bütünlüşmesine katkı sağlamış "farklılık içinde birlik" idealinin temel dayanak noktalarının nasıl oluşturulacağını bizlere göstermiştir. Türk şeyhi Ahmed Yesevî, "farklılık içinde birlik" idealinin sağlanamadığı bugünün coğrafyasında, insan sevgisi, kültürel çoğulculuk, hoşgörü anlayışı sayesinde Anadolu'nun bütünlüşmesini ve İslam'ın üç kıta üzerinde yayılmasını asırlar öncesinde sağladığını görebilmekteyiz. Aynı zamanda kültürel çoğulculuk ve hoşgörü düşüncesinin temellerini, bugünün liberal düşünce geleneği bağlamında bireyin özgürlüğüne bağlı olarak kurgulamaktan ziyade, geleneksel

1

* Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya/Türkiye
E-posta: hakyigit@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7619-1638, DOI: 10.32704/erdem.838405
Makale Gönderim Tarihi: 04.12.2019 * Makale Kabul Tarihi: 15.05.2020 * (Araştırma Mk.)

yaşam koşullarına ve kültürlerine uygun olarak toplumsal dayanışma temelinde bir öğreti geleneğini sürdürmesi de önemli bir yol gösterici olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ne yazık ki günümüz Türk-İslam dünyası mutasavvıf âlimlerini ve onların temel hayat felsefelerini yeterince tanımamaktadır. Kendi kültürel tarihimizden ve toplumsal yapımızdan referans alınarak Anadolu'da kültürel çoğulculuk ve hoşgörü anlayışının nasıl temellendiğini Türk şeyhi Hoca Ahmed Yesevî'nin referans alınarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Önemli olan sosyolojik bir muhayyele ile her toplumun kendi sorunlarının kendisine özgü yapısının gün yüzüne çıkartılarak analiz edilmesidir. Bundan dolayı, makalede, günümüz Türk dünyasının manevi hayatında derin etkileri olan Türk mutasavvıfı Ahmed Yesevî'nin düşüncesini ve hayat felsefesini tanıtmak amaçlanmaktadır. Makalede önce, kısaca, Türk şeyhi Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatından, almış olduğu eğitimden ve yaşamış olduğu dönemin toplumsal dokusundan bahsedilecektir. Daha sonra Hoca Ahmed Yesevî'nin düşünce sisteminin ve tebliğ anlayışının temeli, kültürel çoğulculuk ve hoşgörü bağlamında ele alınacak, kendisinin düşünce sistemi ve etkisi, yaşadığı mahallerin sosyo-kültürel dokusu göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel çoğulculuk, hoşgörü, farklılık içinde birlik, Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet.

Tolerance and Cultural Pluralism in Ahmed Yesevî's Thought System

ABSTRACT

Although Anatolian culture has a rich accumulation of values such as pluralism, equality, freedom and tolerance, it is difficult to argue that Turkey's society and the current political institutions that benefit sufficiently from said accumulation and find solutions to their problems. We can say that the ideal of creating new social constructions caused by historical and social developments such as industrialization, urbanization and specialization by moving away from their own essence and values in this difficulty. In today, discussions on the concept of tolerance used as the Turkish equivalent of the concept of indulgence in the West and the concepts expressed as cohabitation, reconciliation, dialogue, pluralism in a time when factors such as different languages, religions, races, sects, beliefs and gender increase rapidly has gained momentum in Turkey. However, it is seen that the explanations and solution suggestions are handled by moving away from our cultural values, history and social fabric on the basis of reference to western sources. Ahmed Yesevî showed us how to constitute the fundamental premises of the ideal of "unity in diversity", which has contributed to the integration of Anatolia with the thought system that he based on ages ago. We can see that the Turkish sheikh Ahmed Yesevî, in today's geography where the ideal of "unity in diversity" can not be achieved, thanks to human love, cultural pluralism and understanding of tolerance, Anatolia has been able to integrate and spread Islam over three continents centuries ago. Mean while, rather than constructing the foundations of the idea of cultural pluralism and tolerance depending on the freedom of the individual in the context of today's liberal thought tradition, it is an important guide that it maintains a tradition of teaching on the basis of social solidarity in accordance with traditional living conditions and cultures. Unfortunately, he does not sufficiently know the Turkish-Islamic world Sufi scholars and their basic philosophies of life. Whereupon it is significant to evaluate how the understanding of cultural pluralism and tolerance in Anatolia is based on the reference of our own cultural history and social structure by taking the Turkish sheikh Hoca Ahmed Yesevi as a reference. The important thing is to unearth and analyze the peculiar structure of each society's own problems with a sociological imagination. Therefore, in this article, it is aimed to introduce the thought and philosophy of life of Turkish Sufis Ahmed Yesevî, which has profound effects on the spiritual life of today's Turkish world. First of all, the life of the Turkish sheikh, Hodja Ahmed Yesevî, the education he received and the social structure of his time will be summarized. Then, the foundation

of Hodja Ahmed Yesevî's thought system and understanding of communication will be discussed in the context of cultural pluralism and tolerance. All of these will be evaluated by taking into consideration his thought system and the socio-cultural structure of the geography he lived.

Keywords: Cultural pluralism, tolerance, unity in diversity, Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet.

Giriş

UNESCO tarafından 2016 yılı Hoca Ahmed Yesevî yılı olarak ilan edilmiştir. Bu karardan sonra ülkemizdeki birçok kurum, Hoca Ahmed Yesevî konu başlıklı çalıştay, kongre, panel, proje ve yayın faaliyeti gerçekleştirdi.¹ Başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere birçok ülkede kültürel farklılık ve mezhep çatışmalarının giderek arttığı ortamda 2016 yılının Ahmed Yesevî yılı olarak ilan edilmesi çok manidar olduğunu dile getirmekte fayda vardır. Çünkü günümüzde “farklılık içinde birlik olmalı ama nasıl?” sorusunun içeriğinin temelleri çoğulculuk, eşitlik, özgürlük, hoşgörü gibi değerler bakımından sorgulanmaktadır. Ahmed Yesevî'nin bundan asırlar önce kaleme aldığı *Divan-ı Hikmet*'te bu tartışmaların özüne getirmiş olduğu çözümü kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: “Varlığın Birliği”. Ahmed Yesevî asırlar öncesinde temellendirdiği düşünce sistemiyle yaratmış olduğu Yesevî kültürü, Anadolu'nun bütünleşmesine katkı sağlamış “farklılık içinde birlik” idealinin temel dayanak noktalarının nasıl oluşturulacağını bizlere göstermiştir. Günümüzde ise farklı dil, din, ırk, mezhep, inanç(sızlık) ve cinsiyet gibi unsurların hızla arttığı bir zaman diliminde, birlikte yaşama, uzlaşma, diyalog, çoğulculuk ve hoşgörü kavramları üzerindeki tartışmalar Türkiye’de hız kazanmıştır. Ancak açıklamaların ve çözüm önerilerinin, batılı kaynaklara referans temelinde kendi kültürel değerlerimizden, tarihimizden ve toplumsal dokumuzdan uzaklaşarak ele alındığı görülmektedir. Çünkü “günümüzde İslam öncesi Türk medeniyetine ait pek fazla bir şey bilinmemektedir. Oysa sahip olduğumuz değerlerin ilk örnekleri hep o dönemlere aittir. İslam’ın kabulü ile Türk medeniyeti, zamanla kendisine özgü bir hale getireceği İslam Türk örtüsünü üzerine almış” (Kaplan, 2014: 13) ve sahip olduğu değerleri İslamiyet’le birlikte güncellemesini bilmiştir.² Demirci (1996: 175)’nin ifadesiyle toplumumuzda hoşgörü bir değer, bir erdem olarak kabul edilmiştir. Hoşgörü daha yüksek bir ruh halini ve üstün ahlak tavrını ifade etmektedir. Bu sebeple, kendi kültürel tarihimizden ve toplumsal yapımızdan referans alınarak Anadolu’da kültürel çoğulculuk ve hoşgörü anlayışının nasıl temellendiğini değerlendirmek önem arz etmektedir. Anadolu kültürünün tam olarak anlaşılması için toplum yapısının iyi anlaşılması gerekmektedir.

¹ Düzenlenen faaliyetler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, Musa “Unesco 2016-2017 Sezonu Hoca Ahmet Yesevî Yılı Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi”, 4. Uluslararası Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Sempozyumu, Alanya, 2018, 3-5 Mayıs.

² Anadolu'nun dini tarihi içerisinde çoğulculuk ve hoşgörünün temellerini ele alan kapsamlı çalışma için bkz. Ünver, Günay “Anadolu'nun Dini Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü”, *Erdem*, 8 (22), 1996, ss.189-220.

Bunun için de günümüzden geçmişe, kültürleri analiz etmek gereklidir. Bu analizler, sözel kaynaklar yardımıyla yapılmaya çalışılsa da yazılı kaynaklar kültürlerin anlaşılmasına temel oluşturacaktır. Bu açıdan Türk şeyhi Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretileri ve *Divan-ı Hikmet* önemli bir referans kaynağı olarak ele alınmalıdır. İncelenen yazılı kaynaklar aracılığıyla geçmişte kültürel farklılıkların bir arada yaşama deneyimini daha iyi anlaşılır kılmanın yolunu öğrenebiliriz. Böylelikle günümüz toplum yapısının kültürel mirasına uygun farklılıkla bir arada yaşamaya dönük toplumsal yapı tasviri yapabiliriz. Türkiye'de kültürel çoğulculuk ve hoşgörü anlayışından bahsederken "ilkın üzerinde geliştiği coğrafyanın ve kendisini geliştiren toplumun uzun tarihsel birlikteliğinin etkisi ile biçimleneceği" (Herder, 2013: 25) göz önünde bulundurularak, Anadolu'nun bütünleşmesinde etkili olan faktörleri tarihsel bağlamından koparmadan ele alınması önemlidir. Roma Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Başkanı Ord. Prof. Dr. Anna Masala (akt. Halıcı, 1996: 771) bu konuya şu şekilde dikkat çekmiştir:

"Batı maddeyi ve eşyayı, Doğu manayı ve insanı keşfetti. Batı keşfettiği maddenin adeta esiri oldu. Çünkü Batı dünyasının genç kuşakları maddeye kısa bir süre sonra bağımlı hale geldiler. Sizler mana yolunun daima arayış içinde olan yolcularısınız. Bir gün, Batı dünyası sahip olduğunuz bu manevi kültür varlığını elinizden almak için gelip kapılarınıza dayanacak...Kültür varlığınıza sahip olmanın yolunu, yöntemini biliniz!"

Ancak ne yazık ki günümüz Türk-İslam dünyası mutasavvif âlimlerini ve onların temel hayat felsefelerini yeterince tanımamaktadır. Bundan dolayı makalede günümüz Türk dünyasının manevi hayatında derin etkilere sahip bir Türk mutasavvıfı olan Ahmed Yesevî'nin düşüncesini ve hayat felsefesini tanıtmak amaçlanmaktadır. Makalede öncelikli olarak kısaca Türk şeyhi Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatından, almış olduğu eğitimden ve yaşamış olduğu dönemin toplumsal dokusundan bahsedilecektir. Daha sonra Hoca Ahmed Yesevî'nin düşünce sistemi ve tebliğ anlayışının temelinde yatan kültürel çoğulculuk ve hoşgörü konuları ele alınacaktır.

Ahmed Yesevî'nin Hayatı ve Yaşadığı Döneme Kısa Bir Bakış

"Düşüm uzar, Burak tozar, gitse Pazar;"
Dünya Pazar, içine girip kullar azar,
Başım bizar, yaşım sizar, kanım tozar;
Adım Ahmed, Türkistan'dır ilim benim" (55. *Hikmet*)

Divan-ı Hikmet'te yer alan yukarıdaki beyitte Ahmed Yesevî, kökenine ilişkin bilgi verdiği gibi, dünya bakışının ipuçlarını da açığa vurmaktadır. Düşü uzayan, başı bizar olan, gözyaşı sızan, dili yalın, gönlü yoğun ve "İslamiyet'i temel alan halk şiiiri tarzının yayıcısı" (Melikoff, 1994: 167) "Türk sofilerinin mürşidi hazret-i Türkistan" (Esin, 1997: 176) adıyla anılan hâcegan³ soyundan geldiği kabul edilen Ahmed Yesevî'nin 11. yüzyılın ikinci yarısında Batı Türkistan'da şimdiki Çimkent kentinin doğusundaki Sayram kasabasında doğduğu belirtilmektedir.⁴ İlk tahsiline Yesi'de başladığı ve şehre izafetle Yesevî lakabını aldığı ve henüz genç iken tahsilini tamamlamak üzere Büyük Selçuklular metbu olarak tanıyan Karahanlılar'ın elinde bulunan Maverâünnehir'deki Türk-İslam ilim merkezi olan Buhara'ya XII. asırda geldiği ve 1160 yılında eğitim gördüğü bu şehirde şeyhin postuna oturmayı hak ettiği ve daha sonra Yesi'ye döndüğü, fikirlerini yaydığı ve 1166'da öldüğü ve buraya defnedildiği bilinmektedir (Köprülü, 2014: 61-66; Erarslan, 2000: 14-15). Özellikle "Türkedir imanım diyen bu büyük şair ve sufinin, Türkistan halkının manevi hayatında yeri yüksek olduğu Türkistan halkının da kendisinden Hazreti Sultan diye bahsettiği bilinmektedir. Yesevî tesirleri günümüzde Türkiye'de Bektaşî, Halvetî, Nakşibendilik gibi tarikatlarda müşahede edilmektedir" (Esin, 1997: 60). "İlk gençlik yıllarını Yesi'de yaşayan Arslan Baba eğitiminden geçirmiştir. Ahmed Yesevî'nin gerek kendi hikmetlerinde, gerekse çeşitli kaynaklarda manevi feyz aldığı kişiler arasında Hazret-i Hızır (a.s.) da zikredilir. Ahmed Yesevî'nin küçüklüğünden itibaren bütün hayatı boyunca devam ettiği çeşitli kaynaklarda kaydedilen Hazret-i Hızır (a.s.) ile sohbetleri hakkındaki rivayet tasavvufî açıdan önem taşır ve Ahmed Yesevî'nin eğitimi bahsinde altı çizilecek belirtilmesi uygundur (Bice, 2011: 86).

"Yedi yaşta Arslan Baba ya verdim selâm;
Hak Mustafa emanetini eyleyin armağan,
İşte o zamanda binbir zikrini eyledim tamam,
Nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte". (*Hikmet 1*)

³ Hâcegan tabiri değişik anlamlar taşımaktadır. Tasavvufta hâcegan Türkistan'daki tarikatlarda Hz. Ali'nin Hz. Fatma'dan olmayan çocuklarına mensup olanlara verilen addır. Daha sonra Ahmed Yesevî soyundan gelenlerle Yesevilikten Doğan Nakşilik tarikatına da Hâcegan adı verilmiştir. Bkz. Fuad Köprülü, "Hace", *İslam Ansiklopedisi*, V-1, ss.20-24; Osmanlılarda devlet dairelerinde yazı işlerinin başında bulunanlarının makam adıdır. Hâcegan, Hâcegan-ı Divan-ı Hümayun gibi bkz: M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul, 2004, Cilt 1, ss.692-695.

⁴ Ahmed Yesevî'nin hayatı ile ilgili kısa bilgi için bkz: Mürsel Öztürk, (hazırlayan) *Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası* (Deneme), Ankara, 1991; Kemal Erarslan, *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2000; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 2014; M. Fuad Köprülü *Türk Edebiyatı Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014; Hayati Bice, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2016.

Divan-ı Hikmet'te yer alan yukarıda beyitten Ahmed Yesevî'nin manevi eğitim aldığı 'Arslan Baba' ile yedi yaşında karşılaştığı, Hz. Resulullah'ın emaneti olan hurmayı⁵ Arslan Baba'dan aldığı ve ondan bin bir zikir öğrendiği anlaşılmaktadır.

Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın daha önceden verdiği bir işarete uyarak, Arslan Baba'yı toprağa verdikten sonra, Türkistan'ın en önemli ilim merkezlerini barındırmakta olan Maverâünnehir'e gider (Bice, 2011: 102). "Ahmed Yesevî, her yönden önemi büyük ve verimli olan Maverâünnehir'de Türk-İslam kültür çevresinde İslam âleminden ve Türkistan'ın her tarafından gelen talebelerle dolu medreselerde eğitim görmüş ve devrin en önemli âlim ve mutasavvıflarından ders almıştır. Böylece bütün Türk-İslam dünyasını, manevi yönlerden asırlarca etkileyecek şahsiyeti, burada teşekkül etmiştir (Köprülü, 2014: 70-72). "Yesevî'nin kişiliğinin ve ilminin gelişmesinde usûl, fıkıh, mezhep ve hilafet ilimlerinde devrinin önde gelen hocalarından olan Yusuf Hemedani'nin⁶ (1067-1068) önemli katkıları olduğu" (Köprülü, 2014: 64) belirtilmektedir. Yusuf Hemedani'nin yanında kısa sürede eğitimini tamamlayarak şeyhin makamına geçecek ölçüde temayüz etmiş olan Yesevî'nin daha sonra Yesî'ye gelerek irşadını orada sürdürdüğü (Köprülü, 2014: 72) bilinmektedir.

Kuşkusuz Türk kültür ve edebiyatının en mümtaz ve müstesna şahsiyetlerinden biri olduğuna ittifak edilen Hoca Ahmed Yesevî'nin sekiz yüz yılı aşkın devam edegelen tesirini ve bütün Türk dünyasını bir sevgi yumağı halinde saran idealinin anlayabilmek için sadece almış olduğu eğitimi değil aynı zamandan onun yaşadığı devirden önceki İslam tarihinin tecellilerini, yaşadığı devrin şartlarını ana hatlarıyla bilmek ve göz önünde bulundurmak gerekir. Ahmed Yesevî'nin yaşadığı "XII. yüzyılda Türkistan'da göçebe bir halk, çeşitli din ve kültürlerin mücadele ettiği ve bu yüzyılda Ahmed Yesevî'nin muhatabı

⁵ Hz. Rasulallah, Ahmed Yesevî'ye ulaştırılmak üzere Arslan Baba'ya bir hırkayla bir hurma verir. Bu hikmetlerde geçen "mübarek hurmanın" sembolik bir anlamı olduğu ve "Muhammedi emanet"i simgelediği bellidir. Genel kabule göre "ağızda saklanan hurma" Arslan Baba tarafından genç Ahmed'e verilerek, Hz. Rasulallah'ın mirası olan ledünni ilim ve ma'rifet nakledilmiş olmaktadır (Bice, 2011: 94-96).

⁶ Yusuf Hemedani'nin tam künyesi Ebu Ya'kub Yusuf b. Eyyub İbn Yusuf b. Vehre olup Hemedan'ın Buzencird kasabasında, 1049 yılında üç kuşaktan beri İslam'ı kabul etmiş bir Mecusi ailesinin çocuğu olarak doğmuştur. Genç yaşlarında Bağdat'a gelerek Ebu İshak Şirazi medresesine öğrenci olan Yusuf, kısa sürede müderrislerin takdirini kazanır. Bağdat'taki tahsilinden sonra gittiği İsfahan ve Semerkand'da zamanın önde gelen muhaddislerinden hadis tahsil eder. İslam'ın zahiri ilimlerinde kazandığı büyük mertebeden sonra, sufıyana mizacının eğilimi ve derviş gönlünün şevki ile zahir yolunu bırakıp, zamanın en önemli müşidlerinden Ebu Ali Farmedî'ye bay'at ederek tasavvuf yoluna girer. Ayrıca o devrin önde gelen sufilerinden Abdullah Cuveyni ve Hasan Semnani ile de sohbet ettiği rivayet edilir (Bice, 2011: 105). Ayrıca bkz: Necdet Tosun, "Yüsuf El-Hemedâni", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 44, ss.12-13, 2013.

olan Türk toplumunun Sırderya bozkırlarında at koşturmakta savaş etmekte olan hamasi ruhlu yarı göçebe bir toplum” (Esin,1978: 179) olduğu belirtilmektedir. Diğer yandan “Ahmed Yesevî'nin yaşadığı coğrafyada çoğunluğu Türk olan halk arasında da henüz İslamiyet benimsenmemiş, Şamanizm'in, Budizm'in ve paganizmin izlerinin görüldüğü” (Bilgin, 1993: 45) ifade edilmektedir. Ocak (1992: 74)'a göre “bu Türk toplumu yarı göçebe durumları ile kültürel yapıları gereği heyecan ve samimiyetle yeni girdikleri İslam dinini eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde algılamak durumundaydılar. Onların hareketli, mücadeleli, kadın-erkek, çoluk-çocuk birliktelikli yaşayışları kitabi bir İslam anlayışına sahip olmalarına engel olmaktadır.” Bundan dolayı ilk Türk Müslümanları “taassuptan uzak, dinin emirlerini tam olarak yerine getirmeyen, eski suretiyle yaşatmaya çalışan ve milli kültür değerlerini bu çerçeve içerisinde ayakta tutan topluluk” (Fıçlalı, 2000: 25-27) olarak tasvir edilmektedir.

Ahmed Yesevî'nin yaşadığı devirde Büyük Selçuklu İmparatorluğu eski kudret ve şevketini kaybetmiş, inhitata yüz tuttuğu dönemde devletin geniş coğrafyasında inanılmaz terör havası estirerek korkunç cinayetler işleyen batini ve rafizi unsurların da etkisiyle devlet yıkılma noktasına getirmiştir. Ehlisünnet Müslümanlarını temsil eden Abbasi Hilafeti tehlikeye girdiği ve dine, devletine bağlı halkın, iktisadi sıkıntılar içerisinde olduğu bilinmektedir. Çok geniş İslam coğrafyasında na-hak yere adam öldürmeler, baskınlar, soygunlar, yağmalar faaliyetler Müslüman halkın zulüm içerisinde yaşamasına neden olduğu bir dönem söz konusudur. Diğer yandan Moğol istilasının ayak sesleri, devleti hem savunma hem de siyasi yönetim açısından dar boğaza girmesine neden olan başka bir etken olarak belirlemiştir. Böyle bir siyasi ve toplumsal yapının içerisinde yaşayan Ahmed Yesevî'nin öncelikli olarak toplum ihtilaf içerisinde olan ve değişik inançlara sahip olan Türkler arasında tesanüdi ve birliği kurarak onları bir gaye ve bir ülkü etrafında birleştirmenin arayışı içinde olduğu belirtilmektedir. Bu gaye ve ülkü ise bütün beşeriyete adalet götüreceğine inandığı *Türk Kızılelma* mefkuresine dayanmaktadır (Bilgin, 1993: 46).

Ahmed Yesevî'nin Tebliğ Anlayışı

Bilindiği üzere İslam'da vatana büyük önem verilmektedir. “Vatan sevgisi imandandır.” hadisinden de anlaşılacağı üzere vatan sevgisi imanla eşdeğer tutulmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek, Yesevî, yaşamış olduğu coğrafyada vatan sevgisini insanlara aktarma ve İslam tarihinde tefrika yaratan hadise-

lerin sebep ve saiklerini araştırarak yeniden böyle bir ‘tefrıkaya düşülmesini engelleme’ arayışı içine girmiş, bu gayeye ulaştıracak ‘bir usûl ve yol’ (Bilgin, 1993: 46) ortaya koymayı, kendisi için bir dinî vecibe olarak görmüştür. Bu yaklaşımını vatana kutsiyet atfettiği *Divan-ı Hikmet*’te açıkça görülmektedir.⁷

“Doğduğum yer o kutlu Türkistan’dan,
Bağırına taşı vurup geldim ben işte.” (*Hikmet 16*)

Ahmed Yesevî’nin vatan ve insan sevgisiyle birlikte “toplumun kültürel yapısını göz önünde bulundurarak onların seviyelerine göre ahlaki ve dini bazı esasları öğütleyici birer emir ve hikmet şeklinde bildirerek” (Köprülü, 2014: 194) İslamiyet’i en iyi ve doğru bir şekilde öğrettiği ifade edilmektedir. Yine bu maksatla, [tebliğini] toplumun daha iyi ve daha rahat anlayabilmesi gayesiyle, Arapça ve Farsça bilmesine rağmen, İslamiyet’i ve tarikatın esaslarını öğreten, insanlar arasında sevgiyi, dostluğu, birliği telkin eden *Divan-ı Hikmet*’ini Türkçe olarak kaleme almıştır (Eraslan, 1996; 2000). “Böylelikle çeşitli Türk boyları aynı hikmetleri, aynı Türkçe ile okuya okuya birbirlerine yaklaştırmışlardır. Böylece İslam dininin aslına yani şeriata sıkı sıkıya bağlı bir algılayış ve yaşayış biçimi oluştuğunu öğretmeye çalışıyor ve hayatlarını bu ideale vakfediyorlardı” (Ertürk, 1993: 119). Ahmed Yesevî’nin *Divan-ı Hikmet*’ini Türkçe olarak kaleme alması bu şekilde İslamiyet’i yaygınlaştırarak halka benimsetmesinin iki açıdan önem arz ettiğini belirtebiliriz: Bunlardan ilki Ahmed Yesevî’yle birlikte ‘Arapçasız İslam Dini olamaz’ inancının kırılmasıdır. İkincisi ise ‘Arapça bilmeden Müslüman olunamaz’ görüşlerinin yavaş yavaş geçerliliğini yitirmesidir. Ahmed Yesevî’nin bu tutumu günümüzde ideal doktrinlerin değişmezlik ilkelere yüzünden yaşanan çatışma ve ihtilaf konularının kültürel çoğulculuk anlayışıyla nasıl bir bağdaştırıcı işlev görebileceğini asırlar öncesinde göstermiştir diyebiliriz. Başka bir ifadeyle Ahmed Yesevî Türk toplumunun millî geleneklerine uygun bir şekilde dinî öğretileri aktararak aynı zamanda kucaklayıcı bir İslam öğretisini aşılamaştır. Bundan dolayı Ahmed Yesevî’yi çağdaşı olan diğer şeyhlerden ayıran başlıca özelliğinin Türk dilini kullanması ve aldığı tasavvuf ve İslam kültürünü Türk insanının düşünce dünyasına göre süzerek anlatması ve yazması olduğunu söyleyebiliriz. Türkçe’yi belki de bilinç dışı bir yaklaşımla “ibadet dili” olmasa bile kutsal amaçlar için kullanılan dil durumuna getirmeleri Türk halkının Ahmed Yesevî’ye bağlanmasının en önemli etkisi olarak ifade edebiliriz. “Ahmed Yesevî aynı zamanda İslam ahlakını ve ruh disiplini öğ-

⁷ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler*, (hazırlayan Kemal Eraslan) Kültür ve Turizm Bakanlığı Ankara, 2000. *Divan-ı Hikmet*’ten yapılan alıntılar bu eserden faydalanılarak aktarıldığı için bundan sonraki kullanımlarda sadece sayfa numarası verilecektir.

retmek için yetiştirdiği binlerce alperenini Horasan, Buhara ve Anadolu içlerine salarak yeni Müslüman olmuş ve bu dinin hükümlerini henüz öğrenmemiş veya İslamiyetle henüz tanışmamış Türk boylarına misafir olarak, onlara haksızlık, adam öldürme, içki, zulüm, zina ve israfın haram olduğunu öğretiyor; iyi komşuluğun, küçüklere sevgi, büyüklere hürmetin, hiç ölmeyecek gibi bu dünya için çalışmanın ve yarın ölecek gibi öbür dünyaya hazır olmanın Allah emri olduğunu bildirmişlerdir” (Ertürk, 1993: 119). Zira Uslu (1992: 23-25) “Türkçe ilahiler ve şiirler okuyan Ahmed Yesevî dervişlerini, Türkler eski İslam öncesinde dini bir kudsiyet verdikleri alp⁸ ve ozanlara benzeterek coşkuyla benimsemelerini sağlamıştır”. “Yesevilik, Türkistan'dan Destikıpçak sahası ile Afganistan ve Horasan bölgesine yayılırken, diğer tarikatlarla birlikte toplumu bütünlendirici özelliklerini muhafaza etmekteydi. Vatan sevgisi, dürüstlük ve hepsinden önemlisi ruh temizliğini birleştiren Türk sufiliğinin temsilcileri yurt müdafaasında, sınır boylarında ve fütuhatta büyük hizmetler görmekteydi. Türk dünyasının uyanışında büyük payları olan Yesevî dervişleri, tekkelerde eğitimlerini tamamlayarak çeşitli bölgelere dağılıyorlar ve kendileri gibi düşüncelerinin çoğalması için çaba göstermişlerdir” (Kafesoğlu, 1992: 357). Böylelikle Yesevî dervişleri vasıtasıyla en uzak Türk ülkelerine kadar ulaştırılan hikmetler aracılığıyla İlahi aşk, Hz. Peygamber sevgisi ve ahlakı, şeriatin esasları, Tasavvuf'un incelikleri, dervişlik ve manevi coşku, insanın değeri, hakka riayet, nefse hakimiyet, İslamiyet'e ters düşen davranışlardan kaçınma, hoşgörü gibi hem İslami hem de insani değerlerin (Eraslan, 1996: 779) yaygınlık kazanmasını sağlamışlardır. “Müslüman Türk kahraman tipini temsil eden Alperenlerin ve Yesevî dervişlerinin Ahmed Yesevî'nin gösterdiği kucaklayıcı, sevdirci tavrını benimsedikleri için halk arasına yayıldıkları” (Güngör, 2007: 205) böylelikle çağımız toplumlarının girift konuları arasında yer alan ve bir türlü çağcıl yöntem ve kavramlarla çözüme kavuşturulamayan kültürel farklılıkların barış içerisinde birliğinin sağlanmasının mayasını bundan asırlar öncesinde attıklarını ifade

⁸ Bu noktada 11. Yüzyılda alpların Türkler için neden önemli olduklarının kısaca ifade edilmesinde fayda var: Alperenler çeşitli sebeplerle Anadolu'ya göçeden ve orada yerleşen boylarla birlikte farklı kültürlerin, dinlerin ve boyların yer aldığı coğrafyada anayurdundan göçmek zorunda kalan yeni bir yurt edinmek isteyen Anadolu halkının yanında olan ve onların korkularını endişelerini Orhun kitabelerinde yerini alacak kadar eski bir tarihe ve geleneğe sahip olan kişiler oldukları ifade edilmektedir. Alperenler kimseye el açmayan, çalışkan, toprağa vatana, devlete, dine, ahlaka bağlı, disiplinli yaşayışlarıyla Anadolu insanına örnek oldular. Anadolu insanına her konuda yardımcı olarak sevgilerini kazanmışlardır. Aynı zamanda farklı dine mensup insanları dışlayıcı olmaktan ziyade hoşgörü ile yaklaşarak kendilerine bağladıkları ifade edilmektedir. bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötügen Yayınevi, 1977, s. 430; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 2014, s.207; Oğuz Ünal, *Horasan'dan Anadolu'ya*, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 2014; Vehbi Ecer, “Yunus Emre Döneminde Anadolu'da Kültür Hayatı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Temmuz, 1992, sayı 3, s. 43-57.

edebiliriz. Ahmed Yesevî ve yetiştirmiş olduğu dervişlerin öğretilerindeki en dikkat çekici konu ise biraz önce de ifade edildiği üzere hitap ettikleri göçebe Türkmenleri başta olmak üzere halkın ruh yapısını ve kültürel dokusunu dikkate alarak kabulde zorlanmayacakları bir takım metotlar uygulayarak İslami hakikatleri anlatma yoluna gitmeleridir. Ancak “Ahmed Yesevî’nin ve Yesevî dervişlerinin tebliğ metodunun neticesinde onları heterodoks inançlara sahip, eski Türk paganizminin açık izleyicileri olarak nitelendirildikleri” (Köprülü, 2014: 194) belirtilmektedir. Ocak (1999: 77) ise bu konuyu ve heterodoks kelimesini şu şekilde yorumlayarak açıklamaktadır:

“Bu terimi bilhassa Sunni İslam’a karşı koymak üzere onu bilerek deforme etmek amacını güden sapık İslam anlayışının ifadesi olarak yorumlamak çok yanlıştır. Türk göçmenlerinin sosyo-kültürel yapıları, İslam’ı henüz kabul ettikleri için, kitabi ve doktriner bir İslam anlayışına yeterince nüfuz etmeye mani teşkil ettiğinden, İslamı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu yüzden de kitabi İslam’dan bazı konularda farklılaşmış bir İslam anlayışı geliştiren zümrelerin inançları olarak anlamaktır. O devirde bu zaten başka türlü de olamazdı.”

12

Netice itibarıyla Ahmed Yesevî’nin İslam’a yeni giren ve İslam’ın hükümlerinden haberdar olmayan insanlara İslam’ı anlatabilmek ve onların İslam’ı kabullenmelerini kolaylaştırabilmek için uygulamış olduğu hoşgörüyü heterodoksluk olarak kabul etmenin doğru bir değerlendirme olmadığı açıktır.⁹ Ahmed Yesevî’nin kültürel farklılıklara hoşgörü göstererek, halkların yaşadıkları coğrafyada İslami değerlerle birliğini sağlama gayesinin, Selçuklu hakimiyetinin en zayıf dönemlerinde dahi halk arasında birleştirici bir rol oynadığını görebilmekteyiz. Nitekim “Katvan¹⁰ Savaşı yenilgisi sonrasında Selçuklu topraklarında putperest bir kavmin hakimiyetine geçmesiyle İslam medeniyetinin geriletildiği ve aşağı kültür seviyelerinin temayüllerinin ön plana çıktığı, Müslüman Türk kültürünün tehlikede olduğu bu ortamda Ahmed Yesevî Türkler arasında İslamiyet’i korumayı başardığı ifade edilmektedir” (Gögebakan, 1993: 154). Aynı zamanda putperest Karahıtaylara karşı oluş-

⁹ Yesevî Hikmetlerinin Kur’an ve hadislerin dışında bir şey ifade etmediği İslamiyet’in esaslarını ve Tasavvuf’un inceliklerini yansıttığına yönelik ayrıntı bir çalışma için bkz. Kemal Eraslan (1996), “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Hoşgörü”, *Erdem*, 8 (24), ss.777-782.

¹⁰ Katvan Savaşı 1141 yılında Karahıtaylar Devleti ile Büyük Selçuklu Devleti arasında Katvan Çölünde gerçekleşen bir savaştır. Karahıtaylar Devleti’nin savaşı kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu mağlubiyet bütün düşmanlara karşı İslâm dünyasının koruyuculuğunu üslenmiş olan Büyük Selçuklu Devleti’nin yıkılışına zemin hazırlamıştır (Baştürk, 2010).

bilecek temayülleri ortadan kaldırarak putperest kavmin siyasi hakimiyetine rağmen kültür ve medeniyet yönüyle kendinden daha üstün bir topluma etki edememesini sağlamıştır. O kadar ki, Karahıtayların hakim oldukları topraklarda valileri ve idarecileri Müslümanlar arasından seçmek mecburiyetinde kalmışlardır (Burslan, 1999: 248-250).

Yesevî'nin insan sevgisiyle birlikte kültürel çoğulculuğa ve hoşgörüye odaklı tebliğ anlayışı sayesinde Ocak (1991; 1999)'ın da belirttiği üzere Ahmed Yesevî ve Yesevîlik kültürünün bugün için başlıca üç ana coğrafi bölgede yayıldığını ve günümüze kadar devam ettiğini ifade edebiliriz:

1. Bugünkü Kazakistan, Özbekistan, kısmen Türkmenistan ve Tacikistan'ı ve Volga boylarını içine alan Orta Asya ağırlıklı bölge,
2. Hindistan Sahası,
3. Anadolu Sahası.

Yesevî'nin tebliğ anlayışı sayesinde İslam dini ve ahlakı bünyesinde farklı kültürel gruplardan ve yaşam geleneklerine sahip olan topluluklardan insanların bütünleşmesini sağlamasının altında yatan temel bakış açılarını ele alarak irdelemek önem arz etmektedir. Bundan dolayı Yesevî'nin insan sevgisine dayalı felsefesinin, kültürel çoğulculuk ve hoşgörü odaklı tebliğ anlayışının izlerini *Divan-ı Hikmet*'te bularak günümüz toplumlarının ihtilaf konularının çözümü için bir yön gösterebilecektir.

Yesevî'de Kültürel Çoğulculuk ve Hoşgörünün Temel Dayanağı: "Varlığın Birliği"

Toplumlarda hoşgörü, aslında karşılıklı pratik fayda sağlaması açısından önemli bir yere sahiptir. Yani, farklı dil, din, ırk, düşünce ve yorumlara tahammül etmek, onları anlayışla karşılamak ve onların varlıklarının sürdürülebilmesine imkân vermek, aslında kendi farklılıklarının varlığını garanti altına almak demektir. Ayrıca bu, farklılıkların varlığının en önemli gerekçesini oluşturması anlamına da gelmektedir (Erkal, 1996: 151). Locke, hoşgörü ortamının tesis edilebilmesi için hiç kimsenin ne tek tek kişiler, ne kiliseler hatta ne de devletler, din vesilesiyle birbirlerinin dünyevi mallarına ve sivil haklarına tecavüz etme yetkisine sahip olmadıklarını belirtir. Başka kanaatte olanların insanlığa öldürücü bir ihtilaf ve savaş tohumu ektiklerini; egemenliğin zorla tesis edilemeyeceği ve dinin silah gücüyle yayılamayacağı gibi barış ve güvenlik unsurlarının tesis edilemeyeceğini ifade eder (Locke, 1998: 128). Bu bağlamda günümüzde ise 'farklılık içinde birlik' olmalı ama 'nasıl?' sorusu-

nun içeriğinin temelleri çoğulculuk, eşitlik, özgürlük ve hoşgörü gibi değerler kapsamında sık sık sorgulanmaktadır.

Ahmed Yesevî bundan asırlar önce kaleme aldığı *Divan-ı Hikmet*'te bu tartışmaları "Varlığın Birliği" inancına dayandırarak çözüme ulaştırdığını görebilmekteyiz. Bilindiği üzere "Yesevî'ye tarikatına mensup erenlerinin bir bakıma eski Yunan-Roma ve Hıristiyan fikir an'anelerinin kalıntılarını içine alan ve İbni Arabi tarafından kurumsallaştırılan "Vahdeti Vücut" (varlık birliği) felsefesiyle iyiden iyiye dolmuşlardır" (Köprülü, 2013: 205). "Vahdet-i Vücut teorilerindeki, âlem ve evren öğretilerini sırf Hakk'ı tanımak ve tanıtmak için oluşturmuşlardır. Onların gayesi felsefe veya öğretiler üretmek değil, gerçeği bulmak ve yaşamaktır. Hakk'ı 'her yerde' ve 'her şeyde' görmüşler ve öyle bilmişlerdir. Ancak, tasavvuf felsefesindeki 'terk-i dünya', 'kendinden kaçış', 'dünyadan kaçmak' vs. sembolik mana taşıyan deyim ve terimlere bakılarak, insanın Hakk'ı, Mânâyı kendinden değil de sırf 'aşkın alemde' veya metafizik dünyadan arıyormuş izlenimine kapılmamalıdır" (Kenzhetay, 2010: 42). Burada varlığın birliği 'yaratılmış şeylerin varlığı, yaratıcının varlığından başka bir şey değildir' anlayışını simgelemektedir (Köprülü, 1993). Bundan dolayıdır ki Yesevî'de ve Yesevî dervişlerinde esas olan şeriatın hükümlerine zorla ve baskıcı bir tutumla insanlara uydurmak yerine şeriatın hükümlerini öz gelenek ve göreneklere uydurma eğilimi esastır. Kuşkusuz toplumların kendisi olmak ve özünü yeni koşullar altında bile korumak, öz birikimin yok olmaması ve süreklileşmesi bakımından önemlidir. İslam öncesi birikimden ve yaşam geleneginden beslenen Yesevî geleneği, bir yönüyle özü geliştirerek koruma yaklaşımı olduğunu belirtebiliriz. Örneğin, göçebe Türkler'in özgün gelenek ve göreneklerinde şeriatın buyurduğu kadın erkek ayrılığı söz konusu olmadığı için Ahmed Yesevî'nin de buna karşı çıkmadığı, şeriatın hükümlerini öz gelenek ve göreneklere uydurma eğiliminde olduğu en bilinen örnekleri arasındadır. Yesevî'nin "kadın erkek bir ahl-i hak meclisinde zıkr ve ibadeti sürdürseler bile, Tanrı onların kalplerindeki kin ve düşmanlığı yok eder" (s.34) ifadesinden anlaşıldığı üzere kadın erkeğin bir arada ibadet etmesinde iyi duygular ve erekler için bir araya geldikleri sürece bir sakınca olmayacaktır. Bu yaklaşım Yesevî'nin dinsel hoşgörü açısından övgüyle anılmaya değer bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır. Bugün bile çok büyük tartışma yaratan ve ihtilaf konuları arasında yer alan bu konuyu Ahmed Yesevî'nin dile getirmiş olması düşünsel ve toplumsal açıdan önemli bir açılım ve uygar yaklaşıma önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda şimdiye kadar ele aldığımız gibi halk kitlelerinin gelenek ve göreneklerini gözeterek hem etkisini yükselttiğini bu anlamda da akılcı bir yol izlediğini, hem de

din alanında insanca bir tutum benimsediğini ve böylece İslam'ın kabulünü hızlandırdığını göstermektedir. “Bu düşünsel tutum ve duyarlılık, Yesevîliğin Türkler arasında kolayca yayılmasında ve daha sonra değişik yoğunluklarda biçimlerde, Yunus Emre ve Hacı Bektaş'ın katkılarıyla biçimlenen sufiliğin Anadolu'da gelişmesinde ve kalıcılışmasında etkili olmuş olabilir. Söz konusu bağdaşımçı tutum, çoğulculuk ve çoğulculuğun bir türevi olan veya ona eşlik eden hoşgörü idesinin gelişmesinde belirgin biçimde etkili olmuştur” (Kula, 2011: 58). “Yesevîliğin etkisinin derinliği, dayandığı kültür birikiminin ve insan sevgisinin genişliğiyle birlikte bundan doğan ilahi aşta ve erdemde aranmalıdır. Aynı zamanda “Yesevî döneminde insan sevgisine yönelik vurgu insanın fert fert sosyalleşmesine ve birbirleriyle uyumlu sosyal bir bünye oluşturmaya böylelikle insanların birbirleriyle kenetlenerek güçlü bir toplum oluşturulmasının hedeflendiği” (Şahin, 1993: 348) belirtilmektedir. Zira Ahmed Yesevî'nin:

“Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol sen,
Öyle mazlum yolda kalsa hemdem ol sen,
Mahşer günü dergahına mahrem ol sen,
Ben-sen diyen kimselerden geçtim işte” (*Hikmet 1*)

“Sünnet imiş kafir olsa incitme sen
Hüda bizardır, katı yürekli gönül incitenden” (*Hikmet 1*)

“Kâfir de olsa insanlara zarar vermemek sünnettir.
Katı kalpli ve gönül kırıcı olanlardan Allah şikâyetçi olacak.” (*Hikmet 1*)

şeklindeki beyitlerinden de farklı dil, din, ırk ve düşüncedeki insanlarla bir arada yaşayabilmenin formüllerini verdiğini görebilmekteyiz.

SONUÇ

Anadolu kültürü, çoğulculuk, özgürlük ve hoşgörü gibi değerler bakımından zengin bir birikime sahiptir. Ancak Türk toplumunun ve Türkiye'deki güncel siyasal kurumlarının söz konusu birikimden yeterince yararlandıklarını ve sorunlarına çözüm bulduklarını öne sürmek zordur. Türkiye tarihsel süreçte sanayileşme, kentleşme, uzmanlaşma gibi toplumsal gelişmelerin yol açtığı yeni toplumsal yapılaşmaları kendi özünden ve değerlerinden uzaklaşarak var etme idealine başvurmuştur. Bu çalışmada ise Anadolu kültüründe çoğulculuğun ve hoşgörünün derin kökleri olduğunu Türk şeyhi Ahmed Yesevî ve onun yetiştirmiş olduğu Yesevî Dervişlerinden yola çıkılarak örneklendirilmeye çalışılmıştır. Türk şeyhi Ahmed Yesevî, 'farklılık içinde birlik' idealinin sağlanamadığı bugünün coğrafyasında, insan sevgisi, kültürel çoğulculuk, hoşgörü anlayışı sayesinde Anadolu'nun bütünleşmesini ve İslam'ın üç kıta üzerinde yayılmasını asırlar öncesinde sağladığını görebilmekteyiz. Aynı zamanda kültürel çoğulculuk ve hoşgörü düşüncesinin temellerini, bugünün liberal düşünce geleneği bağlamında bireyin özgürlüğüne bağlı olarak kurgulamaktan ziyade, geleneksel yaşam koşullarına ve kültürlerine uygun olarak toplumsal dayanışma temelinde bir öğretiyi sürdürmesi de önemli bir yol gösterici olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin yaşamış olduğu tarihsel sürecin sosyo-kültürel ve siyasi yapısını irdelediğimizde Türklerin geldiği ilk dönemlerden itibaren Anadolu'da bir din açısından bilgi birliği eksikliği görülmektedir. Ancak Ahmed Yesevî ve Yesevî dervişlerinin, İslam dininin esaslarının uyumlu bir şekilde sentezini yaratmalarıyla birlikte giderilen bu eksiklik Anadolu Müslümanlığı ya da Türk Müslümanlığının yerleşmesiyle Anadolu'nun bütünleşmesini sağladıkları görülmektedir. Hem dinde hem de kültürel değerlerde birliğin gerçekleşmiş olmasının siyasi birliğin gerçekleşmesinde öncelikli etkisi vardır. Ahmed Yesevî'nin bu amaca ulaşabilmek için iki yol izlediğini görmekteyiz. Bunlardan ilki farklı din ve inanç gruplarını 'ortak bir dil' de buluşturmaktır. Bunun için Ahmed Yesevî, Arapça'nın dinî dil, Farsça'nın edebî dil, Türkçe'nin ise halk dili olduğu bir dönemde, *Divan-ı Hikmet*'ini, herkesin onu kolay bir şekilde anlamasını sağlayabilmek için Türkçe olarak yazmıştır. Böylelikle Hikmetler aracılığıyla ortak dilde anlamını bulan bilgi birikiminin yine halk kültüründe yaygın olan 'ortak bir eğitim' yoluyla nesilden nesile aktarımı sağlanmıştır. "Din ortak vicdanın, hikmet ortak idrakin, tasavvufta ortak bilgi birikiminin oluşmasına, gelişmesine ve yerleşmesine tesir etmiştir. Bu durum sosyal ve kültürel hayatta farklılıkların ve çatışmaların azalmasında ve ge-

niş uzlaşma ortamı oluşmasında belirleyici olmuştur” (Kula, 2011: 20). Ecer (1993: 109)'in ifadeleriyle Ahmed Yesevî Tanrının varlığı ve birliğine, İslam dininin özüne ters düşmeyen eski Türk milli geleneklerini dışlamamış, onları müsamaha ile karşılamış, onların Türk-İslam kültürüne renk katacak şekilde mana ve değer kazanmasını temin etmiştir. Onun bu metodu, Türklerin zorluk çekmeden Müslüman olmalarını temin ettiği gibi Türklüklerini kaybetmemelerini de sağlamıştır. Böylece İslam dininin esasları, toplumun kültür ve değer birikiminin senteziyle ve alperenlerin de gayretiyle Türk dünyasında özellikle Anadolu'da yerleşmiştir. Anadolu halkı Ahmed Yesevî dervişleri, alperenleri ve takipçileri sayesinde İslamiyet'i benimsemişlerdir. Böylece Anadolu'da dinine, diline, geleneklerine, toprağına, vatanına, devletine bağlı, birbirini ve insanları seven kişilerin oluşturduğu bir Türk toplumu teşekkül etmiştir. Anadolu Türkleşmiş, İslamlaşmış ve vatanlaşmıştır.

Sonuç itibariyle önemli olan *sosyolojik bir muhayyile* ile her toplumun kendi sorunlarının kendisine özgü yapısının gün yüzüne çıkartılarak analiz edilmesidir. Çünkü Ahmed Yesevî'nin geleneği Türk toplumunun kültürel dokusunun mayalanmasında önemli etkileri olmuştur. Yesevî öğretileri günümüz toplumsal sorunlarımıza çözüm üretebilmek için kültürel dokumuzu ve ortak değerlerimizi açığa çıkartabilmek için yol haritası sunması açısından önemli bir başlangıç noktasıdır.

KAYNAKLAR

- Baştürk, Saadettin (2010). “Timur’un Ortadoğu-Anadolu Seferleri, Bu Seferlere Karşı Koyma Çabaları ve Sonuçları”, *History Studies*, Ortadoğu Özel Sayısı, ss. 13-26.
- Bice, Hayati (2011). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Hikmetleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bilgin, Orhan (1993). “Ahmed-i Yesevî’nin Devlet Anlayışı”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Burslan, Kıvameddin (1999). *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Demirci, Mustafa (1996). “Hoş gör Ya Hu”, *Erdem*, 8 (22), ss.173-188.
- Ecer, Vehbi (1992). “Yunus Emre Döneminde Anadolu’da Kültür Hayatı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Temmuz, 3, s. 43-57.
- Ertürk, Çetin A. (1993). “Türklerin İslam’ı Algılayış ve Uygulayışında Hoca Ahmet Yesevî’nin Rolü”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu*, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.
- Erarslan, Kemal (2000). *Ahmed Yesevî- Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- _____ (1996). “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Hoşgörü”, *Erdem*, 8 (24), ss.777-782.
- Erkal, Mustafa (1996). “Sosyal Bütünleşmede Hoşgörünün Yeri”, *Erdem*, C. 8 (22), ss. 151-158.
- Esin, Emel (1997). *Türkistan Seyahatnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem R. (2000). “Hoca Ahmed Yesevî Kimdir?”, *Türkistan’ın Piri Hoca Ahmed Yesevî ve Külliyesi*, Ankara: TİKA Yayınları, ss. 24-37.
- Göğebakan, Gök Nur (1993). “Türk Hakimiyetlerinin Zaaf Dönemlerinde Tarikatların Birleştirici Rolü Ve Yesevilik”, *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.
- Günay, Ünver (1996). “Anadolu’nun Dini Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü”, *Erdem*, 8 (22), ss.189-220.

Güngör, Erol (2007). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Halıcı, Feyzi (1996). “Hoşgörü ve Hacı Bektaş Veli”, *Erdem*, 8 (24), ss.769-775.

Herder, Johann Gottfried (2013). “İnsanlık tarihi felsefesi üzerine düşünceler”, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (derleyen Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim (1992). “Türk Adı, Türk Soyu, Türkler'in Anayurdu ve Yayılmaları”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: T.K.A.E. yayınları.

Kaplan, Mehmet (2014). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kenzhetay, Dossay T. (2010). “Ahmet Yesevî Düşüncesinde Vahdet-i Vücut”, 21. Yüzyılda Türk Dünyası Uluslararası Sempozyumu, 2-5 Aralık 2010, Lefke. ss. 41-62.

Köprülü, M. Fuad (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 13. Baskı, İstanbul: Akçağ Yayınları.

_____ (2014). *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.

_____ (1993). “Hâce” , *Tasavvuf İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, kısım 1, İstanbul: MEB.

Kula, Onur B. (2011). *Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ocak, Ahmed Y. (1991). “Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.

_____ (1999) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul.

_____ (2014) *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Öztuna, Yılmaz (1977). *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Öztürk, Mürsel (hazırlayan) (1991). *Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası* (Deneme), Ankara.

Şahin, Hasan (1993). “Ahmet Yesevî'nin İnsana Bakışı”, *Milletler Arası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, 26-29 Mayıs, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basımevi.

- Pakalın, M. Zeki (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB, Cilt 1, ss.692-695.
- Turan, Osman (2014). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Locke, John (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (çev. M. Yürüsen), Ankara: Liberte yayınları.
- Uslu, Mustafa (1992). "Ahmed Yesevî Dervişlerinin Sosyal Felsefesi", *Türk Dünyası Tarihi Dergisi*, 67.
- Ünal, Oğuz (2014). *Horasan'dan Anadolu'ya*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Yavuz, Hilmi (1998). *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Yıldız, Musa (2018). "Unesco 2016-2017 Sezonu Hoca Ahmet Yesevî Yılı Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi", *4. Uluslararası Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Sempozyumu*, Alanya 3-5 Mayıs.

Eş Benlik Perspektifinden Yunus Emre’yi Okumak: Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri

Çiğdem AKYÜZ ÖZTOKMAK*

ÖZ

Yunus Emre, XIII. yüzyılın savaşlarla geçen atmosferinde geniş kitlelere umut aşılayan sanatsal üretimleri ile çağdaşı mutasavvıf şairlerin aksine lirizmini, yabancı unsurlardan uzak, Türk dilinin ve kültürün en saf hali ile kurar. Kadim Türk bilgeliğini sufiyane bakış açısıyla birleştirmesi, daha yaşadığı dönemde takipçileri ve taklitçileri olmasını, dahası şöhretinin günümüzde yereli aşarak evrensel bir boyuta ulaşmasını sağlar. Yunus Emre, çağları aşan sanatı ve üslubu ile Türk kültürünün ve yazınının zamansız şahsiyetlerinden biri hâline gelir. Sanatını evreni, insanı, varoluşu ve var edeni idrak etmek üzerine ören Yunus, bu girift kavramların öncesinde kişinin kendi benliğinin farkına varması gerekliliğini kavrar. Eserleri irdelendiğinde Yunus’un bu bakış açısıyla birincil olarak kendine odaklandığı ve kendilik bilinci geliştirdiği görülür. İçine yönelen Yunus, “ete-kemiğe bürünmüş” görünen/bilinen varlığı dışında başka bir varlığı daha olduğunu keşfeder. Modern psikanaliz çalışmalarında bu keşif, “öteki ben” (alter ego), “ikili yansıtma” (double projection) ve “eş benlik” (double) olarak adlandırılır.

İlkel toplulukların ruh, gölge ve aynaya yansıyan görüntüye yükledikleri anlam, bireyin fizik varlığı dışında açıklama ihtiyacı duyduğu ontik bir alanın varlığına işaret eder. Genel olarak “eş benlik” adı altında tanımlanabilecek olan bu kavrayış, modern psikanaliz çalışmalarında kişinin fizik varlığının dışında keşfettiği iç benliğini işaret eder. Eserlerini asırlar önce meydana getiren Yunus Emre’nin de sıklıkla bu fenomene atıflar yaptığı düşünülür. İnsanın kaotik yapısını anlamaya önce kendini tanımakla başlayan Yunus, içindeki öteki benlere yönelir. Yunus Emre’nin insanı merkeze aldığı ancak başka insanlardan bah-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye
E-posta: cigdemakyuzz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3749-4692, DOI: 10.32704/erdem.838412
Makale Gönderim Tarihi: 26.02.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Sanat ve Edebiyat Mk.)

setmek yerine kendisini eleştirdiği, kendisine öğütler verdiği, kendi aczinin farkında olduğu görülür. Bu felsefesini “bir ben vardır bende benden içeri” deyişi ile özetleyen Yunus, insanın yeryüzünde Tanrı’nın bir parçası olarak var olduğunu ifade eder. Asırlar sonra bilimsel literatüre kazandırılan “eş benlik” kavramı, Yunus’un XIII. yüzyılda insanın kendilik algısına dair geliştirdiği felsefede açıkça gözlemlenir.

Bu çalışmada, Yunus Emre’nin yaşamına ve eserlerine yansıyan temalardan birisi olarak “eş benlik” tespit edilmiş; menkıbevi anlatımlar ve manzumlar irdelenerek konu, “Tanrı zatında eş benlik” ve “kritik eden eş benlik” biçiminde iki alt başlıkta değerlendirilmiştir. Eş benlik perspektifinden Yunus Emre’yi okumak, onu güncel literatür ile ifade etmek anlamını taşır ve insanın kendilik algısına dair geliştirdiği felsefeyi açıklayarak onu anlamaya yaklaştırır. Böylelikle Yunus’un sanatının ve dehasının zamansızlığı vurgulanabilir ve Yunus’un sesinin modern zamana aktarılarak güncellenmesine katkı sağlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, eş benlik, Tanrı zatında eş benlik, kritik eden eş benlik.

Understanding Yunus Emre From The Double Perspective: There Is An I Further Inside Me

ABSTRACT

Yunus Emre, with his artistic productions, which gives hope to wide masses in the atmosphere of the war with the XIII. century, establishes his lyricism in the purest form of the Turkish language and culture, unlike his contemporary sufi poets. He combined ancient Turkish wisdom with a sufistic point of view that enabled him to have followers and imitators during his lifetime, moreover his fame has reached a universal dimension by transcending the locale. Yunus Emre becomes one of the timeless personalities of Turkish culture and writing with his art and style that goes beyond the ages. Knitting his art on realizing the universe, the human, the existence and the creator, Yunus realizes the need to realize one's own self before these intricate concepts. When his works are examined, it is seen that Yunus focused primarily on himself and developed self-awareness with this perspective. Yunus discovers that there is another being apart from his visible / known entity "covered body with meat and bone" by focusing himself. In modern psychoanalytic work, this discovery is called "the other self" (alter ego), "double projection" and "double self" (double).

23

The meaning, attributed by primitive communities to the image reflected in the mirror, soul, and shadow indicates the presence of an ontic area that the individual needs explanation other than the presence of physics. This understanding, which can be defined as the common "double", points to the inner self that one has discovered outside of the existence of physics in modern psychoanalytic studies. Yunus Emre, who created his works centuries ago, is often thought to refer to this phenomenon. Yunus, who started by understanding himself first to understand the chaotic structure of human, turns to the other self in inside of himself. It is seen that Yunus Emre took the person to the center but criticized himself, gave advice to himself, and was aware of his own weakness instead of talking about other people. Summarizing this philosophy with the phrase "there is an I further inside me", Yunus states that human exists on earth as part of God. The concept of "double", which was brought to the scientific literature after centuries, is clearly observed in the philosophy of Yunus's philosophy developed by the individual about self-perception in the 13th century.

In this study, as one of the themes reflected on the life and works of Yunus Emre, the "double" was determined; The subject was evaluated in two subtitles, namely "the equity double in God" and "the critical

double” by examining the epic narratives and poems about Yunus’s life. Reading Yunus Emre from the “the double” perspective, means expressing him with current literature and explains the philosophy that people have developed about self-perception and thus brings us closer to understanding the timelessness of Yunus’s art and genius. This can be emphasized and contributed to updating Yunus’s voice by transferring it to modern time.

Keywords: Yunus Emre, the double, equity double in God, critical double.

Giriş

XIII. yüzyılda beyliklerin mücadelesine, dalga dalga gelen Moğol akınlarının eklenmesiyle bir savaş yurduna dönen Anadolu'da, maddi değerlerin yanında manevi değerler de zarar görür.¹ Erk sahiplerinin dahi mevkilerini korumak adına adaletsizliğe başvurduğu bu dönemde, sığınacak bir güç bulamayan Anadolu halkı, dışarıda kaybettiği huzuru, iç dünyasında arar. Bu dönemde bir yandan Anadolu'da yetişen alimler bir yandan Ahmet Yesevi'nin yetiştirdiği kolonizatör Türk dervişleri ve Moğol saldırılarından kaçarak Anadolu'ya göçen sufiler, kendi tariklerince halka Tanrı'nın kudreti, hayır-şer, benlikten, bencillikten sıyrılıp Tanrı mevcudiyetinde yok olmak (fena/fenafillah) gibi sufiyane konuları anlatırlar. Tanrı'nın iradesine teslim olmayı öğütleyen bu görüşler, mutsuz ve ümitsiz toplulukları teselli eden bir ışık hüviyeti kazanır. Nitekim bu çağda tasavvuf cereyanı, Ahmediler, Kâzerunlar, Mevlâna âşıkları, Kalenderiler, Haydariler, Babâiler, Câmiler, Alp Erenler, Gaziyan-ı Rumlar gibi pek çok zümre ve bu zümrelerin içlerinden yetişen sufilerle çoğalıp gider (Gölpınarlı 2009: XVII).

XIII. yüzyılda edebi literatür ise daha çok Arap-İran tesirinde, vahdet-i vücud felsefesini² aktaran eserlerle gelişir. Dinî akideleri yaymayı amaçlayan bu çalışmalar, halk kitlelerince içerik, dil, üslup ve şekil bakımından yabancı bulunur ve benimsenmez. Halkın asıl ilgi gösterdiği, dinî-millî kahramanlık menkıbelerini anlatan sanatlı söyleyişler olur (Köprülü 2003: 242-243). Eserlerini daha çok Farsça yazan Mevlâna Celaleddin Rumi ve Ahmet Yesevi'nin yolundan giden Hacı Bektaş Veli'nin de tasavvufi verimlerinin duyulduğu bu manevi ve edebi ortamda diğer sufilerin aksine halkın millî zevk ve duyusuna hitap eden, yabancı unsurlardan uzak, Türk dilini ve ananesini yansıtan bir derviş olarak Yunus Emre belirir.

Yunus Emre'nin hayatı hakkında güvenilir belgeler bulunmamakla birlikte bazı tezkirelerde, menkıbelerle sınırlı anlatımlar mevcuttur. Yaşamının kronolojik verileri günümüze ulaşmasa da (Tatçı 1990: 14; Köprülü 2003: 248; Baykara 2012: 15) daha XIV. yüzyılda Âşık Paşa gibi tarihlerden başlayarak Şakâyiık, Tâcü't-Tevârih, Nefahât tercümesi, Kühü'l Ahbâr ve daha sonraki tarih ve hal tercümesi kitaplarında büyük bir mutasavvıf olarak zikredilir (Köprülü 2003: 262-263). Hakkında aktarılan en yaygın anlatı, Bektaşî men-

¹ Geniş bilgi için bkz. Jean-Paul, Roux (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları. Eserin 300-302 sayfalarında XIII. yüzyıl Moğolların Anadolu seferi anlatılır.

² Geniş bilgi için bkz. Ekrem, Demirli (2012). "Vahdet-i Vücut", *İslam Ansiklopedisi*. C.42: İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 431-435.

kıbesidir. Bu menkıbeye göre Yunus Emre, buğday istemek için geldiği Hacı Bektaş Veli'nin dergahında kendisine teklif edilen nefesi önce reddedip sonra pişmanlıkla kabul eder ve Hacı Bektaş Veli tarafından Tapduk Emre'nin irşadına gönderilir. Tapduk Emre, Yunus'u dergâhın odunculuğuna tayin eder ve bu görevi kırk yıl yerine getirdikten sonra Yunus Emre'ye icazet verir (Köp-rülü 2003: 245-248). Rüştünü ispatladıktan sonra il il dolaşarak manzumlar söyleyen Yunus'un bir menkıbeye göre de Konya'da Mevlâna ile görüştüğü belirtilir. Bahsi geçen görüşme, Yunus Divanı'nın Fatih nüshasında geçen beyitlerde şu şekilde dile getirilir:

“Mevlânâ Hudavendigâr bize nazar kılalı
Anın görklü nazarı gönlümüz aynasıdır

.....

Mevlânâ sohbetinde saz ile işret oldu
Ârif ma'nîye daldı çün biledir ferîşte” (Gölpınarlı 2009: XXVI)

Türkçeyi, yabancı unsurların tesirine girmemiş hâli ile sanat diline dönüştüren Yunus, halkın kendini ifade etme gücünü yansıtır. Yunus Emre'nin sanatının ve yaşamının oluşturduğu güçlü kişilik ile henüz yaşadığı dönemde dahi takipçileri ve taklitçileri oluşmaya başlar. Bu durumun bir sonucu olarak Yunus Emre, bir kişiden ziyade bir ekolü tanımlar hale gelir. “Yunus tarzında söylemek” ortak noktasında buluşan bu âşık/dervişler, bu okulun mümessilleridir.³ Bununla birlikte Yunus Emre'nin kendi döneminin sınırlarını aşarak aktüel zamanı yakaladığından ve bugün dahi uluslararası bir ilgiye matuf olduğundan söz edilebilir.

Aktarılanlara göre 82 yıl ömür sürdüğü düşünülen Yunus Emre (Gölpınarlı 2009: XXVII), bu dünyadan göçtükten sonra da birçok yerde makama ve mezara izafe edilerek takdis edilir. Vefatının ardından şiirlerinin yer aldığı *Divan* ve mesnevi şeklinde yazdığı nasihatleri içeren *Risâlet'ün Nushîye* isimli iki eser bırakır. Eserlerinde insan-ı kâmil olma yolunu, kişinin kendini aşarak ebedî benliğini bulması olarak tanımlayan Yunus Emre, yaşamın gayesinin Tanrı aşkına erişmek olduğunu belirtir (Güzel 1991: 4). Mutasavvıf bir edayla dünyayı gören ve gösteren Yunus Emre, eserlerindeki temaların özgünlüğü yanı sıra dilin en saf, doğal ancak ifade gücü yüksek (sehl-i mümteni) yönünü kullanarak Türkçenin lirik yapısını ustalıklı işler.

³ Yukarıda bahsi geçen durumdan ötürü, Yunus Emre'ye ait olduğu düşünülen şiirler, farklı kaynaklar taranarak çalışmaya konu edilmiştir. “Gerçek Yunus Emre'ye ait şiirler hangileridir?” veya “Yunus Emre taklitçilerine ait şiirler hangileridir?” gibi bir sorunsal, bu çalışmanın konusu değildir.

Tanrı aşkını, vahdet-i vücut felsefesi ile harmanlayan Yunus'un eserleri ve düşünceleri, geçmişten bugüne pek çok araştırmamanın konusu olmuştur. Yunus Emre'nin ifadelerindeki derinlik, modern okuma biçimleriyle yeniden anlamlandırıldığında farklı katmanları ortaya çıkaracak imkanlar dünyası sunar. Yunus'un garip bir derviş görünümünde geçirdiği düşünülen hayatı, bir dehaya dönüşen sanatı ile modern zamanları dahi etkiler. Bu kavramsal çerçevede, kendisinden çağlar sonra belirginlik kazanıp bir bilim terminolojisine dönüşen *eş benlik* teriminin de Yunus Emre'nin şiirlerinde işlenen ana temalardan biri olduğu düşünülür. Yunus Emre'nin eserleri, bu perspektif ile irdelendiğinde XIX. yüzyılda literatüre giren *eş benlik* kavramına sıklıkla atıflar yapıldığı görülebilir. Bu bakımdan Yunus'un eserlerinde *eş benlik* temaları irdelenerek temel mesajlarını, modern literatür ile açıklamak ve bu yolla geçmiş ile bugün arasındaki tarihsel mesafenin kapatılmasına katkı sunmak mümkündür.

Eş Benlik Kavramının Gelişimi ve Mahiyeti

İlk çağlardan itibaren varlığın metafizik bir boyutu olup olmadığı sorunsalı rüya deneyimi ile ilişkilendirilir. Rüyanın, beden uykuda iken kişinin bilişsel boyutu ile başka zaman ve mekân deneyimleri yaşayabilmesine olanak sağlaması, varlığın yalnızca fizik boyutu olmayacağı düşüncesini doğurur. Antik dönemlerden süregelen söz konusu merak, başta Freud olmak üzere araştırmacıları rüya fenomenini derinlemesine incelemeye iter. Freud, yeni uyanan kişinin, düşlerin başka bir dünyadan geldiğini değil sanki kendisini başka bir dünyaya götürdüğünü varsaydığını ileri sürer (1996: 61). Bu psikanaliz incelemelerden çok önceleri benzer düşüncelerle insan, görünen/bilinen varlığı yanı sıra bedene ihtiyaç duymayan bir başka varlığı olabileceğini keşfeder. Psikanalizle elde edilen iç görüler, kültürün daha ilkel düzeylerinde, rüya görme deneyiminden yola çıkılarak yaşayan *benin*, ölümden sonra da var olabileceği inancına kanıt olarak değerlendirilir (Rank 2016: 134). Bu durumun bir sonucu olarak insanın spritüel boyutunu işaret eden ruh kavramı belirir. Ölümü sonsuz bir yok oluş olarak kabul etmek istemeyen insan, gittikçe artan gerçeklik deneyimiyle birlikte, varlığı tinsel bir kavrama dönüştürür.

Ruhun bir cisimden mahrum olması, kişinin fizik yansıması olan gölgenin ruh ile ilişkilendirilmesi sonucunu doğurur. Kişiden ayrılamayan gölge, ilk insanın aynada kendi yansımasını görmeden önce ruhunun ilk tecessümlelerinden birine dönüşür. Yabaniler, ruhun cam, su, portre ya da gölgenin yeneden ürettiği imgede olduğuna inanır. Kamerunlular da ruhlarını güneşte

gördüklerini iddia ederler. Bu kültürel verilere dayanarak halk bilimciler, gölgenin insan ruhuyla eş değer kabul edildiği konusunda hemfikirdir (Rank 2016: 98-101). Bu bilgiler çerçevesinde ruhun, kişinin yansıyan görüntüsü, özellikle gölgesi ile ilişkilendirilerek soyut ve kavranması nispeten zor durumundan somutlaştırılarak uzaklaştırıldığı gözlenir.

Aynayı keşfeden insanoğlu ise aynaya yansıyan görüntüsüne bir anlam yükleme ve onu açıklayamadığı girift hallerinin kaynağı olarak izah etme yoluna gider. Benzer şekilde suya yansıyan görüntüsüne âşık olan Narkisos'un durumu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Genel bir tanımlama ile kendini beğenme olarak ifade edilebilen narsisizme kaynaklık eden söz konusu mitik anlatı, Otto Rank'ın eş benlik kavramını geliştirmesine önemli katkılar sunar. Zira konu üzerine çalışan Tymm, Rank'ın eş benlik temasını, Freud'un narsisizm kuramı üzerinde temellendirdiğini ileri sürer (1949: 40-41). Rank'ın çalışmaları da bu savı destekler niteliktedir. Narsisizm kavramını Rank 1911'de (jgii) ilk kez bir psikanalitik çalışmada kullanarak kibir ve kendine hayranlık gibi ruhsal fenomenlerle açıklarken bir dönem birlikte çalıştıkları Freud da ilkel insanın doğasında var olan ancak modern insanın bastırma-ya çalıştığı yönleri, narsisizm ile açığa çıkardığını öne sürerek kavramı, bireyin libidosunu dış dünyadan soyutlayarak kendi benliğine yönelmesi olarak tanımlar (1964: 3). Bu bağlamda eş benlik kavramının, kendine âşık olan Narkisos'un durumu üzerine temellendirilen narsisizm ile ilişkili mitik bir anlatıdan mülhem geliştiği düşünülür. Bunun yanı sıra eş benlik rüya, gölge/yansıma ve ruh kavramları etrafında şekillenir ve bu kavramsal çerçevenin imkanları içerisinde tanımlanır.

İlk insanın inancından modern insanın yaşamına süregeldiği düşünülen eş benlik kavramının, özellikle edebi metinlerde sıklıkla işlenen bir imge olduğu görülür. Konu ile ilgili ilk araştırmaları yapan ve eş benlik kavramını irdeleyen iki çalışma, Otto Rank ve Ralph Tymm tarafından kaleme alınır. Her iki çalışma da konuyu edebî metinler üzerinde irdeler ancak Rank (*The Double: A Psychoanalytic Study* 2011/*Eş Benlik: Bir Psikanaliz Çalışması*) bu kavramı geliştirirken psikanalitik bir yaklaşımla folklorik, etnografik ve mitik geleneklerden istifade ederken Tymm'sin eseri, (*Doubles in the Literary Psychology* 1925/*Edebiyat Psikolojisinde Eş Benlikler*) psikanalitik bir çalışma olmaktan ziyade edebiyat tarihi araştırması özelliği taşır ve kültürel kanıtları birincil kaynaklar olarak kabul etmez. Her iki çalışma da edebî/sanatsal eserlere yoğunlaşarak insanın, anlama eylemini başta kendini anlayarak gerçekleştirebileceği evrensel görüşünü güçlendirir. Bu çalışmada da sanatsal üretimleri

ile felsefesini betimleyen Yunus Emre'nin seçilmesinin nedeni, insanın varlık algısına dair kendiliğin kendilikle ilişkisi sorununu ele alması bağlamında eş benlik kavramına (bu kavram henüz onun yaşadığı çağda kullanılmasa da) eserlerinde ustalıklı yer verdiği düşünülmesidir.

Yunus Emre ve Eş Benlik(ler)

İlkel insanda kişi ve onun gölgesi şeklinde tezahür eden anlayış, modern insanda kendini ebedileştirebilmesine olanak tanıyan eş benlik olarak görülür. Eş benlik kavramı, manevi değerlerin gelişimi ile kişi ve ruh şeklinde bir ikizliğe, ölümü ve ölümsüzlüğü kapsayan, kişinin ruhani ikizi olan dolayısıyla sanatındaki ölümsüzlüğü sarsılmaz bir biçimde yansıtan sanatçıya dönüşür. Aynı zamanda kişinin kendisiyle ve başkalarıyla çatışmasını; benzeme ve farklı olma arayışı arasındaki çatışmayı vurgular. Bu çatışma, bir fani olarak güçsüzlükleri ile beliren fiziksel eş benliğin reddedilmesi lehine ruhani bir ikizin yaratılmasıyla sonuçlanır (Rank 2016: 11-12).

Yunus, varlığın özünün, insanın bilinçli yanında yattığına inanır. Ona göre, insanın bilincinde yer alan iki varlık söz konusudur: birisi kendi varlığı, diğeri yüceliğine âşık olduğu Yaratıcı'nın varlığı. Bu bakımdan benlik bilincini Yaratıcı'nın zatından uzakta görmez ve bu durumu, dünya yaratılıp insan onda misafir edilmeden öncesine dayandırır. Ruh ile kavranan bu bilme durumunda insan, evrenden öncedir ve Tanrı'ya âşıktır (Çubukçu 1982: 71). Yunus, ruhun Tanrı kantından bir içerikle donandığının ve bu evrenin sınırlılığının çok ötesinde bir boyutu olduğunun farkındadır. Bu bakımdan "kendini bilen" Yunus'un, şiirlerinde nasihatlerini kendi nefesine vermesi kendisini dışarıdan izleyen bir bakışla içindeki beni/benleri keşfettiğini gösterir.

Yunus, varlığı, varoluşu tasavvuf felsefesi ile anlamayı ve anlatmayı seçer. Var olan ve var edeni birbirinden ayırmayan bu felsefi yaklaşım, Yunus epistemolojisini oluşturur. Bu epistemoloji içerisinde Yunus, öncelikle kendine odaklanır ve içindeki diğer benliği keşfeder. Bu keşif, kendisinden çağlar sonra psikanaliz çalışmalarında öteki ben (alter ego), ikili yansıtma (double projection) ve eş benlik (double) gibi isimlerle zikredilir. Eş benlik tanımını altında toparlanabilecek olan bu fenomen, Yunus Emre'nin şiirlerinin ana temalarından birini oluşturur. Eserleri ve yaşamı incelendiğinde, Yunus'un kendi içerisinde gördüğü benliğini iki biçimde nitelediği düşünülür: İlki, kendisinin de bir parçası olduğu kadir-i mutlak "Tanrı zatında eş benlik", ikincisi mükemmele ulaşmak için kendini sürekli "kritik eden eş benlik"tir.

Tanrı Zatında Eş Benlik

Vahdet-i vücut felsefesi ile oluşturduğu sanatsal verimlerinde Yunus, Tanrı'nın insanı, kendi ruhundan üfleyerek yarattığını kabul eder. İnsan ile Tanrı'yı tek bir varlık olarak gösteren bu sufi metafiziğinde, evrende görünen-görünmeyen tüm varlıklar, aslında Tanrı'nın birer yansımasıdır. Tanrı, mutlak iyilik formunda her yerde, her şeyde ve her daim bulunmaktadır. Tanrı'nın ezeli ve ebedi kudreti, tüm evreni kaplar. Zira Yunus bir deyişinde:

“Sor durduğum yeri bana gelirsen gösterem sana
Bir zerrece Hak'tan ayrı gözüm nesne görmez benim” (Özçelik 2010:151)
diyerek aktardığı durumu, bir başka deyişinde:

“Bilenlere sormak gerek bu tendeki can neymiş
Can hod Hakk'ın kudretidir damardaki kan neymiş” (Gölpınarlı 2009: 77)

diyerek güçlendirir. Tanrı'nın varlığını, kendi varlığında özümseyen Yunus, yapıp ettiklerini, söyleyip yazdıklarını da kendine mal etmez ve tüm fillerin faili olarak Yaratıcı'yı işaret eder. Aşağıya alınan deyişlerinde benliğini unuttuğunu, sadece tüm güzelliklerin sahibi Tanrı'yı gördüğünü dile getirir:

“Ey sözlerin aslın bilen, gel di bu söz kandan gelir
Söz aslını anlamayan sanır bu söz benden gelir (Gölpınarlı 2009: XXXIII)

.....

Baksam seni görür gözüm söyler isem sensin sözüm
Seni gözetmekten gayrı yeğrek şikârım yokdurur
Çün ben beni unutmuşum şöyle ki sana gitmişim
Ne kalde ne halde isem bir dem karârım yokdurur” (Gölpınarlı 2009: 113)

Eş benlik, kişinin içinde hissettiği, onu yönlendiren ve gerçekte görünen varlığının sınırlılığını aşabilen boyuttur. Yunus, görünen varlığı, hiçlik olarak kabul ederken içteki varlığı/beni yüceltir. Kedi zahir cismini ancak Tanrı ile bütünlediğinde anlam kazandığını vurgular. Bir manzumunda:

“Et ve deri, sögük ve can, ten perdelerini tutan
Kudret işim çoktur benim hem Zâhir u 'Ayân benim
Hem bâtinem hem zâhirem hem evvelem hem âhirem
Hem ben Ol'um hem Ol benim Ol Kerîm-i Subhân benim” (Köprülü 2003: 300)

derken Hallac-ı Mansur'un “enel Hak” ifadesine yaklaşır. Bu düşüncesini:

“Ezelde benim fikrim Ene'l Hak idi zikrim
Henüz dahı doğmadan ol Mansûr-ı Bağdâdi” (Gölpınarlı 2009, 166)

beytinde açıkça beyan ederken mevzuyu ezelde insanın henüz Tanrı'dan ayrılmadığı durumuna dayandırır. Bu söylemini diğer manzumlarında da devam ettiren Yunus'a göre yaratılan her şey, Tanrı'nın bir parçası ise varlık âleminde Tanrı'dan başka hiçbir şey bulunmaz:

“Hem Leyli idim anda hem Mecnun idim hayran
Bu âlem-i kesrette sen Yûsuf u men Ya'kub
Ol âlem-i vahdette ne Yûsuf u ne Ken'an
Adım Yunus olduğu bû cisim belâsıdır
Adım sorar olursan sultana benem sultan” (Gölpınarlı 2009: 240)

Yukarıdaki beyitlerde bu düşüncelerini kısaca ve mazmunlara atıf yaparak dile getiren Yunus'a göre insan, Tanrı'ya âşıktır ancak âşık da maşuk da Tanrı'nın kendisidir. Nitekim bir diğer manzumunda da:

“Nereye bakar isem dopdolusun
Seni kanda koyam bundan içeri
O bir dilberdürür yoktur nişânı
Nişân olur mu nişândan içeri

.....

Beni sorma bana bende değılem
Suretim boş gezer dondan içeri” (Gölpınarlı 2009: 201)

diyerek her yerde ve her şeyde olduğunu imlediği Tanrı'nın, aynı zamanda hiçbir işareti de olmadığını söyleyerek kesretteki vahdeti dile getirir. Zira Tanrı'nın yüce varlığı, nişanın kendisidir. Tanrı, tüm noksanlıklardan münezze ve tüm güzelliklere malik zatı ile ne bir nişana ne de bir kanıtı ihtiyaç duyar. Tanrı'nın varlığının kavranabileceği tek yer, kişinin ruhu/gönlüdür. Benzer bir görüşle Descartes da Tanrı'yı mutlak ben olarak kabul eder ve şuurlu benin, evrende değil, bizzat insanın zihninde gizli olduğunu ileri sürer (1962: 121). Suretinin boş gezdiğini ifade eden Yunus'un içindeki (eş)benlik de Tanrı'dan başkası değildir. Bir manzumunda da aynı düşüncelerle:

“İstemeğil Hakk’ı ırak, gönüldedir Hakk’a durak,
Sen senligil elden bırak, tenden içeri candadır” (Gölpınarlı 2009: 286)

diyerek Tanrı’nın yerini, tenin içindeki can/gönül olarak açıkça belirler. Varlığın birliği ilkesinden hareket ettiği manzumlarında Tanrı-insan ikiliğinden ıstırap duyan Yunus, bu sorunu Tanrı’yı kendi benliği ile bütünlüyleyerek çözüme kavuşturur:

“İstediğimi buldum eşkere can içinde
Daşra isteyen kendi kendi cihan içinde

.....

Baştan ayağa değin Hak’tır ki seni tutmuş
Hak’tan ayrı ne vardır kalma güman içinde
Bir isen birliğe gel ikiye elden bırak
Bütün ma’nî bulasın sıdk u îmân içinde” (Gölpınarlı 2009: 241)

ifadeleri ile kendi içinde bulunduğu Tanrı’yı, dışarıda aramanın anlamsızlığını dile getirir. Nitekim tasavvufta aşk ve cezbe makamlarında derviş, yalnız Hakk’ı görür, kendi mevcudiyeti ile fâni, Allah ile bakidir. Tapan, tapılan, gören, görünen, secde eden, secde edilen hülâsa her şey O’ndan ibarettir (Sunar 1975: 18). Yunus, gönlünde hissettiği Tanrı ile bu fani aleme gelmeden önceki ezeli birliğini de şu şekilde dile getirir:

“Ben bu sûretten ileri adım Yunus değil iken
Ben ol idim ol ben idim bu aşkı sunanda idim” (Gölpınarlı 2009, 215)

Tüm bunlardan hareketle Yunus’un konu edilen eserlerinde, eş benliği olarak içinde hissettiği yaratıcı güç olan Tanrı’yı tanımladığı sonucunu çıkarmak; temayı “Tanrı zatında eş benlik” olarak işlediğini belirtmek mümkündür.

Kritik Eden Eş Benlik

Eş benlik kavramı, ikinci bir benliğin ötesinde farklı saiklerle hareket eden farklı benlikleri de içerir. Bunlardan en belirgin olanı, kişinin başka kimsenin görüşüne ihtiyaç duymadan kendisi hakkında edindiği fikirleri, yine kendisine ileten “kritik eden eş benlik”tir. Rank (2016: 18-19) eş benlik kavramını, insanın kendini ve onu kuşatan çevreyi, kendi bedeni dışındaki bir perspektiften algılayabilip kendiyile yüzleşmesini ifade etmek için de kullanır. Bu perspektifte kişinin tüm noksanlıklara matuf otonom varlığı, eksikleri gidermeye çalışan diğer benliğini harekete geçirir. Emanuel Kant ve Max Scheler

gibi konuya felsefi açıdan yaklaşan araştırmacılar, insanı bütüncül bir varlık olarak kabul etseler de doğal varlık ve akıl varlığı olarak ikiye ayırarak diğer canlılar gibi bilgiyi doğuştan getirmeyen, bir imkânlar dünyası olarak nitelerler. Bu imkânların gerçekleşip gerçekleşmemesi ise insanın kendi kararıdır (Mengüşoğlu 2014: 113). Sahip olunan varlık biçimiyle zihinde tasarlanan ideal varlık formu arasındaki fark, insanın elinde bulunan imkânların daha iyilerine ulaşmak konusunda motive eden eleştirel yanını başka bir ifadeyle “kritik eden eş benliği”ni açığa çıkarır.

Yunus Emre'nin menkıbevi hayatında yer alan Molla Kasım ile ilgili anlatının da “kritik eden eş benlik” içeriğiyle örülü olduğu düşünülür. Menkıbeye göre:

“Yunus, üç bin şiir söylemiş. Bunları bir divan hâline getirmiş. Molla Kasım isimli şeriat bilgini bir su kenarına oturup bu şiirleri okumaya başlamış. Bunlardan binini okumuş ve şeriata aykırı bularak yakmış. Kalan bin tanesini de aynı sebeple suya atmış. Üçüncü bine başlayınca şu beyitle karşılaşmış:

Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme
Seni sığaya çeken bir Molla Kasım gelir

Bu beyti okur okumaz, Molla Kasım, Yunus'un kerametini inanmış. Divanı öpüp alına koymuş. Fakat ne çare ki elde bin şiir kalmış. Şimdi Yunus'un o yakılan bin şiirini gökte kuşlar ve melekler, denize atılan bin tanesini balıklar, kalan bin şiirini de insanlar okumaktalarmış.” (Özçelik 2010: 55).

Anlatıda dikkat çeken husus, tasavvufun temel meselelerinden kabul edilen şeriat-tarikat ikiliğidir. Bu ikilik, Yunus'un birçok eserinde işaret ettiği iç benliği ile bilinen/görülen benliği arasındaki düalizm olarak okunabilir. İlhan Başgöz, bu menkıbede Molla Kasım'ın zahirî bilgiyle donanmış, hakikat bilgisinden yoksun, ham sofı olarak nitelenen din bilginini; Yunus Emre'nin ise kalp gözüyle gören, duyan, seven ve batın ilmine sahip mutasavvıfı temsil ettiğini ileri sürer ve Yunus Emre'nin hayatını “Molla Yunus-Derviş Yunus” şeklinde iki döneme ayırır (2004: 21-22). Bu bakış açısıyla Yunus Emre'nin kadılık yaptığı dönemde şeri hükümleri önceleyen bir tavır sergilerken “derviş” vasfı kazandıktan sonra bu söyleyişlerden vazgeçtiği sonucu çıkarılır. Ancak aynı menkıbeyi farklı bir bakış açısıyla yorumlayan Sezai Karakoç, Yunus'un hayatının da eserlerinin de parçalanarak incelenmesini doğru bulmadığını; tasavvufun dört kapısı olarak nitelenen “şeriat-tarikat-hakikat-marifet” yolculuğunun, birinden girince diğerinin terk edileceği merhaleler olmadıklarını ifade eder. Karakoç'a göre Molla Kasım, Yunus'un kendisidir. Molla Kasım ile

imlenen, Yunus'un kendini eleştiren, doğruyu-yanlışı kritik ederek mükemlemele ulaşmaya çalışan iç benliğidir (Karakoç 1999a: 30). Karakoç'un eleştirel zekâ (esprit critique) olarak tespit ettiği durum, Yunus'un kendi benliğini kritik eden diğer benliği/eş benliğidir. Zira eş benlik, kişiyi en iyiye ulaştırma konusunda onu acımasızca eleştirmeye eğilimlidir.

Kant'ın, saf teorik akıl ve pratik aklın karşılaşması olarak tanımladığı (1999: 76) hem kişinin kendisinden duyduğu rahatsızlık hem de bu rahatsızlığı giderme çabası, ilgili anlatıda Molla Kasım'la sembolize edilen, kendisini ideale ulaştırmayı amaçlayan dolayısıyla başkalarına gerek kalmadan kendini eleştiren, uyaran ve kusur bulan Yunus Emre'nin eş benliğidir. Mutasavvıfların insan-ı kâmil olma mertebesine giden yolda, kendi kusurlarının farkında olması ve onları düzeltmeye çalışması, önemli bir erdem kabul edilir ve bu tarz eleştiriler yapması olağan bir durum olarak görülür. Nitekim Yunus Emre'nin çağdaşı olan Mevlâna Celaleddin Rumi ve Şems arasında da benzer bir hadise yaşandığı aktarılır.⁴ Rivayet olunan anlatıdan hareketle Şems'in de Mevlâna'nın "kritik eden eş benliği" olduğu savı ileri sürülebilir.

Mutasavvıfın, kendisini aciz bir varlık olarak görmesi ve göstermek istemesi, her türlü kibirden azade yokluk içerisinde yaşaması, Melamilik olarak da bilinen halk içinde hakir görülmeyi içeren birtakım davranışlar sergilemesi, sıklıkla görülen bir durumdur. Yunus, Melami meşrebini "miskin" tabiri ile aşikâr ettiği aşağıdaki beytinde bu durumu ifade eder:

"Aşk çengine düşenin melâmet olur canı
Onun için bed-namdır miskin Yunus'un adı" (Gölpınarlı 2009, 166)

Kendisini "kötü şöhretli" olarak nitelemesinin Yunus'un "kritik eden eş benliği"ne işaret ettiği düşünülebilir. Zira bu durumda, eleştiren ve hor gören içteki benlik, tasavvuf perspektifinden nefsi hedef alır; nefis ise ruhun istenmeyen tüm vasıflarına sahip, kişiyi Yaratıcı'dan ve yaratılış amacından uzaklaştıracak her türlü düşünceyi içerir. Bu bakımdan nefis, ruhun karanlık tarafı olarak tanımlanabilir. Tasavvufta "ölmeden önce ölmek" olarak zikredilen öğretisi de nefsin heva ve isteklerini öldürmeyi içerir. Bu karanlık tarafın farkına varabilmek iç görü, sağ duyu ve derinlikli bir inanç gerektirir. Farkındalığı

⁴ Mevlâna ve Şems arasında yaşanan olay şu şekilde nakledilir: "Şems'i Tebrizi Konya'ya gelince, Mevlâna medresede bir havuz kenarında oturmakta idi. Ve önünde birkaç kitap bulunuyordu. Şems "Bu kitaplar nedir?" diye sordu. Mevlâna onun kalender ve pejmürde halini gördü "Bunlar senin işine yaramaz, dedikodu kabilinden şeylerdir." cevabını verdi. Şems elini uzatarak kitapları havuzdaki suya attı." (Sofuoğlu 2010: 15). Mevlâna ve Şems arasındaki ilişki, araştırmacılar tarafından "doğu ve batının birleşmesi" (Karakoç 1999b: 48) veya "ikiz ruhlar" (Çetinkaya 2007: 183) şeklinde tanımlanır.

artan kişi, uyanır ve aydınlanır. Yunus'un "miskin Yunus" mahlasını kullandığı şiirlerinde bu karanlık tarafından şikâyet ettiği; nefsinin buyruklarına uyarak işlediği günahlar sonucunda da kendisini "biçâre" olarak nitelediği görülür:

"Hemin geldim bu dünyâya nefsim kulluk eyleyi
İyi amel işlemedim azaptan kurtulam deyi
Ey biçâre miskin Yunus günahım çok n'eyleyeyim
Sığındım ol Allâh'ıma dedi hem afvedem deyi" (Gölpınarlı 2009: 65)

Yunus, devrinden şikayetle birlikte başkalarına nasihat vermenin doğru olmadığını, kendi benliğine odaklanarak kendine öğütler vermenin daha iyi olacağını da yine "Yunus miskin" mahlasını kullanarak iletir:

"Yunus miskin bu öğüdü sen sana versen yeğ idi
Bu şimdiki mahlûkata öğüt assı kılmaz ola" (Gölpınarlı 2009: 98)

Aşağıya alınan beyitlerinde de "Yunus miskin" mahlasının yanı sıra "sen seni gör", "uyar gafletten özünü" ve "bilesin kend'özünü" gibi tabirleri ile nasihatleri yine kendi nefesine verdiği; başkalarını değil kendini mercek altına aldığı görülür:

"Yunus miskin mestânesin sen seni gör ko bunları
Dünyada riyâla dirlik kişiye iyi ad değil" (Gölpınarlı 2009: 72)
"Miskin Yunus aç gözünü uyar gafletten özünü
Ta bilesin kend'özünü tanla seher vaktinde dur" (Gölpınarlı 2009: 99)

Bu şiirlerde dikkat çeken bir diğer örtük tema da "ölüm"dür. Yunus, nefesine verdiği öğütler ile Yaratıcı'nın huzuruna çıkacağı ölüm anına hazırlıklı olmayı bekler. Eş benlik kavramının gelişmesinde ruhun ve ölümün varlığının kabul edilmesi önemli rol oynar. Nitekim ölüm düşüncesi, kişiye bu yaşamdan sonra, bir eş benlik olarak ikinci bir yaşam sözü verilerek desteklenir hale getirilir (Rank 2016: 135-137). İnsanoğlunun ölümü görerek ders alması gerektiğini söyleyen Yunus da öğütlerini kendisini dışarıdan seyreden bir bakış açısı ile kendisine verir.

Bazı manzumlarında da "kritik eden eş benliği" ile "Tanrı zatındaki eş benliği" n iç içe geçtiği görülür:

"Ölüm haktır bilirsin niçin gaafil olursun
Azrâil kasedediser günahlı canımıza
Miskin Yunus bu sözü kend'özünden ayıtmaz
Hak Çalap veribidi sabakın dilimize" (Gölpınarlı 2009: 101)

Yine ölüm temasını işlediği bu deyişinde kendisini miskin olarak tanımlayıp günahlı canından söz ettiğinde “kritik eden eş benliğe”, hikmetli sözleri kendiliğinden söyleyemeyeceğini ancak yüce bir varlığın söyletmiş olabileceğini ifade ettiğinde içindeki “Tanrı zatındaki eş benliğe” işaret eder. Yunus’un Tanrı lütfuyla şekillenen benliği ile nefsinin tesirinde kalan benliğinin çatışması ve onu eleştirerek görece daha iyi olması yönünde teşvik etmesiyle “kritik eden eş benliği”nin ortaya çıktığı kabul edilebilir.

SONUÇ

Yunus Emre'nin dil ve üslup bakımından Türkçenin en yalın halini kullanarak temelde Tanrı aşkı üzerine kurduğu eserleri, detaylı incelendiğinde derinlikli ve katmanlı anlamlar dünyası açığa çıkar. Birçok araştırmaya konu edilen eserleri, farklı okuma biçimleri ile ele alındığında Yunus'un çağları aşan sanat gücü görülebilir. Bahsi geçen okuma biçimlerinden biri de eş benliktir. Nitekim Yunus'un dış dünyadan, onun tabiri ile "kamu alem" den bağımsız, öğütlerini kendisine vermesi, içindeki benliği/benleri keşfettiğini gösterir.

Eş benlik, temelinde kendine âşık olan Narkisos'un durumundan ortaya çıkan narsisizm ile ilişkili mitik bir anlatının olduğu, XIX. yüzyılda psikoterapi çalışmalarında keşfedilen bir kavram olarak kişinin kendine odaklanması, farklı yönlerini/yanlarını görebilmesi ve kendi içerisindeki başka benlikleri keşfetmesini içerir. Bilimsel bir terminoloji ile ifade edilmeden önce, ilkel toplulukların, varlığın fizik boyutunun sınırlılığının dışına çıkmak istemeleri sonucu, farklı benlikleri keşfettikleri ve bunu rüya, gölge, suya veya aynaya yansıyan görüntü ve ruh ile ilişkilendirdikleri gözlenir. İnsanı anlamaya ve anlatmaya çalışan edebî eserlerde de bu bakımdan, eş benlik kavramının sıklıkla işlendiği; bu yolla insanın kaotik yapısının kapısının aralanmak istendiği düşünülebilir. Yunus Emre de insanı anlamaya kendini irdelemekle başlar ve eserlerinde en çok kendisine odaklanır.

Varoluşun temelini Tanrı'ya dayandıran Yunus, eş benlik temasını da Tanrı etrafında şekillendirir. Ona göre Tanrı'nın varlığının kavranabileceği tek yer insanın ruhu/gönlüdür. Yunus, eserlerinde sıklıkla suretinin boş gezdiğini, fillerinin failinin Tanrı olduğunu, Tanrı'nın da kendi içinden başka bir yerde olmadığını belirtir. Bu söylemleri ile Yunus'un, eş benliğini Tanrı zatında tanımladığı görülür. Yunus'a göre Tanrı-insan-evren üçgeninde mutlak varlık, sadece Tanrı'dır. Görülen, duyulan, hissedilen her farklı eşya, sadece Tanrı'nın murat etmesiyle yaratılmış varlıklardır. İçerisine Tanrı ruhundan üflenmiş olan insanın, benlik davasına düşmesi ve kendisini Tanrı'dan gayrı tanımlaması ise Yunus felsefesinde kabul edilemez. Yunus, manzumlarında Tanrı-insan düalizminden rahatsızlık duyduğunu dile getirerek Tanrı'nın, "benliğinin içindeki ben", olduğunu açıkça dile getirir.

Yunus, beşerilikten soyutlanıp varlığın hakikatinin farkına varmanın yollarını, kendi lisanınca kendine verdiği öğütler yoluyla aktarır. Böylece kendine odaklanan Yunus, içindeki "kritik eden eş benliği"ni keşfeder. Rivayet olunan yaşamı ile ilgili bilgilerde onun sanatsal verimlerini yakan, suya atan Molla

Kasım'ın, bu açıdan değerlendirildiğinde, Yunus'un kendisi olduğu düşünülür. Şeriat-tarikat ikiliğini de hatırlatan bu anlatı, Yunus'un kadılık yaptığı dönemdeki "benlik bilinci" ile artık tam anlamı ile bir Hak âşığı olduğu dönemdeki "benlik bilinci"nin farklılıklarını ortaya koyar. Her iki okuma biçiminde de Yunus'un içindeki "öteki ben" in farkında olduğu görülür ki bunu, "kritik eden eş benliği" olarak okumak mümkündür. Yunus'un Melami meşrebi ve sıklıkla kullandığı "miskin" mahlası da fena (yokluk) makamında, kendini eleştiren eş benliğine işaret eder.

Sonuç olarak Yunus Emre'nin şiirlerinde eş benlik temasını, en genel tanımlama ile, "ölümsüz benlik" olarak kabul eden sanatçı duyarlılığı ile kullandığı, bazen bir "ben", diğer "ben"i kapsayacak biçimde tasarladığı, bu bakımdan "ben" in içinde ben(ler) betimlediği ifade edilebilir. Varlığın hikmetini ve insanın evrendeki niteliğini kavrayan Yunus, içindeki tüm güzellikleri kendisine bahşeden Tanrı'yı işaret ederek kendi benliğinin içindeki asıl benliğin Tanrı olduğunu dile getirir ki bu, "Tanrı zatında eş benliği"dir. İnsanın ruhunda var olan kötüye meyiletme isteğini ise onu daha iyiye ulaştırmak adına karanlığın, ışığın değerini artırması gibi insanın içindeki cevheri fark etmesini sağlayan "kritik eden eş benliği" olarak işler. Bütüncül bir yaklaşımla, bir mutasavvıf şair olarak Yunus'un eş benlik temalı eserleri, evrendeki kaotik yapının da tıpkı insandaki onu düzeltmeye çalışan "kritik eden eş benliği" gibi, düzeni sağlamak adına birbirlerini daha iyiye ulaştırmaya çalışan ve bu bakımdan Tanrı tarafından tanzim edilen kanunlara hizmet eden "öteki benlikler" olduğunu düşündürür. Yunus'un "bir ben vardır bende benden içeri" dediği, hem ona şiirler söyletecek ilhamı veren hem de bu şiirlerin bazılarını yok etmek isteyen, içindeki eş benliğidir; eş benliği ise Tanrı'dan başkası değildir. Tüm bunlarla birlikte henüz XIX. yüzyılda bilimsel literatürde yerini alan bir kavramın, Yunus'un eserlerindeki ana temalardan birini oluşturması, sanatının zamansızlığını ortaya çıkararak yeni yaklaşımlara kapı ararlar ve dehasını ortaya koyan bir veri olarak belirir.

KAYNAKLAR

- Başgöz, İlhan (2004). *Yunus Emre*, İstanbul: Pan Yayınları.
- Baykara, Tuncer (2012). “Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu’sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam”, *Yunus Emre*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.15-43.
- Çetinkaya, Bayram Ali (2007). *Şems-Mevlânâ Dostluğu -Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak-*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çubukçu, İbrahim Agah (1982). “Yunus Emre’nin Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 25, S. 1, s. 71-93.
- Demirli, Ekrem (2012). “Vahdet-i Vücut”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 42., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 431-435.
- Descartes, René (1962). *Metafizik Düşünceler*, Çev. M. Karasan. İstanbul: MEB. Yayınları.
- Freud, Sigmund (1964). *On Narcissism: An Introduction*, Standard Edition, C. 14, Çev. Strachey J. London: Hogarth Press Ltd,
- _____ (1996). *Düşlerin Yorumu I*, Çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2009). *Yunus Emre*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman (1991). “Yunus Emre’de İnsan Telâkkisi”. *Millî Folklor*, S. 11, s. 1-5.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1999a). *Mevlânâ*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1999b). *Yunus Emre*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Köprülü, Fuat (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2014). *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özçelik, Mustafa (2010). *Bizim Yunus*, Ankara: Sistem Ofset.
- Rank, Otto (2016). *Eş Benlik Bir Psikanaliz Çalışması*. Çev. Gökçe Metin, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Roux, Jean-Paul (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Sofuoğlu, Ebubekir (2010). *Şems ve Rûmi'de Aşk'ın Dili*, İstanbul: NR Yayınları.

Sunar, Cavit (1975). *Melâmilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Tatçı, Mustafa (1990). *Yunus Emre Divânı I İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tymms, Ralph (1949). *Doubles in Literary Psychology*. United Kingdom: Cambridge Press.

Doğu Trakya Bölgesi Halk Müziğinde Ritim Kalıplarına Dair Bir İnceleme*

Canan AYKENT**

ÖZ

Trakya bölgesi halk müziği müzikologlar için zengin öğelere sahiptir. Bulgar-Yunan-Slav-Arnavut-Romen-Türk-Çingene toplulukları, 20. Yüzyıl başına kadar yedi yüzyıl hem birlikte hem kendi içlerinde sürdürdükleri yaşamla çokkültürlü bir yapı sergilemişlerdir. 19. Yüzyılın sonlarından itibaren bağımsızlık hareketleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılışı dönemiyle beraber yeni çizilen sınırlara göre farklı devletler oluşmuş ve bunun sonucu her topluluk kendi devletinin sınırlarına göç etmiştir. Doğu Trakya'nın Türkiye sınırları içinde kalan kentleri, Edirne, Kırklareli, Tekirdağ ve İstanbul'un bir kısmıdır. Bölgenin nüfusunu Balkanlar'dan göç eden Türkler ve Çingener oluşturmaktadır.

Trakya'da yaşayan topluluklar müzik kültürü açısından, çalgılarda, ezgilerde, ritimlerde ve dilde, bir yandan ortak, benzer unsurlar geliştirmiş bir yandan da kendi kimliklerini korumuşlardır. Genellikle her topluluk, kendi içinde kasaba bazında bir arada yaşamıştır. Bununla beraber toplulukları kaynaştıran, kasabalar arası ticaret ve düğün gibi sosyal etkinlikler olmuştur. Müzisyenler, bir kasabadan diğerine geçerek birbirlerinin etkinliklerinde çalmışlar, böylelikle hem öteki müzikleri öğrenmiş hem kendi müziklerini aktarmışlardır. Bu nedenle müzik, topluluklar arası ortak kültürün oluşturulmasında en etkin araçlardan biri olmuştur. Ritim bilgisi açısından ise bölgenin en karakteristik özelliği "aksak" tartımlardır. 5, 7, 9, 11, 13, 15 zamanlı ritim kalıpları en gelişmiş çeşitlemeleriyle bu coğrafyada çalınmaktadır. Doğu Trakya'da

* Bu çalışma, 2002 yılında, Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı Etnomüzikoloji ve Folklor Anabilim Dalı'nda "Asma Davulun Trakya Bölgesi'ne Özgü Ritmik Yapısı" konulu Yüksek Lisans tezinden hazırlanmıştır.

** Dr. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü, ATDMT, Ankara/Türkiye
E-posta: cananaykent@yahoo.com.tr, ORCID: 0000-0002-1212-425X, DOI: 10.32704/erdem.838421
Makale Gönderim Tarihi: 11.02.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Sanat ve Edebiyat Mk.)

5, 10 ve 9 zamanlı tartımlar öne çıkmakta, Batı Trakya'da ise 7, 9, 11 ve üstü zamanlılar dikkati çekmektedir. Çalgılar içinde davul-zurna ikilisi meydan sazlarının temsilcileridir. Dolayısıyla horo ve karşılama oyun havaları repertuarın temelini oluştururlar.

Halk müziği derlemelerinde ezgilerin notaya alınması, araştırmaların büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Buna karşın ritme ilişkin bilgiler ise genel olarak tempo ve tartımın yazılması ile sınırlı kalmaktadır. Ritim kalıpları, tempo ve tartıma bağlı olarak yöresel tavırlara ve davulcunun yaratıcılığına göre eser boyunca çok çeşitli olabildiği gibi çok yalın da çalınabilmektedir. Bu bağlamda ritimlerin yöresel karakteristiklerini belirlemek görüldüğünden daha karmaşıktır. Çalışmanın amacı, Doğu Trakya'nın Edirne, Kırklareli ve Tekirdağ halk müziğinin horo ve karşılama repertuarı içinden seçilmiş eserlerde çalınan ritim kalıplarından örnekler vererek bölge ritimleri üzerine bilgi birikimine katkıda bulunmaktır. Notaları yazılan ritim kalıpları eser boyunca en sık çalınanlar arasından seçilmiştir. Aynı repertuar üzerinde yapılmış ve yapılacak diğer icra incelemeleri yöre karakteristiklerini belirlemek adına önemlidir. Türkiye dışında diğer ülkelerde de uygulanacak benzer araştırmaların, Trakya kültür mirasının ritmik yapısına ilişkin genel bir harita oluşturulması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Trakya Bölgesi, halk müziği, ritim, davul

A Study About Rhythmic Pattern on Eastern Thrace Region Music

ABSTRACT

The Thracian region folk music has rich elements for musicologists. Bulgarian-Greek-Slavic-Albanian-Romanian-Turkish-Gypsy societies displayed a multicultural structure by co-existing with the society and by leading a life within themselves for 700 years until the beginning of the 20th century. Together with the independence movements and the dissolution period of the Ottoman Empire since the late 19th century, different states have been formed according to the newly drawn borders, and as a result, each society has migrated to the borders of its own state. The cities of Eastern Thrace remaining within the boundaries of Turkey, are Edirne, Kırklareli, Tekirdağ and a part of Istanbul. The population of the region is of Turks and Gypsies who has immigrated from the Balkans.

Thracian societies, in terms of music culture developed similar elements in the instruments, melodies, rhythms and language, on the other hand, they have preserved their identities. Generally, each society lived together on a town basis. What united societies was their social activities such as inter-town trade and weddings. The musicians moved from one town to another and played in each other's events, so they both learned the other music and transferred their own music. For this reason, music has been one of the most effective tools for creating a cross-community culture. In terms of rhythm knowledge, the most characteristic feature of the region is "odd" meters. 5, 7, 9, 11, 13, 15-time rhythmic patterns are played in this geography with the most advanced variations. In Eastern Thrace, 5, 10 and 9-time meters stand out, and in Western Thrace, 7, 9, 11 and above times attract attention. As instruments drum-zurna duo are representatives of the musical instruments. Therefore, horo and karşılama dance music form the basis of the repertoire.

In folk music compilations, majority of the research is based on the transformation of tunes into note forms. In contrast knowledge regarding rhythm is generally limited to the writing of tempo and meters. Rhythmic patterns, depending on the tempo and meters, can be played very plainly as well as variously depending on the local attitudes and the creativity of the drummer. In this context, it may be more complex than it seems to determine the local characteristics of rhythms. The aim of the study is to contribute to the regional folk music by compiling knowledge on the rhythmic patterns which are played in the horo and chosen from the karşılama repertoire of the folk music of Edirne, Kırklareli and Tekirdağ in Eastern Thrace. Rhythmic

patterns whose notes are written, were chosen among the most frequently played throughout the work. Other executive investigations conducted and to be carried out on the same repertoire are important for determining local characteristics. It would be useful to conduct a similar reaseach in other countries other than Turkey in order to create a general map of Thracian cultural heritage in terms of rhythmic structure.

Keywords: Multiculturalism, Thrace Region, folk music, rhythm, drum

Giriş

Türk halk müziği derlemelerinde günümüze kadar yapılan çalışmaların geneli ezgilerin tespit edilmesi ve notaya aktarılması üzerine olmuştur. Ezgilerin yanı sıra müziği oluşturan diğer unsur, ritimlerin tespiti, sınırlı sayıda araştırmalarda yer almaktadır¹. Davul, halk müziğinin meydan çalgısıdır. Davul icracıları baba-oğul ya da usta-çırak ilişkileri ile yetişmektedirler. Köyden kente göçler ve kent kültürünün giderek yaygınlaşması, geleneksel icraların değişmesine/dönüşmesine, yok olmasına yol açmaktadır. Bu nedenle icraların kayıt altına alınması, tarihsel geçmişi ve folklor değerlerini tanımak, anlamak açısından bugün daha da önem kazanmıştır. Bu bakımdan ritmik yapıya ilişkin bilgilerin, sözel kültürden yazılı kültüre geçirilmesi, kaybolmaya yüz tutmuş veya tutmakta olan değerleri belirlemek, referans kaynakların oluşturulmasını sağlamak ve dolayısıyla bu alandaki eksiklikleri tamamlamak için gereklidir.

13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altında olan Trakya Bölgesi, Yunan, Bulgar, Arnavut, Slav, Romen, Türk ve Çingene topluluklarının yaşadığı yerleşim alanıdır. Bu coğrafyada yıllar içinde devletler kurulmuş, göçler yaşanmış, sürekli hareketlilik söz konusu olmuştur. Türkiye'nin sınırlarının son şekli, 1920 yılında imzalanan Sevr Antlaşması ile belirlenmiştir. Marmara Bölgesi'nin Avrupa kıtasına en yakın toprakları olan Doğu Trakya adı verilen bu kesim, Edirne, Kırklareli, Tekirdağ ve İstanbul kentinin bir kısmından oluşmaktadır. Bölgenin kültürel yapısı ise Trakya'nın çokkültürlü mirasını yansıtır.

Araştırmada, Trakya müzik kültürü bağlamında Doğu Trakya'ya özgü özellikler ve bunun içinde ritmik yapı incelenmeye çalışılmıştır. Amaç, ritim kalıplarından örnekler derleyerek bu alanda yazılı kültüre katkıda bulunmaktır.

1. Çokkültürlülük Bağlamında Müzik

Trakya yöresinin müzikal yapısını, Slav-Arnavut-Yunan-Bulgar-Romen-Çingene topluluklarının oluşturduğu Balkan kültürleri ile Orta Asya'dan

¹ Trakya bölgesinde çalınan ritim kalıplarına dair yapılan çalışmalar yayınlanmamış lisans üstü tezlerde ve bir kitapta yer almaktadır. Tespit edebildiklerim şunlardır: Mehmet Erdiç Kadioğlu'nun Kırklareli İlinde Yaygın Olarak Kullanılan Halk Oyunları Ezgilerinin Ritmik Yapılarının İncelenmesi (1993), Nihal Dudu'nun Türk Halk Oyunlarında Oyun ve Müzik Ritimlerinin Karşılıklı İlişkisi (1994), Serpil Mürtezaoğlu'nun Türk Halk Oyunları Müziklerinin Ritmik Analizi (1995), Atilla Sağlam'ın Tarihi Kırkpınar Yağlı Güreş Musikisi "Pehlivan Havaları", Mustafa Şahin'in Türk Halk Oyunları Türlerine Göre Asma Davulun İncelenmesi (2009), Erkan Kanat'ın Trakya'da Yaşayan Romanların Dügünlerinde Asma Davulla İcra Ettikleri Dokuz Zamanlı Ritmik Yapılar (2011) ve Melih Duygulu'nun Türkiye'de Çingene Müziği (2006) adlı kitabı.

izler taşıyan Anadolu Türk topluluklarının kültürü oluşturmaktadır. Karadeniz, Marmara Denizi, Ege Denizi, Rodop ve Balkan Dağları arasında kalan bu coğrafyada, belirtilen topluluklar, asırlardan beri kasaba bazında homojen gruplar olarak birbirine komşu veya birbiriyle yan yana yaşamışlardır. Dil ve din bakımından farklı olan bu toplulukları ekonomik ilişkileri dışında kültürel açıdan bir araya getiren en önemli faktörlerden biri müziktir; çünkü müzisyenler yalnızca kendi etnik gruplarında değil, komşularının da törenlerinde çalmışlardır². Bu nedenle hem birbirlerinin şarkılarını öğrenmiş hem de bu şarkıları diğer topluluklara taşımışlardır. Genel olarak Batı Trakya'da yüzyıllardan beri yerleşik olan Slav-Yunan-Latin topluluklarının halk ve dini müzikleri temel yapıyı oluşturur. Doğu Trakya'da da Türklerin halk müziği ağırlıklıdır. Bununla birlikte her kültürün bir diğerini etkilediği, ortak ezgi ve ritimlerin paylaşıldığı hatta sözlerin kendi dillerine tercümesiyle aynı şarkıların seslendirildiği görülmektedir. Bu etkileşimler karşılıklı iki topluluk arasında olmanın ötesinde karmaşık ilişkiler ağını da beraberinde getirmiştir. Örneğin, Arnavut, Romen ve Bulgar halk müziklerinde Türk müziği etkilerinin görüldüğü, Gagavuz ve Bulgar Türklerinin Türk ve Romen halk şarkılarından, buna karşın Romen halk şarkılarının da Bulgar halk şarkılarından esinlenmiş olduğunu belirtilmektedir (Acaroğlu 1982: 10,13). 1878 Osmanlı-Rus savaşının sonucu kaybedilen topraklardan gelen göçlerle Balkanlar'da yaşayan Türk halkı, atalarının Asya ve Anadolu'dan getirdikleri kültürel mirası diğer ulusların kültürleriyle harmanlayıp yeniden Meriç Nehri'nin doğusuna taşımışlardır (Artun 1992: 6).

2. Kadim ikili: Davul-Zurna

Davul-zurna ikilisi tüm yörede en temel çalgı grubudur. Yunanlılar çift anlamına gelen "zygia" sözcüğüyle bu ikiliye ayrı bir isim vermişlerdir³. Genel olarak Batı Trakya'da iki zurna bir davul, Doğu Trakya'da ise iki zurna iki davul yan yana yer alır. Zurna, Bulgarca "zurla", Yunanca "zurnas", Arnavutça "zurne", Slav topluluklarında "zurle/zurla" olarak adlandırılmaktadır. Davul ise Slavlarda "tıpan", "tapan"⁴, Arnavutlarda "daule", Yunanlılarda "dauli", "tabor", Romenlerde "tabulhana" olarak geçmektedir (Köseihal 1937: 370).

² Music and Dance Tradition of Thrace, Greece's Northeastern Region. (<http://www.ohfs.org>).

³ Zournas & Daouli: An Inseparable Musical Tradition. (file:///C:/Users/User/Pictures/uhsdfs.pdf).

⁴ Tapan kelimesi Gazimihal'e göre tavul'dan gelmektedir. Tavul, iki yüzü derili kasnaklar için kullanılır. Arapçada tavul için tabl kelimesi kullanılmıştır. (Gazimihal, 1975, s. 10) Farsçada tabl-han/tabilhane kelimesindeki l ve h'nın düşmesiyle tapan haline gelmiştir. Yugoslavya'da bu h düşürmelerine rastlanmaktadır (Gazimihal, 1959).

Yunanistan'da davul yapımında geçmişte, eşek, kurt ve öküz derilerinin kullanıldığı, kasnak ölçülerinin 50-60cm arasında olduğu ve tokmağa “kopanos”, çubuğa “vergha” denildiği bilinmektedir⁵. Türkiye tarafında Üngör'ün 1973 yılında yaptığı araştırmaya göre, Edirne, Kırklareli, Hayrabolu ve Keşan'da davulların çapları 45-55cm, kasnak genişlikleri 27-33cm arasındadır (1973: 227-228). 2002 yılında gerçekleştirilen Kırkpınar Güreşleri'nde çalan Edirne doğumlu, Selanik göçmenlerinden olan davulcu Adnan Örs'ten elde ettiğim bilgiye göre, kasnaklar, Mardin'den gelmekte, genişlikleri 30-40cm ölçülerinde olacak şekilde davulcuların kendileri tarafından imal etmektedir. Bas tarafında keçi, dana ve oğlak, tiz tarafında ise pres-bant deriler kullanılmaktadır (Aykent 2002: 31-32).

3. Tartımlar

Balkan folklorunda ritimlerde en dikkat çeken unsur aksak tartımların zengin kullanımudur. 5/8, 5/16, 7/8, 7/16, 9/8, 9/16, 11/16, 13/16, 15/16 gibi tartımlar oyun havalarının temelini oluşturur. Üngör, Balkanlar'da ve Türk müziğindeki ritimler için şu görüşü öne sürmektedir:

“Müşterek yönler incelenirken usullerin gösterdiği karakteristik hepsinden önce dikkati çeker. Balkanlar'da her yerden ziyade 5'li, 7'li, 9'lu, 11'li, 13'lü vs gibi aksak usuller ve diğerlerinin çeşidi o kadar işlenmiştir ki usul çeşitliliği 75-80'i bulmuştur. Aksaklar kendi aralarında dahi çeşitlenmiştir. Mesela 9 zamanlı aksak usulünden 4 çeşit, 11 zamanlıdan 3 çeşit vs. gibi tipik örnekler görülür. Zannederim Türk musikisi bu usul yönünden Balkan musikileri arasında en fazla çeşitliliğe ulaşmış musikidir” (Üngör 1985: 122).

5'li tartımın, (2+3) ve (3+2) dağılımı bölgenin genelinde yaygın olarak çalınmaktadır. 16'lık hızlı mertebenin (2+3) şekli, doğu Makedonya'da ayin ve Noel gibi dini müziklerde sıklıkla kullanılmaktadır. Buna karşın (3+2) şekline az rastlanmaktadır (Bugariska 1999). Türk kültüründe bu tartıma “Türk Ak-sağı” denilir. 7'liler ise Slav topluluklarının oyun havalarında en sık kullanılan tartımdır. Yaygın dağılım şekli (3+2+2)'dir. Türklerde “Devr-i Hindî” olarak adlandırılan bu dağılım, diğer Balkan ülkelerindeki kadar yaygın çalınmaktadır. Bulgaristan'da 7'liler Makedonya'ya göre daha hızlı çalınmaktadır ve (2+2+3) dağılımını daha çok kullanmaktadırlar (Bugariska 1999). Yunanistan'da da “Mantilato” oyunları 7/8'lik (2+2+3) şeklinde oynanmaktadır⁶. Bu dağılım Türklerde “Devr-i Turan” adıyla bilinmektedir ve daha çok

⁵ Zournas & Daouli: An Inseparable Musical Tradition. (file:///C:/Users/User/Pictures/uhfds.pdf).

⁶ Music and Dance Tradition of Thrace, Greece's Northeastern Region. (<http://www.ohfs.org>).

16'lık mertebesi yaygındır. Mandıralar, köçekçeler ve oyun havalarında çalınmaktadır (Yarkın 2014: 22). 9/8 ve 9/16'lıklar (2+2+2+3) ve (2+2+3+2) Doğu Trakya'da daha yaygın duyulurlar. Türk müziğinde 9/8'lik (2+2+2+3) dağılıma "Aksak", 9/4'lük (4+5) dağılımına "Ağır Aksak", aynı dağılımın son 3'lüdeki vuruşlarının yer değiştirmiş şekline "Evfer", (2+3+2+2) dağılıma "Raks Aksağı", (3+2+2+2) dağılımına "Oynak" denilmektedir (Özkan 1994: 596-609). Doğu Trakya'da yaşayan ve Batı Roman kolu olan Çingeneleler 9/8'lik tartımın (2+2+2+3) şeklinin yaygın çalınmasında en önemli rolü oynamaktadırlar. Öyle ki bu dağılıma "Roman ritmi" de denmektedir (Duyugulu, 2006, s. 109). 10 zamanlı tartımlar Türklerde çok çeşitlidir. (2+3+2+3 veya 5+5) dağılımı "Aksak Semai" ismini alır. 10/16'lık hızlı mertebesine "Curcuna" denilmektedir. 10/4'lük ağır olanı "Lenk Fahte"dir. (2+2+3+3) dağılımı "Ceng-i Harbi"dir (Yarkın 2014: 26-27). Batı Trakya'da 11 ve üstü tartımlılar sıklıkla çalınmaktadır. 11'liler Bulgaristan, Makedonya ve Sırbistan'da "Kopanitsa" veya "Krivo" adıyla (2+2+3+2+2) dağılımı ile daha yaygın çalınmaktadır⁷. Türklerde (2+3+2+2+2 ya da 5+6) şeklinde "Tek Vuruş" ismiyle adlandırılır (Özkan 1994: 624) Halk müziğinde (7+4 ve 5+6) şekliyle çalınmaktadır (Üngör 1985: 123).

48

Basit ve bileşik ölçülerde ise en sık kullanılan tartımlar 2/4'lüktür. 3/4, 3/8, 9/8 (3+3+3) gibi 3'lü dağılımlılar yöresel değildir ve Batı Avrupa'yla temas sonucu kentlerde yaygınlık kazanmıştır. 6/8'likler daha çok enstrümantal şarkılarda görülürler. Bunların dışında kimi eserler serbest yazılmıştır (Bugariska 1999).

4. Bölgesel Oyun Havası Türleri ve İlgili Ritim Kalıpları

"Horo" ya da hora olarak bilinen sözcük, Slav dilinde insanlar anlamına gelmektedir. Bulgarcada "horo", Makedoncada "oro", Romencede "ora", Pomakçada "huro", Sırpça ve Boşnakçada "kolo" olarak geçmektedir. Horolar, el ele, omuz omuza, kol kola ya da kuşak kuşağa tutuşarak, farklı ayak hareketleriyle oynanan kapalı daire şeklindeki oyunlara verilen isimdir (Çolakoğlu 1984: 245). Konuları, yiğitlik, kabadayılık, çatışmalar, serhat boyları, aşk ve günlük yaşam üzerinedir. Kimi eserlere kişi, ulus ve meslek isimleri verilmiştir. Çifte davul-zurna eşliğinde oynanmakta, yerine göre klarnet, kemence, akordeon ve tulum gibi çalgıların eşlik ettiği görülmektedir (Uğurlu 2009: 528). Slav topluluklarında halk oyunlarının ruhunun horolar olduğu belirtilir (Acaroğlu 1982: 19). Bulgaristan ve Yunanistan'da en temel oyunlardan biridir. Horo'nun Yunanistan'daki adı "zonaradiko"dur. "Tsestos" sözcüğü

⁷ The Bulgarian Wedding. (<http://ifccsa.org/bulfolk.html>).

hızlı tempolu olanları ifade eder. “Stis Tris”, “Trite Pati” olarak adlandırılan “Üç Ayak” oyunu ise hem Bulgarlar hem Yunanlılar hem de Türkler tarafından oynanmaktadır. Zonaradiko’lar 2/4, 4/4, 6/8’lik tartımlarda da çalınır. Bulgaristan’da, “Pajduska” (Tripati, adımlı 5/16), “Rachenitsa” (7/16), “Pravo” (düz, 2/4) ve “Povarnato” (dönüşlü 9/8) en bilinen horolardandır⁸. Türklerdeki “Fatoş” oyununun da “Pajduska”dan geldiği düşünülmektedir. Aynı oyun Yunanistan ve Makedonya’da “Baidouska” adıyla yer almaktadır. Fatoş, Sırpça kız ismi olan Pajduska/Baidouska’ya göre daha ağır tempoda çalınmaktadır (Çolakoğlu 1984: 225). Esere ilişkin ritim kalıpları örnekleri aşağıdaki gibi derlenmiştir⁹.

Nota 1-2. “Fatoş” ritim kalıpları¹⁰

♩ = 286 (2+3+2+3)



Serhat türküsü olan “Edirne’nin Ardı Bağlar”, en bilinen horolardandır.

Nota 3-4. Edirne’nin Ardı Bağlar ritim kalıpları¹¹

♩ = 296 (2+2+2+3)



“Kabadayı” ve “Kasaplar” tüm Trakya genelinde ayrı bir yere sahiptir. Kabadayı, bölge yiğitlerine verilen payedir (Demirsipahi 1975: 291). Yiğitliğin, serhatlere, akınlara giden askerlerin düşmanlara meydan okuyuşunu simgeler. Bulgar, Yunan, Arnavut, Makedon ve Sırp halk müziklerinde “hajduk”

⁸ The Bulgarian Wedding. (<http://ifccsa.org/bulfolk.html>) ve Music and Dance Tradition of Thrace, Greece’s Northeastern Region. (<http://www.ohfs.org>).

⁹ Davul notası yazımında bas (tokmak tarafı) sesler üst çizgiye, tiz (çubuk tarafı) sesler alt çizgiye yazılmıştır. Tüm çarpmalar tiz tarafta çubukla yapılmaktadır. Kullandığım program bas tarafında göstermiştir.

¹⁰ Fatoş: TRT arşivi Edirne Havaları kayıtları, Davulcu: Bekir Yanyacı.

¹¹ Edirne’nin Ardı Bağlar: Trakyalı Metin Yanyacı ve Kardeşleri (kaset).

(haydut), “kaçak”, “komitacı”, ya da “kleftes” olarak adlandırılan kabadayılardan teması, 14. Yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu’na karşı geliştirdikleri çete savaşlarıyla ortaya çıkmış, hajduk türkülerinde çeteci yiğitler bu ulusların tarihlerinde ölümsüzlük kazanmıştır. Hajduk türkülerinde Türk ve Romenler arasında sevgiliye duyulan kıskançlık, Türk-Romen ilişkileri hakkında ilgi çekici tarihi haberler de yer almaktadır (Guboğlu 1982: 106). Türkiye’deki kabadayılarda ise tam tersine Balkan uluslarına karşı savaşılmaktadır. Selenikli göçmenlerce getirilen “ağır hava” da denilen çete oyunlarında tempo yavaş başlayıp yavaş bitmektedir (Ay 1999: 175). “Kabadayı Ahmet Bey”, “Alay Bey” gibi örnekler kabadayı öykülerinde yer almış, bölgenin karakteristik eserlerinden bazılarıdır.

Nota 5-6. “Kabadayı Ahmet Bey” ritim kalıpları¹²

$\text{♩} = 170 \quad (2+3+2+3)$



50

Nota 7-8. “Alay Bey (Bir Evler Yaptırdım)” ritim kalıpları¹³

$\text{♩} = 58 \quad (3+2+2)$



Tulum (gayda) eşliğinde oynanan oyunların tümüne “gayda” adı verilmektedir. Bir oyun değil, bir türdür. Bulgar oyunları gayda ile çalınır oynanan hareketli oyunlardır ve Türklere oradan geçtiği düşünülmektedir (Demirsipahi 1975: 261). “Balkan Gaydası” bu örneklerden biridir.

¹² Kabadayı Ahmet Bey: Üstad Naci ve Grubu. Geçmişten Geleceğe Otantik Folklorumuz Halaylarımız 2 Trakya Bölgesi. Emir Müzik (kaset).

¹³ Alay Bey (Bir Evler Yaptırdım): Üstad Naci ve Grubu. Geçmişten Geleceğe Otantik Folklorumuz Halaylarımız 2 Trakya Bölgesi. Emir Müzik (kaset).

Nota 13-14. “Eski Kasap” ritim kalıpları¹⁶

♩ = 130



Düz hava olarak da adlandırılan ve çoğunlukla Trakya, Marmara, Ege ve Batı Karadeniz bölgelerinde görülen “karşılama”, en az iki kişinin karşılıklı ve simetrik olarak oynadıkları oyunların genel adıdır ve anlatılmak istenen iki kişinin sohbetidir. Bu sohbet, iki genç, bir ihtiyar bir genç, iki ihtiyar, iki kadın, bir erkek bir kadın arasında olabilir (Çolakoğlu 1984: 246-247). Bir oyunun karşılama olabilmesi üç unsura bağlıdır: 9 zamanlı olması, karşılıklı oynanması, oyuncuların birbirlerine dokunmaması şeklindedir. Oyun akışı hızlı başlayıp hızlı biter (Ay 1999: 175). Yunanistan’da “antikrysto” veya “karsilamas” adıyla (2+2+2+3) dağılımında çalınmaktadırlar. Nadiren 7/8’lik (3+2+2) dağılımında yavaş tempoda oynanır. Bulgaristan’da da 7 zamanlı karşılamalara rastlanmaktadır¹⁷. “Bakkallar Satıyor Karaca Üzüm”, “Zigoş”, “Yüksek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar”, “Trakya Karşılması”, “Kız Karşılama”, “Dere Geliyor Dere”, “Sülüman Ağa” örnek olarak alınan eserlerdir.

Nota 15-16-17. “Bakkallar Satıyor Karaca Üzüm” ritim kalıpları¹⁸

♩ = 270 (2+2+2+3)



¹⁶ Eski Kasap: TRT arşivi. Kırıkclareli Mahalli Havalalar Davul: Süleyman Durmaz-Mehmet Karataş.

¹⁷ Music and Dance Tradition of Thrace, Greece’s Northeastern Region. (<http://www.ohfs.org>).

¹⁸ Bakkallar Satıyor Karaca Üzüm: Edirneli Rahmi ve Arkadaşları (kaset).

Nota 18-19-20. “Zigoş” ritim kalıpları¹⁹

♩ = 72



Nota 21-22. “Yüksek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar” ritim kalıpları²⁰

♩ = 252 (2+2+2+3)



Nota 23-24. “Trakya Karşılması” ritim kalıpları²¹

♩ = 292 (2+2+2+3)



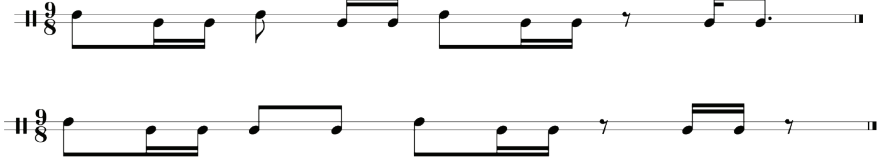
¹⁹ Zigoş: TRT arşivi. Kırıklareli Mahalli Havalara Davul: Süleyman Durmaz-Mehmet Karataş.

²⁰ Yüksek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar: Kara Hüseyin Kırıklarelili Osman Edirneli Rahmi ve Arkadaşları (kaset).

²¹ Trakya Karşılması: Üstad Naci ve Grubu. Geçmişten Geleceğe Otantik Folklorumuz Halaylarımız 2 Trakya Bölgesi. Emir Müzik (kaset).

Nota 25-26. “Kız Karşılama” ritim kalıpları²²

♩ = 300 (2+2+2+3)



Nota 27-28. “Dere Geliyor Dere” ritim kalıpları²³

♩ = 296 (2+2+2+3)



Nota 29. “Sülüman Ağa” ritim kalıbı²⁴

♩♩♩♩ = 48 (2+2+2+3)



“Karaçalı”, “Koşu Havası”, “Çoban Havası”, “Kurban” ve “Pehlivan Havaları” gibi salma havaları ise kabadayıca oynanan yiğitlik ve cengaverlik gösterileri ile bağlantılıdır (Gazimihal 1999: 142, Çolakoğlu 1984: 245, 246). Bu havalar Trakya kültürünün kimi bölgelerinde kısmen görülmektedirler. 7. Yüzyılda Traklar’ın Dobruca’ya göç etmesi, yerli halkla kaynaşmasına neden olmuş, burada ortak bir kültür gelişmiştir. Bu nedenle gerek Trakya’da gerek Dobruca’da atlı cirit oyunlarına rastlanmaktadır (Acaroğlu 1982: 13,14). Yu-

²² Kız Karşılama: Üstad Naci ve Grubu. Geçmişten Geleceğe Otantik Folklorumuz Halaylarımız 2 Trakya Bölgesi”, Emir Müzik (kaset).

²³ Dere Geliyor Dere: Üstad Naci ve Grubu. Geçmişten Geleceğe Otantik Folklorumuz Halaylarımız 2 Trakya Bölgesi. Emir Müzik (kaset).

²⁴ Sülüman Ağa: Bölgelerimiz Türkülerimiz Trakya Yöresi. Davulcu: Hüseyin Somalı, Ulus Müzik (kaset).

SONUÇ

Ritim bilgileri açısından bakıldığında dünya coğrafyası genelinde aksak ritimler Trakya Bölgesi müziklerinin en karakteristik özgedir. Doğu Trakya'da 9 tartımlı ritimler daha sık çalınırlar. Batı Trakya'da ise çoğunlukla karşılama havalarında görülürler. Buna karşın 7'liler doğuda daha az, batıda ise sık kullanılırlar. 11 ve ötesi için de benzer tespitte bulunmak mümkündür. Türk halk müziğinde 10'lu ritim üzerindeki eserler nadirdir. Öte yandan 2, 4, 5, 6 ve 10'lular tüm coğrafyada çalınırlar. Araştırmada 9 zamanlı eserlere daha geniş yer verilmiştir. 4, 7, 10 ve 12 zamanlı eserlerden de örnekler sunulmuştur. Örnek eserler şunlardır; Horolar: Fatoş (10/8), Edirne'nin Ardı Bağlar (9/8), Kabadayı Ahmet Bey (10/8), Alay Bey (7/8), Balkan Gaydası (12/8), Selanik Kasabı (4/4), Eski Kasap (4/4). Karşılama: Bakkallar Satıyor Karaca Üzüm (9/8), Zigoş (9/4), Yürsek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar (9/8), Trakya Karşılması (9/8), Kız Karşılama (9/8), Dere Geliyor Gere (9/8), Sülüman Aga (9/8), Pehlivan Havası (10/8). Horolarda Kasap havalarında 4'lü, Kabadayı havalarında 10, 9 ve 7'li, Balkan Gaydası örneğinde de 12'li ritim yer almaktadır. 7/8'lik Alay Bey, Batı Trakya'da çokça çalınan (3+2+2) şekilde icra edilmiştir. Karşılama'nın hepsi 9'lu zamanın (2+2+2+3) şeklindeki dağılımındadır. Zigoş, 9/4'lük mertebeye ile çalınmıştır. Salma sınıflamasında yer alan Pehlivan Havası ise 10/8'liktir ve (2+3+2+3) dağılımındadır. Ritim kalıpları aynı eser içinde birbirinden farklı çeşitlemelerle çalınmakta, süslemeler için çarpmalar kullanılmaktadır.

Doğu Trakya'nın Edirne, Kırklareli ve Tekirdağ halk müzikleri üzerine yapılan bu araştırma, bölgeye ait müzik kültürünün belli bir kesimini yansıtmaktadır. Diğer ülkelerde de yapılacak benzer uygulamaların, Trakya kültür mirası adına ritmik yapıya ilişkin bilgi birikimi oluşturulması açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Elde edilecek bulgular, benzerlik ve farklılıkların ortaya konması açısından karşılaştırmalı müzikoloji çalışmaları için zengin bir veri tabanı oluşturacaktır. Aynı şekilde Anadolu'nun diğer coğrafi bölgelerinde de yapılacak çalışmalar, Anadolu'nun ritmik yapısını ortaya koyan, kültür mirasını yansıtan kaynak eserler yaratılmasını sağlayabilir.

KAYNAKLAR

Acaroğlu, Türker (1982). “Balkan Halkbiliminde Türk Etkileri”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Bildirileri I.* s 1-25.

Artun, Erman (1992). *Tekirdağ Halk Oyunları Araştırması*. Tekirdağ: Doğu Tesisleri.

Ay, Gökten (1999). *Folklor (Halkbilim)*. İstanbul: Pan Yayınları.

Aykent, Canan (2002). *Asma Davulun Trakya Bölgesi'ne Özgü Ritmik Yapısı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Çolakoğlu, Ömer (1984). *Karşılama Türk Halk Bilimi ve Trakya Yöresinde Araştırmalar*. İstanbul: Gümüş Basımevi.

Demirsipahi, Cemil (1975). *Türk Halk Oyunları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Duygulu, Melih (2006). *Türkiye'de Çingene Müziği. Batı Grubu Romanlarında Müzik Kültürü*. İstanbul: Pan Yayınları.

Gazimihal, Mahmut. Ragıp (1959). “Yurt Dışında Türk Davulu”. *Halkbilgisi Dergisi*. Yıl: 10, c. 5. s. 1-2

_____ (1999). *Türk Halk Oyunları Kataloğu C.3*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Guboğlu, Mihail (1982). “Romen Folklorunda Türkler”. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi bildirileri*. s. 105-117.

Kösemihal, Mahmut Ragıp (1937). *Balkanlarda Musiki Hareketleri*. İstanbul: Numune Matbaası.

Oğuz, M. Öcal (1987). “Kırklareli'de Derlenen Bulgaristan Türklerinin Masal ve Türküleri”. *Türk Folklorundan Derlemeler*. s. 121-123.

Özkan, İsmail Hakkı (1994). *Türk Müsıkisi Nazariyatı ve Usülleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Sarı, Ayhan (2002). “Kırkpınar Güreş Müziği'nde Esrarengiz Ritm”. *641 Yıldır Yaşatılan Kırkpınar*. s. 33.

Trærup, Birthe (1970). *East Macedonian Folk Songs*. Kopenhag: Akademisk Forlag.

Uğurlu, Nurer (2009). *Folklor ve Etnografya Halk Türkülerimiz*. İstanbul: Örgün Yayınevi.

Üngör, Ethem Ruhi (1974). “Türk Davulu”. *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*: 8-14 Ekim 1973. S. 216-245.

_____ (1985). “Türk Musikisinin Balkanlara Etkileri Arasında 11 Zamanlı Usul İlişkileri”. *Türk Folkloru Araştırmaları* 1985/2, s.119-132.

_____ (1992). “Pehlivan Musikisi”. *IV. Milletlerarası Türk Folklor Kültürü Kongresi Bildirileri C. 3.* s. 343-370.

Yarkın, Ferruh (2014). *Türk Müziğinde Usuller*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Yükselsin, İbrahim Yavuz (2001). “Bir Grup Kimliği Olarak “Çalgıcılık: Edirne Romanlarında Profesyonel Müzisyenliğin Grup Kimliğindeki Rolü”. *Müzikoloji Dergisi Simpozyum Bildirileri*, s, 134-140.

_____ (2001). “Güreş Müziğinde İcra ve Yaratıcılık: Edirneli Roman Müzisyenlerin Kırkpınar Güreşlerindeki Rolü”. *Müzikoloji Dergisi Simpozyum Bildirileri*, s, 141-147.

İnternet Kaynakları

Bugariska, Branka (1999). “Macedonian Traditional Vocalsinging”. (Erişim Tarihi: 12 Nisan 2001), <http://blesok.mk/en/sound/reviews-sound/macedonian-traditional-vocalsinging-09/>

Kalliopi Stiga ve Evangelia Kopsalidou. “Music and Traditions of Thrace (Greece): A Trans- Cultural Teaching Tool 1”. (Erişim Tarihi: 10 Aralık 2019), <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-MusicAndTraditionsOfThraceGreece.3825375.pdf>

“A Brief History Of Greek Music”. (Erişim Tarihi: 08 Kasım 2019), <https://www.helleniccomserve.com/musichistory.html>

“Music and Dance Tradition of Thrace, Greece’s Northeastern Region”. (Erişim Tarihi: 24 Aralık 2019), <http://www.ohfs.org>

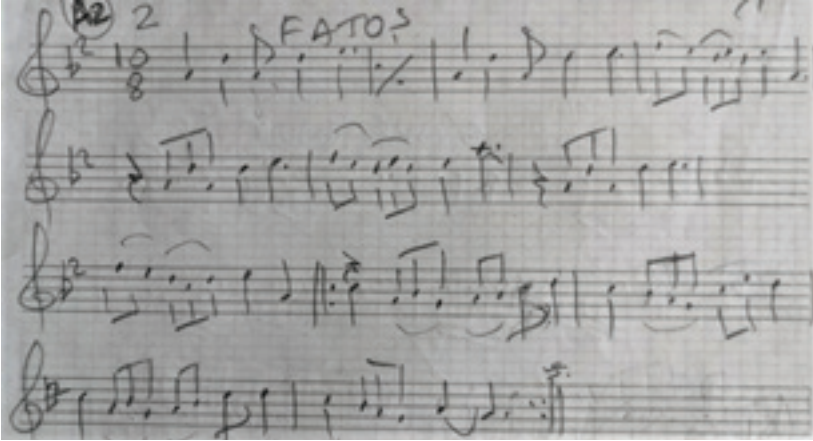
“The Bulgarian Wedding”. (Erişim Tarihi: 28 Kasım 2019), <http://ifccsa.org/bulgfolk.html>

“Zournas & Daouli: An Inseparable Musical Tradition”. (Erişim Tarihi: 08 Kasım 2019), <file:///C:/Users/User/Pictures/uhfds.pdf>

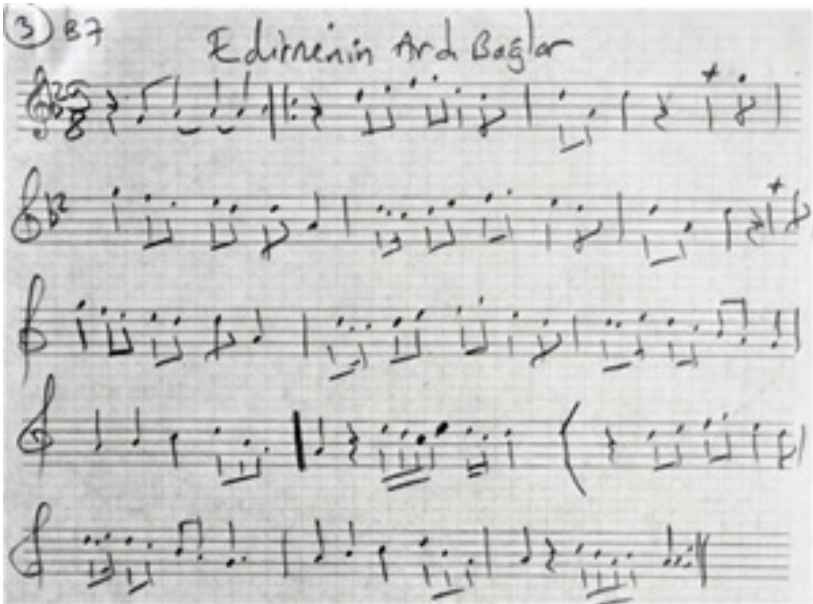
EKLER

Ritim kalıpları tespit edilen eserlerin ezgi notalarına ilişkin örnekler aşağıda yer almaktadır. Kalıplar, eserlerdeki reprise ve dal segno işaretlerinin birebir seslendirilmesine uygun olarak çözümlenmiş ve en çok tekrar edilenlere göre tespit edilmiştir. Örnek verilen eserlerin ezgileri Ali Fuat Aydın tarafından notaya alınmıştır.

Ek 1: Fatoş



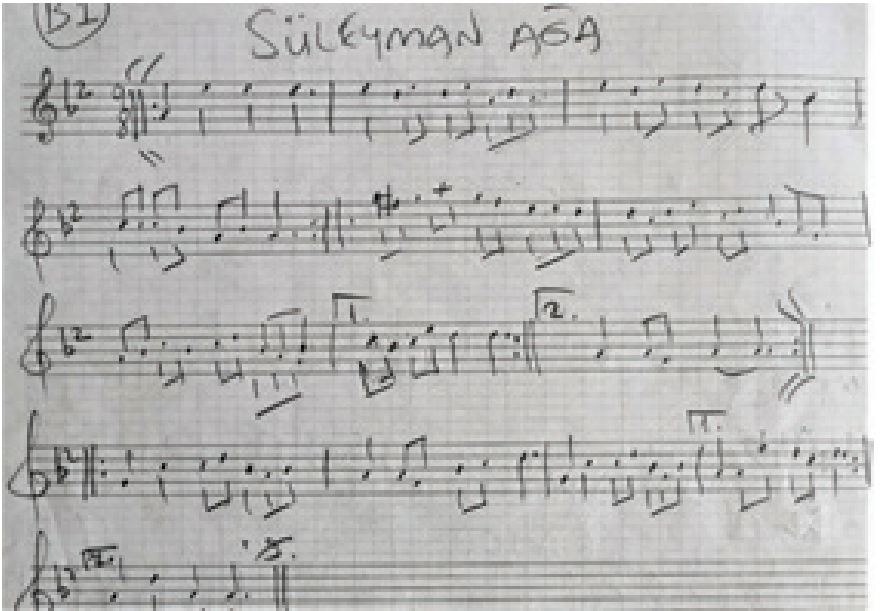
Ek 2: Edirne'nin Ardi Bağlar



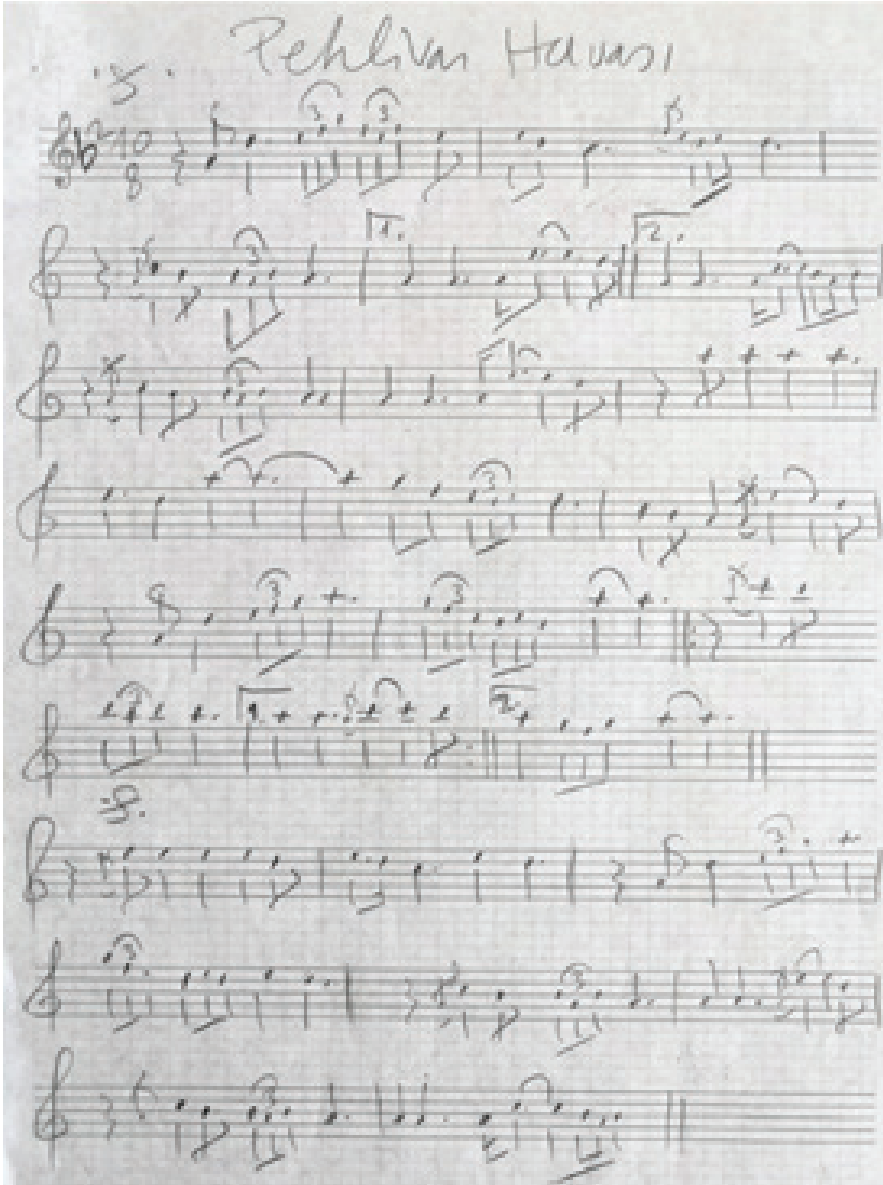
Ek 3: Zigoş



Ek 4: Sülüman Ağa



Ek 5: Pehlivan Havası



Mirzā Ḥabīb-i İřfahānī'nin Farsça Dil Bilgisi Kitapları*

Gökhan ÇETİNKAYA*

ÖZ

İranlı şair, edip, musahhah, hattat, tercüman ve dilbilimci Mirzā Ḥabīb-i İřfahānī, 1251/1835 yılında İşfahan yakınlarında olan Ben köyünde dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini için İşfahan'a gitmiş; burada eğitimini tamamladıktan sonra Bağdat'a giderek edebiyat, fıkıh, usul dersleri almıştır. Bağdat'taki eğitiminden sonra Tahran'a gitmiş ve orada ikamet etmeye başlamıştır. Tahran'da yaşadığı üzücü bir olay neticesinde 1283/1867 yılında Türkiye'ye iltica ederek İstanbul'a yerleşmiştir. Ömrünün son otuz yılını İstanbul'da geçiren Ḥabīb-i İřfahānī, yirmi beş yıl Osmanlı Devleti'nin çeşitli kademe-lerinde memuriyet hizmetinde bulunmuş, Galatasaray Sultanisi'nde Farsça ve Arapça, Darüşşafaka'da Farsça ve Fransızca müderrisliği yapmış, Maarif Nezareti "Encümen-i Teftiş ve Muayene" üyeliğinde bulunmuştur. İyi derecede Arapça ve Fransızca bilen, Türk lehçelerine de vakıf olan Ḥabīb-i İřfahānī, İstanbul'da yaşadığı süre boyunca ardında telif, tercüme, tahkik, şiir seçkisi, ders kitapları gibi çeşitli alanlarda kıymetli pek çok eser bırakmıştır. İyi bir dilbilimci olan Ḥabīb-i İřfahānī, Farsça dil bilgisine dair yazdığı eserlerle bir çığır açmış; Farsça dil bilgisinin tertip ve muhtevasını Arapça dil bilgisinin tercüme ve taklidinden kurtarma başarısını göstermiştir. İranlı dil bilimci ve akademisyen Celāleddin-i Huma'î'nin ifadesine göre Farsçada "gramer, dil bilgisi" anlamına gelen "destür" terimini ilk defa kullanan kişi Mirzā Ḥabīb-i İřfahānī'dir ve o ikisi Farsça üçü Türkçe açıklamalı olmak üzere beş adet dil bilgisi kitabı kaleme almıştır. Onun Farsça dil bilgisine dair eserleri sırasıyla *Destür-i Suḥen* (1289/1872), *Destürçe* (1293/1876), *Debistān-ı Pārsī* (1308/1892), *Rehnumā-yı Fārisī* (1312/1894) ve *Hulāsa-yı Rehnumā-*

* Bu çalışma Kırıkkale Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen 2016/149 proje numaralı "Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Görevlisi, Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Farsça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye
E-posta: gokhancetinkaya43@gmail.com, ORCID:0000-0001-6208-7867, DOI:10.32704/erdem.838426
Makale Gönderim Tarihi: 02.03.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Araştırma Mk.)

yı Fārisī (1309/1891)'dir. Hābib-i İřfahānī'nin kaleme aldığı bu eserler hem Türkiye'de hem de İran'da Farsça dil bilgisine dair yazılan eserlere kaynaklık etmiş ve pek çok müellif onun eserlerinden taktirle söz etmiştir.

Türkiye'de daha çok Mīrzā Hābib Efendi ve Hābib Efendi ismiyle anılmış olan Mīrzā Hābib-i İřfahānī'nin Farsça dil bilgisine olan katkısı ve bu eserlerin tamamının İstanbul'da Farsça öğrenmek isteyenler ve Darüşşafaka ve rüştiye mekteplerinin Farsça derslerinde öğrenim gören öğrenciler için hazırlanmış olması nazar-ı dikkate alındığında önemi daha da artmaktadır. İşte bu bakımdan bu çalışmada İřfahānī'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra onun kaleme aldığı Farsça dil bilgisi kitapları şekil, muhteva ve usul yönünden değerlendirilmiş; onun Farsça dil bilgisine ve öğretimine dair görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle onun yazdığı Farsça dil bilgisi kitaplarının etkisi ve önemi, Türkiye'de Farsça öğretimine nasıl katkı sağladığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler : Mīrzā Hābib-i İřfahānī, *Destūr-i Suḥen*, *Destūrçe*, *Debistān-ı Pārsī*, *Rehnumā-yı Fārisī*, Anadolu'da Farsça, Farsça Dil Bilgisi Kitapları.

Persian Grammar Books of Mirzā Ḥabīb-e Eṣfahānī

ABSTRACT

The Iranian poet, editorial, corrector, calligrapher, translator and linguist Mirzā Ḥabīb-e Eṣfahānī was born in 1251/1835 in Ben a village near Esfahan. He went to Isfahan for his first education; after completing his education there, he went to Baghdad and took lessons such as literature, fiqh and procedure. After his education in Baghdad, he went to Tehran and started to live there. Having spent the last thirty years of his life in Istanbul, Ḥabīb-e Eṣfahānī served as a civil servant at various levels of the Ottoman state for twenty-five years, he taught Persian and Arabic in Maktab-e Solṭānī in Galata and Persian and French in Darüṣṣafaka and Ministry of Education was a member of “Encümen-i Teftiş ve Muayene”. Having a good command of Arabic and French and also a foundation for Turkish dialects, Ḥabīb-e Eṣfahānī left many valuable works in the fields of copyright, translation, analysis, poetry selection, textbooks, etc. during his life in Istanbul. Ḥabīb-e Eṣfahānī, a good linguist, broke new ground with his works on the grammar of Persian; he succeeded in saving the composition and content of Persian grammar books from the translation and imitation of Arabic grammar books. According to the statement of Iranian linguist and academician Jalaluddin Homaei, Mirzā Ḥabīb-e Eṣfahānī is the first person to use the term “dastur”, which means grammar in Persian, and he wrote five grammar books, two of which are in Persian and three in Turkish. His works on Persian grammar are *Dastur-e Sokhan* (1289/1872), *Dasturca* (1293/1876), *Dabestan-e Parsi* (1308/1892), *Rahnama-ye Farsi* (1312/1894) and *Khulasa-ye Rahnama-ye Farsi* (1309/1891). Tagged copyright Isfahani has penned such works both in Turkey works written about the source of the knowledge of the Persian language in Iran; many authors have spoken about his works. Isfahani has penned such works as both the source of the works written about Turkey knowledge of the Persian language in Iran, and many authors have mentioned with satisfaction from his work.

He was known more as Mirzā Ḥabīb Efendi and Ḥabīb Efendi in Turkey. Considering the contribution of Eṣfahānī to Persian grammar and the fact that all of these works were prepared for those who want to learn Persian in Istanbul and Darüṣṣafaka and Rüştiye schools, they are more important. In this respect, in this study, after giving information about the life and works of Eṣfahānī, Persian grammar books written by him will be evaluated in terms of form, content and method and his views on the grammar and teaching of Persian will be shown.

Thus, the importance and influence of his Persian grammar books and contribution to Persian education in Turkey will be revealed.

Keywords: Mirzā Ḥabīb-e Eşfahānī, *Dastur-e Sokhan*, *Dasturca*, *Dabestan-e Parsi*, *Rahnama-ye Farsi*, Persian in Anatolia, Persian Grammar Books.

1. Hayatı

Mirzâ Hâbib-i İşfahânî, İşfahân yakınlarındaki Ben köyünde 1251/1835 yılında dünyaya gelmiştir. İsmi, doğum yerinden dolayı Mirzâ Hâbib-i Benî olarak da anılmaktadır. İstanbul'da ikamet ettiği dönemlerde ise daha çok Mirzâ Hâbib Efendi ve Hâbib Efendi ismiyle anılmış ve Türkiye'de daha çok bu isimlerle bilinmektedir (Azreng, 1387/2008:544).

Köylü bir ailenin çocuğu olarak doğan Hâbib-i İşfahânî, ilköğrenimini doğduğu yer olan Ben'de tamamladıktan sonra eğitimine devam etmek için önce Tahran'a ve sonra Bağdat'a gitmiş; Bağdat'ta fıkıh, usul, edebiyat ve Arapça dersleri almıştır. 1866 yılında tekrar Tahran'a dönmüş, burada Sadrazam Sipehsâlâr Muhammed Hân (ö.1284/1868) hakkında yazdığı iddia edilen hicviye sebebiyle kendisine yapılan baskılara dayanamayarak 1283/1867 yılında Türkiye'ye iltica etmiş ve İstanbul'a yerleşmiştir (Azreng, 1387/2008:544; Şerifi 1381/2002: 313).

İstanbul'a geldiğinde, başlangıçta Fransız Manastırı'nda ikamet etmiş, kısa süre sonra Sadrazam Ali Paşa ve Moliere'in eserlerini Türkçeye tercüme eden Ahmed Vefik Paşa gibi devrin siyasi ve edebî simaları ile tanışmıştır. Onların yardımı sayesinde Osmanlı Devleti'nin çeşitli kurumlarında hizmetlerde bulunma imkânı elde etmiştir (Yazıcı 2002). Ömrünün son otuz yılını İstanbul'da geçiren Hâbib-i İşfahânî, yirmi beş yıl devlet hizmetinde bulunmuş, Galatasaray Sultanîsi'nde Farsça ve Arapça, Darüşşafaka'da Farsça ve Fransızca müderrisliği yapmış, Maarif Nezareti "Encümen-i Teftiş ve Muayene" üyeliğinde bulunmuştur (İnal 2000: 712-713; Levend 2008: 399; Alparslan 1996: 370). İstanbul'da iniş çıkışlı bir yaşantısı olmuştur. Maarif Nezareti'nde çalıştığı dönemde düşmanları tarafından uğradığı iftira neticesinde görevinden uzaklaştırılmış fakat bir süre sonra tekrar görevine iade edilmiştir (Äryânpür 1372/1993: 395; Şerifi 1381/2002: 313). Bir dönem Aydın valisi olarak da görev yapmış ve Paşâyî diye anılmıştır (Değirmençay 2013:289).

Mirzâ Hâbib, İstanbul'da iki kez evlenmiştir. İlk eşinden Kemal adında bir oğlu; Çerkez asıllı olan ikinci eşinden ise Cemal ve Celal adında iki erkek çocuğu olmuştur (Efşâr 1339/1961: 494).

Hâbib-i İşfahânî, 1311/1893 yılında altmış yaşındayken ağır bir hastalığa yakalanmış ve kaplıca suyu ile tedavi olmak için Bursa'ya gitmiştir. Bu hastalık neticesinde 1312/1894 yılında Bursa'da vefat etmiş ve burada Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedilmiştir (Äryânpür 1372/1993: 395; Alparslan 1996: 370).

2. Eserleri

Arapça ve Fransızca bilen, Türk lehçelerine de vakıf olan Hâbib Efendi, arkasında kıymetli pek çok eser bırakmıştır. Farsça dil bilgisi kitaplarının yanı sıra Fransızcadan Farsçaya yaptığı tercüme; hat sanatına dair yazdığı telif eseri ve birkaç Farsça divan neşriyle birbirinden farklı alanlarda eserler ortaya koymuştur. Hâbib Efendi, Türkçe ve Farsça şiirler yazmış; bu şiirlerinin büyük bir kısmı İstanbul’da Farsça olarak basılan *Ahter* gazetesinde yayımlanmıştır. O, şiirlerinde başlarda “destân” mahlasını kullanmış ama sonradan ekseriyetle mahlas kullanmaktan kaçınmıştır (Âryânpür 1372/1993: 395).

Hâbib-i İşfehâni’nin en önemli eserleri arasında İranlı ve Türk hattatların biyografileriyle hat sanatına dair çeşitli bilgi ve metinlerden oluşan *Hatt ve Hattâtân* adlı kitabı; *Berg-i Sebz ve Rehber-i Fârisî* adında Farsça okuma kitapları; *Ebû İshâk Hallâc-ı Şirâzi’nin Divân-ı Et’ime ve Nizâmeddîn Maḥmûd Kârî-yi Yezdî’nin Divân-ı Elbise* adlı divan neşirleri; *Müntaḥabât-ı ‘Ubeyd-i Zākânî ve Müntaḥabât-ı Gülistân* adlı seçkileri; *Merdom-gorîz, Hâcî Bâbâ-yi İşfahâni ve Ğarâ’ib-i ‘Avâ’id-i Milel ve Gil Blas* adındaki Arapça ve Fransızcadan Farsçaya tercüme gösterilebilir (Şerîfi 1381/2002: 316-317; Alparslan 1996: 370; Çiçekler 2004:92).

3. Farsça Dil Bilgisi Kitapları

İyi bir dilbilimci olan Hâbib Efendi, Farsça dil bilgisine dair yazdığı eserlerle bir çığır açmış; Farsça dil bilgisi kitaplarının tertip ve muhtevasını Arapça dil bilgisi kitaplarının tercüme ve taklidinden kurtarma başarısını göstermiştir. İranlı dil bilimci Celâleddîn-i Humâ’î, “*Destûr-i Zebân-i Farsî*” adlı makalesinde Hâbib-i İşfahâni hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Hâbib-i İşfahâni, “destûr” kelimesini Farsça dil bilgisi kitabı adında kullanan ilk kişidir. O, Farsça gramerini Arapçadan ayırarak Arapçayı taklit ve tercümeden kurtarmıştır. Özetle, müstakil olarak Farsçanın usul ve kaidelerini derleyen ilk kişi Hâbib-i İşfahâni’dir.” (Humâ’î 1377/1998: 130).

İşfahâni’nin Farsça dil bilgisine dair beş eseri vardır ve tamamı İstanbul’da yazılmıştır. Bunlardan ikisi Farsça açıklamalı diğer üçü ise Türkçe açıklamalıdır. Bu eserler sırasıyla şöyledir: *Destûr-i Suḥen* (1289/1872); *Destürçe* (1293/1876); *Debistân-ı Pârsî* (1308/1890); *Rehnumâ-yı Fârisî* (1309/1891); *Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârisî* (1309/1891).

3.1. *Destûr-i Suhen* (telif: 1289/1872)

Destûr-i Suhen, ilk defa 1289/1872 yılında İstanbul'da İzzet Efendi Matbaası tarafından 178 sayfa olarak neşredilmiştir. Eser son olarak Tahran'da Muhsin-i Mu' ayyeni tarafından 1396/2017 yılında Muhsin Ebu'l-Kâsimi'nin takdim yazısı ile birlikte 222 sayfa halinde basılmıştır (İşfahâni 1396/2017). İnceleyeme esas aldığımız nüsha İzzet Efendi Matbaası tarafından yapılan baskıdır.

Destûr-i Suhen, 1289/1872 yılında Hâbib-i İşfahâni tarafından Farsça açıklamalı olarak yazılmış ve Farsçada "gramer, dil bilgisi" anlamına gelen "destûr" adıyla isimlendirilen ilk dil bilgisi kitabı olmuştur. Eser, yazarın; kitabın telif sebebi, tertip şekli, düzeni ve basım süreci hakkında bilgi verdiği bir dibace kısmı ile başlamaktadır (s. 2-6). Burada verilen bilgilere göre Hâbib Efendi, *Destûr-i Suhen*'in telif sebebini dibace kısmında şu ifadelerle açıklamıştır:

"Bendeniz Hâbib-i İşfahâni, memleketimden ayrılarak İstanbul'a geldim; burada bir müddet Farsça ve Arapça eğitimi ile meşgul oldum. Eğitim ile meşgul olduğum sırada Türk bilgin ve ediplerin Farsçaya çok ilgi ve alaka gösterdiğini ama Farsçayı öğretmek için tam bir dil bilgisi kitabının olmadığını gördüm. Farsça bilenler anadilleri olması sebebiyle bu işe el atmamış ve Farsça öğrenenler de dil bilgisi konusunda söylenenlerden başka bir şey görmemişler. Ne yazık ki görüldüğü üzere böylesine eski ve hoş bir dil, bir düzene tabi tutulmamış ve bu yüzden kimse onu okuma yazmaya rağbet edememiş. Bu nedenle bir kitap kaleme aldım."

Telif sebebinden sonra Hâbib Efendi, eserin tertip şekli ve düzeni hakkında da bilgiler vermiştir. Farsça olarak sekiz maddede işaret edilen bu özelliklerin Türkçe tercümeleri şöyledir:

- 1- Sadece Farsça dil bilgisi kural ve kaidelerini değil Farsçanın temel usulleri ve Arapçadan alınmış olan kelimelerin kullanım yöntemi de anlatılmıştır.
- 2- Eserde anlatılan konuların her biri darb-ı mesel olan meşhur şiiirlerle örneklendirilmiş olup bunlar konuşma esnasında yeri geldikçe söylenebilir ve yazılabilir.
- 3- Bazı konularda doğru yazıp okuma becerisini kazandırmak için olduğundan fazla örnek verdim.

- 4- Ana dili Farsça olanların, Arapça kelimelerde gerek konuşma gerekse yazı dilinde yaptığı bilinen meşhur tasarrufları anadili Farsça olan İranlıların hatası olarak bilmemeleri için gösterdim.
- 5- İlişkili Farsça ve Arapça konuları iç içe yazdım. Çünkü artık bu konulara Arapçaya has demek mümkün değildir ve bu konu ve kaideler Arapça olma özelliklerini kaybetmişlerdir.
- 6- Yalnızca bu kitaba özgü olmaması için bilinen ve sık kullanılan sarf ve nahiv tabir ve terimleri seçilmiştir.
- 7- Herkes bu kitaptan bir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın Farsçayı hızlı ve kolay bir şekilde öğrenebilir. Her ne kadar bazı eksiklikleri olsa da *Destūr-i Suḥen* adındaki bu mükemmel kitap, adından da anlaşılacağı üzere Farsça kelimelerin doğru kullanımını anlatmaktadır.
- 8- Bu kitabı iki bölüm olarak kaleme aldım. Birinci bölümde Farsçayı öğrenmek için ihtiyaç duyulan gerekli kuralları, ikinci bölümde kâtip ve yazarların işine yarayacak konuları ele aldım. İkinci bölümün ilk faslındaki Arapça ıstılahları ve beşinci faslındaki Arapça atasözleri ve deyimleri konunun uzamaması ve ayrıntıya girmemek için tercüme etmedim ve kolaylık olması için Arapça sarf ve nahiv terimlerini içeren son bir fasıl ilave ettim (s. 3-4).

Ḥabīb Efendi, dibacede eserin basılmasına vesile olan bir anekdota da yer vermiştir. Bu anekdota göre Ḥabīb Efendi eserini bitirdikten sonra, bir gün o dönem İran'ın İstanbul elçiliğinde memur olarak görev yapan Ḥasan 'Alī Ḥān'ın meclisinde bulunduğu sırada bu şahıs istifadeye layık bir Farsça dil bilgisi kitabının olmadığından yakınmış; bunun üzerine kendisinin bu konuda *Destūr-i Suḥen* adında bir kitap yazdığını söylemiştir. Sonrasında Ḥabīb Efendi kitabını Ḥasan 'Alī Ḥān'a takdim etmiş o da beğenip basılmasını buyurmuştur (s. 5-6).

Dibace kısmından sonra esere içindekiler kısmı dâhil edilmiştir (s. 7-8). Yazar, dibace kısmında belirttiği üzere eserini iki kısma ayırmıştır. Konular birinci kısımda on fasıl, ikinci kısımda altı fasıl içerisinde ele alınmıştır.

Birinci Kısım

Birinci kısımda sırasıyla isim, sıfat, fiil, zarf, edat, bileşikler ve imlaya ilişkin konular işlenmiştir. Konu başlıkları şöyledir: Muḫaddime, der beyān-i esmā, der beyān-i şifāt, der beyān-i kināyāt, der beyān-i ef'āl, der beyān-i furū',

der beyân-i kuyûdât, der beyân-i hurûf ve edavât, der beyân-i murekkebât, der beyân-i te'lif-i kelimât ve der zevâbiḥ-i ḥaṭ ve imlâ. Bu kısımda Farsça dil bilgisine dair iki yüz kural numaralandırılarak örnekler ve şahit beyitler eşliğinde anlatılmıştır.

Ḥabîb Efendi, mukaddimede “*Söz söylemek düşüncenin açıklanmasıdır. Farsçada kelimenin doğru bir şekilde kullanılması ilmine “destûr-i suhen” denir ve bu ibare diğer dillerde olduğu gibi Farsçada da doğru konuşma sanatıdır*” diyerek söze başlamıştır (s. 2). Sonrasında kelimenin tarifi yapılmış; Farsçada kullanılan harfler anlatılmıştır. Farsçadaki Arapçaya mahsus olan harfler, Ebû Naṣr Ferâhî'nin *Nisābu's-sıbyân* adlı eserinde manzum olarak anlattığı ve diğer dil bilgisi kitaplarının çoğunda tekrar edilen kıtasıyla (Öz 2010: 52) açıklanmıştır (s. 3). “İşlâḥât-i hurûf” başlığı içerisinde harflere dair ıstılahlar verilmiştir (s. 3-4). Sonrasında dâl ve zâl harfleri arasındaki fark Şehâbeddîn-i Kirmânî ve Enverî'nin şiirleri ile izah edilmiştir. Sırasıyla bir tablo içerisinde Farsçadaki her bir harfin telaffuzu ile birlikte başta, ortada ve sonda kullanıma dair örnek kelimeler; diğer bir tabloda birbirine dönüşen harflere 36 adet örnek kelime verilmiştir (s. 5-7).

“Te'rib” başlığı içerisinde ← (خ) ← (ك): خسرو ← كسرى / (ت) ← (ث) كيومرت ← كيومرث örneklerinde olduğu gibi Farsça kelimeler Arapçaya nakledildiğinde veya Arapça kelimeler gibi telaffuz edildiğinde yaşanan harf değişimleri gösterilerek bunların listesi verilmiştir (s. 8-9).

Ḥabîb Efendi, “i' rāb” başlığı altında Farsçadaki harekeler (s. 9-10); “alâmet-i imlâ” başlığı altında Farsçadaki medd, teşdîd ve hemze imla işaretleri konu edilmiştir (s. 10). Mukaddimede son olarak “kelime” ve “aḫsâm-i kelimât” başlığı altında kelime ve kelimenin kısımlarına değinilmiştir (s.10-15). Burada öncelikle kelime; anlamlı ya da bağımsız bir anlamı olmayan olarak ikiye ayrılmış; anlamlı kelimelerden bir zaman mefhumuna ait olanlara fiil, bir zamana ait olmayanlara isim; bağımsız bir anlamı olmayan kelimelere edat ve bağlaç denmiştir. Kelime; anlamlarına, delalet ettiği nesnelere göre kullî (genel), muṣaḥḥaṣ (özel), zât (somut), ḥadṣ (soyut), ism-i cins, maṣdar, müştak, fi'l, ḥarf, zâmir, ism-i işâre, mevşûl ve kinâyât olarak tasnif edilmiştir.

Ayrıca kelimeler anlam ve kullanım bakımından; ḥaḳîḳat (gerçek), ğayr-i ḥaḳîḳî (mecaz), mecâz-i mürsel, isti'are, mutevâfik, luğavî, işlâḥî, müşterek, müterâdif, elfâz-i müterâdife olarak taksim edilmiştir (s. 11-12).

İlk fasılda “Der beyân-i esmâ” (s. 17-35) başlığı altında ismin tanımı yapıldıktan sonra isimler anlamlarına, sayılarına, yapılarına ve delalet ettiği nesnelere göre ism-i ‘ayn, ism-i ma‘na, ism-i cins/ism-i ‘âm, ism-i hâş, ism-i cem‘, maşdar, muştağ, cāmīd, mufred ve murekkeb olarak tasnif edilmiştir.

“Keyfiyyet-i esmâ’-yi Fârsī, “kemiyyet-i esmâ’-yi Fârsī” ve “haysiyyet-i esmâ’-yi Fârsī” başlıkları içerisinde Farsçadaki isimler konusu üzerinde durulmuştur.

“Keyfiyyet” başlığı altında isimlerde eril ve dişil olma durumları (s. 21), “kemiyyet” başlığı altında isimlerde teklik-çokluk konusu (s.23-25) ve “haysiyyet” başlığı altında Farsçadaki isim tamlaması ele alınmıştır. İsim tamlamasının nisbet, temellük, ihtisâş, ta‘lil, zarfiyyet anlamları taşıyabileceği söylenerek izâfet-i lâmiyye (iyelik bildiren tamlama), izâfet-i beyâniyye’ye (açıklayıcı tamlama) örnek verilmiştir. İsmīn, mücerred (yalın), mef‘ûl-i şarih (nesne), mef‘ûl-i gayr-i şarih (dolaylı tümleç), muzâf (tamlanan) ve nidâ hallerinin karinelerine işaret edilmiştir. İsmīn, mef‘ûlün anh (ismin –den hali), mef‘ûlün bih (ismin -i hali), mef‘ûlün fih (ismin –de hali), mef‘ûlün ileyh (ismin –e hali), mef‘ûlün ma‘a (ismin ile hali) hallerinin hangi edatlar vasıtası ile elde edildiği örnek kelime ve şahit beyitlerle anlatılmış; tamlama durumundaki bazı imla tasarrufları gösterilmiştir (s.26-31). Ayrıca” esmâ’-yi ‘Arabiye” başlığı altında Arapçadaki isimler konusu da anlatılmıştır (s. 18-23).

İkinci fasılda sıfat konusu ele alınmıştır (s. 35-53). Burada öncelikle sıfatlar mana bakımından şıfat-i ‘âdiyye (niteleme sıfatı), şıfat-i kıyâsiyye/tafziliyye (üstünlük sıfatı), ‘âliyye (en üstünlük), ifrâziyye (aşırılık) ve taqliliyye (azaltma, küçültme) olarak beşe ayrılmış; örneklerle birlikte bu sıfat türleri açıklanmıştır. Sıfatların genel olarak belirtilenden (mevsuf) sonra geldiği ve belirtilen ile bir tamlama kesresi (kesre-yi tovşifi) ile birleştiği fakat bazı durumlarda sıfatların belirtilenden önce geldiği bu durumda kesrenin hazf edildiği; sıfatların çoğul olmadıkları ama belirtilenin çoğul ve hazfedilmiş olduğu durumlarda çoğul olabildiği belirtilerek Farsçadaki sıfat konusu anlatılmıştır (s. 35-37). Bu kısımdan sonra “şıfat-i ‘Arabiye” başlığı altında Arapçadaki sıfat konusuna değinilmiştir (s. 38-48). Son olarak “esmâ’-yi a‘dâd” başlığı altında sayı sıfatları; asıl, sıralama, kesir ve üleştirme olmak üzere dört grupta ele alınmış; buradaki Farsça sayıların yanlarına Arapçaları da yazılmıştır (s. 48-53).

“Kinâyât” başlığı altındaki üçüncü fasılda, zamir konusu işlenmiştir (s. 53-65). Zamirler; zamīr-i şahşī, zamīr-i nisbī, zamīr-i muşâreket,

zâmir-i isnâdî ve zâmir-i fi' lî olarak beş bölümde incelenmiştir. Bu fasıl-da “esmâ'-yi işâre” başlığı içerisinde آن ve این işaret zamirleri; “mevşulât” başlığı altında که ve چه bağlaçları; “edavât-i istihâm” başlığı içerisinde چرا، کی، کو، کجا، چه سان، مگر هیچ، چون، کدام گویا آیا، چنند، که، چگونه، چه، soru edatları kullanım amacına göre şahit beyitler ile örneklendirilerek anlatılmıştır (s. 58-63). Son olarak “mubhemât” başlığı içerisinde، اند، خود، ی، همه، کس، هیچ، دگر، این، آن، چنند، فلان، خیلی، بسا، بس، بسیار، خود mirlere değinilmiştir (s. 63-65).

Dördüncü fasılda fiil konusu anlatılmıştır (s. 65-77). Fiil konusuna, cümle-nin tanımı ve türleri; zâmir-i isnâdî ve edât-i rabṭ olarak bilinen fiil çekim ek-leri açıklanarak bir giriş yapılmıştır. Farsçada fiiller; aṣl-i fi' l/maşdar, eḥvâl-i fi' l, zât-i fi' l ve fer' -i fi' l şeklinde dört ana başlıkta işlenmiştir.

“Maşdar” başlığı altında ise mastar; maşdar-i vaz' î, maşdar-i ca' lî, maşdar-i terkibî ve maşdar-i murehḥem olarak dört türe ayrılmıştır. Maşdar-i vaz' î, asıl mastar (جستن); maşdar-i ca' lî, Arapça, Türkçe veya Farsça bir kelime-den yapılan yapma mastar (طلبیدن); maşdar-i terkibî, bileşik mastar (شاد شدن); maşdar-i muraḥḥam, hafifletilmiş mastar, fiilimsi (طلب); şeklinde tanımlan-mıştır (s. 67-68).

“Eḥvâl-i fi' l ez cihet-i nisbet” başlığı altında fiiller, öznesine göre ma' lûm ve mechûl; şahıslarına göre müfred ve cem'; kiplerine göre iḥbârî, inşâî ve şartî, zamanına göre mâzî, ḥâl ve istikbâl; nesnelere göre lâzım, müte' addî olarak izah edilmiştir. Anlam ve lafız bakımından ise fiiller; fi' l-i ḥâş, fi' l-i 'âm, fi' l-i mumkin ve fi' l-i ğayr-i mumkin, fi' l-i ḥaḳîḳî, fi' l-i mecâzî, fi' l-i tām, fi' l-i mutegayyir, fi' l-i şâz, fi' l-i nâḳış ve fi' l-i munşerif olarak sınıf-landırılmıştır.

Hâbib-i İṣfahânî'nin fiil konusunda yaptığı bu tasnif kendisinden sonra gelen dil bilimciler tarafından da kabul görmüştür. Dil bilgisi kitaplarında vech-i iltizâmî adıyla adlandırılan dilek-istek kipi ilk defa Hâbib-i İṣfahânî tarafın-dan vech-i inşâ'î olarak adlandırılmıştır (Muzâhiri ve Hâşimî ve Mutevellî 1383/2004: 97). Hâbib-i İṣfahânî bu konu hakkında *Destûr-i Suḥen*’de “fiil eğer arzu, istek, öğüt, ümit ve tereddüt kabilinden şeylerle ilgiliyse ona inşâ'î diyorlar...” ifadesine yer veriyor (s. 67).

Fi' l-i ḥâş bir iş ya da durumun belirli bir şahsa ait olması (رفتن); fi' l-i 'âm, bir iş ya da durumun birden çok şahsa ait olması (بودن، شدن); fi' l-i mumkin, fiilin imkân dâhilinde fail tarafından ortaya konması (زید زد) [Zeyd vurdu]; fi' l-i ğayr-i mumkin, fiilin imkân dâhilinde fail tarafından ortaya konama-

ması (زيد مُرد) [Zeyd öldü]; fi‘l-i ḥaḳīkī, failin yaptığı iş (زيد می رود) [Zeyd gidiyor]; fi‘l-i mecāzī, fail tarafından yapılmayan fakat ona nisbet edilen fiil (امروز می بارد) [bugün yağıyor]; fi‘l-i tām, hiçbir değişim ve dönüşüm kabul etmeyen fiil (گسترد); fi‘l-i mutegayyir, bazı özel kaideler ile birlikte değişen ve dönüşen fiil (شمردن); fi‘l-i şāz, herhangi bir kaide olmaksızın değişikliğe uğrayan fiil, kuralsız fiil (گفتن، گزیدن); fi‘l-i nāḳış, bütün zaman, şahıs ve kiplerde kullanımı olmayan fiil (بایستن); fi‘l-i munşerif¹, çekimlenmeyen fiil (باوریدن) olarak tarif edilmiştir (s. 69-70).

“Zevāt-i fi‘l” başlığı altında Farsçadaki zamanlar, zemān-i ḥāl, māzī-yi muṭlaḳ, māzī-yi naḳlī, māzī-yi ḳarīb, māzī-yi ba‘īd, māzī-yi meşḳūk, mustaḳbel, emr, muzāric, fi‘l-i iltizāmī, şartī, du‘āvi, ism-i fā‘il ve ism-i mef‘ūl olmak üzere verilmiştir. Tüm bu zamanlarda malum ve meḳhul olarak شدن گستردن بودن, mastarlarının çekimi yapılmış; mastar ve verilen tüm bu zamanların nasıl türediği tek tek izah edilmiştir (s. 70-77).

“Der beyān-i furū‘” olarak adlandırılan beşinci fasılda ilk olarak ism-i fā‘il (emr-i hazırın sonuna آورنده eklenerek), şıfat-i muşebbeh (bazı fiillerde emr-i hazırın sonuna گیرا eklenerek), şıfat-i ḥālīyye (bazı fiillerde emr-i hazırın sonuna افت eklenerek), şıfat-i mubālaḡa (bazı fiillerde māzī-yi muṭlaḳ’ın sonunda خریدار veya کار ilavesiyle), ḥāşil-i maşdar (bazı kelimelerin sonuna yā-yi maşdariyet ilavesiyle ve bazen گرما örneğindeki gibi ی’nin ا harfine dönüşmesiyle, emr-i hazırın sonuna ش harfinin ilavesiyle, emrin sonuna اویزه ve bazı mazi çekimlere ار eklenmesiyle گفتار) ism-i liyāḳat ve taḥşış (masdarın sonuna ی harfinin izafesiyle نویساندن ← نویسانیدن) ekiyle geçişsiz bir fiili geçişli yapma نویساندن ← نویسانیدن) konuları anlatılmıştır (s. 77-79). Sonrasında vurgu için emr-i hazırın öncesinde ve gelecek zaman ifade etmek için muzari fiilin öncesine eklenen bā-yi meksūre (ب); ḥāl ve māzī-yi naḳlīnin evveline gelen (می); süreklilik ifade etmek için fiillerin önüne ve sonuna dāhil olan (همی); mazi çekimlerin sonlarında şüphe, istimrar dua anlamı katmak için gelen (ی); گفتن mastarının üçüncü tekil şahıs halinin sonuna eklenen elif-i cevāb; emrin önünde gelip olumsuzluk alameti olan (م) ön ek ve son ekler anlatılmıştır (s. 79-81). Bazı mastarların emir kipleri ve Farsçada yaygın olarak kullanılan beş yüz kadar mastar verilmiştir. Bu fasılda ayrıca Arapçadaki mastar ve fiil konusu da anlatılmıştır (s. 86-98).

¹ Burada “fi‘l-i munşerif” başlığının yazarın burada yaptığı “ن است که باوجود یافت شدن مصدر آن صرف نشود” [mastar olmasın/anlamı taşımasına rağmen çekimi yapılmayan fiil] açıklamadan dolayı fi‘l-i āayr-i munşerif olması gerekir.

Altıncı fasılda kıyûd-i zemân, kıyûd-i mekân, kıyûd-i kemiyyet, kıyûd-i keyfiyyet, kıyûd-i kıyâsiyye, kıyûd-i istifhâm, kıyûd-i nefyi ve işbât, kıyûd-i şekk ve zan, kıyûd-i te'kid ve tertib ve kıyûd-i keşiru'l-isti'mâl-i 'Arabiye başlıkları altında Farsçadaki zaman, mekân, azlık-çokluk, nicelik, miktar, soru, olumsuzluk ve tasdik, şüphe ve zan, pekiştirme ve sıralama zarfları ile birlikte Arapçada sıklıkla kullanılan bazı zarflar anlatılmıştır (s. 97-101).

Yedinci fasıl edat ve bağlaçlar hakkındadır (s. 101-121). Bu kısımda müellif bağlaç ve edatın tanımını yapmış ve onları basit ve birleşik olarak ikiye ayırmıştır. Basit olanları ḥurûf-i basîte, birleşik olanları edevât olarak adlandırmıştır. Ḥurûf-i basîte adı altında başta, ortada ve sonda gelen on üç adet ek anlatılmıştır. Bunlar ا، ب، ت، ج، د، ش، ک، م، ن، و، ه، ی ekleridir. Edevât başlığı altında doksan dört edat örnekleriyle birlikte işlenmiştir. Bu edatlar arasında diğer dil bilgisi kitaplarında çok sık rastlamadığımız، هر آینه، درد و دریغ، په په، پاد، تفو، ماتا، هله، آیین آنک، هر آینه (s. 110-118). Son olarak “ḥurûf-i 'Arabiye” başlığı altında Farsçada kullanılan Arapça bağlaçlar verilmiştir (s. 119-121).

“Der beyân-i murekkebât” başlıklı sekizinci fasılda isim tamlaması ve sıfat tamlaması konuları işlenmiştir (s. 121-129). İsim tamlamaları “esma'-yi murekkebe” başlığı altında terkib-i izâfî (پرتو ماه)، terkib-i izâfî be taqdiri kesre (مادرزن)، be taqdim-i muzafun ileyh (دهقان بچه)، ism-i murekkeb yâ ḥarf-i 'atf ez do lafz-i muttehid (گفت و گو)، terkib-i terâdufî (تاب و تب)، terkib-i tenâsubî (شاخ و بر)، terkib-i tebâyinî (رفت و آمد)، ism-i murekkeb bâ ḥazf-i ḥarf-i 'atf (شتر گربه)، terkib-i zemânî/ism-i zemân (تابستان)، terkib-i mekânî/ism-i mekân (بارگاه)، ism-i murekkeb bâ edât-i âlet (آتش زنه)، terkib-i esâsî (ساختن)، terkib-i 'aynî (پارچه پارچه) ve terkib-i ihmâlî (خرد و مرد) olarak anlatılmıştır. Sıfat tamlaması, terkib-i vaşfi ve vaşf-i terkibî başlıkları altında ele alınmıştır. Terkib-i vaşfi; terkib-i ittişâfî/ism-i mensûb (دیوانه، نورانی، شرمسار)، şiffât-i fâ'iliyyet (ستمکار)، şiffât-i muḥâfezet (دیودست)، terkib-i şifâtî (گلفام)، terkib-i teşbihî (پری کردار)، şiffât-i mubâlağa (دیودست) ve şiffât-i 'adediyye (نخستین) başlıkları altında anlatılmıştır. Vaşf-i terkibî; değişim ve dönüşüme uğradıktan sonra kendisinde ism-i fâ'il, ism-i mef'ûl, şiffât-ı müşebbehe ve ism-i mensûb anlamı hâsıl olan kelimeler olarak tarif edilmiş ve onların elde edilme yöntemleri gösterilmiştir. Son olarak “terkib-i edâtî” başlığı altında ا، ب، با، بی، بر، تا، در، اندر، از، فر، فرا، فرو، م، نا، و، هر، هم ve şahit beyitler eşliğinde anlatılmıştır.

Dokuzuncu fasıl cümle konusuna ayrılmıştır (s. 130-134). Bu kısımda cümlelerin tanımıyla birlikte, cümle türleri ve cümlelerin öğeleri kısaca an-

latılmıştır. Onuncu fasıl ise yazı ve imla hakkındadır (s. 134-138). Burada ه، و، ن، م، گ، ک، س، ز، د، ت، ا، ب، ت، د، ز، س، ک، گ، م، ن، و، ه gibi harflerin bazı durumlarda hazf edilmesi, bazı durumlarda başka bir harfe tebdil olması anlatılmış; Arapçadan Farsçaya geçen kelimelerin imla ve telaffuzuna değinilmiştir.

İkinci Kısım

İkinci kısım altı fasıl halinde düzenlenmiştir. Birinci fasılda *بيت المقدس، حاصل الكلام، على الخصوص، لم يزل، لاجرم* gibi Farsçada kullanılan beş yüz doksan sekiz adet Arapça ıstılah verilmiş, ancak anlamları yazılmamıştır (s. 138-144). İkinci fasılda *عالم/عارف، عجله/سرعت، عالم/اكمال، اتمام/عذاب، الم / عذاب* gibi yaklaşık iki yüz Arapça eş anlamlı kelime Farsça açıklamaları ile birlikte sunulmuştur (s. 145-150). Üçüncü fasılda Farsça ıstılah ve tabir anlamları ile birlikte verilmiştir (s. 151-159). Dördüncü fasılda Farsçadaki meşhur deyim ve atasözleri (s. 159-170); beşinci fasılda Farsçada rastlanılan Arapça deyim ve atasözleri (s. 170-172); altıncı fasılda Arapça dil bilgisi terimleri konu edilmiştir (s. 172-178).

Destūr-i Suḥen, hem tertip hem de içerik bakımından Farsça dil bilgisi hakkında daha önce yazılmış olan kitaplardan oldukça farklı ve zengindir. Ḥabīb-i İṣfahānī, *Destūr-i Suḥen*'de yeni bir arayış içine girmiş; Farsça gramerini Arapçadan ayırarak Arapça dil bilgisi kitaplarını taklit ve tercüme usulünü terk etmiştir.

Destūr-i Suḥen'de Farsça dil bilgisi konuları; isim, sıfat, zamir, fiil, fiilin şubeleri, zarf, bağlaç ve edatlar, isim ve sıfat tamlaması, cümle, yazı ve imla şeklinde sırasıyla ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Dil bilgisi konularına başlık verilirken en doğru terim kullanılmaya çalışılmıştır. Ḥabīb-i İṣfahānī, Farsça öğrenenler için Arapçanın önemini yadsımamış, gereği kadar Arapça konular üzerinde durmuş ancak bunları Farsça metinlerde geçtiği kadarıyla sınırlandırmıştır. Birinci kısımda Farsçanın yanı sıra Arapça dil bilgisi konularının da anlatılarak kıyaslama yoluyla izah edilmesi ve ikinci kısımda Farsçada kullanılan Arapça deyim, atasözü ve dil bilgisi terimlerinin verilmesi bu kitabın önemli hususiyetlerinden birisidir.

Bu kitapta dil bilgisi konuları ele alınırken bazı farklı tarif ve tasniflerin de kullanılmış olması dikkat çeken hususlardandır. Örneğin fiillerin öznesi, nesnesi, şahsı, kipi, zamanı ve anlamlarına göre; ma^ʿlūm ve mechūl; mufred ve cem^ʿ; iḥbārī, inṣāī ve şarṭī; māzī, ḥāl ve istiḳbāl; lāzım, mute^ʿaddī; fi^ʿ l-i ḥāṣ, fi^ʿ l-i ʿām, fi^ʿ l-i mumkin ve fi^ʿ l-i ġayr-i mumkin, fi^ʿ l-i ḥaḳīḳī, fi^ʿ l-i mecāzī, fi^ʿ l-i tām, fi^ʿ l-i muteḡayyir, fi^ʿ l-i şāz, fi^ʿ l-i nāḳış ve fi^ʿ l-i munşerif

olarak sınıflandırılmıştır. Dilek-istek kipi ilk defa Ḥabīb-i İṣfahānī tarafından vech-i inṣā'î olarak adlandırılmıştır. Ayrıca *Destūr-i Suḥen*'de isim ve sıfat tamlaması konusu daha önceki gramer kitaplarından farklı olarak ayrı bir başlık altında değerlendirilmiş; yazı ve telaffuz konusuna özel bir bölüm ayrılmıştır. Farsçadaki Arapçaya mahsus olan harfler ya da dāl ve zāl harfleri gibi çok bilinen konuların üzerinde çok fazla durulmayarak akılda kalması için şahit beyitler ile anlatma yolu tercih edilmiştir.

Ḥabīb-i İṣfahānī, bazı dil bilgisi konularının izahında Ebū Naṣr Ferāhī'nin *Nisābu'ş-şibyān* adlı eserinden ve Şehābeddīn-i Kirmānī ile Enverī'nin şiirlerinden istifade etmiştir. Konuları örneklendirirken verdiği şahit beyitleri daha ziyade Sa'dī-yi Şirāzī ve Ḥāfız-ı Şirāzī'den seçmiş, zaman zaman da kendi şiirlerinden yararlanmıştır.

3.2. Destūrçe (telif: 1293/1876)

Destūrçe, ilk defa 1303/1885 yılında İstanbul'da Mihan Matbaası tarafından 96 sayfa olarak neşredilmiş ve bu matbaa tarafından aynı yıl içerisinde üç defa daha baskısı yapılmıştır. Bir diğer baskısı ise 1313/1895 yılında Kasbar Matbaası tarafından 94 sayfa olarak yapılmıştır (Şahinoğlu ve Çögenli 1989: 2). İncelemeye esas aldığımız nüsha Mihan Matbaası tarafından 1303/1885 yılında yapılan ilk baskıdır.

Destūrçe, Darüşşafaka'da okutulmak için hazırlanmış Türkçe açıklamalı bir ders kitabıdır. Ḥabīb Efendi, Darüşşafaka'da Farsça dersleri verdiği dönemde *Destūrçe*'yi ders kitabı olarak kullanmıştır.

Ḥabīb Efendi eserin giriş kısmında bir telif sebebi belirtmemiş; Farsçada yer alan harfler, harekeler ve imla hususiyetlerine değinerek eserine başlangıç yapmıştır (s. 2-3). *Destūrçe*'de dil bilgisi konuları isim, sıfat; kinaye (zamir); fiil; fiil türleri; fiillerde şahıs ve zaman, zarflar; edatlar ve ünlem olmak üzere yedi bölüm içerisinde ele alınmış; bir hatime kısmı ile eser bitirilmiştir. *Destūr-i Suḥen*'de olduğu gibi Farsça dil bilgisine dair her bir kural numaralandırılmış ve örnekler eşliğinde doksan altı kaide anlatılmıştır.

İlk bölüm isim konusuna ayrılmıştır (s. 3-14). İsimler; ism-i cins, ism-i 'alem, ism-i cāmid, ism-i müştak, ism-i müfred, ism-i mürekkeb, ism-i mevşūf, şıfat, ism-i 'ayn, ism-i ma'nā olmak üzere on kısma ayrılmış; her bir tür örneklerle izah edilmiştir. "Keyfiyyet-i esmā", kemiyet-i esmā ve "ḥayşiyet-i esmā" başlıkları altında isimlerde erillik-dişillik ve ismin halleri konuları üzerinde durulmuştur.

Devamında izāfe (isim tamlaması) konusuna değinilmiştir. İsim tamlamaları lâmiyye, beyāniyye ve isti‘ariyye olarak üç kısma ayrılmış; bazı durumlarda tamlamanın parçalarını birbirine bağlayan tamlama esresinin kaldırıldığı terkib-i izāfi-yi maḳtū‘ (پدُرْ زَنْ) ve bazen tamlayanın önce tamlananın sonda geldiği ve tamlama esresinin hazf edildiği terkib-i izāfi-yi maḳlūb (سمن برگ) türlerine değinilmiştir (s. 8-9).

“Esmā’-yı mürekkebe” başlığı altında bileşik isimler, birleşik oluşturulan tamlama yapıları ve ikilemler konusu anlatılmıştır. Esmā’-yı menkūle ve ism-i maşdar yapım ekleri de bu başlık altında değerlendirilmiştir. Birleşik kelime oluşturan tamlamalardan terkib-i ‘atfī “vāv-ı ‘atīf ile olur o da iki kısımdır” denilerek mezcī ve ğayr-ı mezcī olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Terkib-i mezcī “vāv-ı ‘atīf ḥazf veyāḥud elife ḳalb olunarak iki yā ziyāde isim bir isim şūretine konulur” diye tarif edilerek شتر گربه، شکر آب، شتر گاو پلنگ، تکاپو، کمابیش örnekleri verilmiştir. Terkib-i ğayr-ı mezcī ise tekerrurī ve itbā‘ī olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Terkib-i tekerrurī “lafzen yā aşlen mutteḥid yā ma‘nen murādif iki ismiñ yekdiğerle terkibine deniyor” denerek tarif edilmiş ve شو و شست و شو kelimeleri örnek olarak gösterilmiştir. Terkib-i itbā‘ī’ye “ismiñ mühmel bir lafız ile terkibinden ‘ibārettir” denmiş ve هيج و پوج، هرج و مرج، هار و مار kelimeleri ile misal verilmiştir (s. 10). Esmā’-yı menkūle “ismiñ ma‘nāsını bir münāsebet ve müşābehetten ötürü ‘umumdan ḥuşūşa naḳil için āḥirine bir (hā-yı resmiyye) ‘ilāve olunub ānā (hā-yı naḳliyye) deniyor” diyerek tarif edilmiştir. Bu tarif (نام=اسم)، (نامه=مکتوب)، (دندان=دیش)، (دندان=بر شينك ديشی) örnekleri ile pekiştirilmiştir. ش، ار، ه؛ (خوبی، پادشاهی) harfinin ilavesiyle isim ve sıfattan (خواهش، گفتار، شكنجه) örnekleriyle beraber anlatılmıştır (s. 11).

Devamında ism-i zamān, ism-i mekān ve ism-i taşğir konuları yine örnekleriyle anlatılmıştır. “Taḥşış ve ta‘mīm” başlığı altında bir ismin önüne یک sayı sıfatı ya da sonuna yā-yı tenkīr (birlik yası) getirilerek belirsizlik durumu; isimlerin önüne gelerek genel bir anlam ifade eden هر ön edatı ve isimlerin önüne dāhil olduğunda olumsuzluk anlamı katan هيج ön edatı anlatılmıştır (s. 13-14).

İkinci bölüm sıfat hakkındadır (s. 14-23). Burada sıfatlar öncelikle semā‘ī ve ḳiyāsī olarak ikiye; ḳiyāsī (kurallı) olanlar şıfat-ı ‘addiye, tafziliyye (üstünlük) ve ifrāṭiyye (en üstünlük) olmak üzere üç grupta işlenmiştir. Yazar, en üstünlük bildiren sıfat konusunun devamında sıfat tamlamasını işlemiş; tamlama kesresinin hazf edildiği sıfat tamlaması yapılarını terkib-i şıfatī-

māzī-yi naqlī, hikāye-yi naqlī, mustakbel-i şariḥ, emr-i hāzır, inşā³-yi müfred, inşā³-yi mürekkeb, ism-i fā' il ve ism-i mef'ül başlıkları altında gösterilmiş ayrıca bu yapılarının tekil ve çoğul halleri gösterilmiştir (s. 34-38).

“Uşul-i iştikāk” başlığı altında mastar esas alınarak; mastarın sonundan bir ن harfinin hazfiyle maşdar-ı taḥfifi (أورد) ve maşdar-ı taḥfifi'ye ه ilavesiyle ism-i mef'ül (أورده), şahıs zamirleri eklenerek māzī-i şuhūdi (أوردم); māzī-yi şuhūdi'nin önüne می ilavesiyle hikāye-yi şuhūdi (میاوردم); ism-i mef'ül'ün sonuna şahıs zamirlerinin eklenmesiyle māzī-yi naqlī (آورده ام) ve şahıs zamirlerinden önce بودن fiilinin ilavesiyle hikāye-yi naqlī (آورده بودم); çekimi yapılacak fiilin maşdar-ı taḥfifi'sine خواستن fiilinin muzarisinin ilavesiyle mustakbel-i şariḥ (خواهم آورد); mastarın sonundan دن ve تن'nun atılmasıyla emr-i hāzır (آور); emr-i hāzıra şahıs zamirleri ve öncesine de می ilavesiyle fi' l-i inşā³-yi basī (میاورم); بودن fiilinin muzari halinin önüne tasrif olunacak fiilin ism-i mef'ülü eklenerek inşā³-yi mürekkeb (آورده باشم); emr-i hāzırın ikinci tekil şahıs çekiminin sonuna نده eklenerek ism-i fā' il (آورنده) gibi zaman ve kipliklerin teşkili anlatılmıştır (s. 41-42). Şıfat-ı müşebbehe (شنوا), şīga-yı ḥāliyye (افتان), şīga-yı mubālağa (آموزگار), ism-i maşdar (گفتار، دانش، دانش)، ve ism-i ālet (آویزه)'in de türeme bilgileri örnekleriyle izah edilmiştir (s. 42-43). Fiillerde, müte'addī, meçhül, nefyī ve nehyī olma durumları karine ve örnekleri ile beraber izah edilmiştir. “Ef'āl-i kıyāsiye” başlığı altında mastarların sonundaki دن ve تن'den önce (زمین خوش فارس) harflerinden birisi bulunduğu durumlarda Farsçadaki mastarların muzari gövdelerinin tespitinde birtakım kuralların olduğundan bahsedilmiştir (s. 47-51). Konunun devamında “ef'āl-i meşhūre-yi Fārsiyye” başlığı altında Farsçadaki yaklaşık iki yüz elli dokuz yaygın mastar Türkçe karşılıkları ve muzari kökleri ile birlikte (یافتن – بولمق، اکلامق – یاب) harf sırasına göre verilmiştir (s. 52-65).

Devamında özellikle Türkçe edebî metinlerde yaygın olarak kullanılan birleşik sıfat-fiiller “mişāl olmak üzere ba'zı ıştılāḥāt-ı Türkiyye” başlığı altında verilmiştir (s. 65-69).

Örnek: (دل ار = مفرح)، (افتاده = دوشگون)، (خیر خواه = دوست)، (رنجیده = انجینمش)، (نهفته = گیزلو)

“Furū' -i ef'āl” başlığı altında tekrar kısaca ism-i fā' il, ism-i mef'ül, şıfat-ı müşebbehe, şıfat-ı ḥāliyye, şıfat-ı mubālağa, ism-i maşdar ve ism-i ālet kollarına değinilmiş ve fiil konusu tamamlanmıştır (s. 69-70).

“Müte'allikat-ı fi'l” başlıklı beşinci bölümde zarf ve çeşitleri ele alınmıştır. Zarflar; zurūf-i zamān, zurūf-i mekān, kıyūd-i tertib ve te'kid, kıyūd-i ke-

miyyet ve kıyâs, kıyûd-i keyfiyyet ve vaşf, kıyûd-i nefy ve şolb, kıyûd-i icâb u taşdik, kıyûd-i şekk u zann ve kıyûd-i istifhâm başlıkları altında anlatılmıştır (s. 70-76).

Altıncı bölümde “Ḥurûf-i me‘ânî” başlığı altında Farsçadaki bağlaçlar konu edilmiştir (s. 76-85). Bağlaçlar “ḥurûf-i me‘ânî-yi basîte ve ḥurûf-i me‘ânî-yi mürekkebe” olmak üzere basit ve birleşik olarak ikiye ayrılarak işlenmiştir (s. 77-85).

Yedinci ve son bölüm ünlem (eşvât) hakkındadır (s. 85). Bu kısımda هله، هين، هان، وه وه، زهی، خنک، اينت، آوه، آوخ، gibi üzüntü, mutluluk, takdir, hayret, uyarı, feryat gibi amaçlarla kullanılan ibare ve lafızlar verilmiştir.

Ḥâtîme kısmında “ḥurûf-i mebnîye dâ’ir ba‘zî mülâḥazât” başlığı altında kelimelerin önünde elif harfi (elif-i aşlî, vaşlî ve ‘âriyeti), dâl ve zâl harfleri arasındaki fark, hâ-yı melfûzî ve hâ-yı muḥtefî (gizli) gibi bazı harflerin kullanımına değinilmiş; “ḳalb ve ebdâl” başlığı altında bazı harflerinin başka bir harfe tebdil olduğu söylenerek bunların listesi verilmiş; Farsça kelimelerde zaman zaman hazf edilen ve ziyade olunan harfler anlatılmıştır (s. 86-93).

Örnek: ر ← ل = تار و مار ← تال و مال : طاغين

Son olarak “elfāz-i ‘Arabiyye dâ’ir ba‘zî izāḥāt” başlığı altında Farsçaya geçen ve kullanılan bazı Arapça kelimelere dair birtakım izahlar verilmiştir. Ayrıca aslı Farsça olup Arapçalaşan ve Arapçalaşmış haliyle Farsçada kullanılan dokuz kadar kelime de liste halinde ilave edilmiştir (s. 93-96).

Destūrçe, Ḥabîb Efendi'nin *Destūr-i Suḥen*'den sonra yazdığı Farsça dil bilgisini muhteva eden ikinci eseridir. Ḥabîb Efendi ilk kitabı olan *Destūr-i Suḥen*'i Farsça dil bilgisi konusunda herhangi bir temel kaynak eser olmadığı ve Farsça öğrenmeye yardımcı olması gerekçesiyle kaleme almıştır. Görünen o ki Farsça olarak kaleme aldığı bu eseri tedrisata uygun olmadığını fark ederek Türkçe açıklamalı olarak daha muhtasar Farsça bir dil bilgisi kitabı yazma ihtiyacı hissetmiştir. Bir ders kitabı olarak hazırlanması sebebiyle *Destūrçe*'de konular daha muhtasar olarak ele alınmış; Arapça dil bilgisinin anlatıldığı bölümler bu esere dâhil edilmemiştir. Verilen örnek cümle ve kelimelerin, fiil çekimlerinin Türkçe karşılıkları verilmiştir. *Destūr-i Suḥen*'de kullanılan bazı dil bilgisi terimleri bu eserde farklı şekilde adlandırılmıştır. Örneğin şîfat-ı ‘âliyye olarak adlandırılan en üstünlük sıfatı burada şîfat-ı ifrâṭiyye; mâzî-i ḳarîb, mâzî-yi naḳlî; mâzî-yi naḳlî, ḥikâye-yi şuhûdî; mâzî-yi muṭlaḳ, mâzî-yi şuhûdî; mâzî-yi ba‘îd, ḥikâye-yi naḳlî olarak adlandırılmıştır.

3.3. *Debistān-ı Pārsī* (telif: 1308/1890)

Debistān-ı Pārsī, 1308/1890 yılında İstanbul’da Mahmud Bey Matbaası tarafından 136 sayfa olarak neşredilmiştir. Bu eserin tespit edilen ilk baskısıdır (Şahinoğlu ve Çögenli 1989: 1). İkinci baskısı 1324/1906 yılında Tebriz’de, Ketābhāne-yi Tebriz tarafından yapılmıştır. Son olarak Tahran’da 1392/2013 yılında Meryem Tāife Kaşşāyī tarafından Cemşid Surūşyār’ın mukaddimesi ile birlikte 215 sayfa halinde yayınlanmıştır (İşfahānī 1392/2013). İncelemeye esas alınan nüsha Mahmud Bey Matbaası tarafından yapılan baskıdır.

Debistān-ı Pārsī, Hābīb-i İşfahānī’nin Farsça dil bilgisine dair kaleme aldığı üçüncü, Farsça açıklamalı olarak yazdığı ikinci dil bilgisi kitabıdır. Eserin dibace kısmında verilen bilgilere göre; Hābīb-i İşfahānī’nin daha önce kaleme aldığı ve baskısı yapılan *Destūr-i Suḥen* adlı eseri rağbet görmüş fakat nüshalarının tükenmek üzere olduğundan dolayı o, ana dili Farsça olanların ve mektep çocuklarının bu dili öğrenmeleri için Farsça kaidelelerin bir kısmını Farsça olarak bir kitapçık şeklinde hazırlama isteğindedir. Bu nedenle *Destūr-i Suḥen*’den biraz daha muhtasar ama muhteva açısından daha mükemmel bir kitap olan bu eseri yazmış ve Arapça kısımları bu esere dâhil etmemiştir. Birkaç yıllık öğretmenlik tecrübesinin ürünü olan bu esere *Debistān-ı Pārsī* adını veren müellif eserini Hāc Mīrzā Hüseyn Şerīf’e ithaf etmiştir:

“Bendeniz Hābīb-i İşfahānī, Hāsan ‘Alī Hān’ın yardımıyla *Destūr-i Suḥen* basıldıktan sonra baskıların tükendiğini ve onun bir miktar da ayrıntılı bir kitap olduğunu fark ettim. Bu yüzden ana dili Farsça olanların ve öğrencilerin Farsçayı öğrenmeleri için Farsça olarak daha muhtasar bir dil bilgisi kitabı yazmak istedim. Daha önceki kitaplara göre biraz daha kısa ama daha mükemmel olarak yazdım ve Arapça kısımları çıkardım. Birkaç yıllık öğretmenlik tecrübesinin ürünü olan bu esere *Debistān-ı Pārsī* adını verdim ve önsözünde bu eserin basılmasına vesile olan Hāc Mīrzā Hüseyn Şerīf’in adını andım.” (s. 2-3).

Hābīb Efendi eserinin başlangıcında Fars dili ve lehçeleri ile ilgili kısa bir malumat vererek Farsçayı Pārsī-yi Bāstānī, Zebān-ı Pehlevī, Zebān-ı Derī ve Lorī, Herevī, Soğdī gibi günümüzde unutulmuş lehçeler olmak üzere dört türe ayırmıştır (s. 4-5). *Debistān-ı Pārsī*’de de Hābīb-i İşfahānī diğer eserlerindeki geleneğini sürdürmüş ve Farsça dil bilgisine dair her bir kural numaralandırılarak anlatılmıştır. Bu eserde yüz üç kaide örnekler eşliğinde anlatılmıştır.

Giriş kısmında Farsçanın alfabesi, Farsçada kullanılan hareketler, imla işaretleri, kelime ve kelimeler konularına değinilmiştir. Gramer konuları ism, şıfat, kinâyât, fi'l, fer'-i fi'l, müte'allikât-i fi'l, hürûf, edevât ve eşvât başlıkları altında dokuz fasılda anlatılmıştır (s. 6-10).

Birinci bölümde isim konusu ele alınmıştır (s. 11-30). İsimler yapı, tür ve anlamlarına göre sırasıyla ism-i cins, ism-i 'alem, ism-i 'ayn, ism-i ma'na, ism-i câmid, ism-i muştak, ism-i mucerred, ism-i mezîdunfih, ism-i mufred, ism-i murekkeb, ism-i cem' ve ism-i 'aded olmak üzere on iki kısma ayrılmıştır. Bu kısımda “esmâ'-yi menkûle” olarak da bilindiği ifade edilen ism-i mezîdunfih ve ism-i murekkeb konusunda daha teferruatlı bir izah mevcuttur. İsm-i mezîdunfih (عمده اسماء مزیدفیه آن است که با های وصل به جهت) (نیز گویند. مناسبتی از معنی اصل به معنی دیگر نقل کرده شود و آنها را اسماء منقوله) [mezîdunfihin ilkesi hâ-yi vaşl ile münasebeti bakımından asıl anlamının dışına çıkarak başka bir anlama nakledilmesidir ve onlara esmâ'-yi mezîdunfih de derler] diyerek tarif edilmiş; müşabehet (چشمه), müddet (هفته), renk (زرده), esas (باره), sayı (بارہ), bitkiler (ریشه, شاخه), çevre (دامنه) alet (آویزه) hareketinin beyanı (جامه) gibi durumlarda kullanıldığı anlatılmıştır (s. 12-13). İsm-i murekkeb ise terkîb-i izâfî, terkîb-i harfî, ism-i zemân, ism-i mekân, ism-i âlet ve ism-i muşegğar olmak üzere altı kısımda ele alınmıştır (s. 13-18). “Hevâş-i esmâ” başlığı altında isimlerde erillik-dişilik, teklik-çokluk; basit ve bileşik isimler; ismin cümle içerisinde nesne, dolaylı tümleç olma durumları ve isim tamlaması ve türleri anlatılmıştır (s. 24-29). “Taḥşîş ve ta' mîm” başlığı altında Farsçada belirtili nesne (ma' rife) ve belirtisiz nesne (nekre) konusuna değinilmiştir (s. 29-30).

İkinci bölümde sıfat konusu işlenmiştir (s. 30-41). Burada sıfatların tanımları yapılarak semâ'î ve kıyâsî olarak ikiye; anlam bakımından şıfat-i 'addî, tafzîli, ifrâṭî, 'âlî ve mutesâvî (eşitlik) olarak beş kısma tasnif edilmiştir. “Şıfat-i murekkebe” başlığı altında bileşik sıfatlar terkîb-i vaşfî ve vaşf-i terkîbî olarak ikiye ayrılmıştır.

“Terkîb-i vaşfî” olarak anlatılan şıfat-i nisbiyyenin ((ی، منند، ین، ناک، آک، یار، ور، آنه، آن، گان رنگ، گون، ی، ه، فام، وام، چرده), şıfat-i muşebbihenin (emr-i ḥâzırın sonuna 1), şıfat-i ḥâliyyenin, (emr-i ḥâzırın sonuna 2); şıfat-i mubâlağanın, (mazi fiillerin sonuna 3), şıfat-i elvânın, (وار، سار، سان، آسا، وش، فش، دیس); şıfat-i müşâbehenin, (ب، ی، بی، در، فر، فرو، فرا، نا، هم); şıfat-i edâtının (ب، ی، بی، در، فر، فرو، فرا، نا، هم); şıfat-i fâ'iliyyetin (ی، گار، کار، ی، گار، یار، کد، سالار، بد); şıfat-i liyâqatın, (ب، ی، بی، در، فر، فرو، فرا، نا، هم) ve şıfat-i iğrâk ve ifrâṭın (نژ، گاو، پیل، نره، خر، دیو، آرد، شاه، آرد، دیو، خر، نره، پیل، گاو، نژ) ön ve son ekleri eklenerek yapıldığı ifade edilmiştir (s. 33-40).

Bileşik sıfatlar (vaşf-i terkibî) ise kısaca tarif edilmiş ve birincisi izāfe-yi lâmiyye-yi maqlûb ile olan (ماه پرتو); ikincisi izāfe-yi teşbihî-yi maqtû‘e ile (ماه رو); üçüncüsü sıfatın mevsufun önüne gelmesi ile (سیاه رو); dördüncüsü tamlama esresinin hazfî ile (رو سیا); beşincisi maşdar-i taḥfîfi ile (سر نوشت); altıncısı ism-i mef‘ûl ile (دامن الوده) ve yedincisi emr-i ḥâzır ile (سخندان) yapılanlar olarak yedi kısımda anlatılmıştır (s. 40-41).

“Der beyân-i kinâyât” olarak adlandırılan üçüncü bölümde zamir, ism-i işâre, mevşûlât, edavât-i istifhâm, mubhemât konuları anlatılmıştır (s. 41-54). Zamirler; zamir-i şahşî, zamir-i nisbî ve zamir-i isnâdî olmak üzere üçe ayrılarak şahit beyitler ve örnekle birlikte izah edilmiştir. Şahıs zamirlerinin mef‘ûl-i şariḥ (مرا), mef‘ûl-i ğayr-i şariḥ (به من, از من, در من), muzâf (من بیچاره) durumundaki kullanımları gösterilmiştir. “İsm-i işâre” başlığı altında آن ve این işaret zamirleri; “mevşûlât” başlığı içerisinde که ve چه bağlaçları; “edavât-i istifhâm” başlığı içerisinde آيا، چند، که، چگونه، چه، چرا، کی، کو، کجا، چه سان، مگر، هیچ، چون، کدام چند، فلان، خیلی، بسا، بس، بسیار، خود gibi belgisiz zamirler kullanım amacına göre şahit beyitler ile örneklendirilerek anlatılmıştır (s. 48-54).

Dördüncü bölümde fiil konusu anlatılmıştır (s. 54-85). Fiil konusuna, cümlelerin tanımı ve türleri anlatılarak başlanmıştır. Cümle, cumle-yi ismiyye ve cumle-yi fi‘liyye olarak iki türe ayrılmıştır. İsim ve sıfattan müteşekkil olan isim cümlesinin temel öğeleri mubtedâ ve ḥaber; isim ve fiilden müteşekkil olan fiil cümlesinin temel öğeleri fâ‘il ve fi‘l olarak gösterilmiştir. Yazar, fiilleri aşl-i fi‘l, zât-i fi‘l ve fer‘-i fi‘l şeklinde üç gruba ayırmıştır. Aşl-i fi‘l mastar olarak kabul edilmiş ve dâli ve tâ‘î diye adlandırılan mastarlar; maşdar-i âşlî, maşdar-i ca‘lî, maşdar-i basîṭ, maşdar-i mürekkeb, maşdar-i taḥfîfi/muraḥḥam ve maşdar-ı doyyomî olmak üzere altıya ayrılmıştır (s. 56). Ḥabîb-i İşfahânî, fiilin muzari köküne یدن eki eklenerek elde edilen mastara, maşdar-ı doyyomî adını vermiş ve örneklerini (گدازیدن) باختن (بازیدن)، فریفتن (فریبیدن)، گداختن (گدازیدن) öznesine göre ma‘lûm ve meçhûl; nesnelere göre lâzım, mute‘addî; kiplerine göre iḥbârî, şartî, emrî, nehyî, inşâî, iltizâmî ve istimrârî zamanına göre mâzî, ḥâl ve istiḳbâl olarak tasnif edilmiştir (s.60-61). Farsçadaki zamanlar; zemân-i ḥâl, mâzî-yi şuhûdî, ḥikâye-yi şuhûdî, mâzî-yi naḳlî, ḥikâye-yi naḳlî, mustaḳbel-i şariḥ, emr-i ḥâzır, inşâ‘î-yi mufred, inşâ‘î-yi mürekkeb, ism-i fâ‘il ve ism-i mef‘ûl olmak üzere verilmiş; tüm bu zaman ve kiplerde بودن ve خواندن fiillerinin çekimi yapılmıştır (s. 65-70). Vucûh-i iştiḳâk” başlığı

Ḥabīb-i İřfahānī, *Debistān-ı Pārsī*’de diğeri eserlerindeki dil bilgisi konularını ele alma usulünü ve konu tertibini muhafaza etmiştir. Konu anlatımlarında kullanılan örnekler *Destūr-i Suḥen* ve *Debistān-ı Pārsī*’deki örnekler ile benzerlik göstermektedir. Farsça olarak kaleme alınan bu eserde Ḥabīb Efendi öğreticilik tecrübelerinden yola çıkarak dil bilgisi konularının daha iyi anlaşılması için anlaşılır ve sade bir üslup tercih etmiştir. *Destūr-i Suḥen*’de anlatılan Arapça dil bilgisi konuları bu esere ilave edilmemiştir. Yazarın diğeri dil bilgisi kitaplarında masterlar dörde ayrılırken bu kitapta maşdar-i āšlī, maşdar-i ca‘ lī, maşdar-i basīṭ, maşdar-i mürekkeb, maşdar-i taḥfifi/muraḥḥam ve maşdar-i doyyomī olmak üzere altıya ayrılmıştır. Fiilin muzari köküne یدن eki eklenerek elde edilen master olarak tarif edilen “maşdar-i doyyomī” ilk defa anlatılmıştır.

Ḥabīb-i İřfahānī, *Debistān-ı Pārsī*’de bazı dil bilgisi konularının izahında Şehābeddīn-i Kirmānī’nin şiirlerinden istifade etmiştir. Konuları örnekendirirken verdiği şahit beyitleri daha ziyade Sa‘ dī-yi Şīrāzī ve Ḥāfız-ı Şīrāzī olmak üzere Mevlānā, Vaḥşī-yi Bāfīkī, Nizāmī, Ḥakānī, Enverī gibi şairlerden seçmiştir.

3.4. Reĥnumā-yı Fārisī (telif: 1309/1891)

Reĥnumā-yı Fārisī, ilk defa 1309/1891 yılında İstanbul’da Matbaa-i Osmāniyye tarafından 129 sayfa olarak neşredilmiştir (Şahinoğlu ve Çögenli 1989: 14). Bu eser aynı yıl içerisinde rüşdiye mekteplerinde okutulmak üzere muhtasar hale getirilerek *Ḥulāşa-yı Reĥnumā-yı Fārisī* adıyla basılmıştır. İncelemeye esas aldığımız nüsha Matbaa-yı Osmāniyye baskısıdır.

Reĥnumā-yı Fārisī, idādiye mekteplerinde okutulmak için hazırlanmış Türkçe açıklamalı bir ders kitabıdır.

Ḥabīb Efendi, eserin başında devrin padişahı Sultan II. Abdülhamid’e övgüde bulunmuş; Ma‘ārif-i Umūmiyye nāzırı Zühdü Paşa’nın idādiye mekteplerinde okutulmak üzere, Farsça öğrenimine yardımcı olacak ve kaidelerini uygulamalı olarak gösterecek tarzda bir risale yazılmasını istediğini, böyle bir eserin hazırlanması için kendisini görevlendirdiğini ve kendisinin de *Reĥnumā-yı Fārisī* adıyla bu eseri yazdığını söylemiştir:

“Ma‘ ārif-i ‘ umūmiye nāzırı devletlü (Zühdü Paşa) ḥazretlerinin umūr-i ma‘ ārifīñ iřlāhına sa‘ y ve ihtimām ve mekātibiñ tensiḳ-i tedriśātına iḳdām buyurmakda oldukları cihetle idādiyyede kırā’at ve tedriś ettirilmek üzere taḥşil-i lisān-ı Fārisīyi teshil

idecek ve beyân-ı kavâ'id-i aşliyye ile ma'an ta'tbîk ve temrîn uşulunü irâ'e eyleyecek tarz-ı müfid ve üslûb-i maşşûşda bir risâle tanzîm ve tedvînini arzu birle hizmet-i te'lif ve telfîke 'âcizîyi memûr buyurdıklarından işbu risâle 'ale'l-'acele cem' ve tertîb ve nâzır-ı müşârunileyh hâzretleriniñ tensib-i 'âlileri üzerine (*Rehnumâ-yı Fârisî*) isim ve 'unvânıyla tevsîm kılındı." (s. 3).

Hâbib Efendi, mukaddime kısmında bir dilin öğrenilmesi için ('amelî) ve (nazârî) olmak üzere iki yol olduğunu ifade ederek 'amelî usulü "*mükâlemeye da'ir olan kitablar ve keşret üzere muhâverele ile öğrenmekdir*", nazârî usulü ise "*bir lisânda müsta'mel müfredât ve mürekkebât luğatı ve cevâmid ve müştekatı ve envâ'-yı teşârîf ve terâkibi te'allüm ve temrîn ile taşşîl idüp şifâhen ve tahrîren hîtâbet ve kitabete muhtedir olmakdır*" olarak tarif etmiştir (s. 3).

Hâbib Efendi, dil öğretiminde pratik usulü ('amelî usulü), dilin bütün ince-liklerini öğretme, tam anlamıyla anlama ve yazma becerisi kazandırma noktasında yeterli görmeyerek bu görüşünü "*bu tarîk uşûl lisâna mu'tâbîk tahrîr ve takrîre ve ifâde ve istifâdeye kâfi değıldir*" sözleriyle ifade etmiştir (s. 4).

Mukaddime kısmındaki izahlardan sonra "medhâl" başlığı altında Farsça alfabe-ye yer alan harfler, Arapçaya özgü harfler ve telaffuzları hareketler ve imla hususiyetleri üzerinde durulmuş; önemli ve bilinmesi gerekli görülen kuralları içeren beyit örnekleri "ezberlenmesi" kaydıyla verilmiştir (s.4-8).

Rehnumâ-yı Fârisî'de dil bilgisi konuları isim, sıfat, zamir, fiil, fiil türleri, zarflar, bağlaçlar, edatlar ve ünlem olmak üzere on fasıl içerisinde ele alınmış; bir hâtîme kısmı ile eser tamamlanmıştır. Hâbib-i İşfahâni'nin daha önce kaleme aldığı Farsça dil bilgisi kitaplarında âdet olduğu üzere Farsça dil bilgisine dair her bir kural numaralandırılmış; örnekler ve şahit beyitler eşliğinde iki yüz yirmi sekiz kaide anlatılmıştır.

Faşl-ı Evvel başlığı altındaki birinci bölüm isim konusuna ayrılmıştır (s. 8-30). İsimler; ism-i cins, ism-i 'alem, ism-i 'ayn, ism-i ma'nâ, ism-i cem', ism-i mezîdunfih, ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i âlet, ism-i museğğar, mürekkebât-i esmâ', esmâ'-yı â'dâd olmak üzere on iki kısma ayrılmış; her bir tür, örnekler ve şahit beyitlerle izah edilmiştir. Ayrıca konuları ele alırken bazı isimler verilmiş; bunların hangi isim türüne ait olduğunu öğrencilerin cevaplaması istenmiştir. "Hevâş-i esmâ'" başlığı altında "*ismiñ hâşşesi ücdür*" diyerek bunlar keyfiyyet, kemiyet ve hayşiyet olarak zikredilmiş-

tir. Devamında esmâ'-yı menkûle olarak da bilindiği ifade edilen “esmâ'-yı mezîdunfih” konusu anlatılmıştır (s. 14). Konu tarif edildikten sonra, شاهانه، نيمه، زرده، روزانه، ساله، چشمه، زمانه gibi çeşitli kullanımlarına dair örnekler verilmiştir (s. 14-16). Devamında ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i alet ve ism-i museğgar konuları yine örnekleriyle anlatılmıştır (s. 16-18).

“Mürekkebat-i esmâ” başlığı altında; terkib-i izâfî, terkib-i 'atfî, terkib-i mezcî, terkib-i ğayr-ı mezcî, terkib-i terâdüfî, terkib-i tebâyinî, terkib-i tekerrurî, terkib-i tenâsubî, terkib-i ihmâlî, terkib-i âhengî konularına değinilmiş her birine örnek verilmiştir. Konunun sonunda “temrîn” başlığı altında alıştırmalar sunulmuştur (s. 18-20). “Esmâ'-yı a' dâd” başlığı altında sayı sıfatları işlenmiştir. “Ħayşiyet-i Esmâ” başlığı altında ismin hallerine değinilmiştir (s. 25-27). Son olarak “izâfet” başlığı altında isim tamlaması konusuna değinilmiş; isim tamlamaları lâmiyye, beyâniyye, teşbihîyye ve isti'ariyye olarak tasnif edilmiştir. Terkib-i izâfî-yi maqtû' ve terkib-i izâfî-yi maqlûb örneklerle izah edilmiş ve son olarak isim tamlamasının mülkiyet, ihtisâs, ittisâf, anlamları taşıyabileceği söylenerek örnek verilmiştir (s. 27-30).

İkinci fasılda sıfat konusu ele alınmıştır (s. 30-39). Sıfatlar önce semâ'î ve kıyâsî olarak ikiye; anlam bakımından sıfat-ı 'addî, tafzîlî, ifrâfî, 'âlî ve mutesâvî (eşitlik) olarak beş kısma tasnif edilmiştir. “Şıfat-ı mürekkebe” başlığı altında bileşik sıfatlar terkib-i vaşfî ve vaşf-ı terkibî olarak ikiye ayrılarak anlatılmıştır (s. 33-39).

Üçüncü fasılda zamir konusu ele alınmıştır (s. 39-43). Zamirler; zamîr-i şahşî-yi munfaşıl, zamîr-i şahşî-yi muttaşıl/zamîr-i isnâdî ve zamîr-i fi' lî olmak üzere üç bölüme ayrılmış; konular mısra ya da şahit beyitler ile örneklendirilmiş ve alıştırmalar verilmiştir.

“Mübhemât ve kinâyât beyânındadır” başlıklı dördüncü fasılda ism-i işâret, mevşulât ve edavât-ı istifhâm ve kinâyât alt başlıkları altında işâret zamirleri, bazı bağlaçlar ve muhtelif soru zamirleri ve belgisiz zamirler örnekler eşliğinde ele alınmıştır (s. 43-50).

Dördüncü bölüm fiil konusuna ayrılmıştır (s. 50-82). Fiiller, aşl-ı fi' l, zât-ı fi' l ve fer' -i fi' l olmak üzere üç grupta incelenmiştir (s. 50). Aşl-ı fi' l master olarak kabul edilmiş ve dâli ve tâ'î diye adlandırılan masterlar; maşdar-ı aşlî, maşdar-ı ca' lî, maşdar-ı taḥfîfî/muraḥḥam ve maşdar-ı mürekkebe olmak üzere dörde ayrılmıştır. بودن ve شدن fiilleri; fi' l-i 'âm, geri kalan diğer fiiller ise fi' l-i ḥâş başlığı altında değerlendirilmiştir (s. 51). Geçişsiz bir fiili geçişli ve geçişliyi de ikinci kez geçişli (ettirgen) yapmak için hal kökünün sonuna

(- یدن) ekini getirmek suretiyle yapılan meşâdir-i şâneviyye (ikinci mastarlar) için “*ba‘zî fi‘liñ emr-i ḥâzırını alup âḥirine (- یدن) ilḥâkıyla diğ̃er bir maşdar yaparlar ve ekşeriyye tea‘diyye ma‘nâsını ifade ider*” tarifi yapılmış ve (باختن-بازیدن، جستن-جهیدن، گداختن-گدازیدن) örnekleri verilmiştir (s. 53). Fiiller, nesnelere göre lâzım, müte‘addî; öznesine göre ma‘lûm ve meçhûl olarak ayrılmış; ayrıca taşıdıkları anlam gereği hem geçişli hem de geçişsiz fiiller “*fi‘l-i lâzımda ḳabul ma‘nâsı bulunursa añna müṭâva‘at denir. (شکستن) kırılmak gibi kırılmasını kabul itdi dîmektir*” diyerek izah edilmiştir (s. 54).

Devamında fiiller kiplerine göre iḥbârî, şarṭî, emrî, nehyî, inşâî, iltizâmî ve istimrârî; zamanına göre ise mâzî-yi şuhûdî, ḥikâyet-i şuhûdî, mâzî-yi naḳlî, rivâyet-i naḳlî, ḥâl, istiḳbâl, muzârî‘ olarak tasnif edilmiştir. Tüm bu zaman ve kiplerde بودن ve خواندن fiillerinin çekimi yapılmış, şahit beyitlerle örneklendirilmiştir (s. 54-63). “Vucûh-i iştiḳâḳ” başlığı altında ise bahsi geçen zaman ve kiplerin türeme ve sarf bilgileri teferruatlı olarak anlatılmıştır (s. 63-65). “Ḥeşâîs-i ef‘âl” başlığı altında bazen tekit için kullanılan ب bâ-yı meksûre; “edât-ı istimrâr” başlığı altında süreklilik anlamı ifade etmek için (ی) ve (همی) edatları; “ḳâ‘ ide-yi ta‘diyye” başlığı altında اندن - ve انیدن -ekleleriyle geçişsiz bir fiili geçişli yapma; “nefy ve nehy” başlığı altında fiillerde olumsuzluk; “ef‘âl-i ḳiyâsiyye” başlığı altında mastarların sonundaki دن- ve تن-’den önce (زمین خوش فارس) harflerinden birisi bulunduğu durumlarda Farsçadaki mastarların muzari gövdelerinin tespitinde birtakım kuralların olduğundan bahsedilmiştir (s. 65-70). Son olarak Farsçadaki kurallı ve kural-sız fiiller mastar halleri ile alfabetik olarak sıralanmış, muzari gövdeleri ve Türkçe karşılıkları verilmiştir (s. 70-82).

“Furû‘-i ef‘âl” başlığı altındaki beşinci fasılda kısaca ism-i maşdar, ḥâşıl-ı maşdar, şıfat-ı müşebbeh, şıfat-ı ḥâliyye, şıfat-ı mubâlağa, ism-i âlet konularına değinilmiştir (s. 82-84).

Altıncı fasılda ḳuyûd-i zamân, ḳuyûd-i mekân, ḳuyûd-i kemiyyet ve ḳiyâs, ḳuyûd-i keyfiyyet ve vaşf, ḳuyûd-i icâb ve nefy, ḳuyûd-i şekk ve zan ve ḳuyûd-i istifhâm başlıkları altında Farsçadaki zaman, mekân, azlık-çokluk, nicelik, miktar, soru, olumsuzluk, şüphe ve zan zarfları anlatılmıştır (s. 84-88).

“Ḥurûf beyânında” başlıklı yedinci fasılda altında Farsçadaki bağlaçlar ele alınmıştır (s. 90-108). Bağlaçların tek harften ibaret olanlarına “besâ‘iṭ ḥurûf” ve birleşiklerine “edevât” denmiştir. Bu kısımda ا، ب، ت، د، ز، س، ش، ک، و، ه، ی harfleri basit bağlaçlar grubunda değerlendirilmiştir. Bunların her birinin kullanımları örnekler ve şahit beyitler ile anlatılmıştır (s. 88-101).

“Edevât” başlığı altındaki sekizinci bölümde yüze yakın edat örnekler ve şahit beyitler ile işlenmiştir (s. 108-12).

Dokuzuncu bölümde “eşvât” başlığı altında üzüntü, mutluluk, takdir, hayret, uyarı, feryat, tembih bildiren ibare ve lafızlara yer verilmiş, şahit beyitlerle örneklendirilmiştir (s. 120-124).

“Hâtıme” kısmında “ba‘zı mülâhazât beyânındadır” diye şerh düşülmüş ve öncelikle “mechûl ve ma‘rûf” olarak و ve ی harfleri üzerinde durulmuştur. “Vâvîñ mâkablî zamm-ı hâliş ve işbâ‘ ile ve yâññ mâkablî kesr-i hâliş ve işbâ‘ ile okunursa anlara ma‘rûf ve ‘aksi hâlinde mechûl denir.” diyerek konu izah edilmiş; vâv-ı ma‘rûf için (دور) vâv-ı mechûl için (گور) yâ-yı ma‘rûf için (پیر) ve yâ-yı mechûl için (دیر) örnek verilmiştir (s. 125). Devamında “kalb ve ebdâl” başlığı altında birbirine dönüşen harflere örnek kelimeler verilmiştir (s. 125-127). Sonrasında “idgâm” başlığı altında birbirinin benzeri iki harfi tek harf yazarak şeddeli okuma (دم); “iskât” başlığı altında tahfif için bazı harflerin düşürülmesi (سپیدار); “tahfif” başlığı altında bazı kelimelerdeki şeddelerin hazfı (تره) gibi bazı telaffuz ve imla hususiyetlerine değinilerek eser sona ermiştir (s. 125-129).

Ḥabîb Efendi, *Rehnumâ-yı Fârisî*’de diğer Farsça dil bilgisi kitaplarında olmayan bir yöntem tercih etmiştir. Burada anlatılan her bir kaide “temrîn” başlığı altındaki alıştırmaya kısımlarında uygulamalı olarak ele alınmıştır. Müellif burada öğrencilerden anlatılan konuları “temrîn” kısmında verilen alıştırmaları çözmelerini veya kelimeleri ezberlemelerini isteyerek pekiştirmeyi amaçlamıştır. Temrîn kısımlarında önemli gördüğü yerlerde “ezber olunacak” kaydını düşmüştür. Ayrıca verilen tüm örneklerin ve şahit beyitlerin Türkçelerini altlarında vermiştir. Dil bilgisi konularının ele alınış sıralanışı ve eser içindeki bölümler müellifin diğer kitaplarıyla benzerlik göstermektedir. Müellif, zaman zaman “tekmil, izâh, ihtâr, tenbih” gibi başlıklar altında ele aldığı dil bilgisi konusu ile ilgili açıklayıcı notlar düşmüştür.

Ḥabîb Efendi’nin *Rehnumâ-yı Fârisî*’de uyguladığı yöntem ve konuları ele alış şekli bir başka Farsça dil bilgisi kitabı sahibi Meḥmed Cemâleddîn tarafından eleştirilmiştir. Meḥmed Cemâleddîn, *Muḥîṭ-i Uşûl-i Fârisî* adlı Farsça dil bilgisi kitabının giriş kısmında kendi eserini kaleme almadan önce Ḥabîb Efendi’nin *Rehnumâ-yı Fârisî*’sini incelediğini; her ne kadar kullanışlı ve faydalı bir eser olsa da işlenen konuların ve verilen örneklerin düzensiz olması, türeme bilgisi konusundaki izahların eksikliği ve edat bahsine de yeterince yer verilmemesi sebepleriyle eğitim esnasında bazı güçlükler doğurduğunu ifade etmektedir (Cemâleddîn (1327/1911: 212).

Rehnumâ-yı Fârisî'de yazarın diğer eserlerinde kullanmadığı bazı farklı dil bilgisi terimleri mevcuttur. Geçişsiz bir fiili geçişli ve geçişliyi de ikinci kez geçişli (ettirgen) yapmak için hal kökünün sonuna (-ین) ekini getirmek suretiyle yapılan mastarlar, meşâdir-i şâneviyye (ikinci mastarlar) ve ayrıca taşıdıkları anlam gereği hem geçişli hem de geçişsiz fiiller, mütvâva' at olarak adlandırılmıştır.

Hâbib-i İşfahânî, *Rehnumâ-yı Fârisî*'de bazı dil bilgisi konularının izahında Şehâbeddîn-i Kirmânî'nin şiirlerinden istifade etmiş ve birkaç yerde Edib Neţanzî'nin *Düsturu'l-lüğa* (tlf. V./XI. yy.) adlı eserini kaynak göstermiştir. Konuları örneklendirirken verdiği şahit beyitleri daha ziyade Sa' dî-yi Şirâzî ve Hâfız-ı Şirâzî olmak üzere Mevlânâ, Vaşşî-yi Bâfîkî, Nizâmî, Firdevsî, 'Atţâr, Muhteşem-i Kâşânî, Feyz-i Kâşânî ve 'Aşşâr-ı Tebrizî gibi şairlerden seçmiştir.

3.5. *Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî* (telif: 1309/1891)

Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî ilk defa 1309/1891 yılında İstanbul'da Matbaa-yı Osmâniyye tarafından 96 sayfa olarak neşredilmiştir. İkinci baskısı Karabet Matbaası tarafından 1316/1900'da yapılmıştır (Şahinoğlu ve Çögenli 1989: 5). İncelemeye esas aldığımız nüsha Matbaa-yı Osmâniyye tarafından yapılan 96 sayfalık baskıdır.

Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî, rüşdiye mekteplerinde okutulmak için hazırlanmış Farsça dil bilgisi kurallarını özet olarak anlatan Türkçe açıklamalı bir ders kitabıdır.

Hâbib Efendi, eserin mukaddimesinde devrin padişahı Sultan II. Abdülhamid'i övmüş; devamında telif sebebinden bahsetmiştir. Bu kısımda verilen bilgilere göre, *Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî* Maarif nâzırı Zühdü Paşa'nın idâdiye mekteplerinde okutulmak üzere Hâbib Efendi tarafından yazılan "*Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî*" adlı Farsça dil bilgisi kitabının rüşdiye mektepleri için elverişli hale getirilerek daha muhtasar bir kitap hazırlamasını istemesi üzerine yazılmıştır.

Hulâşa-yı Rehnumâ-yı Fârsî, müellifin daha önce kaleme aldığı *Rehnumâ-yı Fârisî* adlı eserinin muhtasarıdır. Hâbib Efendi, *Rehnumâ-yı Fârisî*'de sırasıyla isim (s. 4-18); sıfat (s. 18-26); zamir (s. 26-31); mübhemât, belgisiz zamir, soru zamiri (s.31-37); fiil (s. 37-64); fiil türleri (s. 64-65); zarflar (s. 65-70); bağlaçlar (s. 70-77); edatlar (s. 77-92) ve ünlem (s. 92-96) olmak üzere on fasıl içerisinde ele aldığı konuları bu eserde de aynı başlıklar altında

daha kısa ve öz bir biçimde anlatmıştır. Konuların izahında verilen örnekler ve şahit beyitler bu eserde nispeten daha azdır. *Rehnumā-yı Fārisī*⁷ de Farsça dil bilgisine dair iki yüz yirmi sekiz kaide bulunurken bu eserde yüz doksan kaide mevcuttur. Hâbib Efendi, *Rehnumā-yı Fārisī*⁷ de olduğu gibi bu eserde de öğrencilerden anlatılan konuları “temrîn” kısmında verilen alıştırmaları çözerek veya kelimeleri ezberlemelerini isteyerek pekiştirmeyi amaçlamıştır. Verilen örnekler ve şahit beyitlerin Türkçesi de *Rehnumā-yı Fārisī*⁷ de olduğu gibi satır altlarında verilmiştir.

Hâbib-i İşfahānī, *Rehnumā-yı Fārisī*⁷’de verdiği örnekleri, şahit beyitleri sayıca daha az olmakla beraber bu eserinde de aynen kullanmıştır.

SONUÇ

Hâbib-i İşfahânî, İstanbul'a geldiğinde toplumun Farsçaya olan raġbetini görmüş; Farsça öğretmek için derli toplu bir dil bilgisi kitabının olmadığını fark ederek bu alanda ilk eseri olan *Destûr-i Suhen*'i telif etmiştir. Bu döneme kadar Farsça dil bilgisi konularını içeren kitap adları Arapçanın da etkisiyle “şarf”, “nahiv” ve “kavâ'id” kelimeleriyle adlandırılırken *Destûr-i Suhen* ile birlikte Farsçada dil bilgisi anlamına gelen “destûr” kelimesi de bu kervana eklenmiştir. Son yüzyılda İran başta olmak üzere hem Anadolu'da hem de Hindistan-Pakistan sahasında *Destûrnâme*, *Destûr-i Fârisî*, *Destûr-i Zebân-ı Fârisî*, *Destûr-i Câmî'-yi Zebân-ı Fârisî*, *Destûr-i Penc Ustâd* gibi isimlerle Farsça dil bilgisi kitapları kaleme alınmıştır. Hâbib-i İşfahânî, sadece kullandığı terim ile yetinmeyerek yazdığı dil bilgisi kitaplarında kullandığı usul ile de kendisinden sonra hem Türkiye'de hem de İran'da Farsça dil bilgisine dair yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Onun dil bilgisi kitapları Anadolu'da el-Hâc Meġmed'in *Şarf-ı Fârisî*, *Meġmed Emin'in Mu'allim-i Fârisî* ve İran'da *Mîrzâ 'Abdul'azim Hân Karîb'in Destûr-i Fârisî* adlı dil bilgisi kitapları başta olmak üzere pek çok kitaba kaynaklık etmiştir. O, Arapça sarf ve nahiv geleneğine uygun olarak taklit ve tercüme yoluyla anlatılan Farsça dil bilgisi kaidelerini yeni bir üslupla ele alarak Farsça dil bilgisini müstakil anlamda derleme başarısını gösteren ilk kişi olmuştur.

Hâbib-i İşfahânî'nin kitaplarında dil bilgisi konularını tasnifi, ele alış yöntemi ve kullandığı tanımlar ve dil bilgisi terimleri genel kabul görmüş ve kendisinden sonra telif edilen Farsça dil bilgisi kitaplarında çokça kullanılmıştır. Örneğin, kendisinden önce Arapça sarf bilgisi esas alınarak fiil, isim ve edat şeklinde üç başlık altında ele alınan Farsça kelimelerin isim, şıfat, zamir, kinâyât, fi'l, fer'-i fi'l, müte'allikât-i fi'l, ġurûf, edevât ve eşvât şeklinde on gruba ayrılmış olması; Farsça mastarların maşdar-ı âşlî, maşdar-ı ca' lî, maşdar-ı basî, maşdar-ı mürekkeb, maşdar-ı taġfîfî/muraġġam ve maşdar-ı doyyomî şeklinde altı gruba ayrılması; fiillerin öznesi, nesnesi, şahsı, kipi, zamanı ve anlamlarına göre; ma' lûm ve meġhûl; müfred ve cem'; iġbârî, inşâî ve şartî; mâzî, ġâl ve istikbâl; lâzım, müte'addî; fi'l-i ġâş, fi'l-i 'âm, fi'l-i mumkin ve fi'l-i ġayr-ı mumkin, fi'l-i ġaġikî, fi'l-i mecâzî, fi'l-i tâm, fi'l-i muteġayyîr, fi'l-i şâz, fi'l-i nâġış ve fi'l-i munşerif olarak sınıflandırılmış olması; her bir dil bilgisi kaidelerinin numaralandırılarak anlatılması; dil bilgisi konularının “temrîn” başlığı altında çeşitli alıştırmalarla pekiştirerek işlenmesi; “destûr-i suhen” için “Farsçada kelimenin doğru bir şekilde kullanılması ilmine denir ve bu ibare diġer dillerde olduğu gibi Farsçada da

doğru konuşma sanatıdır.” tanımı; fiilin muzari kökünün sonuna ((-بَدَنَ) ekini getirerek geçişsiz bir fiili geçişli ve geçişlinin de ikinci kez geçişli yapıldığı masterlar için maşdar-ı doyyomî/meşâdir-i şâneviyye, soyut isimler için ism-i ma‘nâ ve dilek-istek kipi için vech-i iltizâmî terimlerinin kullanılması onun dil bilgisi konularını tasnifi, ele alış yöntemi ve kullandığı tanımlar ve dil bilgisi terimlerine birer örnek niteliğindedir.

KAYNAKLAR

Alparslan, Ali (1996). “*Habib Efendi*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi*, XIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 370.

Azreng, ‘Abdulhuseyin (1387/2008). “*Hâbib-i İşfahânî*”, *Dânişnâme-yi Cihân-i İşlâm*, XII, Tahran: s. 544-545.

Âryânpür, Yahya (1372/1993). *Ez Şabâ Tâ Nîmâ*I, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

Cemâleddin, Meşmed (1327/1911). *Muşîf-i Uşul-i Fârisî*, İstanbul: Matbaa-yı Âmire.

Çiçekler, Mustafa (2004). “Tanzimat Sonrası Türkiye’de Farsça”, *Name-yi Aşina*, 15-16, s. 85-102.

Değirmençay, Veyis (2013). *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Efşâr, İrec (1339/1961). “Mirzâ Hâbib-i İşfahânî”, *Yağmâ*, 13/10, s. 494.

Humâ’î, Celâleddin (1377/1998). “Destûr-i Zebân-i Fârisî”, *Muşaddime-yi Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, s.114-148.

İnal, İnbü’l-Emin Mahmud Kemal (2000). *Son Asır Türk Şairleri*, II, (hazırlayan M. Kayahan Özgül), Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.

İşfahânî, Mirzâ Hâbib (1392/2013). *Debistân-i Pârsî* (be ihtimâm-i Meryem Tâife Kaşkâyi), Tahran: İntişârât-i Dejnepişt.

İşfahânî, Mirzâ Hâbib (1396/2017). *Destûr-i Suşen* (be küşeş-i Muşsin-i Mu’ayyenî), Tahran: Neşr-i Çeşme.

Levend, Ağâh Sırrı (2008). *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Muzâhirî, Cemşid ve Hâřimî, Seyyid Murtażâh ve Mutevellî, Seyyid Međdi (1383/2004). “*Ber-resî ve tařlîl-i vech-i iltizâmî der destûr-i zebân-i Fârsî*”, *Mecelle-i Dâniřkede-yi Edebiyyât ve ‘Ulüm-i İnsânî*, Dâniřgâh-i İřfahân, 38, s. 97.

Öz, Yusuf (2010). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şahinoğlu, M. Nazif ve Çögenli, Sadi (1989). *Eski Harflerle Basılmış Farsça Dilbilgisi Kitapları Kataloğu*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.

Şerîfî, Cevâd (1381/2002). “*Habib-i İşfahâni*” *Ferhengnâme-yi Edebî Fârsî: Edeb-i Fârsî der Ānâtoli ve Bâlkân VI*, Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, s. 312-317.

Yazıcı, Tahsin (2002). “Habib Eşfahâni”, *Encyclopaedia Iranica*, (Erişim tarihi: 01.03.2020 <http://www.iranicaonline.org/articles/habib-esfahani>)

Osmanlı İmparatorluğunda Ermeniler: Osmanlı Türkçesi İle Eserler Yazan Ermeni Entelektüeller (1800-1923)

Yıldız DEVECİ BOZKUŞ*

ÖZ

Bu çalışmada genel hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda 1800 ile 1923 yılları arasında yaşamış ve Osmanlı Türkçesi ile eserler kaleme almış olan Ermeni entelektüellerin hayatı ve eserleri incelenmiştir. Çalışma kapsamında öncelikle Ermeni modernleşme sürecinde Ermeni entelijansiyanın oluşumundaki faktörlere yer verilmiştir. Bu çerçevede ilk etapta Ermeni modernleşme sürecine dair bazı bilgilere yer verilerek ardından XIX. Yüzyılda Ermeni entelijansiya kapsamında hangi isimlerin ön planda olduğu üzerinde durulmuştur. Söz konusu entelektüellerin hangi alanlarda eserler ürettikleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra özellikle Osmanlı Türkçesi kullanarak hangi alanlarda Ermeni entelektüellerinin eserler ürettikleri ve bu eserlerin söz konusu dönem içerisindeki yeri incelenmiştir. Osmanlı Türkçesi ile eserler kaleme alan Ermeni entelektüellerin hayatı, eserleri ve Osmanlı modernleşmesindeki rolüne de dikkat çekilerek bu eserlerin söz konusu dönemde hangi alanlarda kullanıldığı ve toplum üzerindeki etkileri hakkında da bilgi verilmiştir. Makale kapsamında ilk etapta Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni entelektüel dünyasını şekillendiren unsurlar tespit edilmiştir. Daha sonra Ermeni entelektüel dünyasının oluşumunda Tanzimat ve İslahat döneminin etkilerine yer verilerek, tıp, ekonomi, hukuk, tiyatro, eğitim, ziraat, filoloji, muhasebe konularında yurtdışında eğitim alan Ermeni öğrencilerin kimler olduğu üzerinde durulmuştur. Bu alanlarda kimlerin ön plana çıktığı bilgilerine de yer verilerek özellikle bu alanlarda üretilen eserlerin toplumdaki yeri ve etkilerine dikkat çekilmiştir. Bu eserlerin hangi Osmanlı eğitim

* Bu makaleye temel oluşturan araştırma 2019 yılı TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında gerçekleştirilmiştir. TÜBİTAK'a desteği için teşekkür ederiz.

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Ermeni Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye

E-posta: yildizdeveci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4634-463X, DOI: 10.32704/erdem.838432

Makale Gönderim Tarihi: 13.03.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Araştırma Mk.)

kurumlarında kullanıldıkları ve günümüzdeki önemine dair bilgilere de yer veren bu çalışmayla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni entelektüellerinin sadece sosyal bilimler alanında değil mühendislik, mimarlık, tıp, hukuk, ziraat vb. alanlarda da eserler kaleme aldıkları ve bu eserlerin toplumun modernleşme sürecindeki etkileri anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu çalışmada genel hatlarıyla çok fazla gün yüzüne çıkmamış olan Ermeni münevverlerinin kaleme almış olduğu eserlere de yer verilecektir. Böylece Ermenilerin Batılı kaynaklardan Osmanlı Türkçesine çevirdikleri eserler aracılığıyla devletin modernleşme ve batılılaşma yolunda atmış oldukları adımlarda nasıl bir rol oynadıkları hususuna açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Bu çalışma ayrıca Osmanlı İmparatorluğu döneminde yaşayan gayrimüslimlerin devlete olan aidiyetlerinin entelektüel seviyedeki konumunu göstermesi açısından da önemlidir. Makalede ayrıca söz konusu dönemde imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan Ermenilerin büyük bir kısmının yurtdışından aldıkları eğitimler neticesinde elde etmiş oldukları bilgi ve birikimleri ülkeye döndüklerinde nasıl toplumun hemen hemen tüm alanlarına gerek çeviri gerekse telif eserler kaleme alarak yaydıklarına da açıklık getirmeye çalışılmaktadır. Bu birikimin hem dönemin Türk ve Ermeni entelektüelleri hem de iki toplumun genç kuşakları üzerindeki etkilerine de dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Ermeniler, modernleşme, entelijansiya, Osmanlı Türkçesi.

Armenians in The Ottoman Empire: Armenian Intellectuals Who Wrote Ottoman Works (1800-1923)

ABSTRACT

In this study, the life and works of Armenian intellectuals who lived in the Ottoman Empire between 1800 and 1923 and wrote Ottoman works will be emphasized. In the process of Armenian modernization, what are the factors in the formation of the Armenian intelligentsia will be given. In this framework, some information about the Armenian modernization process will be given in the first place, then XIX. The names of the Armenian intelligentsia will be emphasized in the 19th century. Information will also be given on the fields in which the intellectuals mentioned produce works. Then, especially in which areas the Armenian intellectuals produced works using Ottoman Turkish and the place of these works in that period will be emphasized. Attention will also be given to the life of the Armenian intellectuals, their works and their role in Ottoman modernization. Within the scope of the article, the elements that shape the Armenian intellectual world in the Ottoman Empire will be emphasized in the first place. Then, the effects of the Tanzimat and Islahat Reforms will be included in the formation of the Armenian intellectual world. It will be emphasized who are the Armenian students studying abroad in medicine, economy, law, theater, education, literature, agriculture, philology, press, and accounting. It will be emphasized who are the Armenian students studying abroad in medicine, economy, law, theater, education, literature, agriculture, philology, press, and accounting. Information on who comes to the fore in these areas will also be included. In particular, the place and effects of the works produced in these areas will be emphasized. Information on which Ottoman educational institutions these works were used and their importance today will also be included. The role of Armenians in the steps taken by the state towards modernization and westernization will also be clarified through the works translated from Western sources into Ottoman Turkish. It is also important in terms of showing the intellectual level of non-Muslims' belonging to the state. It also tries to clarify how the majority of Armenians, as a result of the education they received from abroad, spread the knowledge and experience they have acquired when they return to the country by writing translation and copyrighted works.

Keywords: Ottoman Empire, Armenians, modernization, intellectual, Ottoman Turkish.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni entelektüellerinin hayatı ve eserlerine dair kapsamlı bilgiler içeren eserler arasında Kevork Pamukciyan'ın 4 ciltlik eserinin ilk sırada yer aldığını söylemek mümkündür. Pamukciyan'ın bu eseri dışında bu konularla ilgili olarak Ermeni aydınlarının hayatını ve eserlerini ele alan bir diğer çalışma ise Osmanlı İmparatorluğu döneminde Hariciye'de görev alan Ermenileri detaylı bir şekilde ele alan Taceddin Kayaoğlu'nun *Osmanlı Hâriciyesinde Gayr-ı Müslimler (1852-1925)* adlı eseridir. *Hâriciye Nezareti Sicill-i Ahvâl İdâresi Analitik Envanteri*'nden yararlanılarak hazırlanan bu eser gayrimüslim memurlara dair son derece önemli bilgileri içermektedir. Bu eserde Ermeni memurlarının hizmet cetvelleri, emekliye ayrılma tarihleri, nüfus tezkireleri, Osmanlı ve yabancı devletler tarafından verilen nişanlara ait berat suretleri ve diploma örnekleri gibi çok sayıda bilgilere yer verildiği görülmektedir. Yine Pars Tuğlacı'nın 4 cilt olarak kaleme almış olduğu *Tarih Boyunca Batı Ermenileri* adlı eser de bu konuyla ilgili detaylı bilgilerin yer aldığı nadir eserlerdendir. Tuğlacı'nın özellikle dördüncü cildinde Ermeni münevverlerin isimlerine ve eserlerine dair önemli bilgiler yer almaktadır (Tuğlacı, 2004).

100

Ermeni entelektüellerinin tarihi geçmişini Mesrop Maştots ile başlatan araştırmacılara göre 5. yüzyılda Mesrop Maştots ve müritleri, Kutsal Kitabı Ermeniceye çevirmek için Bizans'a gitmişlerdir (Hovannisian & Payaslian, 2005:50-51). Kılıç'a göre Ermeni Kilisesi, ülkenin Batı bölgelerinde tamamen Grekçeye, Doğu bölgelerinde ise Süryaniceye bağımlıydı. Ancak halkın büyük bir çoğunlu bu iki dili de anlamadığı için yabancı bir dil ile okunan litürjinin ve duaların toplumda anlaşılabilmesi için ayinler için kilisede kendine özgü iki sınıf oluşturulmuştu. Kılıç, Ermeni din adamlarının alfabeden ve yazılı edebiyattan mahrum olmayı Kilisenin mevcudiyeti ve bağımsızlığı için bir engel olarak gördükleri için kendilerine has bir alfabenin icadını zaruri gördüklerini kaydeder (Kılıç, 2010).

Ermeni ailelerinin entelektüel yapıda Bizans'a yerleşme tarihinin ise 6. yüzyılda gerçekleştiğine işaret eden kaynaklara göre, bu yüzyıla kadar Makedon hanedanlığının İmparator I. Basil (867-86) tarafından kurulmuş olması nedeniyle Bizans elitleri arasındaki Ermeni varlığı ve edebiyatı ihmal edilmiştir (Hovannisian & Payaslian, 2019:1-174).¹

¹ Adalian'a göre ise Ermeni entelektüellerinin eserleri 4. yüzyıldan itibaren Ermeni edebiyatında görülmeye başlanmıştır. 4-7. yüzyıllar arasında Altın Çağ olarak tanımlayan Adalian, 7-12 yüzyıllar arasında ise Gümüş Çağ olduğunu kaydeder. 13. yüzyılın Ermeni edebiyatının Bronz dönemi

Ermeni modernleşme hareketlerinin çok daha eski tarihlere dayandığını kaydeden Robert Thomson'a göre ise, Ermeniler tarihsel olarak çok eski dönemlerden beri antik dünyanın önemli üniversitelerinde çalışıyordu. Özellikle 6. yüzyıldan itibaren Hristiyan Konstantinapol'in Atina Paganizminin yerini almaya başlamasıyla birlikte, Maştots döneminden itibaren Bizans ile tarihi Ermenistan arasında düzenli gidiş gelişlerin başladığına ve bu dönemde Ermenilerin çalışmalarını sürdürmek için sık sık Bizans'a gidip gelmeye başlamış olduğuna işaret edilir. Bu dönemde bazı Ermeniler, Bagrevand'lı Davit gibi, Bizans'ta kalırken bazıları ise, Siunik'li Stepannos gibi, Yunancadan çevirdikleri eserlerle geriye dönmüşlerdir. Diğer öğrenme merkezlerinden ziyade Konstantinapol Ermenilerin ilgilerinin seküler edebiyata ve erken kilise yazarlarının yazılarına yönelmelerini sağlamıştır. Elbette bu erken Ermeni Kilisesi döneminin ve Ermeni kültürünü genel olarak güçlü bir şekilde etkilemiş olan Süryani mirasının ihmal edilmesi anlamına gelmemektedir.

Thomson'a göre Konstantinapol, Ermeni ilim ve bilim dünyasının şekillenmesinde olağanüstü bir etkiye sahip olmuştur. Ermenilere ait ilk 2. ya da 3. yüzyıllardaki kanıtlar Maştots'dan sonra oldukça sınırlıdır. Sonraki tarihçilerin daha ziyade öncüllerinin kaydetmiş olduğu efsanevi materyalleri eklediklerini kaydeden Thomson'a göre tüm bunlara rağmen Ermeniler için Konstantinapol "bilimlerin yuvası" olarak saygı duyulması gereken bir şehir olmuştur (Thomson, 2010:37-38).

Shirinian'a göre 9. yüzyılda Bizans egemenliğinde yaşayan Ermeniler arasında Konstantinapol'de de ünlü Ermeni entelektüeller bulunmaktaydı. Bunlar arasında Konstantinapol'ün I. Patriği Photius, Gramerci John ve Matematikçi Leo en ünlüleriydi. Teolojik konuların yanı sıra bilimsel konularla da yakından ilgilenen Gramerci John ve Matematikçi Leo 9. yüzyılda toplumun dikkatini felsefe alanına çekmiştir. "Klasik öğrenme dürtüsünün" ortaya çıkmasında ciddi bir etkisi olan Patrik Photius ise aynı zamanda bir ressamdı. Matematikçi Leo aynı zamanda felsefe, belagat, gramer, şiir, doğa bilimleri ve özellikle astroloji konularında da çalışmalarda bulunan bir entelektüeldi (Shirinian, 2010: 56-57). Patrik I. Photius'un kendi dönemi içinde en büyük Ermeni entelektüellerinden biri olduğuna işaret eden Shirinian'a göre, Photius aynı zamanda becerikli bir politikacı ve başarılı bir yazardı. Onun ansiklopedik bilgisi teoloji, tarih, felsefe, bilim, sağlık, hitabet, romantizm ve sözlük alanlarına sayısız eserler kazandırmıştır (Shirinian, 2010: 64). Bu kapsamda

olduğunu belirten Adalian, 14. yüzyıl için Demir Çağ, 15-17. yüzyılların ise Toprak Çağı tabirlerini kullanmış, 17-19. yüzyıl arası dönem ise Bozulma dönemi olarak tanımlamıştır (Adalian, 1992:38; Avakian, 1998: 155-158).

9. yüzyılın Konstantinapol'deki Ermeniler açısından oldukça verimli bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Shirinian'a göre Ermeniler söz konusu dönemde tüm siyasi, dîni, kültürel ve askeri alanlarda en yüksek pozisyonlara gelmeyi de başarmışlardır (Shirinian, 2010: 72).

Davut Kılıç Ermeni Kilisesinin Eçmiyazin'de kurulmuş olmasına rağmen, siyasi otoriteyi takip etmeyi uygun gördüğü için tarihte daima siyasi otorite ile birlikte onlarla yer değiştirmek durumunda kaldığına işaret eder. Bu noktada 485 yılında Divine, 901 yılında Ani'ye, 1147'de Rumkale'ye [Kilikya] taşınan Katoğikosluk'un Rumkale'de 1292 yılına kadar kaldıktan sonra şehrin Memlûkluların eline geçmesiyle birlikte Sis'e nakledildiğine işaret eder. Kilikya Krallığı'nın 1375 yılında ortadan kaldırılmasıyla birlikte Katoğikosluk burada bir müddet daha kaldığını ve Katoğikosluğun, Roma Kilisesi'nin nüfuzuna girdiğini gören Ermenilerin bir Sinod toplayarak Eçmiyazin'e geri dönme kararı aldıklarını belirtir. Kılıç 1441 yılında ise Ermeni Kilisesinin ilk doğduğu yer olan Eçmiyazin'e tekrar taşındığına işaret eder (Kılıç, 2010: 1853-1854).

Mıkhitaristler arasında Ermeni grameriyle ilgili kaleme aldığı eserlerle bu alandaki çalışmaları zirveye taşıyan Arsen Bagratuni de dönemin önde gelen Ermeni kalem erbabından olup, 7-11 yüzyılları arasındaki dönem için Sahak, Agatangeghos, Biuzandatsi, Eznik, Eghishe, Koriun, Khorenatsi vb. isimlere yer vermiş, özellikle Mandakuni ve Parpetsi'nin eserlerine dikkat çekmiştir. Bagratuni ayrıca bu dönemde Ermeni edebiyatı açısından Gümüş Çağ'da öne çıkan Anania Shirakatsi, Grigor Arsharuni, Ignatios, Sargis, Nerses Şnorhali, Mekhitar Gosh vb. Ermeni yazarların isimlerinin altını da çizer (Adalian 1992:25-34, Avakian 1998:161-162). Ermeni filoloji çalışmalarının rasyonel bir biçimde dönemsel olarak ayrılmasında Bagratuni döneminde yapılan çalışmaların önemli bir etkisinin olduğunu da belirtilmesinde yarar vardır (Adalian 1992:27). Bilim insanı ve gramerci olarak da bilinen Bagratuni'nin Homer, Virgil ve Milton'dan Ermeniceye çeviriler yaptığı ve kendisinin de Hayk adlı bir destan kaleme aldığı bilinmektedir (Aslan 2005:122). Ermeni filolojisinin büyük öncüsü ve geçiş neslinin önde gelen temsilcisi olan Hovsep Gaterjian (1820-1882) da çağın gereklerine uyum sağlamak için gerekli olan çalışmaları yapmış odak Mıkhitarist isimlerden biridir. 1833 yılında Viyana'ya giden Gaterjian Mıkhitaristler arasında efsane bir isim olarak kabul edilmektedir. Katolik ve Protestan Ermeniler tarafından modern eğitimin pek de sıcak karşılanmadığı bir süreçte Gaterjian, Mıkhitarist arkadaşlarıyla birlikte modern eğitimin oluşturulması konusunda yoğun bir çaba sarf etmiştir. Çağdaşları olan Mikayel Chamchian, Arsen Bagratuni, Gevond Alişan,

Arsen Aytenyan'la birlikte yayın faaliyetlerine başlamadan önce Mıkhitar okullarında eğitimci olarak görev yapmış dönemin önde gelen Mıkhitarlırındandır (Adalian 1992:59, Adalian 2010:304). Benzer şekilde Gaterjian'ın formülasyonunun Bagratuni dönemi ile benzer özellikler taşıdığı da kaydedilmiştir (Adalian 1992:54). Gaterjian dünyaya evrensel bir Ermeni tarihi sunarken, Karacachian ise antik Armenia'nın eleştirel bir tarihini dünyaya sunmuştur (Aslan 2005:122).

On ikinci yüzyılda edebî dille halk dili arasında ciddi farklılıklar ve ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Bu durum Ermeni entelektüellerinin çalışmalarını da önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle Orta Ermenicenin Kilikya'daki Ermeni Krallığı'nın resmî dili olmasıyla Eski Ermenice ve Orta Ermenice bir arada kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde resmî belgeler ve az sayıda yeni eserin Orta Ermenice ile yazıldığı, Eski Ermenicenin ise kilise dili ve klasik yazı dili olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Bu ayrım eğitim sisteminde de kendisini göstermiş ve Anadolu gibi batı bölgelerde Orta Ermenice, bugün Ermenistan'ın bulunduğu doğu bölgelerinde ise Eski Ermenicenin ağırlık kazanmaya başladığı kaydedilmektedir (Çakmaklı Mehdiyev 2014:2).

Ermeni sanatkarlarının Osmanlı başkentine soyut olan seküler ve dînî sanat alanlarına somut bir şekil verdiklerini kaydeden Ronald T. Marches ve Marlene R. Breu, bu stilin daha sonra *Konstantinapol stili* olarak şekillendiğine ve bu şekilde adlandırıldığına da dikkat çekerler. 17. yüzyılda İstanbul'daki Ermeni nüfusu içerisinde bu *Konstantinapol stilinin* giderek evrildiği ve tarihi Armenia bölgesinden gelen Ermeni nüfusuyla birlikte kentsel maddi kültürünün şekillendiği de kaydedilmiştir. 18. yüzyıla gelindiğinde Avrupa kültürünün oryantal bir tadla İstanbul'u beslediğini ve şehri daha kozmopolit bir atmosfere büründürdüğünü ve Ermeni kilise sanatının da bu durumdan etkilendiğine dikkat çekilmiştir (Marchese & Breu, 2010: 102). 17. yüzyılda seçkin Ermeni elitleri arasında ilk sırada Eremya Çelebi Kömürçiyân'ın geldiğini kaydeden Oshagan'a göre, Kömürçiyân 17. yüzyılda Batılı anlamda Hümanist *felsefe* eğitimini almış en iyi aydınlardan biridir ve aydınlanma sürecini de başlatan bir aydındır (Oshagan, 1999: 150-151).

Vahe Oshagan 18. yüzyılın bazı araştırmacılar tarafından "Aydınlanma" dönemi olarak tanımlandığını kaydederken Ermeni elit sınıfının bu süreçte hayatta kalma, kilisenin korunması, var olan kültürün aktarılması, ulusal özgürlük ve Ermeni yurttaşların bilinçlendirilmesiyle ilgilendiğine işaret eder. Ermeni elit sınıfı ile 18. yüzyıl Avrupası arasında daha güçlü bir bağlantının olduğunu kaydeden Oshagan, 17. yüzyıldaki bağın ise daha ziyade basım ya-

yın faaliyetleri üzerinden gerçekleştiğine değinir ve bu dönem yayınlarının genellikle dinî yayınlar olduğuna işaret eder (Oshagan, 1999: 146-147).

Ermeni entelektüellerle ilgili bir diğer önemli kaynağın da Ermeni Mıkhitaristler olduğunu söylemek mümkündür. Ermeni Mıkhitaristlerin ilk modern Ermeni entelektüeller olduğunu kaydeden Rouben Paul Adalian, 18. ve 19. yüzyıllarda manastırlarda eğitim alan Ermenilerin bu dönemde Ermeni tarihi, dili ve edebiyatı konularında çok sayıda fikirler ve eserler ortaya koyduklarına dikkat çeker (Adalian, 1992: VII). Bu noktada özellikle 18. yüzyılda Mıkhitaristlerin Doğu ve Batı arasında adeta bir köprü vazifesi gördükleri ve özellikle de kültürel, tarihi, linguistik ve dinî konularda birçok Avrupalı düşünce ve girişimin Ermeni düşünce sisteminde yer almasında önemli rol oynadıkları bilinmektedir (Marchese & Brey, 2010:120; Walker, 1980:50-51). Bu anlamda 18. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Sivaslı Başrahip Mıkhitar'ın çalışmalarının ise Avrupa aydınlanmasından etkilendiği ve hatta bu aydınlanmanın bazı izlerini taşıdığı da ileri sürülmektedir (Zekiyan, 2001: 22; Avakian, 1994: 167-168; Şahin, 2008).

Adalian'a göre Ermeni Mıkhitaristlerin sayısı modern dönemlere yaklaşıldıkça azalsa da ürettikleri eserlerin, açtıkları okulların, yayınladıkları dergilerin ve bastıkları eserlerin sayısında bir azalma olmamıştır. Mıkhitaristlerin altın döneminin 19. yüzyıl olduğuna işaret eden Adalian'a göre Mıkhitaristlerin en verimli, en orjinal ve en değerli eserleri de bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Özellikle Ermeni kültürünün şekillenmesinde de bu zaman diliminin oldukça önemli olduğuna vurgu yapan Adalian, bu zaman diliminde Ermeni Mıkhitaristlerin bilimsel metodlarla çok sayıda eser ortaya koymayı başardıklarının altını çizmiştir. Ermeni Mıkhitaristlerin düşünce dünyalarının zenginliğinin, rasyonel düşünce yapısının şekillenmesinde de etkili olduğu, sadece Ermeni toplumunu değil tüm dünyadaki insanları etkilediğine dikkat çekilmiştir (Oshagan, 1999:153; Adalian, 1992: 2).

Ermeni Mıkhitaristler arasında sosyal bilimler alanında özellikle de dil, sözlük, teoloji, tarih, felsefe, çeviri ve gramer kitapları konusunda çok sayıda Ermeni entelektüel isimden bahsetmek mümkündür. Bunlar arasında Mikayel Chamchian, Minas Bzhskian, Harutiun Avgerian, Gabriel Avetikian, Mkrtich Avgerian vb. isimlerden bahsedilebilir (Adalian, 1992: 17-23). Ancak söz konusu Ermeni Mıkhitaristler gerek yaşadıkları dönem, gerekse Türkçe eserlerinin bulunmayışı nedeniyle araştırmanın sınırları dahilinde değildir.

Ermeni entelektüellerinin tarihsel olarak ortaya çıkış sürecine bakıldığında, Ermeni milletinin dinî-feodal yönetimden demokrasiye geçiş sürecindeki mücadelesinin bu oluşumda önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Artinian'a göre bu süreç genel hatlarıyla ruhban ve soylular (amiralar) ile orta sınıf grup arasındaki mücadeleye dayanmıştır. Örgütlü bir orta sınıfın çabaları sonucu Ermeni toplumunda bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçildiğini kaydeden Artinian'a göre bu yolda Hristiyanlığın sivillerin kilise işlerine dahil olması konusundaki tolerasyonu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî gruplara yönelik uyguladığı hoşgörü politikasının etkisi yadsınamaz. Bu noktada Ermeni toplumunun Osmanlı'yla benzer şekilde 19. yüzyıldan itibaren Batı uygarlığından etkilenmeye başladığı ve bu etkilenmenin de ilk etapta Katolik ve Protestan misyonerlerinin faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştiği öne sürülebilir (Kılıç, 2006:116-129; Kılıçdağı, 2010: 333-342; Artinian, 2004:122-123). Kılıç'a göre bu dönemde Gregoryen mezhebinden Katolikliğe geçen Ermenilerin sayısında ciddi bir artış olmuş, Katolikliğe geçen Ermenilerin Cizvit Papazlarla işbirliği yapmaları ise Ermeni toplumunda olayları iyice çığırından çıkarmıştır (Kılıç, 2006:111-126). Kılıç benzer bir durumun Gregoryen Ermenilerin Protestanlığa geçişinde de yaşandığından da bahseder (Kılıç, 2006: 157-158). Bu durum beraberinde hem dönemin baskın kültürü olan Fransız etkisini hem de diğer Batılı devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'na baskılarının önünü açmıştır. Böylelikle Batıda eğitim alan Genç Ermenilerin, sadece Ermeni toplumu değil Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer vatandaşları da etkiledikleri görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni Entelijansiya'nın Oluşumu (1800-1923)

Tanzimat dönemiyle birlikte gerek Avrupaya eğitim amacıyla gitmiş gerekse de görevi gereği Avrupa'da bulunmuş Ermeni entelijansiya için dünyadaki gelişmeleri yakından görme ve izleme imkanı doğmuştur. Bu durum beraberinde 19. yüzyılda Avrupa tarihinin, dilinin, edebiyatının, siyasetinin, ticaretinin kısacası her türlü gelişiminin yakından takip edilmesine ve Osmanlı'ya yansımalarına neden olmuştur. Avrupa'da eğitim almış Genç Ermeniler, özgürlük, demokrasi, eşitlik ve milliyetçilik gibi liberal ve ilerici düşünce yapısından etkilenmiş ve amiralara karşı orta sınıfla işbirliği içinde hareket etmiştir. 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı da Genç Ermenilerin düşüncelerini daha rahat bir biçimde ortaya koyma imkanı sağlamıştır (Kılıç, 2008: 117-136; Kılıçdağı, 2010:333-342; Artinian, 2004: 170). Panossian'a göre ise milliyetçilik akımının da bir bakıma seküler düşüncenin doğmasında etkisi olmuştur (Panossian, 2006: 1008). Osmanlı Devleti'nde önemli görevlerde yer alan

amiralar büyük ölçüde muhafazakâr ve Gregoryen mezhebine mensup iken, Avrupa'da eğitim görmüş Genç Ermenilerin bu gruba karşı almış olduğu tavır ve eleştiriler zaman içerisinde Ermeni toplumu bünyesinde çatışma alanı yaratmıştır. Nitekim bir süre sonra Genç Ermeniler'in yoğun çabaları sonucu Ermeni Milleti Nizamnamesi'nin hazırlanması, Genç Ermenilerin önemli kazanımları arasında ilk sırada yer almıştır (Kılıç, 2006:172-184; Kılıç, 2019: 629; Tok, 2009: 22-24, Bayır, 2019:11-36; Güllü, 2019:593-628). 1863 Ermeni Milleti Nizamnamesi'nin Osmanlı Ermenilerini devlete bağlamak yerine bağımsızlığa giden yolda misyonerlerin de etkisiyle Ermenilik şuurunu ve kimliğini ön plana çıkarmış, buna göre Ermeni Milleti Nizamnamesi Osmanlı Ermeni toplumunu daha önceden etkilemeye başlayan kültürel Rönesansın da etkisiyle milli bilinci geliştirme noktasında bir dönüm noktası olmuştur (Kılıç, 2019: 629).

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ya da yenileşme hareketleri kapsamında öğrencilerin Batılı ülkelere eğitim amaçlı gönderilmesinin önemli bir yeri vardır. Bilindiği üzere Batılı ülkelerdeki bilim, sanayi, teknik, tıp vb. alanlardaki birçok gelişme bu öğrenciler üzerinden ve onların ürettiği eserler aracılığıyla İmparatorluğa gelmiştir. Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun yurt dışına öğrenci gönderme konusunda herhangi bir din, dil veya etnik grup farkı gözetmediğini de belirtmekte yarar vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda yurt dışına öğrenci gönderilmesi konusunda ilk adımlar 1813 yılında Mehmet Ali Paşa tarafından atılmış ve öğrenciler ilk olarak Milano, Floransa ve Roma'ya gönderilmiştir. İlk zamanlarda matbaacılık alanıyla ilgili olarak eğitime gönderilen öğrencilerin daha sonra özellikle Paris'e askeri alanda eğitim almak üzere gönderildiğini söylemek mümkündür. Öğrencilerin devlet eliyle gönderilmesinin yanı sıra varlıklı Ermeni aileler tarafından desteklenerek veya kendi imkanlarıyla Batılı ülkelerdeki üniversitelerde eğitim görmeye gidenler de olmuştur (Kırmızı, 2018: 60-61).

Osmanlı eğitim sisteminde bir değişim ve dönüşüm ortamının başlatılmasında başta Reşit Paşa olmak üzere, Ali ve Fuat Paşaların çalışmalarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu'ndaki birçok kesimi olduğu gibi Ermeni toplumunu da etkilemiş ve sadece 1840-1850 yılları arasında altmışa yakın Ermeni öğrenci Fransız okullarından mezun olarak İstanbul'a gelmiştir (Artinian, 2004:74-75). Batının yanı sıra söz konusu dönemde Çarlık Rusya'sında gizli faaliyetlerde bulunan sosyal demokrat hareketler de Ermenilerin düşünce yapısını etkilemiştir (Panossian 2006: 149; Somel, 2011: 88). Bu eğitimler sonucunda istenmeyen bazı durumlar

yaşansa da aslında Batı'ya özellikle devlet tarafından gönderilen öğrencilerin ilk etapta devletin ihtiyacı olan alanlarda Batı'nın teknik, askeri, sanayi vb. alanlardaki üstünlüğünün yakalanması hedeflendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yurtdışına eğitim amaçlı gönderilen gayrimüslim öğrenciler arasında Ermeni öğrencilerin ilk sırada geldiği ve öğrencilerin yoğun olarak Fransa, İngiltere, Avusturya, Yunanistan, İsviçre, Rusya ve İtalya gibi ülkelere gönderildiği de söylenebilir.² Paris'te Muradyan Okulu, İtalya'da ise Rafaelyan Okulu Ermeni entelijansiyasının merkezi haline gelmiştir.

1839-1876 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece Fransa'ya gönderdiği öğrenci sayısına bakıldığında öğrencilerin %68'nin yani 116 öğrencinin Müslüman, %32'sinin yani 78 öğrencinin ise gayrimüslimlerden oluştuğu görülmektedir. Bu rakamlar sadece Ermenilerin değil diğer etnik yapıya sahip gayrimüslimlerin de bu eğitimden faydalandığını göstermesi açısından önemlidir. Askerlik, tıp, hukuk ve mühendislik eğitim için Fransa'ya gönderilen öğrencilerle benzer şekilde diğer ülkelere de çok sayıda Ermeni öğrencilerin gönderildiği ve bu öğrencilerin ülkelerine döndükten sonra ilgili alanlarda ciddi çalışmalar yaptıkları bilinmektedir (Şişman 1998: 11).

Söz konusu öğrencilerin yurda döndükten sonra görev aldıkları kamu kurum ve kuruluşlarının modernize edilmesinde Türklerle birlikte görev almışlardır. Bu durumun en belirgin kanıtları arasında söz konusu Ermeni entelektüellerinin Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldıkları eserlerdir.

Ermenilerin 19. yüzyılda beşeri bilimler alanında ve özellikle sözlükler konusunda bu kadar ön plana çıkmalarında Mıkhitaristlerin önemli bir etkisi olmuştur. Mıkhitaristler bu dönemde Katolikleşme konusunda ciddi bir başarı elde etmiş ve bu nedenle Avrupa akademilerinde de saygı ve takdir görmüşlerdir (Adalian, 1992:21). Bu anlamda Batılı ülkelere eğitim amaçlı giden Ermeni gençleri yurda döndükten sonra tıpkı sosyal bilimlerde olduğu gibi birçok alanda öncü olmuş ve devletin en önemli kademelerinde görev almışlardır. Böylelikle Ermeni gençleri aracılığıyla Avrupa'nın ve Batılı düşünce yapısının Osmanlı'da yerleşmesi noktasında yurtdışında eğitim almış Ermeni entelijansiyanın da bir katkısının olduğunu söylemek mümkündür.

Genel hatlarıyla Ermeni gençlerinin yurtdışında eğitim almasıyla birlikte, Avrupa'da eğitim görmüş Ermeni entelijansiya ile Ermeni zengin kesimini oluşturan amira sınıfı arasında bir çekişmenin görülmeye başladığını söylemek

² Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışmalar arasında Adnan Şişman'ın *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri: 1839-1876* adlı eseri ilk sırada yer almaktadır. Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri: 1839-1876*, Ankara, 2004.

mümkündür (Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Kılıç, 2008:132-141; Artinian, 2004:10). 19. yüzyılda Ermeni entelektüellerinin Avrupa eğitim almaları ve pozitivist düşünce yapısından etkilendiğini kaydeden Artinian, bazı Ermeni entelektüellerinin 1848 Devrimi'ni yaşamış olmalarının da düşünce yapılarının şekillenmesinde etkili olduğuna vurgu yapmıştır (Artinian, 2004: 13).

Ermeni entelijansiyanın Batı dünyası ile teması bir süre sonra kendi toplumlarındaki dinî yapıları, kurumları ve din adamlarını sorgulamaya başlamalarına da neden olmuştur. Bu noktada aydınlanma sürecinin beraberinde Batı üzerinden Ermeni entelijansiyanın oluşmasında ciddi bir rol oynadığı söylenebilir (Kılıç, 2006:61-69; Deveci Bozkuş, 2020:413-426). Ancak sadece Batı düşüncesi değil diğer faktörlerde Ermeni entelektüel dünyasının oluşumunda etkili olmuştur. Bu noktada misyonerlerin özellikle de Amerikan Protestan misyonerlerinin Ermeni entelektüel dünyasının oluşmasına katkı sağladığını ve bu noktada ABCFM'nin oldukça etkili sonuçlar elde ettiğini de söylemek mümkündür.

İstanbul Ermenleri arasında 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, kendi içinde de geleneksel ve modern ayrımı şeklinde bir ayrımın ve bir gerginliğin olduğundan da bahsetmek mümkündür. Söz konusu dönemde özellikle yaşam biçimi ve değerlerin sıkça sorgulandığını söylemek mümkündür. Ancak bu gerginliğin sadece Ermeni toplumuna has değil Osmanlı'daki Türk entelektüellerin de benzer bir kaygı içinde oldukları görülmektedir (Kılıçdağı, 2010:234).

Ermeni entelijansiyanın söz konusu dönemler içerisinde ağırlıklı olarak Fransız entelektüel dünyasından etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim öğrencilerin büyük oranda gerek devlet gerekse de bireysel anlamda yurtdışı eğitimi için Fransayı tercih etmesi beraberinde Fransız kültürünün toplumda daha fazla yer etmesinin de önünü açmıştır (Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Şişman 1998: 11, Şişman 2004). Hovsep Gaterjian'a göre ise Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni entelektüeller sadece Fransız değil, biraz Alman ve kısmen de İngiliz etkisi altında kalmışlardır (Adalian, 1992: 50-52). Kuşkusuz sadece Fransa değil söz konusu dönemde eğitime gidilen hemen hemen her Batılı ülkedeki gelişim Ermeni entelijansiya aracılığıyla yurda getirilmiştir. Söz konusu dönemde Ermeni entelijansiyanın oluşumunda sadece erkekler değil Ermeni kadınlarının da bu sürece doğrudan katkıda bulduklarını söylemek mümkündür. Düssap, Zabel Yeseyan, Sibly (Zabel Asadur), Ishugi Minasian, Hayganush Mark vb. dönemin önde gelen Ermeni kadın entelektüelleri olmuşlardır.

İstanbul'daki Ermeni toplumu her ne kadar tarihi Ermeni anavatanından oldukça uzakta olsa da İstanbul'daki Ermeniler 19. yüzyılda şehri önemli bir entelektüel merkeze dönüştürmüştür. Günümüzde ise İstanbul'daki toplum, diasporadaki ve mevcut Ermenistan'daki Ermeniler bu kültürel zenginliğin kalıntılarından faydanlanmaktadır. Bu kültürel zenginlik ise büyük oranda Srpuhi Düssap, Zabel Yeseyan, Hagop Baronian ve Daniel Varoujan döneminden miras kalmıştır (Hovannisian, & S. Payaslian, 2010: 14). Bu anlamda Erken Modern ve Modern dönemin kültürel yaşamı açısından ise Osmanlı başkentinin bir merkez olarak ön plana çıkmasında varlıklı Ermeni amira sınıfının da önemli bir etkisi olmuştur. Amiralar ayrıca İstanbul'da farklı etnik gruplar arasındaki iletişimin sağlanmasında da etkili olmuşlardır (McCabe, 2010: 196).

Ermeni entelektüellerinin bir dönem de olsa İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleriyle birlikte hareket etmeleri ve II. Meşrutiyet'i sahiplenmeleri Koptaş'ın da ifade ettiği gibi ülkeyi modernleştirme temelli siyasi birlikteliklerinin olduğunu ortaya koyan önemli göstergelerden biri olarak kabul edilebilir (Koptaş, 2011: 190). Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nin de tebaası olan gayrimüslimleri başta eğitim olmak üzere birçok alanda Osmanlılık politikası çerçevesiyle yönettiğini ve belli başlı alanlarda bu politikaların olumlu sonuçlarını gördüğünü de söylemek mümkündür.

Ermeni entelijansiyanın faaliyetlerinin Ermeni toplumunda ulusal bilincin oluşmasını ve uyanmasını sağladığını kaydeden Panossian'a göre, Ermeni entelektüellerin çalışmaları Ermeni toplumunda milliyetçilik düşüncesinin oluşmasına da ciddi katkı sağlamıştır. Söz konusu entelijansiya eserleri aracılığıyla da Ermeni ulus ve milliyetçiliğini meydana getirmiştir. Bu anlamda şair, müzisyen, ressam, heykeltıraş, romancı, tarihçi, arkeolog, filolog, oyun yazarı, antropolog, folklorist vb. entelektüellerin eserlerinin ve düşünce yapılarının Ermeni ulusunun ve kültürünün şekillenmesinde etkileri olduğu kaydedilmiştir (Panossian, 2006: 180). Bilindiği üzere 1850'li yıllardan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda amiraların yerini yavaş yavaş Batı'da eğitim alan Genç Ermeniler almaya başlamıştır. Vartanian'a göre 1850-1876 yılları arasında sadrazam ve hariciye nazırlarına danışmanlık görevi neredeyse tamamen Ermeni entelijansiya tarafından yürütülmekteydi (Panossian, 2006: 148-149; Artinian, 2004: 93). Bu noktada Ermeni entelektüellerinin özellikle de Batılı ülkelerde aldıkları eğitimlerin hem Ermeni toplumuna milliyetçilik duygularını aşıladığını hem de bir toplum, ulus bilincinin oluşmasına katkı sağladığını da söylemek mümkündür. Bu süreç aynı zamanda modern ulusal Ermeni kimliğinin oluşumunu da önemli oranda etkilemiştir.

Batı ya da Osmanlı merkezli liberal reformların oluşum sürecinin büyük oranda Fransız ve İtalyan düşünce sisteminden etkilendiğini kaydeden Panossian, Doğu'da Tiflis ve Rusya'nın merkez olduğunu ve diğer şehirlerdeki oluşumların merkezinin ise Rus ve Alman düşünce yapısından etkilendiğine işaret etmiştir (Panossian, 2006: 130). Bu noktada Doğu'daki Ermeni entelektüeller Ermenilerin kurtuluşu için daha ziyade Rusya'yı tek çare olarak görürken, Batılı düşünce yapısından etkilenen Ermeni entelektüellerin ise kurtuluş çaresini modernleşme çabalarında aradıkları anlaşılmaktadır.

Tıp Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

Osmanlı İmparatorluğu döneminde sosyal bilimler alanlarının yanı sıra diğer alanlarda da Ermeni entelektüellerinin ciddi katkıları olmuştur. Bu noktada özellikle tıp alanında çok sayıda Ermeni isimden bahsetmek mümkündür. Ancak çalışma alanımızın kapsamında sadece Osmanlı Türkçesi ile eser kaleme alanlar incelendiğinden, bu noktada Dr. Agop Handanyan ismine özellikle yer verilmesinde yarar vardır. Agop Handanyan 1834 yılında buğday tüccarı Krikor Efendi'nin oğlu olarak Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. Kardeşi Harutyun Handanyan ise Osmanlı İmparatorluğu'nda Dahiliye Nazırlığında Özel Kalem Müdürü olarak görev yapmıştır (Yıldırım 2016:232). 1839 yılında Diyarbakır'dan ailesiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, burada ilk ve orta öğrenimine Üsküdar'da başlamıştır. Camaran Mektebi'ne giden Handanyan, 1860 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane [Askeri Tıbbiye] okulundan mezun olmuştur. Agopyan Anadolu'nun bir çok yerinde askeri hekim olarak görev almış ve 1866'da İstanbul'a döndüğünde ise Askeri Tıbbiye'de Adli Tıp [Tıbb-ı Kanuni] muallim muavini olarak görev yapmıştır. Handanyan 1870-1875 yılları arasında ise Ayasofya İmaretinde Çiçek Aşısı servisinde hekim olarak görev almıştır. Bazı kaynaklarda 1876 yılında Dr. Seroppe Viçenyan'ın [Servişen] emekli olması üzerine Handanyan'ın Askeri Tıbbiye'de adli tıp müderrisliğine atandığına da yer verilmiştir. Handanyan'ın bir süre sonra Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye'de de adli tıp dersleri verdiğini belirten kaynaklara göre, Handanyan bu görevlerinin yanı sıra Sivil Tıbbiye Meclisi'nde genel arşivcilik alanında da çalışmıştır. Tıp alanında Sıhhiye-i Umumiye ile Askeri Tıbbiye Cemiyeti üyelikleri de bulunan Handanyan 1893 yılında ise Miralay [Albay] rütbesiyle emekli olmuştur (<http://www.uskudaristanbul.com/firmadetay.asp?id=2636>, Erişim Tarihi:12.09.2019).

Handanyan'ın tıp öğrencilerine verdiği dersler ve bu derslerde kullanılmak üzere Fransızcadan tercüme etmiş olduğu iki ciltlik *Tıbb-ı Kanuni* eseri alanının ilk ve tek eseri olarak kabul edilmektedir. Handanyan'ın yine *Kimya-yı Kanuni* adlı eseri de son derece önemli bir eser olup, alanının öncü çalışmaları arasında ilk sırada yer almakta ve konuyla ilgili literatürde önemli bir başvuru eseridir (J.E. Briand & E. Chaude, Çev: Agop Handanyan, 1892).

Ekonomi/İktisat Alanında Osmanlı Türkçesi ile Eserler Kaleme Alan Ermeniler

İktisat alanında eserler üreten, dersler veren Ermeni entelijansiya hem Osmanlı İmparatorluğu'nda önde gelen liberaller arasında yer alıyorlardı hem de Osmanlı'da liberal düşünce yapısının oluşumuna önemli katkılar sunuyordular. Osmanlı İmparatorluğu döneminde modern Avrupalı iktisat teorileri alanındaki ilk çalışmalar J. B. Say'ın *Catechisme d'Economie Politique* adlı eserinin Ermeni Sahak Abro tarafından Türkçeye tercüme edilmesiyle sağlanmıştır. Bu noktada Abro'nun çalışmalarının modern ve liberal ekonomik sistemlerin hazırlanmasında veya ortaya çıkmasında adeta bir mihenk taşı vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür.

İktisat alanında öne çıkan bir diğer isim ise Sakızlı Ohannes Paşa'dır. Paris Mıhitaryan okulunda eğitim görmüş olan bu münevver Sakızlı Paşa olarak da bilinmektedir. Bu okuldan önce Sakızlı Paşa eğitimini Padova'da almıştır. Sakızlı Paşa ile ilgili en kapsamlı bilgiler *Բազմալիկ [Pazmaveb]* dergisinde yer almıştır. Sakızlı Paşa'nın dönemin önde gelen münevverleri arasında yer aldığına işaret eden dergide ayrıca 1847-48 tarihli öğrenim yılının sonunda Sakızlı Paşa'nın lise ikinci sınıfı bitirdiği de kaydedilmiştir. Dönemin birçok Ermeni aydını gibi devlet hizmetindeki kariyerine Babialı Tercüme Odası'yla başlayan Ohannes Paşa (Terzi 2001:26-27), 1861 yılında kurulan Encümen-i Daniş'te görev almış, Tanzimat döneminde ise 1862-1863 yıllarında Basın-Yayın Genel Müdürlüğü görevinde bulunmuştur. Mekteb-i Mülkiye-yi Şahane'de "İlm-i Servet-i Milel, Usül-ü İdare-i Mülkiye dersleri ile Mekteb-i Fünun-ı Nefise-i Şahane" de estetik konulu dersler vermiştir. Sakızlı Paşa, 19 Kasım 1897 yılında ise Hazine-i Hassa Nazırlığı görevinde bulunmuştur. Araştırmacılara göre Sakızlı Paşa, Jön Türklerin dahi düşüncelerinden önemli ölçüde etkilendiği ve yaşadığı döneme damgasını vuran bir şahsiyet olmuştur (Soysal <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/19966/001507722006.pdf?se>, Erişim Tarihi:12.9.2019, <http://www.biyografya.com/biyografi/12387#photo>, Erişim

Tarihi:12.9.2019). Sakızlı Ohannes Paşa, daha sonra Şuray-ı Devlet Azalığı, Divan-ı Muhasebat Reisliği, Altıncı Daire-i Belediye Reisliği, Cebel-i Lübnan Sancağı Mutasarrıflığı gibi son derece kritik görevlerde bulunmuştur (Kayaoğlu 2013:295).

İktisat alanında özellikle Sakızlı Ohannes Paşa'nın Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı, *Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel, Usûl-i İdare: Mekteb-i Mülkiye 4. Sınıf İçin, Usûl-i idare-i Mülkiye: Mekteb-i Mülkiye Beşinci Sınıf* adlı eserlerinin Batı dünyasındaki gelişmeleri ve iktisat alanındaki yenilikleri İmparatorluğa getirdiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Sakızlı Ohannes Paşa'nın iktisat alanında kaleme aldığı eserler aracılığıyla Osmanlı Türkiye'sinde modern iktisat alanına dair önemli bir temel oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Sakızlı Ohannes Paşa'nın yine *Fünun-u Nefise Tarih-i Medhali* (Güzel Sanatlar Tarihine Giriş) adlı eseri de Osmanlı İmparatorluğu'nda 'estetik düşünce' tarihinin ilk kitabı olarak kabul edilmektedir *Mebad-i İlmi Serveti Milel* adlı eseri de benzer şekilde dönemin okullarında ders kitabı olarak kullanılmış olup, bu eser ise Osmanlı dönemi ilk klasik iktisat kitabı olarak kabul edilmektedir (Hür, 2014). Bu yönüyle Sakızlı Ohannes Paşa'nın hem Osmanlı Türkçesi ile yazdığı söz konusu eserler aracılığıyla hem de Fransızca-Osmanlıca sözlük çalışmalarıyla Osmanlı modernleşme sürecinde önemli bir boşluğu dolduran entelijansiya arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

Hukuk Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

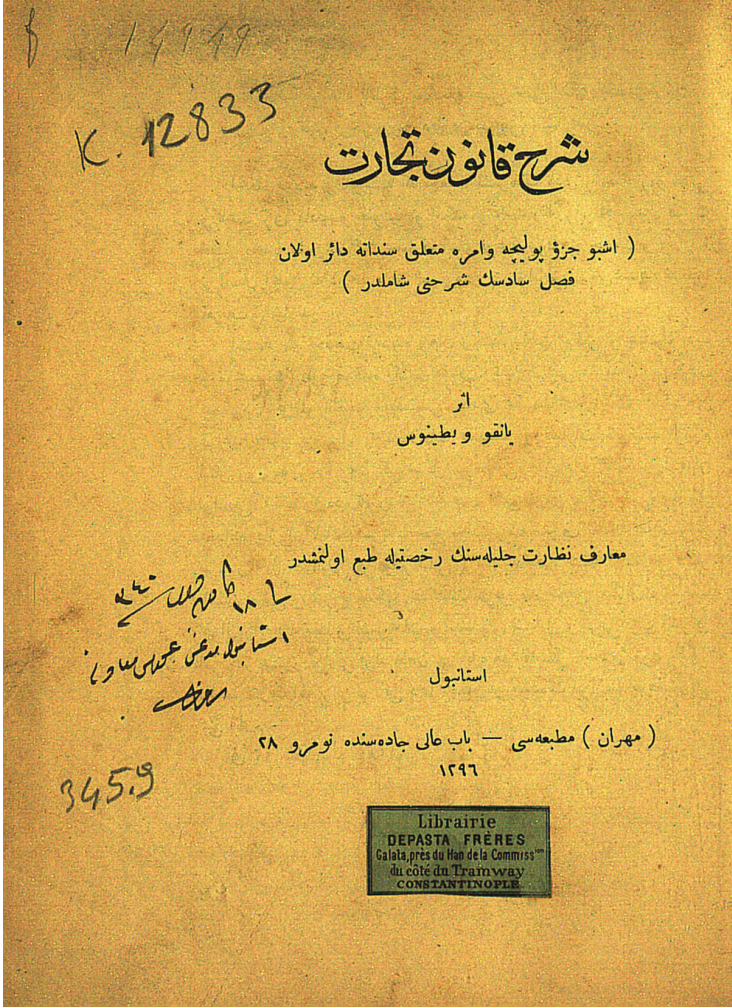
Ekonominin yanı sıra hukuk alanlarında da benzer çalışmalardan bahsetmek mümkündür. Özellikle Nezaret Haçeryan'ın ceza hukuku konusunda kaleme aldığı *Ebadi-i Hukuk-i Ceza* adlı eserinin alanında ilk olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma kapsamında bazı Ermeni entelektüellerinin birden fazla alanda uzmanlaştığı da görülmektedir. Bunlardan biri de Orhan Vahan'dır. Vahan hem hukuk hem de kimya alanında Osmanlı İmparatorluğu döneminde alanında ilk olarak değerlendirilebilecek olan *Şerb-i Kanun-u Ticaret ve Kimya Biliminin Temel İlkeleri* adlı çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır (Vahan, 1882, 2. Baskı).

Sarkis adında amira sınıfına mensup bir tüccarın oğlu olarak 1832 yılında İstanbul Ortaköy'de dünyaya gelen Orhan Vahan; Vahan Efendi, Hovhannes/Ohannes Sarkis Vahanyan, Ohan Vahan olarak da bilinmektedir. 25 Nisan 1891'de İstanbul, Taksim'de hayatını kaybeden Orhan Vahan'ın annesi Nazlı Vahanyan, Kayserili, kökenleri amira Arzumanyanlara dayanan, birkaç

dile hakim, hayrıseverliğiyle bilien bir kadındır. Vahan Efendi'nin ailesinin kökenlerine dair çok fazla bilgi olmasa da Orhan Vahan'ın Sırpuhi adında bir kız kardeşi olduğu bilinmektedir. Vahan'ın ise Astine Vahan-Serçiçen ve Araksi Vahan Gülbenkian adında iki kızı olduğu kaydedilmiştir. 1848 yılında ailesi tarafından Paris'e gönderilen Vahan, Tomas Terziyan'ın ifadesiyle daha gençlik yıllarından itibaren tabiat ilmine tutkun bir gençtir. Paris'te eğitimine devam ederken Dr. Nahabed Rusinyan, geleceğin ünlü edebiyatçısı Dr. Hovsep Şişmanyen ve diğer Ermeni entelektüellerle bir araya gelme ve tanışma fırsatı yakalayan Vahan'ın buradaki Genç Ermenilerle birlikte Araratyan Cemiyeti'nin [Արարատեան Հիկերուրիւն -Araratyan Inkerut'yun]³ faaliyetlerine katılmıştır. Paris'te dört yıl boyunca eğitim alan Vahan Efendi, 1852 yılında İstanbul'a kimyager olarak geri dönmüştür. Henüz 24 yaşındayken devlet hizmetinde görev almaya başlayan Vahan Efendi, 1865 yılında Tercüme Cemiyeti'nin kuruluşunda üye olarak görev almıştır. Bir dönem Ahmet Cevdet Paşa'ya danışmanlık da yapmış olan Vahan Efendi, Ticaret Mahkemeleri üyeliği ve 1868'de Divan-ı Ahkam-ı Adliye ve 1871'de Şura-yı Devlet azası görevlerinde de bulunmuştur (Deveci Bozkuş, 2020: 413-426).

Hukuk alanında da yine diğer alanlardaki sorunlarla benzer şekilde Sarkis Karakoç (1865-1944) gibi *Külliyât-ı Kavânin* adlı hukuk alanında son derece önemli eserler kaleme almış olan Ermeni entelektüeller söz konusu olsa da doğum ve ölüm tarihleri nedeniyle çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur.

³ Genç Ermeniler tarafından Paris'te 27 Nisan 1849'da kurulan bu dernek Paris'te bulunan tüm Ermeni gençlerinin bir araya geldiği, herhangi bir mezhep ya da politik örgüt bağlantısı olmayan Ermeni Katolik öğrencilerin de toplandığı bir kuruluştu. Burada başta Ermeni halkının eğitimi olmak üzere Ermeni dilinde, okullarında ve merkezi idarede reform konularında adımlar atılması vb. konulara yer verilmekteydi. Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, Çev: Zühal Kılıç, Aras Yay., İstanbul 2004, s.77-78.



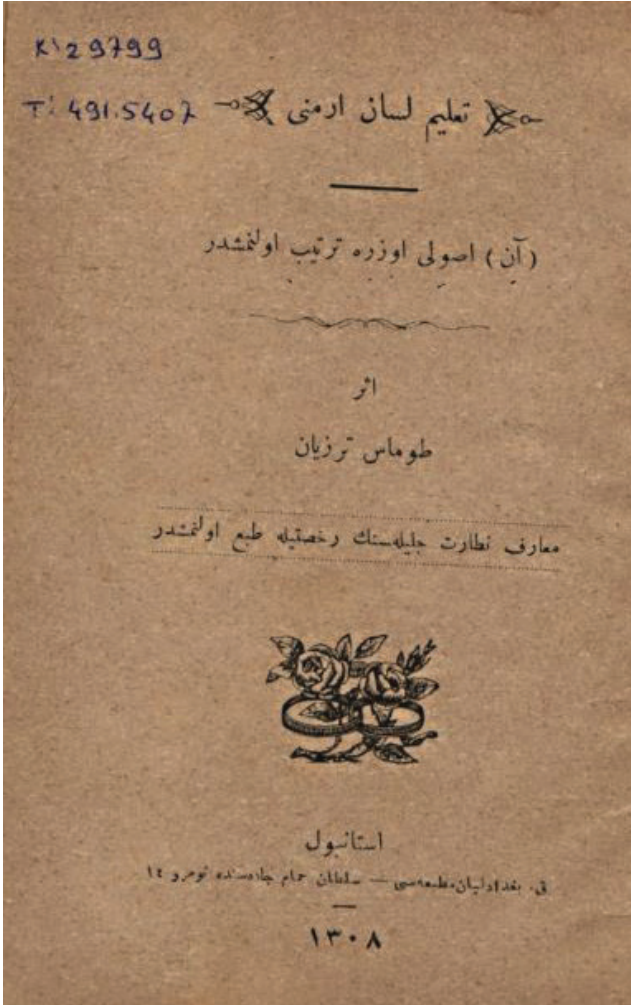
Orhan Vahan'ın *Şerh-i Kanun-u Ticaret* adlı eseri (Vahan 1879, I.Baskı).

Tiyatro Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

Sanatın pek çok alanında olduğu gibi modern Türk tiyatrosunun oluşumunda özellikle de Tanzimat ve İstibdat döneminde Avrupalı tiyatroyu Osmanlı'ya ilk getirenlerin yine Ermeni entelektüeller olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma kapsamında incelenen isimlerden biri olan Tomas Terziyan'ın eserleri bu noktada oldukça önemlidir. Terziyan Osmanlı Türkçesi ile *Talim-i Lisan-ı Ermeni* adlı bir eser kaleme almıştır (Terziyan, 1891).

Batı Ermeni edebiyatının önemli temsilcileri arasında yer alan Terziyan 1840 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir (Tuğlacı, 1992:79). Şair ve oyun yazarı

olarak da bilinen Terziyan'ın Katolik bir ailede Rumca konuşan bir babadan ve İtalyan bir anneden doğduğu kaydedilmiştir. Terziyan mahallelerindeki Mıkhitar okulunu bitirdikten sonra Venedik'teki Murad Rafaelyan okuluna gönderilmiş ve 1858 yılında bu okuldan mezun olmuştur. Terziyan bu okulda birçok yabancı dil öğrenmiştir. Bu diller arasında İtalyanca, Grekçe, Fransızca, Türkçe, Klasik Grekçe, Latince ve İngilizcenin yer aldığı kaydedilmiştir. Terziyan ülkeye döndükten sonra kendisini öğretim işlerine adanmıştır. Bir süre Nersisyan ve Nupar-Shahnazaryan okullarında eğitim veren Terziyan daha sonra Hasköy'de bu görevine devam etmiştir (Havcikyan vd. 2005: 380).



Tomas Terziyan'ın *Talim-i Lisan-ı Ermeni* adlı eserinin kapağı (Terziyan 1891)

Eğitim Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

Ermeni entelektüellerinin topluma sundukları katkılar sadece çeviri ve kaleme aldıkları eserlerle sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda eğitim ve yayıncılık alanında da çok sayıda eserin basılmasını sağlamışlardır. 1899 yılında yayınlanan Maarif Nezareti yıllık istatistiklerine göre İstanbul'daki 90 matbaanın 32'sinin Ermeniler, 23'ünün Türkler, 15'inin Rumlar, 5'inin Yahudiler, 5'inin Levanten veya Avrupalılar, 2'sinin ise İranlılar tarafından işletildiği kaydedilmiştir (Budak, 2006: 137-156). Bu rakamlar söz konusu döneme dair Osmanlı İmparatorluğu'ndaki münevverlerin okuma yazma ve çeviri alanındaki yayınları ne oranda takip ettiklerine dair önemli ipuçları içermektedir.

Özellikle yurt dışında eğitim almış Ermeni entelektüellerinin çalışmaları hem Ermeni toplumundaki kadınların eğitilmesi hem de Osmanlı toplumundaki Müslüman kadınların modernleşmesi noktasında etkili olmuştur. Bu çerçevede Ermeni toplumundaki entelektüeller 19 ve 20. yüzyıllarda kadınların eğitilmesi, eğitim düzeylerinin arttırılması, eşitlik, özgürlük ve yasal haklarının verilmesi konularında oldukça etkili olmuşlardır. Özellikle Sırpuhi Düssap, Zabel Asatur vb. Ermeni kadın entelektüelleri Türk kadın entelektüel hayatının şekillenmesinde de önemli bir rol oynamışlardır. Genç Türklerin yönetimde olduğu süreçte her ne kadar Ermeni kadın entelektüellerinin eserleri Türkçeye tercüme edilerek yayınlanmışsa da bu çeviriler tek başına yeterli olmamış daha sonra kadınların eğitimi için çeşitli kurumların açılması konusunda çalışmalar yapılmıştır. Örneğin kadın öğretmen bulma konusunda 1870'li yıllara kadar ciddi sıkıntılar yaşandığını, bu sıkıntıların ancak 1870'te kadın öğretmenlerin olduğu bir kolejnin açılmasıyla aşılmaya başlandığı görülmektedir (Safarian, 2007:142). Ayrıca söz konusu Ermeni entelektüelleri İmparatorluk sınırları dahilinde modern eğitim kurumlarının açılması hususunda da öncü olmuşlardır.

Fransız Devrimi'nden tabiatıyla en fazla Batılı devletlere eğitim amaçlı giden Ermeni entelijansiya etkilenmiştir. Bunlardan biri olan Kelekyan'ın Fransız devrimini özümsemesi bu hareketin düşünce ve fikir dünyasına dair önemli eserleri Osmanlı Türkçesine çevirmesi, kendisinin de aslında bir Jön Türk olarak adlandırılmasına dahi neden olmuştur. Nitekim Kelekyan'ın Mektebi Mülkiye'de bu konularda verdiği eğitimlerin ve kaleme almış olduğu başta *On Dokuzuncu Asırda İctimai ve Siyasi Avrupa* adlı eseri olmak üzere bir çok eserinde Batı'daki gelişmeleri topluma eserleri aracılığıyla aktardığını söylemek mümkündür (Kelekian, 1914).

Diran Kelekyan, Sarraf Kirkor Kelekyan Efendî'nin oğlu olarak, 1862 yılında Kayseri'de dünyaya gelmiştir (Çankaya 1969: 966). Henüz altı aylıkken ailesi İstanbul'a taşınan Kelekyan (Walker 1980:396), Hasköy Nersesyen Mektebi'nde ilkokul, Kumkapı Mezburyan Mektebi'nde ortaokul ve Gedikpaşa Surenyan Mektebi'nde lise eğitimini tamamladıktan sonra Marsilya'da ailesinden bir yakınının yanına gönderilerek Marsilya Üniversitesi Bilimler Fakültesi'ne (Faculté des Sciences) devam ederken, bir yandan da Ticaret Mektebi muallimlerinden hususi surette iktisat ve ticaret dersleri almıştır (Walker 1980: 396, Gövsa 1933: 339). Kelekyan ayrıca aynı üniversitenin Hukuk Fakültesi'nde eğitimini tamamlayarak 1881 yılında İstanbul'a dönmüştür. 1894 yılında ise Yunanistan'a gitmiştir. Yunanistan'da *Spectateur d'Orient* gazetesinde de bir süre görev yapan Kelekyan, 1897 yılında İstanbul'a geri dönmüştür. Bir dönem *Ceride-i Şarkîye ve Surhatang* gazetelerinde de çalışan Kelekyan, Ermeni Harfli Türkçe gazete olan *Manzume-i Efkar*'ın yanı sıra yazar olarak *Tarik, Sabah, Cihan, Saadet, Ceride-i Şarkîyye* gazetelerinde de görev yapmıştır. Kelekyan, Ermenice yazılarının altında Klanik, Batı başınında yayınlanan yazılarında ise Vicomte de Klanik imzalarını kullanmıştır (Pamukciyan 2003: 269). Ayrıca Patrikhane çevirmenliği ve Hazine-i Hassa Sekreterliği görevlerinde de bulunmuştur.

Çeviri/Edebiyat Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

Ermeni entelektüellerinin en önemli katkıları edebiyat alanında gerçekleşmiştir. Modern Türk Edebiyatının doğuşunda Ermeni entelektüellerinin özellikle çevirileri ve eserleri Batılı yazar ve düşünürlerin fikirlerinin topluma aktarılmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Çalışma kapsamında genel olarak Ermeni entelektüellerinin özellikle Batıda eğitim almış gençlerin, Tercüme Odaları ve Hariciye'de önemli görevlere geldikleri görülmektedir. (Balci, 2009, Balci 2013). Bunun yanı sıra dönemin Batı dünyasında öne çıkan Alexandre Péré Dumas, Jules Verne, Victor Hugo, Sir Walter Scott vb. özellikle de Fransız yazarların romanlarını Ermenice ve Osmanlı Türkçesine tercüme eden Ermeni entelektüelleri bu konuda özellikle Dedeyan yayınları ile çalışma alanlarını oldukça genişletmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılı düşünce yapısının oluşumunda katkıda bulunmuşlardır (Kayaoğlu, 1998). Böylelikle bu tür edebi türler ve eserler çeviriler aracılığıyla Avrupa'nın mevcut ideolojik düşünce sisteminin hem Batı Ermeni kültürünü hem de Osmanlı'da bu yönde bir düşünce sisteminin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (Panossian, 2006:138-139).

Çalışma çerçevesinde Fransız yazarların roman, hikaye ve bilimsel kitaplarının Fransa'da bulunmuş veya iyi derecede Fransızca ve Fransız kültürünü bilen Ermeni entelektüeller aracılığıyla çevirildiği görülmektedir. Tanzimat ve Islahat dönemiyle birlikte bu tür eserlerin Türkçeye kazandırılması Batıdaki gelişmelerin Batılı ülkelerde eğitim almış Ermeni entelijansiya üzerinden Türk toplumuna aktarılmasını da kolaylaştırmıştır. Özellikle çeviri alanında yapılan çalışmaların 19. yüzyılın ikinci yarısında ağırlık kazandığını ve bu alanda daha ziyade Fransızca eserlerin Türkçeye çevirildiğini söylemek mümkündür.

Ermeni entelektüellerin Osmanlı Türkçesine yaptıkları çevirilerin bir bakıma Batılı ülkeleri tanıma noktasında da etkili olduğu görülmektedir. Batıdaki eşitlik, özgürlük, adalet, eğitim, sosyal ve kültürel gelişmeler bu çalışmalar aracılığıyla ülkeye getirildiğinden, bu tür eserler adeta bir köprü vazifesi görmüştür. (Ülken, 2016).

Bu eserlerin bir diğer etkisi ise yeni edebi türlerin de Türk edebiyatına girme-sinde öncü olmalarıdır. Bu noktada Vartan Paşa'nın ilk Türkçe romanı olarak kabul edilen 1851 yılında kaleme aldığı *Akabi Hikayesi* adlı eseri son derece önemlidir.

Filoloji alanında hazırlanan eserlerin büyük bir çoğunluğunda Ermeni entelektüellerin bu eserleri hazırlama gerekçeleri arasında Türk milletinin dünyayı ve Avrupa'yı yakından takip etmek ve oralardaki gelişmeleri anlamaları için hazırladıklarına dair açıklamalarda buldukları görülmektedir (Hindoğlu, 1831; Çetinoğlu, 2018).

Bu konuda özellikle sözlük alanında öne çıkan isimlerden biri de Bedros Zeki Garabedian olmuştur. 1873 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Bedros Zeki Garabedian eğitim hayatına Berberyan Okulunda başlamıştır (Pamukciyan 2003: 222). Garabedian Berberyan Okulu'ndaki eğitimini 1890 yılında tamamladıktan sonra hem mezun olduğu okulda hem de başka okullarda uzun yıllar İstanbul'da Osmanlı Türkçesi öğretmeni olarak görev yapmıştır. Üsküdar'da kendi adıyla Garabedian Okulu'nu açmış ve burada çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Garabedian bir dönem İstanbul'daki Ermeni gazetele-rinde makaleler de yayınlamıştır (Estukyan 2014).

1893 yılında Devlet Şura'sına yardımcı üye olarak seçilen Garabedian'ın 1903 yılında ise mümeyyiz rütbesi aldığı kaydedilmiştir. Garabedian ayrıca 1932 yılında Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan I. Türk Dil Kurultayı'na üye olarak da katılmıştır (Pamukciyan 2003:222, Pamukciyan 2002:145).

Ziraat Alanında Osmanlı Türkçesi İle Eserler Kaleme Alan Ermeniler

Araştırma kapsamında Ermeni entelijansiyasının Osmanlı Türkçesi eser ürettikleri bir diğer alan ise ziraat olmuştur. Tarım ve ziraat alanında özellikle Agop Zakaryan'ın İzmir'de yayınladığı eserler de oldukça ses getirmiş, Türk tarım işletmeciliği ve tarım muhasebesinin konularının tarihi gelişim sürecine önemli katkılar sağlamıştır.

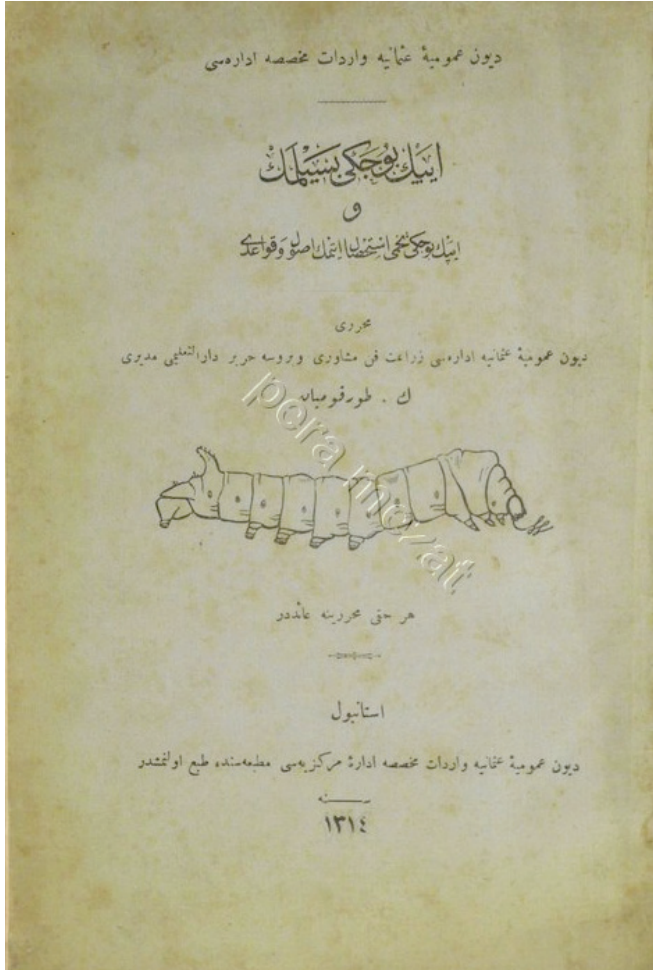
Agop Zakaryan İzmit'in Arslanbek köyünde dünyaya gelmiştir. İlköğreniminin ardından Mersin Ziraat Mektebi'ne devam eden Zakaryan, buradan mezun olmuş, özellikle tarım ve bağcılık konusunda çalışmış ve bir süre Halkalı Ziraat Mektebi'nde tavukçuluk üzerine de ders vermiştir. Bir dönem Alemdağ Baltacı Çiftliklerinin müdürlüğünü de yapan Zakaryan'ın İzmir Tarım Müfettişiyken hayatını kaybettiği bilinmekle birlikte ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır (Yarman 2001:322'den aktaran Çeşme 2014:73-99).

Zakaryan'ın Halkalı Ziraat Mektebi'nde çalıştığı süreçte devletin, Ziraat Bakanlığı aracılığıyla okuldaki tüm gelişmeleri yakından takip ettiğini kaydeden Özgür Yıldız, bu konuda okulda çalışacak öğretmenlerin seçiminde de devletin büyük bir titizlik sergilediğine dikkat çeker. Devletin okulda çalışmak üzere nitelikli kişileri seçtiğini ve bu okuldan mezun olanların ileride çok iyi görevlere geldiğine dikkat çeker. Yıldız söz konusu okulda görev yapan öğretmenlerden biri olan Zakaryan'ın da 1893 yılında Halkalı'daki okulda "Çiftlik İdaresi" adlı eserini kaleme aldığını ve devletin sırf bu kitap nedeniyle Zakaryan'ı Mecidi Nişanı ile ödüllendirdiğine yer verir (Yıldız 2012:323). Zakaryan'ın burada çalışırken Ameliyat-ı Ziraiye dersini verdiği de bilinmektedir (Gençoğlu 2014:289).

Ömer Yazan, Zakaryan'ın *Çiftlik İdaresi* adlı eserini XIX. Yüzyıl sonlarında Osmanlı tarım işletmelerinin durumuna dair gerçekçi bir çalışma olarak değerlendirmektedir. Nitekim Zakaryan'ın gerek eserinde eleştirel bir yaklaşım sergilemiş olması gerekse de zaman zaman Avrupadaki örneklerden yararlanması ve mukayeseler yapması eserin söz konusu dönem açısından ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Devletin Zakaryan'ın bu çalışmasına Osmanlı tarımı açısından verdiği önemi gösteren bir diğer husus da, Zakaryan'a çalışması nedeniyle devlet tarafından Mecidi Nişanı verilmesidir (Yazan 2018: 323). Zakaryan söz konusu eserinde memuriyet süresince edindiği tecrübelerinden ve gözlemlerinden yararlanarak bu eseri hazırladığını, ziraat mekteplerinde okutulacak bir çalışma olmaktan ziyade tarım işletme-

lerinin yönetim ve muhasebe bilgisi ihtiyaçlarına cevap vermek için kaleme aldığını da ifade etmiştir (Yazan 2018:290-291).

Ziraat alanında Kevork Torkumyan gibi isimlerin Osmanlı Devleti tarafından burs verilerek yurduşına ipek böcekçiliğı alanında yetiştirilmek üzere gönderildiğı görölmektedir. Torkumyan aldığı eğitimin ardından İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı Türkçesi ile eserler kaleme almış ve bu eserlerden biri de 1922 yılında *İpek Böceğı Beslemek ve İpek Böceğı Tohumu İstihsal Etmek Usulleri* adlı eseri olmuştur. Ancak Torkumyan 1859-1950 yıllarında yaşamış olması nedeniyle bu çalışmanın sınırlarına dahil edilmemiştir. (Torkumyan, 1897).



Kevork Torkumyan'ın *İpek Böceğı Beslemek ve İpek Böceğı Tohumu İstihsal Etmek Usulleri* adlı eseri, 1897.

SONUÇ

Genel olarak Ermeni entelektüellerinin eserlerinin hem Ermeni harfli Türkçe eserleri hem Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserleri göz önünde bulundurulduğunda Türkiye’de bilim ve kültür tarihinin kaynaklarının oluşumuna da katkı sundukları görülmektedir. Bu anlamda yurt dışına veya Batılı ülkelere eğitim amaçlı giden Ermeni gençlerinin Türk modernleşme sürecine olumlu bir katkılarının olduğunu söylemek mümkündür. Bu katkı sadece sosyal/beşeri bilimlerle sınırlı kalmamış mühendislik, mimarlık, tıp, hukuk, ziraat alanlarında da kendinî net bir biçimde göstermiştir.

Çalışma sırasında incelenen kaynakların büyük bir çoğunluğunda Ermeni entelektüel ortamının oluşmasında Batı’da eğitim almış Genç Ermenilerin önemli bir etkisinin olduğu sonucuna varmak mümkündür. Bu noktada söz konusu Ermeni gençlerinin Batı’da özellikle de Fransa’da aldıkları eğitim zihinsel dünyalarını önemli oranda etkilemiştir. Bu verilerden hareketle Osmanlı İmparatorluğu’nda Ermeni entelijansiyanın başta *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* olmak üzere bilimsel ve kültürel kurum ve kuruluşlarda aktif olarak görev aldıkları görülmektedir. Ayrıca 1863 yılında yayın hayatına başlayan Osmanlı döneminin ilk bilimsel dergisi olarak kabul edilen *Mecmua-i Fünun* vb. bilimsel dergilerde de Ermeni entelijansiyanın gerek çeviri gerekse de ürettikleri eserler aracılığıyla katkıda buldukları anlaşılmaktadır.

Tanzimat döneminde ortaya çıkan gelişmelerden Ermeni entelektüellerin büyük oranda pozitif yönde etkilendiği de görülmektedir. Bu manzaranın ortaya çıkmasında Ermeni entelijansiyanın yurtdışında aldıkları eğitimlerinin yanı sıra Tanzimat sürecini hazırlayan Türk entelijansiyanın yanında görev almış olmalarının da sürece olumlu yönde katkıları olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamda neredeyse tüm önemli görevlerde yer alan Türk bürokratlarının ve Türk entelijansiyanın yanında Ermeni isimlerin yer aldığı tespit edilmiştir. Kuşkusuz bu durumun temelinde Tanzimat öncesine dayanan Ermeni toplumunun yapısının da etkisi olmuştur. Özellikle Ermeni amira sınıfının devletle olan ilişkilerinin Tanzimat sürecine gidilen yolu hızlandırdığı da bilinmektedir. Tanzimat dönemiyle birlikte Rumlardan boşalan Hariciye, Tercüme Odası vb. bürokratik kurumlarda devletin en üst görevlerinde Ermenilerin yer almaları ve birden fazla dil bilmeleri bu görevlere gelmelerinde ve başarılı olmalarında etkili olmuştur.

KAYNAKLAR

- Adalian, Rouben Paul (1992). *From Humanism to Rationalism Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Georgia: Scholars Press.
- Art, Alif (2016). Kitap, *Harita ve Gravür Müzayedesi-XI*, İstanbul.
- Artinian, Vartan (2004). *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*. İstanbul: Aras Yayınları.
- Avakian, Arra, S.(1998). *Armenia: A Journey Through History*, California:The Electric Press.
- Avakian, Anne M.(1994). *Armenian Folklore Bibliography* (Vol. 11), England, London:Univ. of California Press.
- Aslan, Kevork (2005). *Armenia and The Armenians*, New York: Elibron Classics.
- Balcı, Sezai (2009). “Bir Osmanlı-Ermeni Aydın ve Bürokratı: Sahak Abro (1825–1900)”, *Osmanlı Siyasal ve Sosyal Hayatında Ermeniler içinde (105-138)*. Erdal, İ. & Karaçavuş, A. (Ed.). İstanbul: IQ Kültür Sanat.
- Balcı, Sezai (2013). *Babiali Tercüme Odası*, İstanbul: Libra Yay.
- Bamban, Robert (2019). *The Military History of Armenia*, London, Hayashen: Centre for Armenian Information & Advice (CAIA) Library.
- Bayır, Önder (2019). “Osmanlı Arşivi'nin Ermeni Araştırmaları Açısından Önemi ve Belgelere Göre Ermeni Toplumuyla Münasebetler”, *1000. Yılında Türk-Ermeni İlişkileri*. Edt: M.S.Bilgin-Yıldız Deveci Bozkuş. Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Briand, J.E. Briand & Chaude E. (1892). *Tıbb-ı Kanuni* [Adli Tıp, Fransızcadan çeviri], Çev: Agop Handanyan, İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane.
- Budak, Ali (2006). “Ermeniler'in XIX. Yüzyılda Yeni Bir Hayatın ve Edebiyatın Oluşum Sürecine Katkıları”, *Journal of Academic Studies* (Yıl: 8, Sayı: 30 Ağustos – Ekim):137-156.
- Cankara, Murat (2015). “Çifte Maduniyet, Çifte İşlev: Ermeni Harfli Türkçe Basında Dil ve Kimlik”, *Ankara Üniversitesi İlef Dergisi* (2/2):105-130.
- Çakmaklı Mehdiyev, Gaffar (2014). *Ermenice Dersler (Kendi kendine Ermenice öğrenenler için)*, Edt.Yıldız Deveci Bozkuş, Kayseri:Erciyes Üniv. Yayınları.

Çankaya, Ali (1969). *Yeni Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler (Mülkiye şerefkitabı): Cild. Mülkiye Târîhi'Nin Devamı, 1859-1968*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Çeşme, V. (2014). “Halkalı Ziraat Mektebi: Eğitimi, Eğitimci Kadrosu, Örnek Çiftliği ve Yayınları”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, XVI (1), 73-99.

Çetinoğlu, Sait (2018). “Artin Hindoğlu ve 1831 tarihinde yayınladığı Fransızca – Türkçe Sözlük”. <https://hyetert.org/2018/07/02/artin-hindoğlu-ve-1831-tarihinde-yayinladigi-fransizca-turkce-sozluk/> (E.T.12.09.2018)

Deveci Bozkuş, Yıldız (2020). “Osmanlı Modernleşmesinde Ermeni Bir Entelektüel: Hukukçu Orhan Vahan”, *History Studies, Doç. Dr. İlknur Mangır Karagöz Armağanı*, 12/2, Nisan: 413-426.

Ekonomist-Devlet Adamı Sakızlı Ohannes Paşa, Erişim tarihi ve adresi: 09.08.2019. <http://www.biyografya.com/biyografi/12387#photo>

Estukyan, Vartan (2014). “Agos’un arşivinden: Osmanlıca ve Türkçenin Ermeni dilbilimcileri”, *Agos*. Erişim Tarihi: 10.12.2014.

Gençoğlu, Mustafa (2014). “Sultan II. Abdülhamid’in Yurt Dışı Eğitim Politikası”, *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4/2)3: 3-73.

Gövsâ, İbrahim Alaettin (1933). *Meşhur Adamlar*, İstanbul:Sedat Simavi Yay.I Cilt.

Güllü, Ramazan Erhan (2019). “Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Osmanlı Devleti ile İstanbul Ermeni Patrikhanesi Arasındaki İlişkiler (1908-1914)”, *1000. Yılında Türk-Ermeni İlişkileri*. Edt: M.S.Bilgin-Yıldız Deveci Bozkuş. Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Handanyan, A. (t.y.). Erişim tarihi ve adresi: 02.07.2019 <http://www.uskudaristanbul.com/firmadetay.asp?id=2636>

Havcikyan, A. J. Franchuk, E. S., Ouzounian, N. (2005). *The Heritage of Armenian Literature: From the Tradition to the Golden Age*, Michigan: Wayne State University Press.

Hindoğlu, Artin (1831). *Fransızca-Türkçe Sözlük*, Viyana: Yayınevi Bilgisi Yok.

Hovannisian, Richard G. Hovannisian & Simon Payaslian (2010), *Armenian Constantinople*. USA: Mazda Publishers.

Hür, Ayşe (2014). “Bank-ı Osmanî-i Şahane’den Merkez Bankası’na”, *Radikal*, E.T.: 26.01.2014.

Karataş, Şenay, Göksel Yücel, Burcu Adiloğlu (2018). “Muhasebe Eğitimine Verilen Doksan Yıllık Ömür: Kirkor Kömürçüyan”, *MED -Journal of Accounting Institute*. (16/59):71-80.

Kayaoğlu, Taceddin (1998). *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul: Kitabevi Yay.

Kayaoğlu, T. (2013). *Osmanlı Hâriciyesinde Gayr-i Müslimler (1852-1925)*, Ankara: TTK Yayınları.

Kelekian, Diran (1914). *On Dokuzuncu Asırda İctimai ve Siyasi Avrupa, 1862-1918*, Dersaadet: Sabah Matbaası.

Kılıçdağı, Ohannes (2010). “The Constitutional Truths” Hovsep Vartanian” *Modernism: Representations of National Culture: Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe 1770? 1945: Texts and Commentaries*. Eds: A. Ersoy, G. Maciej & V. Kechriotis. Volume III/2 Budapest - New York: Central European University Press, (Vol. 3, No. 2): 333-342.

Kılıç, Davut (2010). “Ermeni Kimliğinin İnşasında Kilisenin Rolü”, *Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı*, Haz. Mustafa Argunşah-Mustafa Ünal, İstanbul: Kesit Yay.

Kılıç, Davut (2006). *Osmanlı Ermenileri arasında Dinî ve Siyasi Mücadeleler*, Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Kılıç, Davut (2008). *Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi*, Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Kılıç, Davut (2019). “1915 Olaylarının İnkişafında İstanbul Ermeni Patrikhanesi’nin Etkisi Üzerine Bir Bakış (1908-1915)”, *1000. Yılında Türk-Ermeni İlişkileri*. Edt: M.S.Bilgin-Yıldız Deveci Bozkuş, Ankara:Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Kılıçdağı, Ohannes (2010). “The Armenian Community in Constantinople”. *Armenian Constantinople*, Ed: Richard G. Hovannisian, & S. Payaslian. USA: Mazda Publishers.

Kırmızı, Abdülhamit (2018). “European Educational Backgrounds of Armenian Officials in the Ottoman Empire”, *Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges*. Edt: Andreas Schmoller, Zurich: LIT.

Koptaş, Rober (2011). “Zohrab, Papazyan ve Pastırmacıyan’ın Kaleminden, 1914 Ermeni Reformu ile İttihadçı-Taşnak Müzakereleri”, İmparatorluğun

Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları, Yay. Haz. Fahri Aral, İstanbul: Bilgi Üniv. Yay.

Marchese, Ronald T. and Marlene R. Breu (2010). “Intersection of Society, Culture and Religion”, *Armenian Constantinople*, Ed: Richard G. Hovannisian, & S. Payaslian. USA: Mazda Publishers.

McCabe, Ina Baghdiantz (2010). “The Armenian Bible of 1623” *Armenian Constantinople*, Ed: Richard G. Hovannisian, & S. Payaslian, USA: Mazda Publishers.

Nichanian, Marc (1999). “Enlightenment and Historical Thought”, *Enlightenment and Diaspora, The Armenian and Jewish Cases*. Edt: Richard G. Hovannisian and David N. Myers, Atlanta-Georgia: Scholor Press.

Oshagan, Vahé (1999). “From Enlightenment to Renaissance: The Armenian Experience”, *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*, Edt: Richard G. Hovannisian and David N. Atlanta, Georgia: Myers, Scholor Press.

Pamukciyan, K. (2002). *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar: İstanbul Yazıları* (Cilt I), İstanbul: Aras Yayınları.

Pamukciyan, Kevork (2003). *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar: Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar* (Cilt III), İstanbul: Aras Yayınları.

Panosian, Razmik (2006). *The Armenians, From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, New York: Columbia University Press.

Safarian, Alexander (2007). “On the History of Turkish Feminism”, *Iran and the Caucasus*, (11/1):141-151.

Somel, Selçuk Akşin (2011). “Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi”, İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları. Yay. Haz.: Fahri Aral. İstanbul: Bilgi Üniv. Yayınları.

Shirinian, Manea Erna (2010). “Armenians among the Byzantine Political Elite”, *Armenian Constantinople*, Edt: Richard G. Hovannisian, & S. Payaslian. USA: Mazda Publishers.

Soysal, İ. (t.y.). Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler, Aktüalite. Taha Toros Arşivi. Erişim tarihi ve adresi: 12.09.2019 <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/19966/001507722006.pdf?se>

Şahin, Gürsoy (2008). *Osmanlı Devleti'nde Katolik Ermeniler Sivvaslı Mıkhitar ve Mıkhitaristler*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

Şişman, Adnan (2004). *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri: 1839-1876*, Ankara: TTK Yayınları.

Şişman, Adnan (1998). "XIX Yüzyıldan XX Yüzyıl Başlarına Kadar Avusturya'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri Hakkında", *Afyon Kocatepe Sosyal Bilgiler Dergisi*, Sayı (1), 11-23.

Terzi, A. T. (2001). "Osmanlı Maliyesinde Söz Sahibi Üç Ermeni Nazır: Agop, Mikail ve Ohannes Paşalar", *Uluslararası Türk Ermeni İlişkileri Sempozyumu*, 24-25 Mayıs, İstanbul: İstanbul Üniv. Yay.

Terziyan, Terziyan (1891). *Talim-i Lisan-ı Ermeni*, İstanbul: Bağdadlıyan Matbaası, 102 s.

Thomson, Robert W. (2010). "Constantinople and Early Armenian Literature" *Armenian Constantinople*, Edt: R. G. Hovannisian, & S. Payaslian, USA: Mazda Publishers.

Tok, Özen (2009). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sisteminin Çözülmesi Bağlamında Ermeni Millet Nizamnamesi", *Hosgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, 22-24.

Toprak, Zafer (1989). "Diran Kelekyan, Fransız Devrimi ve Mülkiye Mektebi", *Tarih ve Toplum*, (67/7): 39-41.

Torkumyan, Kevork (1897). *İpek Böceği Beslemek ve İpek Böceği Tohumu İstihsal Etmek Usûlleri*, İstanbul: Düyün-ı Umumiye-i Osmaniye Varidat-ı Muhassasa İdare-i Merkeziyesi Matbaası.

Tuğlacı, Pars (2004). *Tarih Boyunca Batı Ermenileri*, İstanbul: Pars Yay.

Tuğlacı, P. (1992). *Ermeni Edebiyatından Seçkiler*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Ülken, Hilmi Ziya (2016). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: İşbankası Yay., 5.Baskı.

Vahan, Orhan (1882). *Şerh-i Kanun-ı Ticaret*, İstanbul: Bekir Efendi ve Mahmud Bey Matbaası, 2. Baskı, 88 s.

Walker, Christopher J. (1980). *Armenia, The Survival of a Nation*. London: Croom Helm.

Yarman, A. (2001). *Osmanlı Sağlık Hizmetlerinde Ermeniler ve Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Tarihi*, Çakmak, A. (Ed.). İstanbul: Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı.

Yazan, Ö. (2018). “19. yy. Sonlarında Osmanlı Tarım İşletmelerinde Yönetim ve Muhasebe Uygulamaları: “Çiftlik İdaresi” Örneği”, *Accounting and Financial History Research Journal*, Special Issue, (09), 280-332.

Yıldırım, R. V. (2016). “Agop Handanian (1834–1899): Forensic medicine Professor in Imperial School of Medicine”, *Journal of Medical Biography*, 24(2), 232-234.

Yıldız, Ö. (2012). “The History of Halkalı School Of Agriculture”, *International Journal of Social Science*, 5(4), 323.

Zeidner, Robert F. (1976). “Britain and the Launching of the Armenian Question”, *International Journal of Middle East Studies*, (7/4): 465-483.

Zekıyan, Boğos Levin (2001). *Ermeniler ve Modernite: Gelenek ve Yenileşme/ Özgüllük ve Evrensellik Arasında Ermeni Kimliği*, İstanbul: Aras Yayınları.

Zekıyan, Boghos Levin (1999). “The Armenian Way to Enlightenment: The Diaspora and Its Role”, *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*. Edt: Richard G. Hovannisian and David N. Atlanta – Georgia: Myers, Scholor Press.

Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım ve Özne-İktidar İlişkisi

Veli İNCE*

ÖZ

İnsanlar toplumları inşa ederken ortak bir yaşam düzeni kurmayı hedefler. Bu ortak yaşam düzeni belli bir süre kendini kabul ettiren bir mekanizma haline gelmiştir. Bu süreçte öncelikle teolojik temelli bir ön kabul düzeni kurarken sonra aklın ön plana alındığı bir ön kabul düzeni inşa edilir. Her iki düzende de insanın birey olmasının engellendiği ortaya çıkar. Nitekim iki medeniyet de kendi istekleri doğrultusunda biçimlendirdiği bireyler yaratmayı hedefler. Bu durum karşısında kendi ontik yapısını inşa eden bireyler toplum tarafından yabancılaştırılır, bu yabancılaştırma sistematik düzeyde işletilerek bireyin ontik yapısı ehlileştirilmeye çalışılır. Bu durum istenen düzeyde gerçekleşirse toplum tekrar kabul mekanizmasını çalıştırır. Eğer istendik özne olunmazsa sıkıntı, bunalım hali ile yaşamaya mahkûm edilirler. Bu mahkûmiyet süreciyle birlikte kendiliğinin farkına varan birey bu süreçten sonra istese de istendik özne haline gelemmez. Toplumla birey arasında oluşan bu çatlak belli bir süre sonra bireyi mücadele etmeye zorlar, bu mücadele önce pasif isyan biçiminde olsa da ontik serüven sayesinde isyana ve bireyin inşasına kendini bırakır. Kendini inşa etmeye başlayan birey öncelikle toplumsal normlar ve kendisi arasındaki uçurumu anlamaya çalışır. Uzun bir anlama serüveninden sonra bu durumun gerçekleşmeyeceğini anlar. Çünkü çağ itibariyle modernleşen toplumlar insanı bireysel yolculuktan alıkoymakta ve tekdüzeleştirmektedir. Bu durumun farkına varan birey akıl ile ruh arasında sıkışıp kalacak, her ikisinden de istediğini alamayacaktır. Modern toplumların yaratmaya çalıştığı bireyler, adeta bir makine gibi yaşamaya zorlanmakla birlikte isyan halinde deli yaftası adı altında akıl hastanelerine kapatılacaklardır. Nitekim akıl hastanelerinin de aslında bir tedavi merkezinden ziyade modern toplumların sosyolojik olarak oluşturduğu kurumlar olduğu burada ortaya çıkar.

129

* Öğretmen-Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı-Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye
E-posta: velince@windoslive.com, ORCID: 0000-0001-6226-8553, DOI: 10.32704/erdem.838717
Makale Gönderim Tarihi: 29.01.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * Sanat ve Edebiyat Mk.)

Bu sosyolojik kurumun yegâne görevi modern toplumun kurallarına uymayan bireyleri bir uyum sürecine tabii tutarak normalleştirmedir. Normal yani doğduğu andan itibaren modern toplumun kurallarını ön kabulle hayatına katan bireylerin reddiyle oluşacak kaotik durum böylece engellenmiş olacaktır. Fakat engellenen ve tekdüzeleşen birey bu süreçle birlikte yaratıcılığını kaybederek insanoğlunun en önemli özelliği olan soru sorma ve cevap arayıp bulma dürtülerinden de olacaktır. Böylece kendi olamayan birey kendine ait olmayan aslında soyut olan kuralların var ettiği toplumda yaşamak zorunluluğu yaşar. İster istemez bu yapay toplum karşısında farkındalığı olan bireyler kendini bir acı içinde bulsa da asıl sıkıntının toplumlar içinde yalnız kalarak veya yalnızlaştırılarak yaşamak ile yüzleşmek zorunda kalınması fikrini içselleştirir. Bu çalışmada istendik özne yapılmak istenen yani gözlerini kapayıp vazifesini yapması beklenen bireyin toplumsal, edebi izleri Haldun Taner'in Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım adlı eserinden hareketle sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, toplum, isyan, mücadele, iktidar, özne, Haldun Taner

Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım and The Relationship Between Subject And Power

ABSTRACT

When people build societies, they aim to establish a common life order. This common life order has become a mechanism that makes itself accepted after a certain period of time. In this process, firstly, while establishing a theological-based pre-acceptance order, then a pre-acceptance order is built in which the mind is in the foreground. In both orders, it turns out that the human being is prevented from being an individual. As a matter of fact, both civilizations aim to create individuals that they shape according to their own desires. In the face of this situation, individuals who build their own ontic structure are alienated by the society, this alienation is operated at a systematic level and the ontic structure of the individual is tried to be tamed. If this happens at the desired level, the society runs the readmission mechanism. If the desired subject is not taken, they are condemned to live in a state of distress and depression. With this imprisonment process, the individual who becomes aware of himself / herself cannot become the desired subject even if he / she wants to. This crack between the society and the individual forces the individual to struggle after a certain period of time, although this struggle is in the form of passive rebellion, it leaves itself to the rebellion and the construction of the individual, thanks to the ontic adventure. The individual who starts to construct himself tries to understand the gap between social norms and himself. After a long journey of understanding, he realizes that this will not happen. Because the societies that have modernized as of the age keep people from individual journeys and make them monotonous. The individual who realizes this situation will be stuck between the mind and the soul and will not be able to get what he wants from both. Individuals that modern societies are trying to create will be forced to live like a machine, but will be locked up in mental hospitals under the name of insane in rebellion. As a matter of fact, it is revealed here that mental hospitals are in fact institutions formed sociologically by modern societies rather than a treatment center. The sole task of this sociological institution is to normalize individuals who do not conform to the rules of modern society by subjecting them to a process of adaptation. Normally, the chaotic situation that will occur with the rejection of individuals who have pre-accepted the rules of modern society from the moment of their birth will be prevented. However, the prevented and monotonous individual will lose his creativity with this process and will also be the urge to ask questions

and seek answers, which are the most important characteristics of human beings. Thus, the individual who cannot be himself has to live in a society created by the abstract rules that do not belong to himself. Although individuals with awareness of this artificial society inevitably find themselves in pain, they internalize the idea of having to face living alone or being isolated in societies. In this study, the social and literary traces of the individual, who is expected to be the desired subject, that is, he is expected to close his eyes and do his duty, will be drawn on the basis of Haldun Taner's work, *Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım*.

Keywords: Modernism, society, revolt, struggle, power, subject, Haldun Taner

Giriş

İnsanoğlu topluluk halinde yaşamaya başladığından itibaren kendine bazı kurallar koymaya ve bunlara nispeten uymaya, uymadığı hâlde ardından gelecek olan yaptırıma göğüs germeye veya bu yaptırımın karşısında olmaya hedeflenen davranışlar göstermiştir. Bununla birlikte çeşitli toplumsal düzenler, yönetimler ve ilişkiler kuran zamanı geldikçe bunu yıkan yenisi inşa eden bir varlık olan insan, yönetim konusunda genellikle teolojik bir argümandan beslenerek topluluklar kurmuştur. Tanrı temelli yönetim biçimleriyle birlikte ilahi yönetim metaforu üzerinden okumaya gayret ettiğimiz bu bireyler öznesi olamadıkları topluluğun birer ferdi olmaktan öteye gidememişlerdir. Tanrısal bir tahakküm ile yönetilen her bireyin özgürlük adı altında bir davranış, tavır ve hareketlerinin birer kontrol mekanizmasıyla yönlendirilmesi ve topluma uyum sağlamasına yönelik çalışmalar yapılması özne olmak veya olmamak kertesinde insanı bağlı kılmıştır. Bu bağlı kılışla birlikte istenen insan ideali ortaya çıkmış ve kişiler özne olamadan, doğduğu andan itibaren kendisine yöneltilen yaşamı yaşamakta mükellefiyet duyan bireyler haline gelmiştir. Bu manada «uysal» insan tavrı yüceltilmiş ve özgürlüklerin bu uysallıkla var olabileceği düşü insan zihnine yer ettirilmiştir. Bu yazı itibariyle özellikle kendi toplumumuzdaki bireylerin özne olamaması, bu olamayışın nedenleri ve özne-iktidar ilişkisinin Haldun Taner'in *Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım* adlı tiyatro oyununda ne şekilde işlendiğinin izlerini sürmek gayretinde olunacaktır. Bu gayret içinde en önemli başucu yazısı olarak Michel Foucault'nun *Özne ve İktidar*'ından faydalanılacaktır.

1. Çağdaş Dünyada Özne-İktidar Sorunsalı ve Mücadele Üzerine

Toplumlar yaşamak için mutlaka bir yönetim biçimine ihtiyaç duymuşlardır, bu durum insanın doğal olarak topluluk halinde yaşama isteğiyle yakından alakalıdır. Bu yaşayış tarzı en nihayetinde belirli yönetim şekillerini de doğurmuştur. Giriş kısmında ufakça bahsedildiği üzere ilk yönetim biçimleri genellikle teolojik kökenli ortaya çıkmıştır. Çeşitli medeniyetlerin tarihi üzerine yapılan araştırmalar da göstermektedir ki en fazla rastlanan yönetim biçimi tanrı-kralların olduğu ve tahakkümün elden bırakılmadığı yönetimlerdir. Hal böyle olunca insanlar ortaya insanüstü özelliklere sahip olduğunu düşündüğü yöneticiler çıkarmış ve mutlak itaat kültürünün gelişmesine ön ayak olmuştur. Bu durum ilk topluluklarda böyle iken monarşileri ve feodal yapıları kuran 15 ve 16. yüzyıl insanında da aynıdır. Teoloji temelli bir yönetim biçiminden teolojinin kutsal kana indirgenerek belirli aileler etrafında toparlanmasıyla

oluşturulan yönetimler düşünce bakımından ilk bahsedilenle pek de farklı değildir. Devir 19. yüzyıla geldiğinde ise teolojinin yerinin olmadığı modern topluluklar kurulmuştur. Lakin bu düzenle birlikte de aklın tahakkümü altında sömürü düzenleri oluşturulmuş ve bu düzenin çarkları içinde toplumu oluşturan bireyler teker teker belirli kalıplara sokulmaya çalışılmıştır. En nihayetinde Foucault bu oluşturulmaya çalışılan idari sitemler için genel bir tanım yapmıştır:

“Esasen iktidar, iki rakip arasında bir çatışma ya da biriyle öteki arasında bağ kurulmasından ziyade, bir ‘yönetim’ sorunudur. ‘Yönetim’ sözcüğü, on altıncı yüzyılda sahip olduğu çok geniş anlamıyla düşünülmelidir. ‘Yönetim’ sözcüğü sadece siyasi yapıları ya da devletlerin yönetilmesini anlatmakla kalmıyor, bunun yanı sıra, bireylerin ya da grupların davranışlarına nasıl yön verebileceğini (çocukların, zihinlerin, toplulukların, ailelerin, hastaların yönetilmesi) de gösteriyordu. (...)Bu anlamıyla yönetmek, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırır.” (2016: 74)

Bu anlamıyla bakıldığında iktidar denilen nosyonun kişiler üzerindeki daraltıcı etkisi görülebilir. Bu durum toplumu oluşturan bireylerin özne olmak yolundaki serüvenine bir sekte yaşatmaktadır. Bu sekte yaşanırken bir yandan da istenilen insan profili elde edilmiş olmakta ve genel geçer kavram olarak toplumu oluşturan bireyler tektipleştirilmektedir. Bu tektipleştirmeyi yansıtan bir başka tanım ise yine Foucault’ya aittir:

“İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller, ancak eylemde buldukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde bulunma biçimidir. Başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi.” (Foucault 2016: 74)

Bu iki tanımdan da yola çıkarak denilebilir ki iktidar denilen yönetim tahakkümü toplumu oluşturan bireyleri öncelikle sinikleştirir, daha sonra kendi belirlediği sınırlar içinde özgür bırakır. Böylece oluşturduğu kişileri yönetim aygıtı kanalıyla kontrol altında tutar. Bu kendi bekasını koruma yolunda yaptığı en büyük adımdır.

Modern toplulukların kurulmasıyla birlikte yönetim biçiminde yeni bir kavramla karşı karşıya kalınmıştır. Bu kavram tanrı-kralların yönettiği veya kutsallığın indirgenmiş şekilde yaşatıldığı monarşi ve feodalizmden farklı olarak yönetim aygıtının ayağını bu dünya temelli bir yere oturtarak elde etmiş ve kendini geleneksel olandan ayırmış “devlet” kavramıdır. Foucault bu kavramı da kendi içinde yeni bir tanımlamayla yüzyılın sorunu haline getirmeyi başarmıştır: “Bizim toplumumuzda bu tür mücadelenin egemen olma nedeni, on altıncı yüzyıldan beri yeni bir siyasi iktidar biçiminin sürekli gelişmekte olmasıdır. Bu yeni siyasi yapı, herkesin bildiği gibi, devlettir. Ancak çoğu zaman devlet, bireyleri görmezlikten gelen, sadece bütünlüğün ya da yurttaşlar topluluğu içindeki bir sınıfın ya da grubun demeliyim, çıkarlarını gözeten bir siyasi iktidar türü olarak tasarlanır.” (2016: 64) Ortaya koyduğu devlet tanımıyla birlikte yeni iktidar türünün de kendini geleneksel argümanlarla çevrelediği fikrini gözler önüne sermiştir. Öyle ki modern devlet olarak ortaya çıkan yönetimlerin aslında nitelik ve özellik bakımından tahakkümcü tavidan farklı olmadığı aşikardır.

“Modern Devlet’i bireylerin, üstünde onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişmiş bir şey olarak değil; tam tersine bireylerin tek bir koşulla dahil edilebileceği -bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla- çok gelişkin bir yapı olarak görmeliyiz. Bir bakıma, devleti modern bir bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak görebiliriz.” (Foucault 2016: 66)

Tüm bu yönetim tanımlamaları karşısında akılda beliren en önemli olgu, iktidarın bu denli kabuk değiştirerek aynı tavrını devam ettirmesi karşısında toplumu oluşturan bireylerin özne olmak yolunda giriştiği mücadelelerdir. Burada öncelikle mücadele kavramının temelini oluşturan “özne olmak” argümanının iktidarlardan bertaraf edilmesinin ortaya konması gerekmektedir.

“Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak ona hem kendisinin hem de başkalarının ondan tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış

olan özne- ki *Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım* oyunun baş karakteri Vicdani de birinci anlamdan ikinci anlama geçişi görmekteyiz.¹- sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.” (Foucault 2016: 63)

Görüldüğü üzere özne olma tanımının her iki anlamı da iktidar argümanının bir dayatması halinde ortaya çıkmaktadır. Özellikle farkındalık sahibi insanların birinci anlam karşısında belirli tepkiler gösterdikleri görülse de ikinci anlamın oluşturduğu tahakkümün farkına varmak hayli geniş bir bakış açısını gerektirmektedir. Bu durumda yönetim kavramı altında ortaya çıkan tüm tahakkümlere karşı bu kavramları da aşkın bir düşünce yapısı ortaya koyarak tektipleştirici ve bireyselleştirici özneliğin üstünde bir kimlik inşasına sahip olabilmek elzemdir. Bunu inşanın yolunu yine Foucault’ da bulunmaktadır:

“Sonuç olarak şu söylenebilir: Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintilidir olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliğin reddetmek yeni öznelik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız.” (2016: 68)

Foucault’ dan alıntılandığı üzere dayatmaları reddetmek ve bireylerin kendini tahakkümün baskısından sıyırmak için çeşitli mücadele yollarını denemesi modern devlet anlayışının bireylere ön gördüğü bireyleşme kavramını aşarak kendini özne olarak var eden bir yapıya bürünmesine katkı sağlayacaktır. Tüm dünya üzerinde etkili olan iktidar yapıları özne denilen varlığı arkadan sararak ve farkına vardırılmadan etrafını çevreleyerek var olma alanını kısıtlamaktadır. Bu kısıtlayıcılarla birlikte bireylerin var olan ve kendilerine has olan özellikleri de yok edilmektedir. Lakin özne olarak toplumda yaşamak, biri veya birilerinin dayattığı şekle bürünmek değil doğal yaşam içerisinde kendi öz bünyesinde bulunduğu cevheri parlatarak ortaya çıkarmak işlemidir. Kişiler bu cevheri ortaya çıkarmak ve toplum aşırı bir özne olabilmek amacıyla çeşitli mücadele yollarını öncelikle kendi bünyesinden yola çıkarak daha sonra aşkın bir toplumsal faaliyet güderek gerçekleştirmelidir. Nitekim Foucault bu mücadele kollarının ortak özelliklerini altı başlık halinde incelemiş ve her birini kendi içinde açıklamıştır. Buradan hareketle özellikle belirttiği

¹ Ara söz makale yazarına aittir.

üzere bu mücadelenin bireysel olan kısmı insanlık adına daha spesifik bir hal almaktadır. Ona göre otorite-karşıtı mücadeleler gütmek kişinin özne olma yolunda yaptığı mücadelelerin tamamını kapsamaz bilakis en özgün olarak gördüğü mücadele türleri bireyci olarak ortaya çıkan mücadelelerdir. Verilen mücadele tipi aynı olduğundan mücadeleyi çeşitlemekten ziyade çeşitlenmiş mücadelelerin ortak yanlarına bakmak daha elzem olacağından bunları şu şekilde açıklamıştır: “Bunlar ‘sınırşırı’ mücadelelerdir; yani tek bir ülkeyle sınırlı değildirlerdir. Kuşkusuz bazı ülkelerde daha kolayca ve daha büyük oranda gelişirler, ama tikel siyasi ya da ekonomik yönetim biçimiyle sınırlı değildirlerdir.” (Foucault 2016: 60) Verilen mücadelenin global olarak ortak bir tavırla gerçekleşebileceğinden bahsetmekle kalmayıp dünya üzerinde nerede bir baskıcı tahakküm görülse buraya müdahale etmenin de evrensel ahlakın erdemlerinden olduğu vurgusu önemlidir. Bu vurgu aynı zamanda insanın kendiyile birlikte yaşadığı toplumu dönüştürmesini de hedeflemektedir. “Bu mücadelelerin amaçlı, oldukları haliyle iktidar etkileridir. Örneğin, tıp mesleği esas olarak kar güdüsüyle hareket eden bir alan olduğu için değil; insanların bedenleri, sağlıkları, yaşamları ve ölümleri üzerinde hiçbir şekilde denetlenmeyen bir iktidara sahip olduğu için eleştirilir.” (Foucault 2016: 62) Gerçekleşen mücadelelerin aslında iktidarın görevini yerine getirmemesinden ziyade anlamını başka kavramlara kotararak yaptığından meydana geldiğini söylemekle birlikte özne ile iktidarın birbirini baskılama unsuru olarak gördüğünü bunun aslında iktidar temelli bir yanlı etkileşimden fidan aldığını dile getirmek önemli bir noktada durmaktadır. “Bunlar, iki nedenle ‘doğrudan’ mücadelelerdir. Bu tür mücadelelerde insan kendilerine en yakın olan, eylemleriyle bireyleri etkileyen iktidar mercilerini eleştirirler. ‘Baş düşman’ yerine doğrudan düşman arayışına girerler. Sorunlarına gelecek bir tarihte çözüm (yani, özgürlük, devrim, sınıf mücadelesinin bitmesi gibi) bulmayı da ummazlar.” (Foucault 2016: 62) Dünya üzerindeki en büyük problemlerin başında gelen bir baş düşman edinme düşüncesi insanları bir masa etrafında tartışmaktan, bir tez-antitez-sentez yapmaktan alıkoyduğu düşünüldüğünde yapılan mücadele sonucunda ortaya hâlâ birey olamayan kişilerin serzenişlerinin çıkması gayet doğaldır. Mücadele ruhunun öncelikle iktidar denilen aygıtın yöntemiyle değil kendi özne olma yolunda oluşturulan yöntemlerle sağlanması bireyleri yapmaya çalıştığı tefekküre daha yaklaştıracaktır. “Bunlar bireyin konumunu sorgulayan mücadelelerdir. Bir yandan, farklı olma hakkına sahip çıkar ve bireyleri hakikaten birey yapan her şeyi vurgularken, öbür yandan bireyi parçalayan, başkalarıyla bağlarını koparan, cemaat yaşamını bölen, bireyi kendi üzerine kapanmaya zorlayan ve kısıtlayıcı bir biçim-

de kendi kimliğine bağlayan her şeye saldırırlar.” (Foucault 2016: 62) Bireyin toplum içindeki yapıp etmelerinden hareketle yer ve yurt edinmesinin ya da edinmemesinin toplumla kurduğu bağlar açısından önemi ortaya çıkar. Bununla birlikte kişilerin özne olma yolunda baskı altına alınmak istenen insani özelliklerini ortaya çıkarmak amacıyla güttüğü mücadelenin en keskin biçimi kendine kapanmasıdır. Buna karşılık “açılma” fiilini gerçekleştirmesinin olası en muhtemel davranış olduğu göz ardı edilemez.

“Bunlar, bilgi, beceri ve kalifikasyona bağlı olan iktidar etkilerine karşı bir muhalefet, yani bilginin ayrıcalıklarına karşı yürütülen mücadelelerdir. Ama aynı zamanda, gizliliğe deformasyona ve insanlara zorla dayatılan gizemleştirici temsillere karşı yürütülen mücadelelerdir de.” (Foucault 2016: 62) Bilginin saklanıp gizlenmesi veyahut sadece belirli bir zümrenin nesnesi haline getirilmesi bireylerin özne olma yolunda kısıtlanması anlamına gelmektedir. Nitekim Orta çağda teolojik temelli bir yönetim bulunması ve bu yönetimin kendi bekasını uzun yıllar sürdürmesi bahsedilen duruma aittir. İncil’in okunmamasıyla birlikte sadece belirli bir kesimin okuması var olan toplum düzeninde efendi-köle ilişkisini desteklemektedir. Hal böyle olunca o toplumu oluşturan bireyler özellikle köle öznesinde kendini inşa eden bireyler olamamaktadırlar. “Son olarak, halen varlığı sürdüren bütün bu mücadeleler şu soru ekseninde dururlar: Biz kimiz? Bunlar, bizim bireysel olarak kim olduğumuzu göz ardı eden soyutlamaların, ekonomik ve ideolojik devlet şiddetinin reddedilmesine ve gene, insanların kim olduğunu belirleyen bilimsel ya da idari engizisyonun reddedilmesidir.” (Foucault 2016: 63) Tüm mücadelenin temelinde duran ve yazının daha yukarılarında sorulan açmazın aslında cevabı burada gizlidir: “ Biz Kimiz?”. Yaşanılan toplum içinde bireylerin konumlanması elbetteki tüm hayatını etkilemekte ve bu durum evrensel ahlakın, insani duruşun onları ne anlamda etkilendiğine cevap niteliğindedir. Eğer bireyin verdiği cevap bütünü ses olmuş olmak ise özne olamayışının da bir serzenişidir, eğer ki cevap kendi öznesinin sesi olmuş olmak ise özsesini yakalayarak özne olmuş demektir.

2. Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım’da İktidar Kavramının İzleri

Haldun Taner’in göstermecî tiyatro adı altında kaleme aldığı eseri, aslında bir nevi iktidar tahakkümünün değişmezliği üzerine inşa ettiği ve Vicdani öznesinde bu tahakkümün çeşitlerini gözler önüne serdiği yapıttır. Bu durumu Ayşegül Yüksel özetler nitelikte: “ Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım, değişen güncel görünümünün gerisindeki değişmezliğin öyküsüdür. Değiş-

mezlik, politik ve toplumsal düzeyde görülen değişikliklere karşın, toplum yapısının, toplum yapısına bağlı olan olarak da insanın yapısının, temelde değişime uğramayışından kaynaklanır.” (2013: 73) diyerek aslında toplumlar değişimle birlikte yeni yaşam düzenleri ve “yönetim” biçimleri kursalar da özde değişmediklerini ve her birinin aleni olarak görünmese de tahakküme el verir nitelikli oluşlarını dile getirmiştir. Eser, baş karakter Vicdani’nin doğumuyla başlayarak hayatı içinde kendisine yaşattırılan tüm baskının ortaya konması, bir bireyin toplumda kendi sesini ne kertede bulacağını da göstermek amacıyla bilinçli olarak yazılmıştır. Vicdani’nin daha üç aylıkken annesini kaybetmesi ile başlayan aile serüveni biraz sonra babasının da ölmesiyle başlamadan sona erer. Aslında bu durum Vicdani’yi bir anda hayatın içine atmakla birlikte, hayata tutunmak amacıyla kişiliğinin de erken gelişmesine neden olmuştur. Bu manada hayata tutunmak amacıyla kendi bilincini inşa edemeden dayatılan “özne” olmak zorunda kalmıştır. Nitekim Vicdani okul yıllarına geldiğinde iktidarın öznesi olan hoca efendiden “istenilen özne” nasıl olunur öğrenmiştir:

“Hoca: Berhudar ol. (Vicdani’ye) Sen de öp elimi. El öpmeyle ağız aşınmaz. / Vicdani: Öpeyim efendim. (Koşup Öper.) / (...) Hoca: (Vicdani’ye) Sen şimdiye kadar hiç falakaya yedin mi? Öp elimi. / Vicdani: Yemedim efendim; ama sizin mübarek elinizden yerim inşallah efendim. (Elini öper.) Hoca: Elif sin le esa is. / Vicdani: Elif sin le esa is. / Efruz: Herif ile seyis. / Hoca: Herif ile seyis değil (Tokat Atar. Efruz eğilir, tokatı Vicdani yer.) Elif sin le esa is. Buna vurdum, sen yedin. Ama zararı yok. Hocanın vurduğu yerde gül biter. Te sün te. / Vicdani: Te sün te. / Hoca: İşte. / Efruz: Ver. (Elini uzatır.) / Hoca: Değil efendim, iste. / Efruz: İstedim ya. / Hoca: (Bir tokat daha atar, aynı şekilde Vicdani yer.) Şimdi birlikte okuyun. / (...) Hoca: (Taş tahtaya eski harflerle uysal kelimesini yazar.) Aferin, elif vav sin, elif lam. Ne eder? / Efruz: (Hesap eğitimi için kullanılan küreleri sıralar.) İki iki daha dört eder. / Vicdani: Uysal eder hoca efendi. / Hoca: Uysal olun çocuklar, uysal. Keskin sirke kabına zarar.” (Taner 2015: 19-20).

“İstenilen özne» nin uysal olma özelliğini öğrendikten sonra cismi varlığının dünya üzerindeki kıfayetinin de iktidar tahakkümünden geçmesi de gerekmektedir.

“Hoca: Gelelim iskelete: İskeletin iki eli var, ne için? / Efruz: Oynamak için. / Cemalifer: Dikiş dikmek için. / Vicdani: (Sabırsızlık içinde) Söyleyeyim mi? / Hoca: Söyle/ Vicdani: (Otomatik) Çalışmak için. Çalışan kazanır. Çalışmak insanı hayvandan tefrik eder. Çalışan çocukları büyükleri pek sever. / Hoca: İnsanın bir kafası var. (Sopa ile gösterir.) Ne için? Sen söyle Efruz./ Efruz: Kolalı fes giymek için. / Hoca: Sen söyle. / Vicdani: Düşünmek için hoca efendi. / Hoca: Aferin! Amma./ Üçlü Koro: Amma çok düşünmek de iyi değildir. İnsanın kafasına zararlı fikirler üşüşür. Büyükler her şeyi bizden iyi düşünür. / Hoca: Son cümleyi tekrarlayın. (Orkestra şefi gibi tekrarlatır.) / Üçü Koro Halinde: İnsanın kafasına zararlı fikirler üşüşür. Büyükler her şeyi bizden daha iyi düşünür. / Hoca: (Sopa ile iskeletin gözlerini gösterir.) İnsanın iki gözü var. Ne için? / Cemalifer: Görmek. / Hoca: Bir ağzı var. / Efruz: Konuşmak. / Hoca: İki kulağı var. / Vicdani: İşitmek için. / Hoca: Ama biz ne yapmalıyız? / Üçü Koro Halinde: Kötü şeylere karşı gözümüzü yummalı, sağır olmalı, dilimizi yut-ma-lı-yız./ Hoca: Şimdi hayvanat dersine geçebiliriz. (Devekuşu resminin göstermeliği iner.) / Hoca: Bu ne kuşudur? / Vicdani: Bu bir devekuşudur. / Hoca: Devekuşu nasıl bir hayvandır? Devekuşu hayvanların şahıdır. / Koro: Devekuşu çok sevimli bir hayvandır. Devekuşu hayvanların şahıdır. / Hoca: Aferin.” (Taner 2015: 23-24)

İnsanın dünya üzerindeki varlığından bahsedilmesi gerekirse akla ilk gelen özellikleri sayılmakla birlikte bunları güdümlü bir şekilde kullanmak gerektiğini de bizlere söyleyen anlatıcı, iktidarın aynı zamanda insanın önemli özelliği olan düşünme yetisini de bir baskı altına almayı hedeflemesini hissettirmektedir. Çünkü toplum içinde sözde bir huzurla yaşamının yegâne şartı akan, değişen, dönüşen dünyaya karşı değişmeyen olarak kalan ve tüm bunlara karşı kafayı kuma gömen bir özne olmaktan geçer.

“ Vicdani, tıpkı Memnun gibi, acıtan gerçekleri görmemek amacıyla kafasını kuma sokmuş ama gövdesini tüm tehlikelere açık bırakmış bir devekuşudur... Vicdani, toplumsal ilişkilerimiz bağlamında çok önemli bir koşullanmışlığın canlı göstergesini oluşturur: Gerçeklere düşünerek ulaşmaktansa, onları hep kendisine belletildiği biçimde benimsediği için kolayca aldatılan ve ezilen, kişisiz, küçük adamdır... Kendine güveni olmayan, tek güvenceyi, geçerliliğini tartışmayı aklından bile geçirmedeği kurallara uymakta bulan Vicdani, bir bakıma etkin azınlığın içinde gittiği edilgen çoğunluktur.” (Yüksel 2013: 75)

Özne- iktidar ilişkisinin insanların toplumsal yaşamlarına olduğu kadar kişisel yaşamlarına da sirayet ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte toplum için istenen özne olmanın yolu kayıtsız şartsız bir fedakârlıktan geçmektedir. Bu fedakârlık bazen bireyin kendi benliğinden bazen en değer verdiklerinden bazen de duygularından vazgeçmek olabilmektedir. Lakin tektipleşen özne, fedakârlıkla kaybetmek arasındaki nüansı kaçırarak çoğu zaman kendi benliğinden farkında olmadan da olsa ödün vermektedir.

“Cemalifer: Sen benim için ne fedakârlık yaparsın? / Vicdani: Ne istersen! Ne istersen! / Cemalifer: Canını verir misin? / Vicdani: (Düşünür) Bak, şey. Ben canımı vatanıma adadım! Sen başka bir şey iste. / Cemalifer: Neyini, neyini? / Vicdani: Siyami'den aldığım Sultan Reşat pulunu veririm. / Cemalifer: Aman, ben pulu ne yapayım? / Vicdani: İki çocuğun on iki ciltlik devrialem seyahatini veririm, oku. / Cemalifer: İşin mi yok! Onu sen kendin oku. / Vicdani: Aman, ne vereyim sana kardeş, aa.../ Cemalifer: Sen de o Tobler'den çıkan bayrakları biriktiriyor musun? / Vicdani: Ben onlardan hiç yemedim ki biriktireyim. / Cemalifer: Bende hepsi tamam da bir Çin bayrağı eksik. Bir onu bulsam.../ Vicdani: Ne olacak onu bulsan? / Cemalifer: Hepsi tamam olunca kol saati hediye ediyorlar. / Vicdani: Kol saatini çok mu istiyorsun? / Cemalifer: hımmmm. / Vicdani: (Çıkar) / Cemalifer: Nereye? / Vicdani: Ne yapıp yapıp sana Çin bayrağını bulacağım kardeş. / (...) Vicdani: Cemalifer, Cemalifer, bütün pul koleksiyonumu satıp sana Çin bayrağını buldum. / Cemalifer: (Birden ağlaması durur, bayrağı kapar.) sen dünyanın en iyi kalpli çocuğusun Vicdani. (Yine ağlamaya başlar.) Ama ben yine o keşkem suratlı Efruz'u seviyorum, ne yapayım elimde değil. (Ağlar)/ Vicdani: Ağlama kardeşim. (O da ağlamaya başlar.)” (Taner 2015: 31-32/ 34)

Vicdani, istenen özne olabilmek adına iktidar karşısında tüm dayatmaları kabul etmiş ve en değerlilerinden ödün vermiştir. Bu ödün verişin sonunda ise yine benliğini inşa edememenin üzüntüsünü yaşamıştır. Vicdaninin çocuk yaşta hoşlandığı birinden aldığı bu ilk yenilgi gelecekteki yaşamına da tevarüs edecektir. Nitekim evlilik hayatında yaşadığı hezimet de bunu gösterecektir ki istenen özne olmak yolunda yapılan her davranış kişinin kendi benliğinden vazgeçtiği önemli bir hasletidir. Çalıştığı yerdeki bir kıza safiyane duygular besleyen Vicdani, aslında kızın patrone hamile olduğunu bilmeden onun-

la bir anda evlenmek zorunda kalmıştır. Karnındaki çocuğu evlilik kurumunun koruyucu kalkaniyla gizleyen Lalifer, evlendikten sonra da eski hayatını bırakmamış ve yine patronuyla gayri meşru ilişki yaşamaya devam etmiştir. Vicdani'nin bir iş seyahatine çıkması esnasında uçağın Erzincan depreminde dolayı kalkmaması esrar perdesini aralayacak bir olaya sebebiyet vermiştir. Eve tekrar döndüğünde patronu ve karısını evde yakalayan Vicdani en başta öğretmeninin ona öğrettiği üzere “uysal” olarak bu durumu karşılamış, işinden ve eşinden ayrıldığını yine tahakkümün kısıtıldığı sesle dile getirmiştir. “Vicdani: Serini sıcağı yok karıcığım. Affınıza mağruren derhal işimden ayrılıyorum. Seni de vefakâr karıcığım, bundan böyle bu tip hareketleri rahatça yapabilmen için hürriyetine kavuşturuyorum.” (Taner 2015: 62) Tüm bunlara rağmen iktidar dilini kullanan patron yaptığı ahlaksızca davranışı bir kenara bırakarak bir kapital tavrına bürünüp iş yerindeki bordro işlerinin bırakılmayacağını, bu davranışın yarıda bırakıp gitme olduğunu dile getirmektedir. Vicdani bu durum karşısında kendi müdafaa etmek yerine istenen özneye yakışır şekilde davranarak: “Vicdani: Hak yok vazife vardır diyor. Birkaç gün için şahsi duygularıma gem vuracağım. Bordroları tanzim edip, üç yüz aileyi, firmayı ve cemiyeti ve de milli menfaatleri koruyacağım. Ama ondan sonra affınıza mağruren firmadan da karımdan da ayrılacağım.” (Taner 2015: 63) kendi benliğinden ödün vermiş ve benliğini inşa edememiştir. Özne-iktidar bağlamında kişisel ilişkilerde kendini özne olarak konumlandıramayan Vicdani, toplumsal ilişkilerde de “özne” olamayıp özgünlük kazanamamıştır. Nitekim iş görüşmesine gittiğinde işveren/iktidar olan kişi kendi istek ve arzularını daha Vicdani'ye söylemeden o, kendinden iktidar tahakkümünü hissettiğinden ve bunu hayatının bir parçası gibi görüp yadırgamadığından direkt bir eşyaymış gibi kendinden bahseder:

“Vicdani: Sakinim efendim. Kumarım, illetim, sefahatim yoktur. Pazarları bile çalışırım. Hiç değilse evdeki bozuk muslukları, masaları, saatleri tamir ederim. İlan buyurduğunuz sekreterliğe layık mıyım, bilmiyorum. Daha ehil bir kimse varsa onun ekmeğini almak asla aklımdan geçmez. Ama beni almak inayet ve teveccühünü gösterecek olursanız o zaman fedakârane, cansiperane çalışırım. Allah'a şükür kanaatkâr bir insanım. Bir lokma bir hırka. Ne verseniz kabulüm. Politikadan nefret ederim. Bir memur kendi başına siyasi muhakemeler yürütmeye başladı mı o memlekette anarşi başladı demektir. Allah bizi o günlerden korusun. Âmin efendim. Dedikodudan, çalçenelikten de hoş-

lanmam. İş, gönüller rahat olsun, değil mi efendim? İnsan yurduna ve amirlerine faydalı olduğunu bir an için vicdanının köşesinde hissetsin. Yeter efendim yeter, yeter. Gözlerimi kaparım Vazifemi yaparım.” (Taner 2015: 49)

Aslında bir nevi yazının başında bahsedilen Foucault'nun özne tanımının birinci kısmına uyan Vicdani'nin bu tanımı kendi öznesinde özne olamamış tüm bireylerin sesi ve tanımı olmuştur. Tüm bu özelliklerine rağmen girdiği bu iş yerinde yukarıda bahsettiğimiz talihsiz evlilik olayını yaşamış ve ayrılmış, buradan sonra çocukluk arkadaşı olan Efruz'un gazete bürosunda Mahzun Kalpler Sütunu'nu yazmak üzere işe alınmıştır. Buraya alınma sebebi de aslında yine iş için yeterliliği değil tamamıyla iktidarın kendi içini “öteki” benliğinden rahatlatması amacıyla olmuştur. “Yazı İşleri Müdürü: Bunu niye aldınız patron? / Efruz: Aramızda bir de temiz vicdanlı adam bulunsun diye. Bir nevi nazar boncuğu gibi. Belki uğur da getirir bize.” (Taner 2015: 73) Bahsi geçen temiz vicdanlılık yine Vicdani'nin başına bela olacaktır. Efruz'un karısına/metresine gönderdiği şantaj mektuplarını Vicdani'nin masasındaki çekmeyeceğe koyması yüzünden- ki ondan bu umulmayacağı için kontrol edilmeyeceğini düşünüyor- tevkif edilmesi ve bu yüzden hapse girmesi söz konusu olacaktır. Bu durum meydana geldiğinde bile kendini savunurken “iktidar” dilini kullanarak kendini savunmaya çalışmaktadır.

“Emniyet Müfettişi: Önceki İşlerin? / Vicdani: Her İş Üzerine Ticaret Şirketi Müfettişi. Beni niye getirdiler, hiç anlamadım. Vatan cephesine girmekse hepimiz girdik. Şair bile ne demiş, değil mi efendim: ‘ Vatan bizim canımız feda olsun kanımız.’ Nerde vatan lafı görsem, bendeniz oradayım. Benim hiçbir siyasi görüşüm yoktur. Devletimin, hükümetimin resmi görüşü ne ise, benim görüşüm de odur. Ben sabahleyin kalkarım, radyoyu açarım. Anadolu Ajansı, ne buyurlarsa durumumu ona göre düzenlerim memur bey.” (Taner 2015: 81)

Kendini iktidarın diliyle de savunsa isnat edilen suç üzerine kalacağından hapisaneyeye girecek olan Vicdani, hâlâ bu durumun başına neden geldiğini anlayamamaktadır. Çünkü öğrendiği üzere insanda kafa düşünmek için vardır lakin düşünmesinin sınırı iktidarın belirlediği ölçüdedir. Kendiyle beraber tevkif edilen arkadaşı/patronu Efruz, iktidarın tüm kollarını kullanabildiğinden ve taraf olabildiğinden hapisaneden kurtulmuş, Vicdani'yi ziyarete gelmiş onu kurtaracağını dile getirmiştir. Vicdani hâlâ neden kendisinden

böyle bir konu için şüphe edildiğini merak etmektedir. Efruz'un itirafıyla aydınlanan zihni aslında arkadaşının suçunun cezasını çektiğini fark edmeden Efruz'un kullandığı eril dilin etkisiyle hapisneden çıkmaya odaklanmıştır. Bu durum yine haksızlığa uğramış olsa da bunları sorgulamayan ve istenen özne olmaya devam eden bir yapı sergilemesini sağlamıştır. “Vidani: Valla ha bu iyiliğini nasıl ödeyeceğimi bilemiyorum, Efruz. / Efruz: Lafı mı olur kardeşim? Kaldı ki benim yüzümden girmiştin bu belaya. / Vidani: (birden hatırlamıştır.) Sahi o da var ya.” (Taner 2015: 84)

Vidani, hapse girdikten sonra kendi bilincine kapanmakla birlikte haptiden çıktıktan sonra kendini sorgulamaya başlar. Yaşadığı kovuşturmalar, isnat edilen suçlar ve yaşadığı dönemin siyasi-tarihi etkisiyle yaşadıklarını kendinden kaynaklanan bir neden de arar, ayrıca tüm bu yaşadıklarından sonra birileri tarafından takip edildiğini düşünür. “Vidani: Emin ol tebdil. Bir suçum var Efruz. Bilmediğim bir suçum olmalı. Yoksa niye peşime düşsünler.” (Taner 2015: 95) Bu durum kendisinde bir paranoya yaratacak hale geldiğinde bir nevi sistemin dışına itilmek istenircesine tatil yapmak için Yalova'ya gönderilmiş fakat orada da takip edildiğini düşündüğünden tekrar geri evine/kendine dönmüştür. Kendini sorgulamaya devam eden Vidani, sorunun kendi benliğinde var edemediği ve ötekileştirdiği öznesi olduğunu fark eder. “Sarhoş: Az beri bak arkadaşım. Ne arıyorsun buralarda? / Vidani: Birini yakalayıp sorguya çekeceğim. / Sarhoş: Kim bu kovaladığım adam? / Vidani: Öteki. / Sarhoş: Hangi öteki? / Vidani: İçimdeki öteki. Yani ben kendi kendimin peşindeyim.” (Taner 2015: 98) Tam kendi benliğinin farkına vararak “Özne”yi inşa edeceği sırada iktidar tarafından fark edilir ve tahakküm mekanizması devreye girer. Bir akıl hastanesine yatırılan Vidani burada kontrol altında tutulmaya çalışılır. Bu kontrol altında tutuş aslında iktidarın refleksif bir hareketidir. Çünkü kendi benliğinin farkına vararak öznesini inşa eden insan mücadele ruhunu bünyesinde hissedecektir ve bunun için çalışmalara başlayacaktır. Akıl hastanesinde Vidani'nin muayenesi sonucu vardığı bulgular ve doktorun Vidani'yi adlandırdığı kavram özne-iktidar ilişkisi açısından önemlidir. Öncelikle Doktor Vidani'yi “süje” olarak kavramlaştırmaktadır. Süje kelime itibarıyla özne olarak çevrilse de anlam olarak Foucault'nun yukarıda alıntılanan özne tanımının ilk kısmına girmektedir. Yani denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına bağlı olarak yaşayan varlık anlamına gelmektedir. Akıl hastanelerinin ortaya çıkışıyla hastaların kontrolünün sağlanmasının yanında aslında bireylerin özneleşmesi engellenerek iktidarın bekası sağlanmış olacaktır. Daha sonra doktorun Vidani'yi muayene ettikten sonra bulduğu bulgulardan bazıları önemli ipuçları vermektedirler. “Doktor:

Yaz asistan efendi, ideosiye (Kavrama ve anlama yeteceğinin olmamasıyla belirgin durum, zekâ geriliği.) Yakın aşağılık kompleksi. / (...) Yaz asistan efendi, demansiya prokosiya (Nedeni bilinmeyen, sağlıklı bir mental ve zihinsel gelişme döneminden sonra giderek bu işlevlerde gerilemenin başlaması ve kişilik bozukluğu gibi belirtilerin ortaya çıkması durumu.) alameti.” (Taner 2015: 100-101) Bu bulgular da göstermektedir ki kendi benliğinin farkına vararak özne olmayı hedefleyen bireyler iktidar tarafından zekâ geriliği ve kişilik bozukluğuyla karşı karşıya bırakılmaktadır.

3. Vicdani Öznesinde Mücadele

“Son olarak, hâlen varlığı sürdüren bütün bu mücadeleler şu soru ekseninde dururlar: “Biz kimiz? Bunlar, bizim bireysel olarak kim olduğumuzu göz ardı eden soyutlamaların, ekonomik ve ideolojik devlet şiddetinin reddedilmesidir ve yine insanların kim olduğunu belirleyen bilimsel ya da idari engizisyonun reddedilmesidir.” (Foucault 2016: 63) Bu alıntıyı tekrarlayarak Vicdani'nin biz kimiz sorusuna verdiği cevapla aslında Foucault'nun ortaya koyduğu mücadele yöntemlerinin en temel olanını yerine getirip getirmediğine bakılması gerekmektedir. Kendi benliğinin farkına sorular yoluyla varmış ve bunun sonucunda akıl hastanesine bile göz yumacak hale gelen Vicdani kendi benliğinin sesini dinlemiştir. Dolayısıyla mücadele ruhunu bünyesinde hissedip özsesini bularak öznesini inşa etmiştir. Hayatı boyunca toplumdan yetim ve ezilen olduğu için soyutlansa da onurlu ve namuslu olarak çalışmış biri olarak ekonomik tahakkümlerle karşı karşıya kalsa da toplumsal ilişkilerin idari anlamda düzenlenmesinden kaynaklı duygularından ve aklından olsa da sonunda “Ben kimim?” sorusuna verdiği “öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış bireyim” minvalindeki cevabı onu mücadele bağlamında varsıl kılmıştır.

“Vicdani: Burası Bakırköy'de bir hastane/ Ben 399 no'lu hasta/
Teşhis: Plak kompleksi/ Marka: Sahibinin Sesi/ Bir iğne görmez miyim/ Fırıl fırıl dönerim/ Yolunuz buraya düşerse/ Bana plak fırçası getirin/ Ben insanları çok severdim/ Çok severim/ Ne var ki sevdiğim kadar/ Sevilmedim/ Çok saftım bir zamanlar/ İnanırım kandırıldım/ Vatanıma, karıma, vazifeme/ Amirlerime, dostlarıma/ Köpek gibi sadıktım/ Belki bundan ötürü/ Köpek sayıldım/ Yetmişime bir yaş kala/ Teşhisimi koydular/ Tam uyanacaktım/ Bütün saçma şarkıyı/ Bir baştan sona çizip/ Kendi şarkıma başlayacaktım/ Müsaade etmediler/ Bana deli dediler/ Ben şimdi geceleri/ Bütün şehir uyurken/ Gözümü hiç

kırpıyorum/ Tıpkı/ Koza ören ipek böceği gibi/ Mırıl mırıldan/ Yeni bir plak/ Dolduruyorum/ Sır / Sizinle benim aramda/ Aman doktor duymasın/ Bu seferki plağın adı/ Sahibinin Sesi değil/ Vicdani'nin öz sesi/ Bütün dünyaya karşı/ Yüzyıllardır kandırılmış/ Ezilmiş/ Okkanın altına gitmiş/ Küçük adamların/Uyanış marşı.” (Taner 2015: 105-106)

SONUÇ

Haldun Taner'in özne ve iktidar bağlamında kendini var eden fakat bu var oluşun acılarını çeken öznesi olan Vicdani'nin özne olma yolundaki serüveni aslında farkındalık sahibi olan bireylerin çoğunun yaşadığı bir olgudur. Bu olguyu bireyin benliğine ait seslerle yoğurarak kendini var etmesi yani özne olduğu bir yaşam olgusu kertesine getirmesi elzemdir. Göstermecî bir tiyatro olan *Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım* bu anlamda hem daha yaşanılabilir bir dünyanın nasıl olması gerektiğiyle alakalı kapıları aralamakta hem de Foucault'nun bahsettiği iki özne tanımının geçiş evresini gözler önüne sermektedir. Asıl olması gereken tanımın ışığında düşünülürse dünya üzerindeki tüm tahakkümlere mücadele ruhuyla mukabele edilmesi de bireylerin kendini inşa etme yolunda adım atan özneler olarak var olmasını sağlayacaktır. Fakat bu var oluş bireyin toplumdan vazgeçiş anlamına da gelmektedir. İstendik özne olmamak bir başka deyişle toplumsal normları kabul etmemek karşısında özsesi duyan ve haykıran birey olmak acı verici de olsa yalnızlığı kabul edip gözleri kırpmadan kendi şarkısını söylemek manasına gelecektir.

KAYNAKLAR

- Çelebi, Vedat (2013). "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi", Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi, Cilt: 5, No:1, sf. 512-523.
- Foucault, Michel (2016). *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2016). *Madun Konuşabilir mi?*, Çev. Dilek Hattatoğlu- Gökçen Ertuğrul, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Taner, Haldun (2015). *Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yüksel, Ayşegül (2013). *Haldun Taner Tiyatrosu*, İstanbul: Habitus Yayınları.

Klasik Dönem Osmanlı Matematiğinde Pîr Mahmud Sıdkı Edirnevî'nin “Çift Yanlış” Metodu

Tuba OĞUZ CEYHAN*

ÖZ

Bilinen niceliklerle yapılan işlemlerin ötesinde, bilinmeyen niceliklerle yapılan işlemlerin dahi arka planı, eski çağ uygarlıklarına kadar dayanır. Bu işlemlerden dikkat çekici olanlardan birisi de “yanlış yolu ile çözüm” metodudur. Esas prensibi rastgele bir tahmine dayanan “yanlış yolu ile çözüm”, cebirsel ifadeler veyahut bayağı kesirlerden doğacak muhtemel zorluklara hiç fırsat verilmeden, bilinmeyen niceliklerle oldukça hızlı ve basit işlemler yapılmasını sağlayan en yaygın metotlardan biridir. Avrupa'da da uzun yıllar kullanılan “yanlış yolu ile çözüm”e, Osmanlıların hem medrese kitaplarında, hem de muhasebe kaleminin (bürokrasinin) kaynak olarak kullandığı matematik kitaplarında yer verilmesi, bu hususta bir gelenek oluşturmuş ve bu metot, klasik dönem Osmanlı matematiğinde hesap ilminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Aslında tek yanlış ve çift yanlış olmak üzere iki tür olan bu metot, bu dönemdeki eserlerde, çift yanlış metodunun önemine binaen “Hata'eyn (Çift yanlış)” başlığı altında işlenir. Çünkü, tek yanlış metodu, $ax=b$ tipinde bir denklemi temsil eden problemlerde uygulandığı için esasında basit bir orantıya dayalıdır. Yanlışların aynı veya farklı işarette bulunmasına göre iki alt türe ayrılan çift yanlış metodu ise, “genellikle” $ax+b=c$ tipindeki denklemleri temsil eden problemlerde, cebirsel işlemlere başvurmaksızın uygulanabildiği için daha fazla vurgulanmıştır.

Klasik dönem Osmanlı matematiğini biçimlendiren ilk metinlerden bazıları, eğitim kurumlarında benimsenen Ali Kuşçu'nun *el-Muhammediyye fi el-Hisâb*'ı (15. asrın sonu) ve muhasebeciler arasında benimsenen Hacı Atmaca el-Kâtib'in *Mecma'u'l-Kavâid fi Beyâni Müntehâbi'l-Fevâid*inin (15. asrın sonu) yanı sıra, Fatih Sultan

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü, İstanbul/Türkiye
E-posta: z.tuba.oguz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0506-8990, DOI: 10.32704/erdem.838723
Makale Gönderim Tarihi: 05.02.2020 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Araştırma Mk.)

Mehmed dönemine ait olan Hayrettin Halil bin İbrahim'in *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh-ı Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam* isimli Farsça eseri (15. asrın sonu) ile bunun Pir Mahmud Sıdkı Edirnevî (16. asrın başı) tarafından yapılan tercümesidir. Çalışmamızda, Edirnevî'nin tercümesi üzerinden, çift yanlış yoluyla çözüm metodunu analiz etmek suretiyle, 15. asrın sonu ve 16. asrın başında Osmanlı matematiğine yapılan katkıları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Bu eserler özellikle muhasebecilere hitap etmekte olduğu için muhasebe kaleminin kendine özgü uygulamaları göz önünde bulundurularak metin ele alınmıştır. Konunun tarihsel arka planından bahsedildikten sonra, eser ve incelenen metne temas edilmiştir. Daha sonra, metnin matematiksel içeriğine yer verilmiştir. Böylece, metindeki çözümlü problemlerle ilgili en önemli tespitler sunularak, aritmetikte son derece gözde bir konuma getirilen bu metoda Osmanlıların nasıl ve ne ölçüde yer verdiği değerlendirilmiş ve metodun uygulamalı bir matematik anlayışına yansımaları belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, matematik, tercüme, Edirnevî, *Miftâh-ı Künûz*, çift yanlış.

Pir Mahmud Sıdkı Edirnevi's Double False Position Method in the Traditional Period of Ottoman Mathematics

ABSTRACT

Beyond the operations with known numbers, even the operations with unknown numbers date back to ancient times. One of the remarkable of these operations is the "false position" method. This method has been preferred for centuries, since it simplifies the solution of the problems, when some arithmetical and algebraic methods make the operations complicated. The method which is known to be treated intensely in both Eastern and Western civilization in the Middle Ages, was also adopted by Ottoman mathematicians. It is not neglected to explain this method in the arithmetical texts which increased in number, in the traditional period. So the method has become an integral part of the arithmetical texts which is used by both in madrasah and in accounting bureaucracy.

In fact, this method which is two type as single and double false, is treated under the title of 'Hata'eyn (double false) in these arithmetical texts, based on the importance of the double false position method. The double false position method is much more emphasized in these texts, as it is far beyond a simple proportion as in the single false method.

Some of the first mathematical texts in the traditional period of Ottomans are not only Ali Qushji's *el-Muhammediyye fi el-Hisâb* which was adopted in madrasahas (at the end of the 15th century) and Hadji Atmaca el-Katib's *Mecma el-Kavâid fi Beyâni Muntehâb el-Fevâid* which was adopted among the accounters (at the end of the 15th century), but also Hayrettin Halil bin İbrahim's Persian text titled *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh-ı Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam* (at the end of the 15th century) and its Turkish translation made by Pir Mahmud Sıdkı Edirnevi (at the beginning of 16th century). In this study, it is aimed to reveal the contributions to Ottoman mathematics at the end of the 15th century and the beginning of the 16th century by analyzing Pir Mahmud Sıdkı Edirnevi's "double false position" method, in the seventh chapter of his arithmetical text written for accountants. In this context, after mentioning the historical background of the subject, the examined text were handled, briefly. Then, mathematical content and analysis of the text were presented. Thus, it was discussed how the Ottomans evaluated this method, through the findings about the problems in the text and also it is tried to be determined how it is seen on practical mathematics with its effects.

Keywords: Ottoman, mathematics, translation, Edirnevi, Miftah el-Künuz, double false position.

Giriş

Temelleri eski Mısır uygarlığında atılan, zaman içinde özellikle Hint uygarlığında rağbet edilen ve esas prensibi rastgele bir tahmine dayanan “yanlış yolu ile çözüm”, cebirsel yöntemlerin veyahut kesirlerin paydalarının işlemleri hantal hale getirdiği yerde devreye girerek, problemlerin çözümünü basitleştirdiğinden ötürü, bilinmeyen niceliklerle oldukça seri işlem yapılmasını sağlayan en meşhur metotlardan biridir. Birinci dereceden denklemleri temsil eden problemlerin orta çağlarda koşullara göre, “tek yanlış” ve “çift yanlış” yolu ile çözüm olmak üzere iki şekilde ele alındığı bilinmekte olup, her iki durumda da problemlerin genel çözümleriyle sunulur seviyeye gelmesi, matematik tarihinde bir merhalemdir. Özellikle de “çift yanlış” metodunun tahmin, tahminden doğan sonuç ve gerçek sonuç arasındaki ilişkilere göre iki farklı türe sahip olması, problemlerin çözüm aşamalarında daha fazla dikkat gerektirmiş ve çift yanlış metoduna matematik eserlerinde daha geniş yer verilmiştir.

Osmanlıların klasik döneminde özellikle muhasebe matematiğinin en önemli kurucu eserleri, Hayrettin Halil b. İbrahim’in *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh-ı Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam* isimli Farsça eseri (15. asrın sonu) ile bunun Hayrettin Halil’in talebesi Pir Mahmud Sıdkı Edirnevî tarafından yapılan tercümesidir (16. asrın başı). Çalışmamızda, Edirnevî’nin tercümesi üzerinden, *çift yanlış yoluyla çözüm metodunu* incelemek suretiyle, 15. asrın sonu ve 16. asrın başında Osmanlı matematiğine yapılan katkıları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

Esasında, Osmanlı medreselerinde okutulan en meşhur matematik eserlerinden Ali Kuşçu’nun *el-Muhammediyye fi’l-Hisâb*’ı da yanlış yoluyla çözüm metotlarını içermekte olup, bunlar “Ali Kuşçu’nun *el-Muhammediyye fi’l-Hisâb*’ının ‘Çift Yanlış’ ile ‘Tahlil’ Hesabı Bölümü” isimli çalışmada ortaya konmuştur.¹ Bu çalışma ise muhasebe kaleminin kendine özgü uygulamalarının mevcut olduğu ilk matematik eserlerinden Edirnevî’nin *Miftâh-ı Künûz* tercümesinin çift yanlış yoluyla çözüm metodunun analizini merkeze almaktadır.² Bu bağlamda, önce konunun tarihsel arka planından bahsedilmiş, sonra eser ve incelenen metinle ilgili kısaca bilgiler verilmiştir. Ardın-

¹ İhsan Fazlıoğlu, “Ali Kuşçu’nun el-Muhammediyye fi’l-Hisâb’ının ‘Çift Yanlış’ ile ‘Tahlil’ Hesabı Bölümü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 4, 2003, s. 135-155.

² Metnin içeriğindeki problemlerden biri Atilla Polat tarafından “15-16. Yüzyıl Türkçe Matematik Eserlerinde Geçen Manzum Bir Matematik Problemi” isimli çalışmada değerlendirilmiştir. Bkz. Atilla Polat, “15-16. Yüzyıl Türkçe Matematik Eserlerinde Geçen Manzum Bir Matematik Problemi”, *Osmanlı Bilimi Sempozyumu Bildiri Özetleri*, Sakarya: OSAMER, 2019, s. 35.

dan da metnin edisyonuna çalışmanın "Ek" kısmında³ yer vermek suretiyle, matematiksel çözümlenmesi⁴ yapılmıştır. Sonuç olarak, klasik dönem Osmanlı matematğinde, aritmetiksel bir bilginin benimsenmesi ve sürekliliğinin sağlanmasının yanı sıra, pratik hayatın hizmetine kimlerce, nasıl sunulduğu sorgulanmaya çalışılmış, bu bağlamda yapılan katkıların temsil ve düzeyine dikkat çekilmiştir.

1.Yanlış Yolu ile Çözüm Metodunun Tarihçesi

Mısır uygarlığında ismi "aha hesabı" olarak bilinen "tek yanlış yolu ile çözüm" metodunun uygulaması, $ax=b$ tipinde bir denklemi temsil eden problemlerin sadece *özel hali ile mevuttur*.⁵ Mezopotamyalılarda aritmetik ve cebir arası sınırlar geçişken olduğu için tabletlerdeki çözüm yöntemi, tür olarak, kesin bir şekilde belirlenememiştir. Zaten Mezopotamyalıların bu metoda başvurup başvurmadığı, kültürel münasebetler bakımından ilgi çekici olmuştur. Çünkü, bu metodun Hindistan'a Mezopotamya'dan geçmiş olması muhtemel kabul edilir.⁶ Türk bilim tarihi disiplininin öncülerinden Salih Zeki Bey'in tespitlerine göre de, bu yöntem diğer doğu uygarlıklarına ve İslam Dünyası matematiğine Hintlilerin sayesinde geçmiştir.⁷

Metodun olgunlaştığı ve çift tahmin, yani çift yanlışın uygulandığı Ortaçağ'da, İslam Dünyası matematikçilerinden, Harezmi, Ebu Kamil eş-Şuca (10. yüzyıl), Kusta ibn Luka (10. yüzyıl) veyahut ibnü'l- Benna (14. yüzyıl) gibi isimlerin eserlerinde de bu metotlara rastlanmıştır. Hatta bu etkileri,⁸ Pisalı Leonardo'nun *Liber Abaci*'si (12. yüzyıl) veya Pacioli'nin (15. yüzyıl) meşhur *Summa de Arithmetica*'sı gibi yeniçağ Avrupa matematiğinin eserlerinde de görmek mümkün olup,⁹ 19. yüzyıla dek bu metoda ilginin devam ettiği de bir gerçektir.¹⁰

³ Sayfa numaraları < > ile gösterilmiştir. Metin içindeki düzeltmeler [] ile yapılmıştır. Dipnotlarda ise kelimelerin özgün metindeki karşılıkları : sonrasında belirtilmiştir.

⁴ Günümüz matematiğine karşılık gelen ve tarafımızca eklenen tüm formüller, dipnotlarda işlenmiştir.

⁵ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 45-46.

⁶ Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, s. 207, 236-238.

⁷ Salih Zeki, *Asâr-ı Bâkiye*, C.2, Haz: Melek Dosay Gökdoğan, Ankara: Babil Yayıncılık 2003, s.255.

⁸ David E. Smith, *History of Mathematics*, 2, Newyork: Dover Publications, 1953, p. 437; Victor J. Katz, *A History of Mathematics*, Boston: Addison Wesley, 2009, p. 278, Ayrıca bkz. Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, s. 207.

⁹ Smith, *History of Mathematics*, p. 437.

¹⁰ Smith, *History of Mathematics*, p.439.

Konuyla ilgili olarak, klasik dönem Osmanlı matematiğinin meşhur bir medrese kitabı olan *Hulâsatü'l-Hisâb*'ı (17. yüzyıl), şerhleriyle değerlendiren Salih Zeki Bey, çift yanlısın zorunlu olduğu problem durumlarını aşağıdaki gibi modellemiş hatta, özellikle doğulu bilgilerin işlem bütünlüğünü (tüm tahminler, hatalar ve sonuç) biçimsel olarak “kefe”lerle betimlediklerini belirtmiştir.¹¹

I. Durum:

x_1 ilk varsayım (mefruz – ı evvel), x_2 ikinci varsayım (mefruz – ı sani)

Δ_1 ilk hata (hata – yı evvel), Δ_2 ikinci hata (hata – yı sani)

Δ_1 ve Δ_2 aynı işaretli ise

$(x_1 \times \Delta_2)$ ilk çarpım (mahfuz – ı evvel), $(x_2 \times \Delta_1)$ ikinci çarpım (mahfuz – ı sani)

$$x = \frac{(x_1 \times \Delta_2) - (x_2 \times \Delta_1)}{\Delta_2 - \Delta_1}$$

II. Durum:

x_1 ilk varsayım (mefruz – ı evvel), x_2 ikinci varsayım (mefruz – ı sani)

Δ_1 ilk hata (hata – yı evvel), Δ_2 ikinci hata (hata – yı sani)

Δ_1 ve Δ_2 farklı işaretli ise

$(x_1 \times \Delta_2)$ ilk çarpım (mahfuz – ı evvel), $(x_2 \times \Delta_1)$ ikinci çarpım (mahfuz – ı sani)

$$x = \frac{(x_1 \times \Delta_2) + (x_2 \times \Delta_1)}{\Delta_2 + \Delta_1}$$

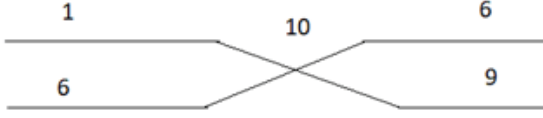
Hulâsatü'l-Hisâb'da

$$x + \frac{2}{3}x + 1 = 10$$

tipindeki bir denklemin çözümü için tahminler (sırasıyla 9 ve 6) ve hatalar (sırasıyla 6 ve 1) ise “kefe” denilen temsillerde aşağıdaki gibi yerleştirilmiştir.¹²

¹¹ Salih Zeki, *Asâr-ı Bâkiye*, s.254-264. Bu formüllerin Osmanlı matematiğine yerleşmesi için *Hulâstü'l-Hisâb*'ı (17. asır) beklemeye gerek yoktur. Formülleri Ali Kuşçu'nun *Risale-i Mubammediyeye*'sinde (15. asır) de görmek mümkündür. Bkz. Fazlıoğlu, *Ali Kuşçu'nun el- Mubammediyeye fi'l- Hisab*'ı, s.142.

¹² Salih Zeki, *Asâr-ı Bâkiye*, s.258.



2. Metnin Tanıtımı: Pir Mahmud Sıdkı Edirnevî ve *Terceme-i Miftâb-ı Künûz*

Fatih Sultan Mehmed dönemi matematikçilerden Hayreddin Halil b. İbrahim'in *Miftâb-ı Künûz-ı Erbâbü'l- Kalem ve Misbâh-ı Rumûz-ı Ashâbü'r-Rakam* adlı Farsça eseri, 1475'te muhasebeciler için yazılmış olup,¹³ günümüze on nüshası ulaşmıştır.¹⁴ Kuruluş döneminde Osmanlı malî sisteminin, Anadolu Selçuklu-İlhanlı etkisinde teşekkül ettiğinden Farisî izler taşıdığı bilinen bir husustur. Bu yüzden, muhasebe-matematik eserlerinin kurucu metinlerinin Farsça olması çok da şaşırtıcı değildir. Üstelik bu eser, Osmanlı matematğinde oldukça yaygın kullanılmış olan Hacı Atmaca el-Kâtib'in 1494'te telif ettiği *Mecma'ul-Kavâid fi Beyâni Müntehabî'l-Fevâid* isimli Türkçe eserden¹⁵ daha eskidir. Böylece, Osmanlılarda devletin malî faaliyetlerine paralel olarak gelişen bir matematik olduğu da söylenebilir.

Oldukça ilgi gördüğü anlaşılan *Miftâb-ı Künûz* kısa bir süre içinde (1505'te), Hayreddin'in talebesi Pir Mahmud Sıdkı Edirnevî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁶ Yani, uzun vadede, katipler zümresine daha iyi hitap edilmesi ve bu alanda sürekliliğin sağlanması zorunluluğu, matematik dilinin de serüvenini belirlemiş, Edirnevî'nin tercümesi sayesinde, eser Türkçe muhasebe matematiği eserleri arasında kendini göstermiştir. Bu bağlamda, 16. asır itibarıyla de “ilm-i hesap” adına son derece canlı bir süreç başlamış olup, *Camiu'l- Hisab*,¹⁷ *Mürşidü'l-Muhâsibin*¹⁸ gibi muhtevası geniş eserlerle, genel anlamda hesap ilmi, özel anlamda da yanlış yoluyla çözüm metodu, farklı kitlelerce hazmedilmiştir.

Pir Mahmud Sıdkı el-Edirnevî'nin tercümesi, bir mukaddime¹⁹, on fasıl²⁰ ve bir hatimeden²¹ oluşan bir eser olup, bilindiği kadarıyla üç nüshadır. Çalışma-

¹³ Halil İnalçık, “Osmanlı Metrolojisine Giriş”, Çev: Eşref Bengi Özbilen, *Türk Dünyası Araştırmaları*, C. 73, İstanbul 1991, s. 31.

¹⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C 1, İstanbul 1999, s. 34,

¹⁵ İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, s. 29-30.

¹⁶ Halil Sahillioğlu, “Türk Para Tarihi Bakımından Eski Hesap Kitaplarının Değeri” *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S. 7, 1968. s. 71.

¹⁷ Yusuf b. Kemal el- Bursevî, *Câmi'u'l- Hisâb*, Lala İsmail nr. 28, varak no: 45b-52b.

¹⁸ Katip Alaaddin Yusuf, *Mürşidü'l- Muhâsibin*, Çorum nr. 3076, varak no: 34b-37a.

¹⁹ Varak no: 3b-21b.

²⁰ Varak no: 21b-69b.

²¹ Varak no: 70a-83a.

mızda, Şehid Ali Paşa nr. 1973'te kayıtlı, H.11. asırda istinsah edilen ve günümüze ulaşan tek tam nüsha kullanılmıştır. Bu nüsha nesih hat ile yazılmış olup, 83 varaktır. Arkeoloji Müzesi nr. 616'daki nüsha, sadece mukaddimeden ibarettir. Halet Efendi nr. 221/4'deki nüshanın²² ise sadece "hata'eyn" faslından ibaret olması da konunun muhasebeciler arasındaki şöhretine matuf olsa gerektir.²³ Çalışmamızda incelenen nüshada ise çift yanlış metodu; yedinci fasılda, tek yanlış hesabının ardından, 48b-53b sayfaları arasında işlenmiştir.

3. Matematiksel Çözümleme

Çift yanlış yoluyla çözüm yöntemi: Hataların ikisi de sonuçtan ya fazladır ya eksiktir ya da biri eksik biri de fazladır. İki hata birbirinden farklı olmak koşuluyla, bunların ikisi gerek fazla, gerekse eksik; bu iki hatadan küçük olan, büyük olandan çıkarılır. Yani, bu fazla hatalardan küçük olan büyüğünden veyahut eksik hatalardan küçük olan büyüğünden çıkarılır. Bu ilk fark, bölünür. İlk tahminden doğan hata, ikinci tahmin ile ve ikinci tahminden doğan hata ilk tahminle çarpılır. Elde edilenlerden küçüğü büyüğünden çıkarılır. İşte bu ikinci fark da bölünen olur. Bu durumda ikinci fark yani bölünen, ilk fark yani bölüne bölünmek suretiyle, bölüm cevap olarak istenen sayı olur.²⁴

Problem: Bir miktar malla ticaret yapan biri, elindeki miktar kadar kâr elde etmektedir. Sonra da toplam meblağdan 3 akçe harcamakta ve geri kalan mal ile yaptığı alışverişten de elindeki miktar kadar kâr elde etmektedir. Sonra da

²² İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, C.1, s. 35.

²³ Bu risalenin Edirnevi'ye ait olduğu bilgisi yeniden değerlendirilmeye muhtaçtır.

²⁴

$$\begin{array}{ll} x_1 \text{ ilk tahmin,} & x_2 \text{ ikinci tahmin} \\ \beta, \text{ problemdeki kurala bağlı bir fonksiyon,} & T \text{ de sonuç olmak üzere} \end{array}$$

$$\beta(x_1) - T = \Delta_1$$

$$\beta(x_2) - T = \Delta_2$$

$$\Delta_1 \text{ ilk tahminden doğan hata, } \Delta_2 \text{ ikinci tahminden doğan hata}$$

$$\Delta_1, \Delta_2 < 0 \text{ veya } \Delta_1, \Delta_2 > 0 \text{ ise}$$

$$\text{yani } \Delta_1 \times \Delta_2 > 0 \text{ ise}$$

$$|\Delta_2 - \Delta_1| \text{ ilk fark ve bölendir}$$

$$(x_2 \times \Delta_1) \text{ ilk çarpım} \quad (x_1 \times \Delta_2) \text{ ikinci çarpım}$$

$$|(x_2 \times \Delta_1) - (x_1 \times \Delta_2)| \text{ ikinci fark ve bölünendir}$$

$$x = \frac{|(x_1 \times \Delta_2) - (x_2 \times \Delta_1)|}{|\Delta_2 - \Delta_1|}$$

toplamdan 10 akçe harcamakta ve geri kalan malla yaptığı alışverişten yine elindeki miktar kadar kâr elde etmektedir. Daha sonra, toplamdan 7 akçe harcamakta ve geriye 9 akçe kalmaktadır. Bu durumda ilk meblağ nedir?

Yöntem: Bilinmeyen miktar 8 akçe varsayılır. Anlatıldığı şekilde, varsayılan bu miktar kendisine eklendiğinde, bu miktarın iki katı, yani 16 olur. 3 çıkarıldığında 13 kalır. Bu da ikinci kez kendisine eklendiğinde, iki katı, yani 26 olur ve bundan 10 çıkarıldığında kalan 16 için aynı işlem tekrarlandığında, toplam miktar 32 olur. Bundan 7 çıkarıldığında 25 kalır. Bu da söz konusu sonuç olan 9 olması gerekirken, 9'dan 16 fazladır. Bu fazlalık, varsayılan ilk miktardan elde edilmiş olup, buna *fazla hata* denilir.

Bilinmeyen miktar, 7 varsayıldığında ise, öncelikle bu miktarın iki katı alınır. Bulunan 14'ten 3 çıkarılır ve 11 kalır. Bu sayı, ikinci kez yine kendisiyle toplandığında 22 olur ve bundan ise 10 çıkarılır. Kalan 12'den, üçüncü kez, aynı şekilde 24 elde edilerek, bundan 7 çıkarıldığında 17 kalır. Halbuki 9 kalması gerekirdi. Bu durumdaki fazlalık 8 ise, varsayılan ikinci miktardan doğmuş olup, bu fazlalığa, *fazla ikinci hata* denir. Bu problemde hatalardan ikisi de fazla hatadır. Bu durumda hatalardan küçük olan 8, hatalardan büyük olan 16'dan çıkarılır. Kalan 8, ilk fark olup, bölen sayıdır. Daha sonra ilk hata olan 16 ve varsayılan ikinci miktar olan 7 ile çarpıldığında 112 olur. Fazla ikinci hata olan 8 ise ilk varsayılan miktar olan yine 8 ile çarpıldığında 64 olur. Söz konusu bu ikinci ve küçük çarpımın, ilk ve büyük çarpım olan 112'den çıkarıldığında, 48 kalır. Buna *ikinci fark* denilir ve ilk fark olan 8'e şöyle bölünür:

$$\begin{array}{r} \text{---} \\ 8 \quad | \quad 48 \\ \hline 6 \end{array}$$

Bölüm olarak elde edilen 6, istenen sayı olmuş olur.²⁵

25

$$\begin{array}{ll} x_1 = 8 \text{ ilk tahmin,} & x_2 = 7 \text{ ikinci tahmin} \\ \Delta_1 \text{ ilk tahminden doğan hata,} & \Delta_2 \text{ ikinci tahminden doğan hata} \\ T = 9 & \text{olarak verildiğine göre} \end{array}$$

$$\beta(x_1) - T = 25 - 9 = 16 = \Delta_1$$

$$\beta(x_2) - T = 17 - 9 = 8 = \Delta_2$$

$$\text{yani } \Delta_1 \times \Delta_2 > 0 \text{ ise}$$

$$|\Delta_2 - \Delta_1| = |8 - 16| = 8 \quad \text{ilk fark ve bölendir}$$

$$\begin{array}{ll} (x_2 \times \Delta_1) = (7 \times 16) = 112 \text{ ilk çarpım} & (x_1 \times \Delta_2) = (8 \times 8) = 64 \text{ ikinci çarpım} \\ |(x_2 \times \Delta_1) - (x_1 \times \Delta_2)| = |(7 \times 16) - (8 \times 8)| & \text{ikinci fark ve bölündür} \end{array}$$

$$x = \frac{|(x_1 \times \Delta_2) - (x_2 \times \Delta_1)|}{|\Delta_2 - \Delta_1|} = \frac{|(7 \times 16) - (8 \times 8)|}{|16 - 8|} = \frac{112 - 64}{8} = \frac{48}{8} = 6$$

Sağlama: Mevzu bahis ticaretin ilkinde 6 akçeden 12 akçe elde edilir. Sonra bundan 3 çıkarıldığında 9 olur. Bu 9 akçeden ikinci kez elde edilen 18'den 10 çıkarıldığında 8 akçe kalır. Bundan da üçüncü kez 16 akçe elde edilir ve 7'i çıkarıldığında 9 olur. Bu da istenen sayının neticesi ile örtüşmektedir.²⁶

Eğer, hatalardan biri eksik biri fazla ise hataların ikisi toplanarak önce buna ilk toplam denilir. Bu toplam, bölen olur. Bundan sonra, ilk tahminden doğan hata, ikinci tahminle ve ikinci tahminden doğan hata, ilk tahminle çarpılarak, bu çarpımlar toplanır. İşte bu ikinci toplam da ilk toplama bölündüğünde, bölüm istenen sayı olacaktır.²⁷

Problem: Bir kimse, bir miktar malı ile alışveriş yaparken 5 akçe kâr elde etmektedir. Toplam miktardan bir akçesi çıkarılıp, kalan malı ile alışveriş yaptığında ise 6 akçe kâr elde etmektedir. Bu kez de toplam miktardan 2 akçesi eksilip, kalan meblağ ile alışveriş yaptığında ise 7 akçe kâr elde etmektedir. Üçüncü kez, toplam miktardan 12 akçesi harcanıp, kalan meblağ ana sermayesinin iki katı olduğuna göre, ana sermayesi ne kadardır?

Yöntem: Bilinmeyen miktar öncelikle 1 akçe varsayılır. Problem gereğince, ilk alışverişten 5 akçe kâr geldiğinden dolayı, 6 akçe elde edilir ve bu sonuçtan 1 akçe eksiltilir. Kalan 5 akçe ile yapılan alışverişten de 6 akçe kâr elde edildiği için toplam 11 akçe olur. Söz konusu bu sayıdan 2 akçe çıkarıldığında,

$$\begin{array}{r} 26 \\ 6 \times 2 = 12 \\ 9 \times 2 = 18 \\ 8 \times 2 = 16 \end{array} \quad \begin{array}{r} 12 - 3 = 9 \\ 18 - 10 = 8 \\ 16 - 7 = 9 \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 27 \\ x_1 \text{ ilk tahmin, } x_2 \text{ ikinci tahmin} \\ \beta, \text{ problemdeki kurala bağlı bir fonksiyon, } T \text{ de sonuç olmak üzere} \end{array}$$

$$\beta(x_1) - T = \Delta_1$$

$$\beta(x_2) - T = \Delta_2$$

$$\Delta_1 \text{ ilk tahminden doğan hata, } \Delta_2 \text{ ikinci tahminden doğan hata}$$

$$\text{yani } \Delta_1 \times \Delta_2 < 0 \text{ ise}$$

$$|\Delta_2| + |\Delta_1| \text{ ilk toplam ve bölendir}$$

$$(x_2 \times \Delta_1) \text{ ilk çarpım} \quad (x_1 \times \Delta_2) \text{ ikinci çarpım}$$

$$|(x_2 \times \Delta_1)| + |(x_1 \times \Delta_2)| \text{ ikinci toplam ve bölünendir}$$

$$x = \frac{|(x_2 \times \Delta_1)| + |(x_1 \times \Delta_2)|}{|\Delta_2| + |\Delta_1|}$$

kalan 9 olur. Bu kalana üçüncü alışveriş işleminden elde edilen kâr olan 7 eklendiğinde, 16 olur. Bu toplamdan 12 çıkarıldığında, 4 kalır. Söz konusu bu kalan aslında, varsayılan ilk miktarın iki katıdır. Aslında, varsayılan miktar olan 1 akçeden 2 akçe kalmalıydı, ama 4 oldu, bu durumda hata, 2 akçe olan fazla miktar olur.

İkinci kez ise, bilinmeyen miktar 4 akçe varsayılır. Problem gereğince, ilk alışverişten 5 akçe eklenerek, söz konusu bu miktar ile toplam meblağ 9 olur. Bunun bir akçesi çıkarıldığında, kalan 8 akçeye 6 eklendiğinde 14 akçe bulunur. Söz konusu sonuçtan 2 akçe çıkarıldığında, kalan 12 akçeye 7 eklendiğinde, 19 olur. Bundan 12 çıkarıldığında 7 kalır. Söz konusu bu kalan aslında, varsayılan ilk miktarın iki katı olmalıydı, yani 8 kalmalıydı. Bu durumda hata, bir akçe olan eksik miktar olur. O halde, eksik ve fazla miktar olan hatalar toplandığında, toplam 3 akçe olur. Bu ilk toplam, bölen olarak bir kenarda tutulur. İlk tahminden doğan hata olan 2, ikinci tahmin olan 4 ile çarpıldığında çarpım 8 olur. İkinci tahminden doğan hata olan 1, ilk tahmin olan yine 1 ile çarpıldığında, çarpım 1 olur. Bu da ilk çarpım olan 8 ile toplandığında 9 olur. İşte bu ikinci toplam olan 9 da ilk toplam olan 3'e bölündüğünde, bölüm olan 3 istenen sayı olacaktır.²⁸

Peki, bilinmeyen sayının gerçekten bu olup olmadığından emin olunmak istense, bu soru için şöyle sağlama işlemi yapılır: Ana sermaye olan 3'e 5 sayısı eklendiğinde, 8 olur. Bundan 1 çıkarılıp, kalan 7'ye, 6 eklendiğinde 13 olur. Bundan 2 çıkarılıp, kalan 11'e 7 sayısı eklendiğinde 18 elde edilir. Bu sayıdan 12 çıkarıldığında, 6 olur ki bu da ana sermaye olan 3'ün iki katıdır. O hâlde

28

$$\begin{aligned}
 x_1 &= 1, & x_2 &= 4 \\
 T_1 &= 2x_1 & T_2 &= 2x_2 \\
 \beta(x_1) - T_1 &= 4 - 2 = 2 \\
 \beta(x_2) - T_2 &= 7 - 8 = -1 \\
 \\
 \Delta_1 &= 2, & \Delta_2 &= -1 \\
 \text{yani } \Delta_1 \times \Delta_2 &< 0 \text{ ise} \\
 |\Delta_2| + |\Delta_1| &= 1 + 2 = 3 \quad \text{ilk toplam ve bölenidir}
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
 |(x_2 \times \Delta_1)| &= 4 \times 2 = 8 \quad \text{ilk çarpım} & |(x_1 \times \Delta_2)| &= |1 \times (-1)| = 1 \quad \text{ikinci çarpım} \\
 |(x_2 \times \Delta_1)| + |(x_1 \times \Delta_2)| &= 8 + 1 = 9 \quad \text{ikinci toplam ve bölünendir}
 \end{aligned}$$

$$x = \frac{|(x_2 \times \Delta_1)| + |(x_1 \times \Delta_2)|}{|\Delta_2| + |\Delta_1|} = \frac{8 + 1}{3} = \frac{9}{3} = 3$$

söz konusu hesapta herhangi bir şüphe kalmaz ve doğruluğu tespit edilmiş olur.²⁹

Problem:

Bir tacirde eşi ve benzeri olmayan ve üç parçadan meydana gelmiş değerli bir cevher vardır.

Bu parlak, güzel cevher, şahlara ve emirlere layıktır.

Bu cevher, lal, elmas ve yakuttan oluşmuştur.

Cevherlerden çok iyi anlayanlar tarafından bu cevherlerin kıymetine bakılmıştır.

Bu güzel, makbul taşların her birinin değeri,

“bin” filoriden, bir diğerinin değeri kadar şöyle eksiktir:

Lalin değerine bakıldığında, (binden) yakutun değerinin yarısı (kadar eksiki olur), ey genç!

Yakutun değerine bakıldığında, (binden) elmasın değerinin üçte biri (kadar eksiki olur).

Elmasın değeri ise (binden) lalin değerinin dörtte biri kadar eksiki olur, ey genç!

Böyle bir bilgi, vezirlerin evlatlarına yaraşır.

Hepsi birlikte hesaplandığında,

İki bin iki yüz filori olur.

Bunlardan her birinin değerinin ne kadar olduğunu kim bilirse,

Ona muhasib denmeye layıktır, ey katip!

Yani, söz konusu bu üç parça cevherin her birinin fiyatları, bin filoriden azdır. Her birinin fiyatlarının bin filoriden ne kadar eksik olduğu şöyle söylenebilir: “Lal için, yakutun değerinin yarısına bakıldığında, ey genç” denildiği üzere, lalin değeri, bin filoriden, yakutun değerinin yarısı kadar eksiktir. Yakutun değeri, bin filoriden elmasın değerinin üçte biri kadar eksiktir. Elmasın değeri, bin filoriden lalin değerinin dörtte biri kadar eksiktir. Hesaplar gereği, üçünün toplam

²⁹ Sağlama:

$$3 + 5 = 8, \quad 8 - 1 = 7, \quad 7 + 6 = 13, \quad 13 - 2 = 11, \quad 11 + 7 = 18, \quad 18 - 12 = 6$$

$$6 = 2 \times 3$$

değeri 2200 dinar ise bu cevherlerin her birinin değeri ne kadardır?

Yöntem: Öncelikle, elmasın değeri 600 dinar varsayılır. Buna göre, yakutun değeri 800 dinar olur. Çünkü yakutun değeri, bin dinardan, elmasınkinin üçte biri kadar eksiktir. Yakut 800 dinar olursa, lalin değeri de 600 dinar olmalıdır. Çünkü, lalin değeri, bin dinardan, yakutun değerinin yarısı kadar eksiktir. Fakat bu hesaplar gereği, elmasın değeri 850 dinar olur. Çünkü, lalin değeri 600 dinar varsayıldığından ve elmasın değeri de, bin dinardan, lalin değerinin dörtte biri kadar eksik olduğundan dolayı, lalin değerinin dörtte biri olan 150, bin dinardan çıkarılır, 850 dinar kalır. Bu da elmasın değeri olmalı. Fakat, 250 dinar fazlalık, hata olmuş olur. Bu sayıyı, fazla olan ilk hata olarak kaydederiz.

İkinci olarak, elmasın değerini 850 dinar varsayarız. Buna göre, yakutun değeri 716 ve üçte iki dinar olur. Lalin değeri de 641 ve üçte iki dinar olmalıdır. Çünkü yakutun değerinin yarısı 358 ve üçte bir dinardır. Bu da bin dinardan çıkarıldığında kalan 641 ve üçte iki dinar, lalin değeri olur. Lalin bu değerine göre ise elmasın değeri de 839 ve 12'de 7 dinar olur.

O hâlde, elmasın değeri 850 dinar varsayıldığı için, olması gereken değer fazla geldi. Yani elmasın değeri, varsayılandan 10 ve 12'de 5 dinar eksik gelmiş olur. Bu eksik değere de, ikinci eksik hata denir. Söz konusu yöntem gereği, bu iki hata toplandığında, 260 ve 12'de 5 dinar olur. Bu sayıya da ilk toplam denir ve bölen sayı olur. İlk hata 250, elmas için ikinci olarak varsayılan miktar olan 850 ile çarpıldığında, ilk çarpım 212500 olur. 10 ve 12'de 5 dinar olan ikinci hata ise, elmasla ilgili ilk tahmin olan 600 ile çarpılır. Bu işlem, hem tam sayı hem de kesirli sayı ile yapılan çarpma işlemi ile mümkün olur. Bu durumda ikinci hatadaki 10 dinar, kesrinin paydasındaki 12 ile çarpılarak 120 birim elde edilir. Elde edilen bu birimlere, kesrin payı olan 5 birim daha eklendiğinde, çarpanlardan kesirli terim olan 125 birim elde edilir. İşte bu çarpanın birimleri, tam sayı olan diğer çarpan, yani 600 ile çarpılır. Çarpım olan 75000, kesre ait olan bir terim olur. Kesre ait olan bu terimin tam sayıları elde edilirken, 12 olan kesrin paydası, çarpıma şu şekilde bölünür:

$$\begin{array}{r} 12 \quad \left| \begin{array}{l} 750000 \\ \hline 6250 \end{array} \right. \end{array}$$

İkinci olarak elde edilen söz konusu bu bölüm, ilk çarpım ile toplandığında, 218750 olur. Söz konusu bu toplama da ikinci toplam denilir. İşte bu ikinci toplam, ilkinde bölünür. Ancak, söz konusu bölen, tam sayı ve kesir kısmından

Burada bölüm, elmasın değeri olup, 840 olarak bulunur. Buna göre, yakutun değeri 720 dinar, lalin değeri 640 dinar olur. Çünkü, açıklanan yöntem üzere; 840 dinar olan elmasın değerinin üçte biri, yani 280, 1000 dinardan eksiltildiğinde, kalan 720, yakutun değerine eşit olur. Yakutun değerinin yarısı olan 360 da yine 1000 dinardan çıkarıldığında, kalan 640, lalin değeri olur. Lalin değerinin dörtte biri olan 160, yine 1000'de çıkarıldığında, geriye kalan 840, elmasın değerine eşit olur. Söz konusu tüm bu değerli taşların toplam değeri, soruda ifade edildiği gibi 2200 dinar olur. Bu durumda, söz konusu bu hesabın doğruluğunda herhangi bir şüphe kalmayıp, sağlaması yapılarak doğruluğu tespit edilmiş olur.³¹

Çift yanlış yöntemi hakkında anlatılanlar bunlardan ibarettir. Bunun dışındaki problemler, yukarıda anlatılanlarla kıyaslandığında, hatasız çözülebilir. Eğer çift yanlış yöntemiyle bilinmeyen sayıların elde edilmesi mümkün olmayorsa, cebir ve mukabele yöntemi sayesinde bulunması mümkündür.

$$\begin{aligned} & \Delta_1 \times \Delta_2 < 0 \text{ ise} \\ & |\Delta_2| + |\Delta_1| \text{ ilk toplam ve bölendir} \\ & |(x_2 \times \Delta_2)| \text{ ilk çarpım} \qquad | (x_1 \times \Delta_2) | \text{ ikinci çarpım} \\ & |(x_2 \times \Delta_2)| + | (x_1 \times \Delta_2) | \text{ ikinci toplam ve bölünendir} \\ & x = \frac{|(x_2 \times \Delta_2)| + | (x_1 \times \Delta_2) |}{|\Delta_2| + |\Delta_1|} \\ & |\Delta_2| + |\Delta_1| = 10 + \frac{5}{12} + 250 = 260 + \frac{5}{12} \text{ ilk toplam ve bölendir} \\ & |(x_2 \times \Delta_2)| = 850 \times 250 = 212500 \text{ ilk çarpım} \\ & |(x_1 \times \Delta_2)| = 600 \times \left(10 + \frac{5}{12}\right) = 600 \times \frac{(10 \times 12) + 5}{12} = 600 \times \frac{125}{12} \\ & \qquad \qquad \qquad = \frac{75000}{12} \text{ ikinci çarpım} \\ & |(x_2 \times \Delta_2)| + |(x_1 \times \Delta_2)| = 212500 + \frac{75000}{12} \text{ ikinci toplam ve bölünendir} \\ & x = \frac{|(x_2 \times \Delta_2)| + |(x_1 \times \Delta_2)|}{|\Delta_2| + |\Delta_1|} = \frac{212500 + \frac{75000}{12}}{260 + \frac{5}{12}} = \frac{212500 + 6250}{\frac{(260 \times 12) + 5}{12}} = \frac{218750}{\frac{3125}{12}} \\ & \qquad \qquad \qquad = \frac{218750 \times 12}{3125} = \frac{2625000}{3125} = 840 \end{aligned}$$

31

$$\begin{aligned} 1000 - \frac{840}{3} &= 1000 - 280 = 720 \\ 1000 - \frac{720}{2} &= 1000 - 360 = 640 \\ 1000 - \frac{640}{4} &= 1000 - 160 = 840 \\ 840 + 640 + 720 &= 2200 \end{aligned}$$

SONUÇ

Osmanlılarda, üretilen bilimsel bilginin aktarılmasında ve mali işlemlerin nicelleştirilmesinde merkezî bir konumda olan muhasebeciler, çift yanlış yoluyla çözüm metodunu benimsemiştir. İncelediğimiz metnin Farsça ve Türkçe versiyonlarının mevcudiyeti, konuya olan ilgi ve ihtiyacın zaman içindeki dönüşümünü göstermektedir.

Metin matematiksel olarak çözümlendiğinde, yanlış yoluyla çözüm metoduyla ilgili tüm kurallarda İslam dünyası matematiğindeki geleneğin takip edildiği görülmüştür. Çift yanlış metodunun her iki türünü (hata çarpımlarının negatif veyahut pozitif olması) temsil eden mevcut formüllerin veya terminolojinin dışına çıkılmadığı anlaşılmıştır.

Metotla ilgili tüm kurallar açıklandıktan sonra, bunları örnekleyen çözümlü problemler vasıtasıyla konunun pekiştirilmesi sağlanmıştır. Metodun ilk türü ile ilgili bir tane, ikinci türüyle ilgili iki tane örnek verilmiştir. Esasında bu durum, metnin bir sınırlılığdır. Çünkü ikinci türden ziyade, birinci tür, iki farklı örnek ile açıklanmaya muhtaçtır. Hatalar çarpımı pozitif ise bu aynı zamanda iki hatanın da eksik hata (negatif) olduğu anlamına gelir ki metinde bu durum gözden kaçırılmasa dahi buna dair çözümlü bir problem sunulması ihmal edilmiştir.

Seçilen problemlerden sonuncusunun metodun avantajını göstermesi açısından isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü, sadece sonuncu problemde değerler, kesirler üzerinden ifade edilmiştir. Böylece, sadece işleme dönük, keyfi tahminler yardımıyla, kesirlerle işlemlerin zorluklarından uzak kalmak (kısmen) mümkün olmuştur. Ayrıca ikinci problemde, genellikle cebirsel ifadesi $ax + b = c$ olan örneklerin dışına çıkılmış; sonuç, yani eşitliğin sağ tarafı da, teatülün aksine, bilinmeyen nicelik cinsinden verilmiştir. Bu yüzden terimler arsında cebirsel işleme gerek kalmaksızın, çift yanlışla yapılan aritmetiksel işlemler, çözüm için yalın ve yeterli olmuştur.

Klasik dönemin bazı matematik kitaplarında yapıldığı gibi, özellikle problem çözümü aşamasındaki işlemlerin “kefe” denilen diyagramlarla desteklenmesine bu metinde rastlanmamıştır. Bu da metnin görsel anlatım gücünü sınırlandırıyor gibi gözükse de, matematiksel ifadelere böyle bir suret verilerek, retorik safhaların dışına çıkılması -yazıldığı çağ itibarıyla- beklenmemelidir. Problem durumları soyut sayılar üzerinden olmayıp, alışveriş, elde edilen kâr ve hatta değerli taşların fiyatı üzerinden örneklendiğinden ötürü, metnin doğrudan ticaret aritmetiğini beslediğini söylemek mümkündür.

Neticede, klasik dönemde Osmanlılardaki muhasebeciler tarafından metne kazandırılan somut yönler böylece ön plana çıkmakta ve konunun muhasebecilerin elinde uygulamaya hazır hale getirildiği belirgin hale gelmektedir. Edirnevî'nin bu tercümesi, konuya olan ihtiyaca Türk dilinde cevap vermekle beraber, söz konusu metodun özellikle diğer Türkçe muhasebe matematiği eserlerindeki devamına vesile olmuştur.

KAYNAKLAR

Yazma Eserler

Bursalı Yusuf bin Kemal, *Câmi'ül-Hisâb*, Lala İsmail nr. 288.

Katip Alauddin Yusuf, *Mürşidü'l-Muhasibin*, Çorum nr. 3076

Pir Mahmud Sıdkı Edirnevî, *Terceme-i Miftab-ı Künûz*, Şehid Ali Paşa 1973.

Araştırma ve İnceleme Eserleri

Fazlıoğlu, İhsan (2003). "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fi el-hisâb'ının 'Çift Yanlı' ile 'Tahlil' Hesabı Bölümü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 4, s. 135-155.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 1, İstanbul: IRCICA yayınları.

İnalçık, Halil (1991). "Osmanlı Metrolojisine Giriş", Çev: Eşref Bengi Özbilen, *Türk Dünyası Araştırmaları*, C. 73, İstanbul.

Katz, Victor J. (2009). *A History of Mathematics: An Introduction*, Boston: Addison-Wesley.

Polat, Atilla (2019). "15-16. Yüzyıl Türkçe Matematik Eserlerinde Geçen Manzum Bir Matematik Problemi", *Osmanlı Bilimi Sempozyumu Bildiri Özetleri*, Sakarya: OSAMER.

Sahillioğlu, Halil (1968). "Türk Para Tarihi Bakımından Eski Hesap Kitaplarının Değeri" *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S. 7, 71-75.

Salih Zeki (2003). *Asâr-ı Bâkiye*, C.2, Haz: Melek Dosay Gökdoğan, Ankara: Babil Yayıncılık.

Sayılı, Aydın (1991). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK yayınları.

Smith, David E. (1953). *History of Mathematics*, 2, Newyork: Dover Publications.

EK. Tenkitli metin (Varak no: 48b-53b)

Geldik 'amel-i hatâyeyne: Tariki oldur ki 'adedeyn-i hatâyeynin ikisi bile 'aded-i netîce-i mâl-ı matlûbdan ya zâyid veya nâkıs veya biri zâyid ve biri nâkıs olmak lâzım gelür. Ve eğer ikisi dahi zâyid veya nâkıs olmuş olalar, ikisinde dahi vâki' olan hatâyeyn elbette tah birbirinden mütefâvit olıserdir, imdi, ikisinde dahi 'aded-i hatâ-yı kemteri 'aded-i hatâ-yı peşizinden tefrîk olunub, 'aded-i ekall-i hatâ-yı zâyid, 'aded-i ekser-i hatâ-yı zâyid[d] en ve 'aded-i kalil-i hatâ-yı nâkıs, ['aded-i] kesîr-i hatâ-yı nâkısdan iskât olunub, ikisinde dahi 'aded-i bâkileri ne mikdâr vâki' olursa bâkî-i evvel diyü hıfz oluna ki maksûmun 'aleyh olıserdir. Hatâ-yı mâl-ı mefrûz-ı evvel, 'ayn-ı mâl-ı mefrûz-ı sâniye ve hatâ-yı mâl-ı mefrûz-ı sâni, 'ayn-ı mâl-ı mefrûz-ı evvelde darb olunub, ikisinin dahi hâsılları ne mikdâr vâki' olursa, giru, 'aded-i ekal, < 49a > 'aded-i ekserinden iskât olunub, 'aded-i bakîleri ne mikdâr vâki' olursa, 'aded-i bâkî-i sâni dinilür ki 'aded-i maksûm olmuş olur. Andan 'aded-i bâkî-i sâni ki maksûm 'aded-i bakî-i evvele ki maksûmun 'aleyhdir, kısmet oluna, hâric-i kısmet ne mikdâr 'aded vâki' olursa, hüve'l-matlûb diyü cevâb oluna.

Meselâ bir kişinin bir mikdâr dünyası olub, anın ile bir def'a ticâret etmekle bir malı kadar, yani beraber fâyide etse, cümle-i meblağdan 3 akçe harcansa, andan mâl-ı bâkîyle tekrar aleş- veriş edüb, def'a-ı sâniyede dahi berâber fâyide idüb, cümle-i malından bu def'a 10 akçe sarf etmiş olsa ve meblağ-ı bakîyle tekrâr bey u şîrâ idüb, giru, başa baş istifâde olunub, def'a-ı mezbûrda cümle-i malından 7 akçe harclansa, meblağ-ı bâkî heman 9 akçe kalmış olsa, meblağ-ı mezbûrun aslı ne mikdâr idüğü ma'lûm olunmak murâd olunsa, tarik-i istihracı oldur ki evvel, mâl-ı mechûl 8 akçe farz olundukda, tarik-i meşrûh üzere 'aded-i mefrûz-ı mezbûrun kendü mikdârı 'aded üzerine ziyâde oluna ve 'aded-i dı'findan ki 16 olur, 3 'adedi naks olunub, mâ-bâkî ki 13 'aded vâki' olur. Mezbûr, def'a-ı sâniyede, giru, dı'f-ı pezir olıcak, 'aded-i dı'f'ından ki 26 'aded olur, 10 'aded naks olunub, 16 'aded bâkîyle tekrar def'a-ı sâlisede giru, mukâbil nef' âyid olıcak, cümle-i mâldan ki 32 'aded olur. 7 'adedi < 49b > naks olundukda 25 'aded bâkî kalur. Pes, 'aded-i mezbûr 9 'aded, netîce-i mâl-ı matlubun 'aynı olmak lâzım idi, muvâfik olmayub, 16 'aded ziyâde vâki' olmuş oldu. Pes 'aded-i zâyid-i mezbûre ki netîce-i mâl-ı mefrûz-ı evvelde, hatâ-yı zâyid dinile.

Andan 'aded-i mechûl, bu def'a 7 'aded farz olunub, def'a-ı evvelde mudâ'af olunub, 'aded-i dı'findan ki 14 vâki' olur, 3 'aded naks olunub, bâkî ki 11 aded

Meselâ, bir kimsenin bir mikdârı, mal-ı mechûl olub, anınla bir nesne alub, satdıkdâ 5 akçe fâyide idüb, cümle-i meblağdan bir akçesi naks olunub, bâkîsiyle giru, bir nesne alub, satdıkdâ, 6 fâyide < 50b > idüb, def^a-ı sâniyede cümle-i meblağından 2 akçe naks olunub, meblağ-ı bâkiyle giru, alub satdıkdâ 7 akçe fayide idüb, bu def^a-ı sâlisede 12 akçesi, harcolub, meblağ-ı bâkîsi iki asl-ı sermayesince vâki' olsa, ol kimsenin asl-ı sermayesi ne mikdâr idüğü ma'lûm olunmak murâd olunsa tarîk-i istihrâcî oldur ki asl-ı mâl-ı mechûl evvelâ 1 farz olunub, tarîk-i meşrûh üzere, def^a-ı evvelde 5 'aded ziyâde olıcak, 6 'aded hâsıl olur. Ve 'aded-i mezbûrdan 1 akçe ki naks oluna, bâkî 5 'aded kalur. Ve 'aded-i mezbûra, def^a-ı sâniyede 6 'aded fâyide ziyâde olunmağla 11 'aded olur. Ve 'aded-i mezbûrdan def^a-ı sâniyede 2 'aded ki [red]³² oluna. 9 'aded bâkiyeye def^a-ı bey'-ı sâlisde 7 'aded fâyide zam olunub, 16 'aded mazmûm-ı mezbûrdan 12 'aded ki tarh oluna 4 'aded bâkî kalur. Ve 'aded-i bâkî-i mezbûr, iki 'aded mâl-ı mefrûz mikdârı olmak lâzım idi ki ade[d]-i mâl-ı mefrûz 1 olub, aded-i bâkî-i mezbûr 2 olmak gerek idi, 4 olub, 2 'aded ziyâde olmuş oldu. İmdi bu def^a da hatâ-yı zâyid, 2 'aded vâki' olmuş oldu.

Sâniyen, aded-i mechûl 4 farz olunub, giru, tarîk-i mezbûr üzere, def^a-ı evvelde 'aded-i mezbûrun üzerine 5 'aded ziyâde olunub, cümle-i meblağdan ki 9 'adeddir, vâhidi naks olunub, 8 'aded bâkiye def^a-ı sâniyede 6 'aded ki ziyâde oluna, 14 'aded hâsıl olur. Hâsıl-ı mezbûrdan < 51a > 2 'aded naks olub, 12 'aded bâkiye, def^a-ı sâlisede, 7 'aded ki ziyâde oluna, 19 'aded olub, 'aded-i mezbûrdan 12 'adedi ki naks oluna 7 'aded bâkî kalur. Ve 'aded-i bâkî-i mezbûr iki 'aded mâl-ı mefrûz mikdârı yani 8 'aded olmak lâzım idi. Bir, hatâ-yı nâkıs vâki' olmuş oldu. Eyle olsa, hatâyeyn-i zâyid ve nâkıs cem' oluna ki 3 'aded vâki' olur. Ve 'aded-i mezbûra, mecmû'-ı evvel dinilüb, hıfz oluna ki [maksûmun] aleyh olıserdir; andan 2 'aded hatâ-yı mal- mefrûz-ı evvel, 4 'aded ayn-ı mâl-ı mefrûz-ı sâniide darb olunub, hâsıl-ı darbı ki 8 'aded olur ve 1 ki hatâ-yı mâl-ı mefrûz-ı sâniidir, giru, 1 ayn-ı mâl mefrûz-ı evvelde darb olunub, hâsıl-ı darbı ki giru, heman 1 vaki olur. 8 'aded hâsıl-ı evvel ile cem' oluna, 9 'aded vâki' olur. Ve 'aded-i mezbûra, mecmû'-ı sâni dinilüb, 3 'aded mecmû'-ı evvele kısmet oluna ve hâric-i kısmet 3 'aded vaki olur ki 'aded-i mechul-ı matlûbdur.

Pes 'aded-i mechûlün hakîkati ma'lûm olunmak dilense, su'âl-i mezbûr üzere, mîzânı görüle. Yani 3 'aded asl- mâla 5 'aded ki ziyâde olına, 8 'aded olur. Ve 'aded-i mezbûrdan vâhidi naks olunub, 7 'aded bâkî-i mezbûra, def^a-ı

³² Red: ref

sâniyede 6 ‘aded ziyâde olundukda 13 ‘aded olur. Ve ‘aded-i mezbûrdan bu def‘a 2 ‘aded naks olunub, 11 ‘aded bâkisine 7 ‘aded ziyâde olunub, 18 ‘aded hâsıdan bu def‘a 12 ‘adedi ki reddoluna bâkî < 51b > 6 ‘aded vâki‘ olur ki 3 ‘aded mâl-ı aslın dı‘fı olmuş olur. İmdi hisâb-ı mezbûrda nev‘an şühbe olmayub, sahha‘l- mizân diyu ferâgat oluna.

Mes‘ele:

Tâcirî râ bûd ez cevher se dâne bî nazîr
 Hûb Tabân münevver lâik şâh u emîr
 Bûd elmas u yâkût u la‘l ü yâsemen
 Kıymeteş kerdend cevheriân dâna-yî habîr
 Her yekî râ ez hezâr e[z] florî kem ez yek diğêr
 Ez bahâ-i her yekî [e]z-în senghâ-i dil-pezîr
 Nısf yakuteş bahâ kerdend ber la‘l ey fitâ
 Sülüs elmas bahâ-ı yâkut râ nezd-i basîr
 Hem bahâ-ı elmas râ kem rub‘ la‘l-est ey cuvân
 İn-çonîn dâniş sezâ-bâşed be evlâd ü vezîr
 Hem bahâ-i cümle râ kerdend ez rûy-i hisâb
 Ez florî dû hezâr âmed düvist enîst kebîr
 Her ki ü dâned ki her yek râ çe mikdâr-est semen
 Mîşevêd ü râ sezâ-goften muhâsib yâ debîr

تاجر یرا بود از جوهر سه دانه بی نظیر
 خوب تابان منور لایق شاهو امیر
 بود الماس و یاقوت و لعل و یاسمن
 قیمتش کردند جوهریان دانای خبیر
 هر یکی را از هزار [از] فلوری کم از یک دیگر
 از بهای هر یکی [از] این سنگهای دلپذیر
 نصف یاقوتش بها کردند بر لعل ایی فتا
 ثلث الماسش بها [ی] یاقوت را نزد بصیر
 هم بها [ی] الماس را کم ربع لعلست ایی جوان
 این چنین دانش سزا باشد به اولاد وزیر
 هم بهای جمله را کردند از روی حساب
 از فلوری دو هزار آمد دوست انیست گیر
 هر که او داند که هر یک را چه مقدارست ثمن
 میشود او را سزا گفتن محاسب یادبیر

Yani, cevher se kâne-i mezbûrun ‘alâ haddihî bahâları biner filoriden kem ola. Ve her birinin biner filoriden bahâlarının eksiklüği, meselâ; “Nısf yakuteş bahâ kerdend, ber la‘l, ey fitâ”, dinildüğü üzere ki la‘lin bahâsının bin dînârdan noksanı, nısf bahâ-ı yakut mikdârı ve bahâ-ı yâkutun hezâr filoriden noksanı sülüs bahâ-ı elmas mikdâr ve bahâ-ı elmasın hezâr dinardan noksanı rub‘ bahâ-ı la‘l mikdârı olub, hisâb-ı mezbûr üzere, üçünün bile cümle bahâları 2200 dînâr takdîr olundukda, cevahir se kânenin her birine ne mikdâr bahâ lazım geldüğü ma‘lûm olunmak murâd olunsa, tarîk-i < 52a > istihrâcı oldur ki evvelâ bahâ-ı elmas 600 ‘aded dînâr farz oluna. Takdîr-i mezbûr üzere,

semen-i yâkut 800 dînâr olmak lazım gelür. Zîrâ, semen-i yâkut, bahâ-yı elmasın sülûsi mikdâr, bin dînârdan eksüğü elması lazım gelür. Semen-i yâkut, 800 dînâr farz olunduğı, takdirce, semen-i la'l dahi 600 dînâr olmak lâzım gelür ki semen-i la'l dahi bin dînârdan misl-i nısf-ı semen-i yâkut, nâkıs olmak gerek. Amma, bu ma'nâdan lâzım gelür ki bahâ-ı elmas 850 dînâr ola idi. Zîrâ, bahâ-ı elmas dahi, bin dînârdan rub' semen-i la'l mikdârı noksân bulmuş olaydı, çün semen-i la'l 600 'aded dînâr farz olunmuş oldu, takdîr-i mezbûr üzere, rub' semen-i la'l 150³³ olur. Ve 'aded-i mezbûr, 1000 'aded dînârdan ki naks oluna, 850 'aded dînâr bâkî kalur ki semen-i elmas olmak lâzım idi. Pes, takdîr-i mezbûr üzere 250 dînâr, hatâ-yı zâyid vâki' olmuş oldu. Ve 'aded-i [mezbûr]³⁴, hatâ-yı zâyid-i evvel diyu hıfz oluna.

Sâniyen bahâ-ı elmas 850 'aded dînâr farz oluna. Takdîr-i mezbûr üzere bahâ-ı yâkut [716]³⁵ dînâr ve sülûsân dînâr vaki olmuş olur. Ve semen-i la'l 641 dînâr ve sülûsân dînâr olmak lâzım gelür. Zîrâ, çün nısf semen-i yâkut ki 358 dînâr ve sülûs dînârdır, bin 'aded dînârdan ki iskât oluna, 641 ve sülûsân dînâr bâkî kalur ki 'aded-i dînâr, semen-i la'l dir. Ve çün, semen-i la'l-i mikdâr-ı mezbûr üzere ki farz olundu lâzım gelür ki bahâ-ı elmas 839 dînâr ve bir dînârın [12]³⁶ cüz'ünden 7 < 52b > cüz'i vâki' ola. Eyle olıcak, semen-i elmas ki bunda 850 dînâr farz olunmuşdur, 'aded-i bahâ-ı lâzımından ziyâde vâki' olmuş oldu. Yani elmasın 'aded-i semen-i lâzımîsi, 'aded-i semen-i mefrûzundan 10 'aded dînâr ve bir dînârın 12 cüz'ünden 5 cüz'i nâkıs vâki' olmuşdur. İmdi, 'aded-i nâkıs-ı mezbûr dahi hatâ-yı nâkıs-ı sâni dinilüb, tarîk-i ma'rûf üzere, 'aded-i hatâyeyn-i mezbûreyin cem' olına ki 260 dînâr ve bir dînârın 12 cüz'ünden 5 cüz'i vâki' olur. Ve a'dâd-ı mezbûreye mecmû'-ı evvel dinile ki maksûmun 'aleyh olıserdir. Andan 250 'aded hatâ-yı evvel, mâl-ı mefrûz-ı sâniye ya'nî 850 'aded dînâr bahâ-ı elmasda darb oluna. Ve hâsıl-ı darb-ı mezbûr ki hâsıl-ı evveldir, 212500 'aded vâki' olur. Andan 10 'aded dînâr ve bir dînârın 12 cüz'inden 5 cüz'i ki hatâ-yı sâni dir, mâl-ı mefrûz-ı evvelde yani 600 'aded dînâr semen-i elmasda darb oluna. Ve 'amel-i darb-ı mezbûr; sıhâh ve kûsûr-ı sıhâhda darb olunması tarîki üzere vâki' olur. İmdi 10 'aded dînâr hatâ-yı sâni-i mezbûr, 12 'aded mahrec-i kesrinde darb olunub, hâsıl-ı darbı ki 120 'aded eczâ olur. Ve 'aded-i eczâ-ı hâsıl-ı mezbûra, sûret-i kesri ki 5 'aded eczâsıdır zam oluna, 125 'aded eczâ-ı kûsûr-ı madrûb vâki' olur. Ve 'aded-i eczâ-ı madrûb-ı mezbûr, 600 'aded madrûbun fih sahîh-i mezbûrda

³³ Hâmişte.

³⁴ mezbûr: mezbûra

³⁵ 716: 161

³⁶ 12: 16

darb oluna. Ve hâsıl-ı darbı ki < 53a > 75000 ‘aded-i kûsûr vâki’ olur. Andan a‘dâd-ı kûsûr-ı mezbûrun a‘dâd-ı sıhâhı ahz oluna, yani 12 ‘aded mahrec-i kesr, [hâsıl-ı darba]³⁷ kısmet oluna ki sûret-i budur:

$$\begin{array}{r} 12 \quad | \quad 75000 \\ \hline 6250 \end{array}$$

Ve ‘aded-i hâric-i kısmet-i mezbûra, hâsıl-ı sâni dinilüb, hâsıl-ı evvel ile cem‘ oluna ki 218750 ‘aded vâki’ ve ‘aded-i cümle-i mezbûreye mecmû‘-ı sâni dinilüb, ‘aded-i mecmû‘-ı sâni-i mezbûr, ‘aded-i evvel kısmet oluna. Ammâ, ‘aded-i maksûmun ‘aleyh-i mezbûr, sıhâh ve kûsur kısmından vâki’ olmuşdur ki a‘dâd-ı sıhâh, a‘dâd-ı sıhâh ve kûsurda kısmet olunması tarikiyle mücennes olunub, ‘amel olunur. Meselâ: Evvelâ, 260 aded sahih-i maksûmun ‘aleyh, 12 ‘aded mahrec-i kesrinde darb olunub, hâsıl-ı darbına 5 ‘aded eczâ-ı sûret-i kesri zam oluna ki cem‘an 3125 ‘aded vâki’ olur ki eczâ-ı kûsûr-ı maksûmun aleyhdır. Pes, a‘dâd-ı sıhâh-ı maksûm dahi mücennes oluna, yani [kûsûr]³⁸ kûsûra bozulub, andan eczâ-yı maksûmun ‘aleyhe kısmet oluna, ya‘nî, giru, 12 ‘aded mahrec-i kesr-i maksûmun ‘aleyh, 218750 ‘aded maksûmda darb olunub, hâsıl-ı darbı 2625000 ‘aded vâki’ olur ki cümle-i a‘dâd-ı kûsûr, maksûmdur, adâd-ı maksûmun ‘aleyh-i meksûreye kısmet olunub, hâric-i kısmet ne mikdâr ‘aded vâki’ olursa, ‘aded-i dînâr-ı semen-i sahih-i elmas zuhur bulmuş olur. Ve sûret-i kısmet i budur ki terkîm olunur:

< 53b >

$$\begin{array}{r} - \\ 1 \\ --- \\ 125 \\ ---- \\ 2492 \\ ----- \\ 3125 \quad | \quad 2625000 \\ \hline 840 \end{array} \quad 39$$

³⁷ hâsıl-ı darba :madrûba

³⁸ kûsûr: kûsûra

³⁹ 3125: 5325

İmdi, bunda hâric-i kısmet ki 'aded-i semen-i elmasıdır. 840 'aded vâki' olmuşdur. Takdîr-i mezbûr üzere lâzım gelür ki semen-i yâkut 720 'aded dînâr ve semen-i la'l 640 dînâr vâki' ola. Zîrâ, tarîk-i meşrûh üzere, 840 'aded dînâr semen-i elması 280 'aded sülüsü, 1000 'aded dînârdan ki naks oluna, bâkî 720 'aded vâki' olur ki 'ayn-ı semen-i yâkuttur. Ve 'aded-i semen-i yâkut-ı mezbûrun 360 'aded nısfı, giru 1000 'aded dînârdan ki ifrâz oluna, bâkî 640 'aded, 'ayn-ı semen-i la'l vâki' olur. Ve 'aded-i semen-i la'l-i mezbûrun 160 'aded rub'ı, giru 1000 'adedden ki naks ola, 'aded-i bâkî giru 840 dînâr, 'ayn-ı semen-i elması olur. Cümle-i semen-i cevâhir se kâne-i mezbûre, su'âl-i mezbûr üzere tamam 2200 'aded dînâr vâki' olur. İmdi 'amel-i hisâb-ı mezbûrun sıhhatinde nev'an şâ'ibe-i şübhe olmayub, sahha'l-mîzân diyu feragât oluna. Ve tarîk-i 'amel-i hatâyeyn bu kadar sûret ile iktifâ olunur. Bâkileri dahi vâki' oldukça bu kıyâs üzere 'amel oluna ki aslâ hatâ vâki' olmaz. Ve bu tarîk-i hatâyeynle istihrâcı mümkün olmayan mechûlât, heman cebr ve mukâbele tarîkiyle ihrâc olunur, vesselâm.

Eski Manyas'ta Erken Osmanlı Dönemine Ait Zaviyeli Cami ve Türbe

Halil SÖZLÜ*

ÖZ

Erken Osmanlı Çağı'nda önemli rol oynayan Balıkesir, bünyesinde bu döneme ait kültürel varlıkları barındırmaktadır. Makalemizde, öncelikle Eski Manyas'ın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönemler üzerinde durulmuştur. Bölgenin tarih boyunca farklı isimlerle anıldığı ve kesintisiz bir yerleşim alanı olduğu bilinmektedir. Roma, Bizans, Beylikler ve Osmanlı döneminde Manyas'ın etkin olarak kullanılan bir yer olduğu görülmektedir. Özelde Manyas'a, genelde ise Balıkesir'e baktığımız zaman bu dönemlere ait mimari yapıların zenginliği göze çarpmaktadır. Çalışmamızda, Balıkesir'in Manyas ilçesi eski Manyas harabelerinde bulunan Erken Osmanlı dönemi özellikleri yansıtan Zaviyeli Cami ve Türbe incelenmiştir. Özgün hâllerıyla günümüze kadar ulaşmış bu yapılar, zamana karşı koyarak ayakta kalmaya çalışmaktadır. Araştırma kapsamında yapılar yerinde görülerek, ölçüleri alınarak çizimleri yapılmış ve fotoğraflar eşliğinde ayrıntılı bir şekilde tanıtılmış, dönem içerisindeki benzer örnekleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır. Caminin zaviyeli yapılar grubunda olması ve ilk inşaa döneminden izleri bugüne kadar taşınması bakımından önemi vurgulanması gerekmektedir. Bu düşünceyle yürütülen bu çalışmada, zaviyeli caminin, mimari form ve özellikleri, kullanılan malzemeler ile plan açısından irdelenmesi yapılmıştır. Yapılan bu araştırma sonrasında caminin aynı plan türüne sahip camiler içerisinde farklı ve önemli özelliklere sahip olduğu anlaşılmıştır. Süsleme bakımından sade olan yapılarda herhangi bir bezemeye rastlanmamıştır. Türbenin de Erken Dönem Osmanlı mimari üslubuna uygun bir biçimde inşa edildiği anlaşılmıştır. Sonuç kısmında, yapıların dönem içerisindeki yerleri ve önemleri belirtilerek korunması ve onarımlarının yapılmasına yönelik önerilerimiz dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Balıkesir, Manyas, Mysia, zaviyeli camiler, türbe.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Mersin/ Türkiye
E-posta: halilsozlu@mersin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3100-486X, DOI: 10.32704/erdem.838773
Makale Gönderim Tarihi: 18.11.2019 * Makale Kabul Tarihi: 22.07.2020 * (Araştırma Mk.)

The Mosque With Zaviyah and Tomb From The Early Ottoman Period In Old Manyas

ABSTRACT

Balıkesir, which played an important role during the Early Ottoman period, includes cultural heritage belonging to this period. In our article, first of all, the periods of Old Manyas in the historical process are focused on. It is known that the region has been called by different names throughout history and that it is an uninterrupted settlement area. It is seen that Manyas was used effectively during the Roman, Byzantine, Principalities (Anatolian Beyliks), and Ottoman eras. When we look at Manyas in particular and Balıkesir province in general, the richness of the architectural structures of these periods stands out. In our study, the Mosque with Zaviyah and Tomb which reflecting the architectural features of the Early Ottoman period in the old city of Manyas district, Balıkesir were examined. These structures, which have survived to the present day in their original form, are trying to survive by resisting time. Within the scope of the research in the area, the structures examined, measured, plan drawings were made and introduced in detail with photographs, and made comparisons with similar examples during the same period. It should be emphasized that the mosque is important in terms of being in the group of structures with lodges and carrying the traces of the first building period up today. In this study, the architectural form and features of the Zaviyah Mosque were examined in terms of the materials and the plan. After this research, it was understood that the mosque has originality and importance within the mosques with the same type of plan. There is no decoration in the buildings which are plain in terms of ornamentation. It was understood that the tomb also was built by the Early Ottoman architectural style. In the conclusion section, we stated the places during the period and the historical value of the buildings. And also we expressed our suggestions for the conservation and restoration of the buildings.

Keywords: Ottoman, Balıkesir, Manyas, Mysia, zaviyah mosque, tomb.

Giriş

Makalede¹ konu alınan yapılar günümüzde, Balıkesir'in Manyas ilçesi Eski Manyas Köyü mevkiinde bulunmaktadır. Eski Kale Harabesi, Maltepe ismi verilen bir tepe üzerinde yer almaktadır. Eski kasaba ve civarına Pemaninum veya Poemanenum ismi verilmiştir. Pemaninos bir askeri mevkidir. Ortaçağ'da Roma, Bizans ve Karesioğulları Beyliği dönemlerinde süreklilik gösteren bir yerleşim yeridir.

Bölgenin adı çeşitli kaynaklarda çok farklı geçmektedir. Poimanenon isminin etnik olduğu çok açıktır. Civardaki yerleşimlerde olduğu gibi, Yunanistan'ın kuzey kısımlarındaki bir yerleşim olan Poemaneni'den etkilenmiş gibi görülmektedir (Hasluck 1906'dan aktaran Şatıroğlu, 2010: 5).

Ramsey eserinde (Ramsey 1960: 170), "Lolling Athenische Mittheilungen'in, Gönen'de bulunmuş olan bir kitabeden hareketle Poimanenon arazisinin Gönen'e kadar uzandığı" görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Poimanenon'un Misya topografyasında tam olarak nerede olduğu birçok araştırmacı tarafından tartışılmıştır. Poimanenon'un yeri ile ilgili tartışmalar, Roma yol sistemi ve Bizans savaşları olmak üzere iki farklı bakış açısı etrafında toplanmıştır. Aristides'in kullandığı yolu kanıt olarak kabul edenler yerleşimin Gönen'de Aesepus veya Tarsius Vadisi'nde olabileceği konusunda hem fikir iken, Bizans savaşlarını kanıt kabul edenler ise yerleşimin Manyas Gölü'nün yaklaşık 15 km güneyinde yer alan Eski Manyas'ta olması gerektiğini savunmaktadır (Şatıroğlu 2010: 6).

Mysia bölgesi İznik'te kurulan Laskarisler devletinin genişleyip, güçlenmesini engellemek amacıyla 13.yüzyılın başlarından itibaren Latin ordularının saldırılarına maruz kalmıştır. I. Theodoros döneminde 1204 yılında Tophisar'ın güneyinde önemli bir stratejik mevki olan Poemanenum'daki savaşta Laskarisler, 1205 yılında ise Edremit çevresinde Latinler yenilmiştir (Ötüken 1988: 91).

1261 yılında İstanbul'un Latinlerden geri alınması ve Palaiologoslar sülalesinin imparatorluğun başına geçmesiyle başlayan son dönemde, Mysia bölgesinde yeni kurulan Türk devletlerinin güçlendiği görülmektedir. 1269 yılında Kalem Bey ve oğlu Karesi Bey tarafından kurulan Karesi Beyliği Balıkesir'i merkez yaparak ve kısa sürede Eski Manyas ve çevresinde egemen olmuştur (Yinanç 1934'ten aktaran, Şatıroğlu 2010: 16).

¹ Bu makale, "Balıkesir'de Türk Dönemi Mimari Eserleri" başlıklı Doktora Tezinden üretilmiştir.

Karesi Bey, kendi ismiyle anılan beyliğinin sınırlarını, Sarı Saltuk'un adamlarından faydalanarak daha da genişletmiştir. Karesi Beyliği, merkezi ilan ettiği Balıkesir'den başka Bergama, Ayvacık, Altınova, Edremit, Burhaniye, Bayramiç, İvrindi, Ezine, Susurluk, Bigadiç ve Sındırgı yerleşim yerlerine de sahiptir (Uzunçarşılı 1925:74; Mutaf 2003:6).

Karesioğlu Süleyman Bey 1357'de Trova hakimi olmuş, Kemer Edremit, Edremit ve körfezin kuzeyinde Çanakkale boğazına kadar olan kısım ise 1357'den sonra Osmanlıların eline geçmiştir. Osmanlı kayıtlarında Karesi Beyliği'nin ilhaki ile ilgili 1334, 1336, 1349, 1354 gibi muhtelif tarihler verilmektedir (Uzunçarşılı 1988: 98).

Osmanlı Devleti, Karesi Beyliği'nin hakimiyetine katılımıyla büyük bir güce kavuşmuştur. Zira bu beylik denizcilik alanında büyük bir birikime sahiptir. Karesi Beyliği'nin ileri gelen komutanlarından Evrenos Bey, Hacı İlbey, Ece Halil Bey ve Gazi Fazıl Bey'in askeri bilgi ve yeteneklerinden istifade etmişlerdir (İnalçık 2005:29). Karesioğulları Beyliği'nin 14. yüzyıl ortalarında Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılmasıyla, Osmanlıların kısa süre içerisinde Batı'da, özellikle Rumeli'de fetih hareketlerine başlayarak genişlemesi mümkün olabilmektedir. Osmanlı Beyliği Rumeli'ye Karesi Beyliği'nin gemileriyle geçmiştir (Emecen 2003'ten aktaran, Şatıroğlu 2010: 29).

Karesi sancağı olarak anılan bölgeye 17.yüzyıl sonlarında çok sayıda Yörük, Çepni ve Türkmen yerleşmiştir. Eski Manyas civarı da yoğun Çepni göçlerinden nasibini almıştır (Su 1938: 54; Kadioğlu 1935: 23).

Karesi sancağı 1841 yılında Hüdavendigar Eyaletine bağlanmıştır. 1864 yılına kadar Karesi sancağının Erdek kazasına bağlı nahiye müdürlüğü olan Manyas 1879 yılında Bandırma'ya bağlı bir nahiye yapılmış ve bu tarihten sonra da hep bu durumda kalmıştır (Mutaf 2003: 118). 1877-78 yıllarındaki Osmanlı – Rus savaşı sonrası Rusların eline geçen Kafkasya'dan gelen insanlar, Balıkesir'in çeşitli yerlerinde iskân edilmiştir. Eski Manyas bölgesine Kırım'dan gelen Türkler yerleştirilmiştir (Mutaf 2003: 16; Su 1938: 56).

Kaynak ve Araştırmalar

Eski Manyas'ın tarihi coğrafyası ile ilgili çalışmalar bulunurken² Ortaçağ ve Türk Dönemine ait mimari yapıları inceleyen bilimsel çalışmalar çok kısıtlıdır. Bunlardan erken tarihli bir çalışma; Franz Taeschner'in çalışmasıdır (Taeschner 1962: 354). Zaviyeli camiden bahseden bir diğer çalışma Semavi Eyice tarafından kaleme alınan makaledir (Eyice 1963:34). Zeynep Mercangöz'ün "Bizans'ın Son Yıllarında Balıkesir Yöresi" adlı makalesinde Balıkesir'deki kaleler hakkında önemli bilgiler sunulmaktadır (Mercangöz 2005: 46).

Günümüze daha yakın tarihlerde hazırlanan doktora (Sözlü 2014: 81) ve yüksek lisans (Şatıroğlu 2010: 45) tezlerinde Eski Manyas'taki yapılar ele alınmıştır. Şatıroğlu tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi mimari yapılarla birlikte bölgenin tarihi coğrafyasını da ele almıştır. Yukarıda bahsedilen çalışmalar dışında, bölgedeki yapıları inceleyen yayımlanmış bir çalışma bulunmamaktadır.

CAMI

Tarihlendirme

F.Taeschner çalışmasında caminin 1336 yılından az sonraya ait olduğunu öne sürmekte ve bu varsayımın doğru çıkması halinde bu caminin en eski Osmanlı yapıları arasında yer alacağını söylemektedir. Eyice; Taeschner'in görüşüne karşı çıkmakta ve Karesi Beyliği'nin 1336-37'de sona ermesi sırasında bu caminin inşaatının tamamlanmadan bırakıldığını iddia etmektedir. Eyice'ye göre, bu da XIV. yüzyıla ait bir Osmanlı eseridir.

Yapı üzerinde kesin tarih veren herhangi bir kitabe bulunmadığından tarihlendirme yapmak güçtür. Ancak yapının göstermiş olduğu zaviyeli plan ve

² Manyas ve Eski Manyas tarihiyle ilgili detaylı bilgi için bkz.: J. A. Cramer, *Geographical and Historical. Description of Asia Minor*, Oxford, 1831, s. 54-58.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Yayına Hazırlayan: Abdülmecit Mutaf, Karesi, s.- i Vilayeti Tarihçesi*, Balıkesir, 2000, s. 57; Hikmet Aydın, *Balıkesir, Balya, Ilca, Şamlı Yörelere*, Balıkesir, 1999; Tacettin Akkuş, *Gönen ve Köyleri Tarihçesi*, İstanbul, 2010; Kerim Kani Akpınarlı, *Balıkesir Şehir ve Belediye Tarihi*, Balıkesir, 2009; Anonim, *Balıkesir Bir Kent Kimliği*, Ankara, 1997; Anonim, *Bitek Kent Balıkesir*, Belirsiz, 2003; J. Arthur – R. Munro, "Inscriptions From Mysia", *The Journal of Hellenic Studies, JSTOR*, Vol. 17, 1897; Ekrem Çavuldur, "Balıkesir Tarihçesiyle İlgili Eski Bir Vesika", *Kaynak Dergisi*, Balıkesir, 1937; Abdülmecit Mutaf, *Salnamelere Göre Karesi (1847-1922)*, Balıkesir, 2003, Abdülmecit Mutaf, *Tarihi Eserleriyle Balıkesir*, Balıkesir, 2003; Annuaire Oriental, "Balıkesir", *De L'orient Fonde en 1880, Commerce, Industrie Administration, Magistrature, Constantinople*, 1913, Halil Polat, *751 No'lu Balıkesir Şer'iyye Sicil Defterine Göre Balıkesir'in Sosyal, Hukuki ve Dini Yapısı (H.1269-1272/M.1854-1857)*, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2003; Nahide Şimşir, *Balıkesir Şehri ve Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2013; Halil Sözlü, *Balıkesir'de Türk Dönemi Mimari Eserleri*, (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van, 2014.

mimari özellikleri dikkate alındığında Erken Dönem Osmanlı özelliklerini bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Buradan hareketle bizce de yapıyı, Semavi Eyice'nin yapmış olduğu XIV. yüzyıla tarihlendirilmek mümkündür.

Mimari Tasvir

Eski Manyas harabelerinde bulunan yapı yüksek bir tepe üzerine inşa edilmiştir. Bir kısmı yıkılmış olan caminin kuzeyinde bir türbe bulunmaktadır (Fotoğraf- 1). Zaviyeli, camiler grubunda olup, caminin yan mekânları büyük oranda yıkılmış vaziyettedir. Ana ekseninde peş peşe sıralanmış iki kubbeli bölüm, ilk bölümün doğusunda ve batısında ise yan mekanlar yer almaktadır. Bu iki kubbeli bölümden güneydeki, asıl ibadet mekanı olarak değerlendirilmiştir. Orta bölüm dıştan, yaklaşık olarak 14.26 x 7.12 m, içten 12.66 x 5.52 m ölçülerinde kuzey-güney yönünde dikdörtgen bir plan göstermektedir (Çizim-1-2).

Cami cephelerinin büyük kısmı tahrip olmuş durumdadır. Asıl ibadet mekânının güney ve batı cephesi daha sağlam olarak günümüze gelebilmiştir. Ayrıca doğudaki yan mekânın doğu, kuzey ve güney duvarının bir kısmı ayakta. Duvar kalıntılarında anlaşıldığı kadarıyla, duvarların birbirine paralel olarak yerleştirilmiş iki sıra ahşap hatilla desteklendiği anlaşılmaktadır.

Yapının üst örtüsü yıkılmış durumdadır. Güneydeki asıl ibadet bölümünün batı duvarının üst kısmıyla doğu mekanın kuzey cephesinin üst kısmında çok az bir bölümü kalmış olan, tuğlalarla oluşturulmuş tek sıra testere dişi motifinin varlığı yapının ilk hali hakkında fikir vermektedir. Cephelerde herhangi bir süsleme unsuruna yer verilmemiştir. Zaviyeli yapının minaresi olduğuna dair bir iz bulunamamıştır (Fotoğraf-2).

Camiye girişin, kalıntılardan hareketle kuzey cephede olduğu düşünülmektedir. İç mekânı üst örtünün yıkıntıları doldurmuş durumdadır. Peş peşe iki kubbenin oluşturduğu bölümde kuzeydeki kubbeli bölümden asıl ibadet mekânına geçiş büyük ihtimalle, yan mekanlı camilerde yaygın olarak karşımıza çıkan birkaç basamak ve geniş bir kemer açıklığıyla yapılmıştır. Buradan batıdaki yan mekâna geçiş, mekânın kuzeybatı köşesine açılan kapıyla sağlanmaktadır. Simetrisinde de doğudaki yan mekâna geçişi sağlayan açıklık olmalıydı fakat günümüzde yıkık durumdadır. Kuzeydeki kubbeli olduğunu düşündüğümüz mekânın doğu ve batı duvarlarında da güneydeki mekânda olduğu gibi kemerlerin varlığı kalıntılardan anlaşılmaktadır.

Asıl ibadet mekânı, kuzey güney doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahip ve beden duvarları örtü sistemine kadar yıkılmadan günümüze gelebilmiştir. Mekânın üzeri kubbe ile örtülüdür. Kubbeye geçişler mukarnas dolgulu pandomentiflerle sağlanırken, doğudaki yan mekânda kubbeye geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Kubbenin dilimli olduğunu kalan izler bize göstermektedir. Güneydeki bölümün üst örtüsüne ait kalan izlere dikkatli bakıldığında, beden duvarları yüzeyinde hissedilen sivri kemerlerin hemen üzerinde başlayan testere dişi şeklindeki motiflerin başlattığı bir dilimlenmenin, kubbenin içine doğru devam ettiği anlaşılmaktadır. Sivri kemerin altında da pencerelere yer verilmiştir. Güney duvarda bu kemeri mihrabın bordürü kesmektedir. Aynı kemerin doğu duvarında da olduğu güneydoğu köşedeki kemer kalıntısından anlaşılmaktadır.

Kible duvarı ortasındaki mihrap, sağlam vaziyette olup dikdörtgen bir çerçeve içerisinde, yarım daire planlı ve mukarnas kavsaralıdır. Üç yönden bordürle çevrili olduğu, tuğlaların daha derinde kalmış olmasından anlaşılmaktadır. Mihrabın en dıştaki geniş bordürünün üst iki köşesinde birer kabara olduğuna kalan boşluklar işaret eder. Tuğla malzemeden yapılmış olan mihrabın ilk halinin alçı sıvalı olduğu düşünülmektedir (Fotoğraf-3).

Doğudaki yan mekân içten 5.38x5.38 m ölçülerinde kare planlı olup, 0.80 m kalınlığındaki duvarlarının büyük bölümü ve kubbesi yıkılmış durumdadır. Kubbeye geçişlerin Türk üçgenleriyle sağlandığı kalan izlerden görülebilmektedir (Fotoğraf-4). Mekânın batı duvarı üst örtü seviyesine kadar günümüze sağlam ulaşabilmişken, güney ve kuzey duvarları büyük oranda yıkılmış vaziyettedir. Doğuda ise zemin seviyesinde duvar izleri görülebilmektedir. Batı duvarı yüzeyinde sıva izlerine rastlanılmaktadır.

Batıdaki yan mekânın ise doğu duvarı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu bölümün doğu duvarının uzunluğu 4.00 m olduğuna göre, mekânın 4.00x4.00 m ölçülerinde kare planlı olması akla yatkın gelmektedir. Kubbeyle örtülü olduğu düşünülen mekânda örtüye geçişin diğer yan mekânda olduğu gibi Türk üçgenleriyle sağlandığı kalan izlerden belirlenmektedir. Duvar kalınlığı 0.80 m'dir.

Yapının içinde minbere veya minber kalıntısına rastlanılmamıştır.

Zaviyeli plan tipine sahip olan yapıda, benzer örneklerinde de sık görülen taş ve tuğla malzemenin harçla birlikte kullanıldığı görülmektedir. Kısmen beden duvarlarında mermerden devşirme malzeme de kullanılmıştır. Kullanılan taşlar kaba yonu taşlardan oluşmaktadır. Duvar örgüsünde, kaba yonu taşların etrafına

tuğlalar yerleştirilmiştir. Kemerlerde, mihrapta, pencerelerde, örtü sisteminde ve örtü sistemine geçişte tuğla malzemenin kullanıldığı görülmektedir.

Doğu yan mekânın duvar yüzeyindeki izlerinden duvar yüzeylerinin sıvalı olduğu ve kubbeye geçiş ögesine kadar olan kısımda kaba yonu taşın daha çok kullanıldığı görülmektedir.

Devşirme olarak belirttiğimiz mermerler daha çok cephelerde beden duvarlarının alt seviyelerinde kullanılmıştır. Kuzey duvarın doğu bölümünün alt köşesindeki devşirme mermer blokta “ΕΚΤΩ” yazısının (Şatıroğlu 2010:76) olduğu görülmektedir.

TÜRBE

Tarihlendirme

Türbe, Eski Manyas Camii'nin yaklaşık 20 m kuzeyinde yer almaktadır. Yapı üzerinde tarihini belirtecek herhangi bir kitabeye rastlanmamıştır. Plan anlayışı, kullanılan malzeme ve teknikten hareketle yapıyı XIV. – XV. yüzyıla tarihlendirebiliriz. Yapı günümüzde kısmen yıkılmış durumdadır (Fotoğraf-5).

Mimari Tasvir

Eğimli bir arazi üzerine kurulan türbe, camiye göre biraz daha sağlam bir şekilde günümüze gelebilmiş ve beden duvarları ile üst örtüde kısmen yıkılmalar olmuştur. Yapı dıştan 7.80 x 7.80 m, içten 5.60 x 5.60 m ölçülerinde olup, kare planlı ve kubbe ile örtülüdür. Kubbe sekizgen kasnak üzerine oturmaktadır. Kasnak beden duvarından daha içeride yer alır. Kasnak duvarının kirpi saçakla sonlandığı görülmektedir (Çizim-3).

Türbenin cephelerinde taş ve tuğla malzemenin kullanılmasıyla oluşturulan almaşık duvar tekniği görülmektedir. Beden duvarı alt seviyesinde iki sıra taş üç sıra tuğla, üst seviyede üç sıra taş üç sıra tuğla kullanımıyla almaşık teknik oluşturulmuştur.

Doğu cephede türbeye giriş kapısı bulunmaktadır. Kapı kemer kilit taşı üzerinden kubbe kasnağına kadar cephede ayrılma oluşmuştur (Fotoğraf-6). Kuzey cephe ortasında, sivri kemerli bir pencere açıklığı olduğu kalan izlerden anlaşılmaktadır. Yine bu cephede de kemer kilit taşı üstünde ayrılma meydana gelmiş olup yıkılmak üzeredir.

Batı cephede de kuzeydeki cephe anlayışı görülmektedir. Cephenin kuzey ucu güney ucuna oranla daha alçakta kalmaktadır. Bu cephedeki tahribat di-

ğer cephelere oranla daha fazladır. Cephe ortadan ikiye bölünmüş gibi görünmektedir. Güney cephenin köşeleri yıkılmış durumdadır. Yine bu cephenin ortasında, beden duvarı ve kasnakta çatlama görülmektedir (Fotoğraf-7). Türbenin tüm cephelerinde kirpi saçak uygulaması vardır.

Türbenin inşasında kaba yonu taş ve tuğla *malzeme* birlikte kullanılmıştır. Tuğlalar kaba yonu taşların arasına yatay ve dikey olarak da yerleştirilerek kasetleme tekniğinde örülmüştür. Camide olduğu gibi burada da pencere kemerlerinde, kapıda ve örtüde tamamen tuğla kullanılmıştır. Türbenin cephelerinde almaşık duvar tekniği uygulanmıştır. Kubbenin içten sıvalı olduğu tuğlalar üzerindeki sıva kalıntılarından anlaşılmaktadır. İç mekânda yaklaşık 1.50 m yüksekliğe kadar kaba yonu taşların kullanıldığı, üzerinde ise tuğla malzemenin varlığı dikkat çekmektedir (Fotoğraf-8). Türbede cenazelik katı bulunmamaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

“Zaviyeli” veya “Eyvanlı” camiler olarak isimlendirilen yapılar, Beylikler devrinin, özellikle Osmanlılarda geliştirilen en yaygın ve yeni cami tipidir. Bu camiler plan olarak Selçuklu devrinin kapalı avlulu medreselerini hatırlatırlar. Sayıları değişen dervişlerin barınması, ibadet veya din dersleri için kullanıldıkları kabul edilen, kubbeli ve tonozlu tabhane odaları vardır. Kible önünde ana eyvan yan eyvanlar olmak üzere sayıları birden üçe kadar değişen eyvanları olduğundan “eyvanlı camiler” olarak da isimlendirilirler. Bazı yapılarda bu eyvanlar sonradan açılmıştır. Ana eyvan ve orta mekân bu camilerin ana bölümünü teşkil eder (Öney 1989: 14).

Bu tip binalar esas itibariyle bilhassa erken misallerde aynı aks üzerinde birbirini takip eden her biri bir kubbe ile örtülü iki ayrı mekândan ve bunlardan cümle kapısı tarafında olanın iki yanına bitişik yine kubbeli (nadir hallerde tonozlu) küçük hücrelerden meydana gelir. Yalnız geç devirlere doğru, büyük kubbeli mekânlardan birincisinden vazgeçilmeye başlandığı görülür (Eyice 1963: 5).

Erken Osmanlı dinsel yapıları içinde değişik amaçları içeren bir yapı tipi uzun yıllar kullanılmış, bir bakıma kuruluş ve gelişme devrinin simgesi niteliğine bürünmüştür. Zaviyeli – Tabhaneli camiler olarak adlandırılan bu yapıların örnekleri bütün Osmanlı topraklarında değişik yoğunlukta uygulanmışlardır. Kendi içlerinde sınırlı da olsa belirli bir değişikliği getiren bu yapılar, aynı zamanda Osmanlı toplum yapısının XIV ve XV. yüzyıldaki durumu konusunda da ilginç kesit vermektedir. Bu yüzyılda tarikatların toplum yapısında oynadıkları rol göz önüne alınınca bu tür yapıların hangi gereksinmenin sonucu ortaya çıktığını açıklamak kolaylaşmaktadır. Dinsel görevi yerine getiren caminin yanı sıra oturulacak, içinde yaşanacak mekânları da içeren bu yapılar, Osmanlı sultanlarının politik amaçlarına da uygun bir biçimlenmeye konu olmuşlardır. XII. ve XIII. yüzyıl medrese ve zaviyelerinin planlama anlayışı bu yapılarda etkilerini sürdürmüş, zamanla yeni boyutlar kazanmıştır. Kaynak yine Anadolu’da değişik amaçlı yapılarda karşılaştığımız avlulu, dört eyvanlı şemadır (Sözen 1976:51-52).

Günümüze üst örtüsü ve beden duvarlarının bir kısmı yıkık vaziyette ulaşan yapının, yan mekânlardan doğudakinin üst örtüsü ve beden duvarının yarısı, batıdaki ise tamamı yıkılmış durumdadır.

Eski Manyas Cami (Ç. 21) plan açısından, İznik Nilüfer Hatun İmaret-i (1388) (Eyice 1963: 33), İznik Yakup Çelebi Zaviyesi (1389) (Eyice 1963:

33), Geyve İmaretı (14.yy) (Eyice 1963: 34) ile birlikte bütün birimlerinin üst örtüsünün kubbe olması bakımından Bursa Muradiye Cami (1425-26) (Eyice 1963: 38; Aslanapa 2004: 56; Ayverdi 1972:305), Amasya Yörgüç Paşa İmaretı (1428) (Öney 1989: 14; Aslanapa 2004:64) , Edirne II. Murad Zaviyesi (1435-36) (Eyice 1963: 39), Ankara İmaret Cami (1444) (Eyice 1963: 41; Tüfekçioğlu 2001: 244; Aslanapa 2004:71-72; Aslanoğlu 1998: 7; Öney 1971: 60), Bursa Karacabey İmaretı (1456)(Eyice 1963: 41; Tüfekçioğlu 2001: 306), Bursa Hamza Bey Cami (1461)(Eyice 1963: 42) gibi yapılarla aynı özelliklere sahiptir.

Eski Manyas Cami'nde mihrap bölümünü örten kubbeye geçişler mukarnas dolgulu pandantifle sağlanmıştır. Yan mekanlı camiler grubuna giren Filibe Şhabeddin Paşa Cami'nin (1444) mihrap bölümü kubbesinde de aynı özellik görölmektedir.

Mihrap bölümü kubbesinin dilimli olması bakımından, Üsküp Alaca İshak Bey Cami (1438) orta kubbesiyle ve Bursa Yeşil Cami (1424) yan mekanıyla eş değer özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak incelemiş olduğumuz caminin mihrap bölümünü örten kubbenin dilimli olması önemli bir özellik olarak gösterilebilir. Bu tür yan mekanlı yapılarda mihrap bölümünün dilimli kubbeye örtülü olduğu tek örnek olarak söylenebilir.

Eski Manyas Cami doğu yan mekanındaki kubbe Türk üçgenleri üzerine oturması özelliği, Edirne Muradiye Camii'nin (1426) mihrap bölümü kubbesinde ve Bursa Yeşil Cami kubbelerinde de görölmektedir.

Beden duvarlarında görölen kaba yonu taşların tuğlalar kullanılarak bir çerçeve içine alınması Bursa Muradiye Camii (1426) beden duvarlarında da uygulanmıştır. Öte yandan almaşık duvar erken dönemde birçok yapıda uygulanan bir tekniktir.

Eski Manyas'taki türbe, günümüze ilk hâliyle gelmiştir. Kare planlı türbenin üzeri kubbe ile örtölüyken günümüzde kasnak kısmı sağlam kalabilmiştir. Beden duvarlarında geniş çatlaklar meydana gelen türbe ayakta kalabilmek için direnmektedir. Manyas Eski Türbe plan özelliği olarak İznik Kırkkızlar Türbesi (XIV.yy) (Daş 2007:25; Tuncer 1991:123; Ayverdi 1966:179-180), Bursa Çoban Bey Türbesi (XIV.yy) (Daş 2007:31; Ayverdi 1966: 104-105), Mustafakemalpaşa Lala Şahin Paşa Türbesi (XIV.yy sonu) (Daş 2007:39; Ayverdi 1966: 193-194; Tüfekçioğlu 2001:39) Bursa Gülççek Hatun Türbesi (1390 civarı) (Daş 2007:48; Önkall 1992:278) İznik Çandarlı Halil Hayreddin ve Ali Paşa Türbesi (1387) (Daş 2007:44; Tüfekçioğlu 2001:58; Ayver-

di 1966:332-333; Goodwin 1971:21; Dorn 1941:80) Bursa I. Murad Türbesi (1389-1400) ile benzerlik göstermekle birlikte bu örnekler çoğaltılabilir.

Eski Manyas'taki türbe, kare prizmal tipte tromplarla geçilen kubbe ile örtülü tek katlı bir yapıdır. Türbe kare prizmal plan şeması ile Erken Osmanlı yapıları ile paralellik göstermektedir.

Klasik Osmanlı mimarisinde, Selçuklu türbelerinin bazı özellikleri yaşamaya devam ederken, bazı özellikler de yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Selçuklu döneminde en sık rastlanan sekizgen prizmal gövdeli türbenin yerini Erken Osmanlı Döneminde kare prizmal gövdeli türbeler almıştır.

Osmanlı dönemi dışında ise; Karamanoğulları döneminden Mut Küçük Türbe (14.yy sonu), Niğde Gündoğdu Türbesi (1344) (Şatıroğlu 2010:133), Karaman İbrahim Bey Türbesi (1459-60) Erdemli'de Anonim Türbe (XV.yy), Erdemli'de Sinan Bey Türbesi (1504-1514) kare prizmal gövdeli olmaları bakımından Eski Manyas'taki türbeyle benzer özelliklere sahip birkaç örnektir.

İncelenen türbede kubbeye geçiş ögesi olarak trompun kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan İznik Kırkkızlar Türbesi, Mustafa Kemalpaşa Lala Şahin Paşa Türbesi (1376), Bolu Gerede'de Şih Dede Türbesi (XIV.yy sonu), Bilecik Söğüt'te İsa Dede Türbesi (XIV.yy), Gelibolu'da Şerbetçi Baba Türbesi (XIV.yy sonu 15.yy başı), Bursa Yıldırım Bayezid Türbesi (1406), Amasya Selamet Hatun Türbesi (XV.yy ilk yarısı), Bursa II. Murad Türbesi (1451), Amasya Pir İlyas Türbesi (1482-1483), Tire Yağlıoğlu Türbesi (15.yy başları), Ankara Karacabey Türbesi (1444-45) ve Bursa Hamza Bey Türbesi (1461) (Daş 2007:331-334) örnek olarak verilebilir.

Eski Manyas'taki türbede almaşık duvar tekniği görülmesi bakımından, İznik Yakup Çelebi Türbesi (XIV.yy sonu), Gelibolu Mansur Bey Türbesi (XV.yy başı), Bursa Yıldırım Bayezid Türbesi (1406), Tavşanlı Arslan Bey Türbesi (1432), Bursa Ebe Hatun Türbesi (1432-1481), Mustafa Kemalpaşa Ayaz Köyü Türbesi (1442), Ankara Karacabey Türbesi (1444-45) (Daş 2007:268-269) ve Tire Rum Mehmet Paşa Türbesi (1472) (Önkal 1991:77-78; Tuncer 1991.241) verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Üzerinde herhangi bir kitabesi veya vakfiyesi olmayan türbe, kare prizmal planı, almaşık duvar tekniği ve yalancı kasnağın kullanılması Erken Dönem özelliklerini taşımaktadır.

Zaviyelerin toplumun sosyal yapısı üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. İncelemiş olduğumuz zaviyeli bu caminin, yakın çevrede yaşayan göçebelerin Sünnileşmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir.

Eski Manyas Camii, zaviyeli/yan mekanlı camilerin erken örneklerinden önemli bir yapıdır. Eski Manyas, gerek ele aldığımız zaviyeli cami ve türbesiyle, gerekse bu yapıların karşısındaki tepe üzerinde inşa edilmiş olan Ortaçağ dönemine ait kale yapısıyla önemli ve dikkat çekilmesi gereken bir bölgedir. Caminin mevcut durumu incelenerek, ortada peş peşe iki kubbe, yan mekanlarında kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmıştır. Bu değerlendirmeler neticesinde yapının restitüsyona yönelik çizimi de yapılmıştır (Çizim-4). Cami ve türbe ile ilgili bilinmeyen birçok sorunun cevabı arkeolojik çalışmalara muhtaçtır. Bu münasebetle buradaki yapıların korunması, onarılması ve yaşatılması yegane temennimizdir.

KAYNAKLAR

- AKKUŞ, Tacettin (2010). Gönen ve Köyleri Tarihçesi, İstanbul, MVT Yayıncılık.
- AKPINARLI, Kerim Kâni (2009). *Balıkesir Şehir ve Belediye Tarihi, Balıkesir, Balıkesir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları.*
- ANONİM (1997). *Balıkesir Rehberi (1920), Balıkesir Valiliği Kültür Yayınları 1997/1, Balıkesir.*
- ANONİM (2003). *Bitek Kent Balıkesir, Balıkesir, Yapı Kredi Yayınları.*
- ASLANAPA, Oktay (2004). *Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul, İnkılap Yayınları.*
- AYVERDİ, Ekrem Hakkı (1966). *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, C.I, İstanbul, Baba Matbaası.*
- CRAMER, J. A. (1831). Geographical and Historical. Description of Asia Minor, Oxford.
- DAŞ, Ertan (2007). *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri, İstanbul, Gökkuşbu Yayınları.*
- OTTO DORN, Katharina (1941). Das Islamische Iznik, Berlin.
- EREN, Muharrem (1990). *Balıkesir’de Tarihi Kitabeler, Balıkesir, İnce Ofset.*
- EYİCE, Semavi (1963). “Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, *İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, s. 3-80, Sermet Matbaası.*
- GOODWIN, Godfrey (1971). *A. History of Ottoman Architecture, London, Thames and Hudson Ltd.*
- İNALCIK, Halil (2005). “Batı Anadolu’da Yükselen Denizci Gazi Beylikleri, Bizans ve Haçlılar”, *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildirileri 18-20 Ekim 2004, Balıkesir, s. 29.*
- KADIOĞLU, İsmail Hakkı (1935). Çepniler Balıkesir’de, Balıkesir, Vilayet Matbaası.
- MERCANGÖZ, Zeynep (2005). “Bizans’ın Son Yıllarında Balıkesir Yöresi”, *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu 18-20 Ekim 2004, s. 46-72, Balıkesir Üniversitesi Yayınları*
- MUTAF, Abdülmecit (2000). *Karesi Vilayeti Tarihçesi, Balıkesir, Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.*

_____, Abdülmecit (2003) *Salnamelere Göre Karesi (1847-1922)*, Balıkesir, Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.

_____, Abdülmecit (2003). *Tarihi Eserleriyle Balıkesir*, Balıkesir, Balıkesir Belediyesi Kültür Yayınları.

ÖNEY, Gönül (1989). *Beylikler Devri Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300 – 1453)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÖNKAL, Hakkı (1992). *Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları*.

ÖTÜKEN, S.Yıldız (1988). “Karacabey İlçesindeki Tophisar Köyü'nün Ortaçağ'daki Önemi ve Tarihi Eserleri”, *İzmir, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi IV*, s. 89-106, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

SÖZEN, Metin vd (1976). *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul, 1976, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SÖZLÜ, Halil (2014). *Balıkesir'de Türk Dönemi Mimari Eserleri*, (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van.

SU, Kamil (1938). *Balıkesir ve Civarında Türkmen ve Yörükler*, İstanbul, Balıkesir Halkevi Yayınları.

ŞATIROĞLU, İlknur (2010). “Eski Manyas / Poimanenon Ortaçağ Yapıları” Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

ŞİMŞİR, Nahide (2013). *Balıkesir Şehri ve Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

TAESCHNER, Franz (1962). “Eski Manyas ve Harabeleri”, *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara, s.352-355, Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları*.

TUNCER, Orhan Cezmi (1991) *Anadolu Kümbetleri II*, Ankara.

TÜFEKÇİOĞLU, Abdülhamit (2001). *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları.

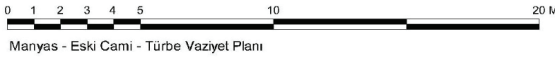
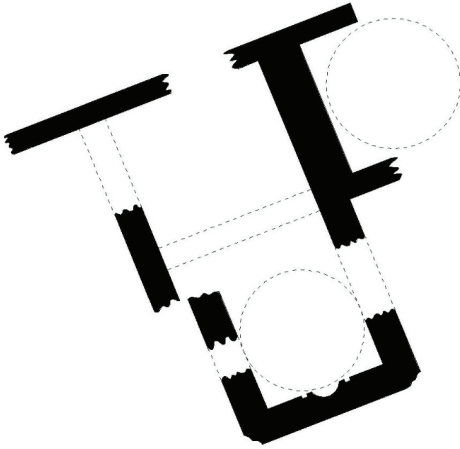
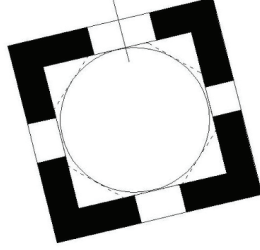
UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1988). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara.

_____, İsmail Hakkı; *Karesi Vilayeti Tarihçesi*, İstanbul, 1925.

Fotoğraf-1. Eski Manyas Cami ve Türbenin Havadan Görünümü.
(Google Earth 12.05.2020)

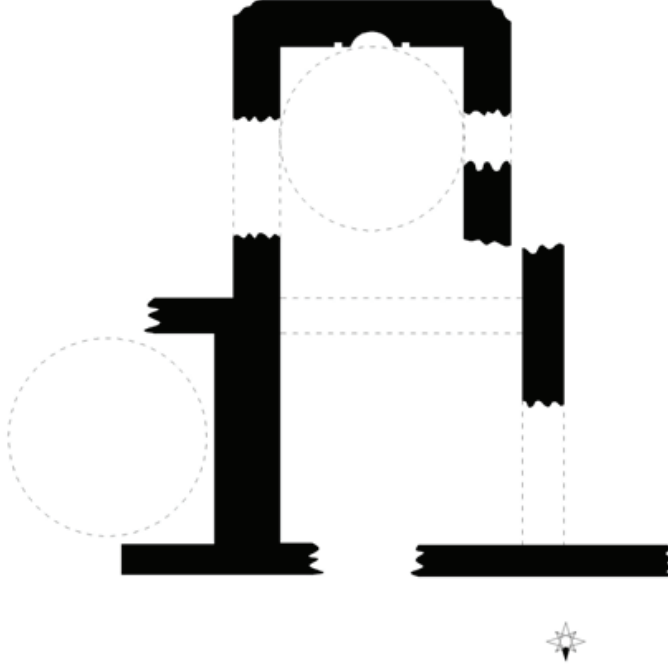


Çizim-1. Eski Manyas Cami ve Türbesi Vaziyet Planı

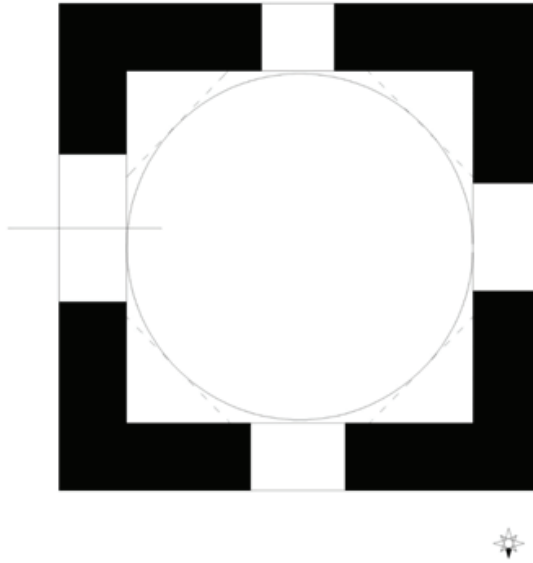


H. SÖZLÜ - E. KARADENİZ
14.04.2014

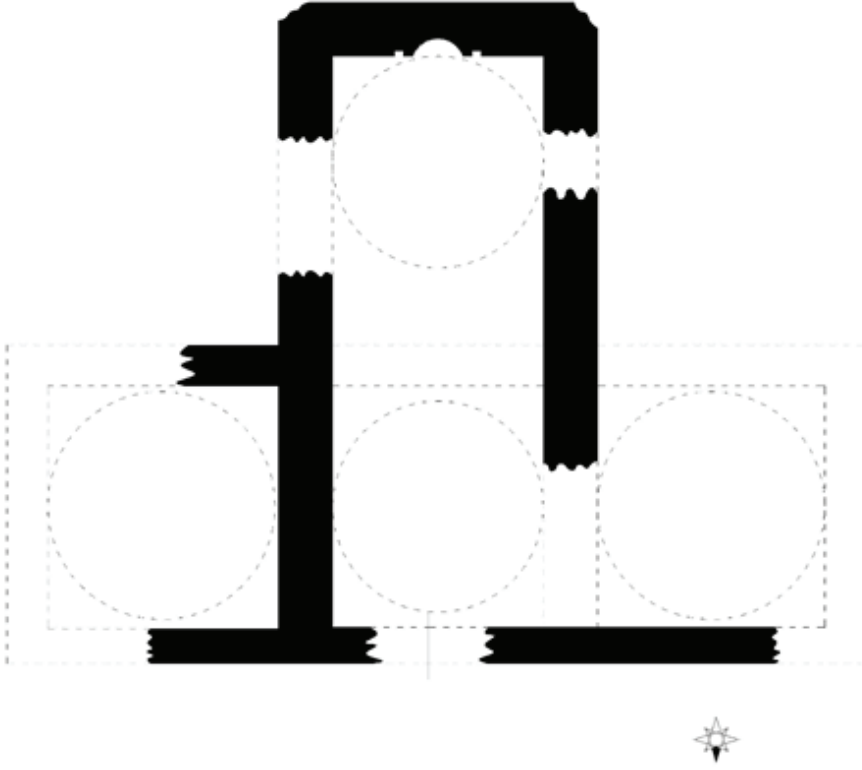
Çizim-2. Eski Manyas Cami planı.



Çizim-3. Eski Manyas Türbe planı.



Çizim-4. Eski Manyas Cami Restitüsyon Planı



Fotoğraf-2. Eski Manyas Cami Genel Görünüm



Fotoğraf-3. Eski Manyas Cami Kible Duvarı



Fotoğraf-4. Eski Manyas Cami Mihrap Detayı



Fotoğraf-5. Eski Manyas Cami Doğu Yan Mekan Türk Üçgenleri



Fotoğraf-6. Eski Manyas Türbe Genel Görünüm



Fotoğraf-7. Eski Manyas Türbe Doğu Cephe



Fotoğraf-8. Eski Manyas Türbe İç Mekan Duvar Çatlakları



Fotoğraf-9. Eski Manyas Türbe İç Mekan



Hangi İslam?

Jacques Berque*

Çev. Bahaeddin YEDİYILDIZ**

ÖZ

İslam terimi hem jeopolitik konuşlanmayı hem de en büyük üç tek Tanrılı dinin en gencinin sosyal ve manevi içeriklerini kapsar. Yedinci yüzyılın ilk yarısında Arabistan'da ortaya çıkan İslam, ihtida, kültürel cazibe ve fetih yoluyla yayıldı. Bazıları tarafından hala bilinmiyor olsa da, günümüzde dünyanın en canlı sistemlerinden biridir. Bu makale, 20. yüzyılın ünlü Fransız sosyal bilimcisi Jacques Berque'in ölümünden bir hafta önce Avrupa ve Arap Dünyası ile İslâm ve Batı ilişkileri hakkında yapmış olduğu tarihi ve sosyolojik bir tahlildir. Berque burada yoğun ve özlü bir anlatımla İslâm'ın coğrafi ve beşerî konumuna, kültürel farklılıklarına, diğer bir ifadeyle bu köklü medeniyetin çağımızda farklılaşmış uzantılarına dikkat çekiyor. İslam ülkeleri arasında gerçekleştirilen uluslararası toplantılarda, İslam medeniyetinin temel sorunlarının tartışılmasından daha çok yerel ve geçici bazı meseleler üzerinde durulmakla yetinildiğini vurgulayan Berque, çağımızda İslâm'ın asıl meselelerini küresel kapsamda ele alıyor. Ona göre, Ortaçağda İslam Batı tarafından, mesela bir Pierre Abélard (1079-1142), bir Ramon Lull (1235-1315) tarafından daha iyi anlaşılıyordu. Batı'nın İslam ve Çin gibi oluşumlara karşı tutumu,

* J. Berque'in (1910-1995) bu yazısının Fransızca orijinali ilk defa *Le Temps stratégique*'te (No 64, Haziran 1995) yayınlanmıştır. Berque, gençliğinde Cezayir'in Hodna adlı bir yayla bölgesinde bir kabilenin içinde yaşayarak onlardan Arapçayı öğrendi ve Fes'in Karaviyyin Üniversitesi Şeyhleri ile birlikte Müslüman hukukunu inceledi. Daha sonra, çeyrek yüzyıl boyunca, Sorbon'da ve Collège de France'da Çağdaş İslâm'ın Toplumsal Tarihi Kürsüsü'nün sorumlusu ve Unesco uzmanı olarak görev yaptı. Otuzdan fazla sosyal tarih eserinin yazarıdır. Bunlar arasında, Düinden Yarına Araplar (*Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960), *Mağrip'in İçbölgesi (L'Intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978) ve *Dünya Vaktinde İslam (L'Islam au temps du monde*, Paris, Sindbad, 1984) gibi kitapları vardır. 1981'den itibaren ölümüne kadar Landes'teki aile köyünde emekli olarak yaşayan Jacques Berque, *Kur'an*'ın yeni bir çevirisini (*Traduction du Coran*, Paris, Sindbad, 1991), bir cilt hâlinde İki Kıyının Hatıraları (*Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil, 1989) adıyla anılarını ve Bir Gelecek Kalır (Il reste un avenir, Paris, Arléa, 1993) adıyla daha genel bir deneme yayınladı. Berque hakkında geniş bilgi için bkz. Neslihan Er, "Berque, Jacques", *DİA*, c. Ek 1, 2016, s. 188-190. Yanında muhtelif ülkelerden birçok kişi doktora yapmıştır. Bu satırların yazarı da bunlardan biridir (BY).

** Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden emekli.
E-posta: bahaeddinyediyildiz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9838-4222, DOI: 10.32704/erdem.838785
Makale Gönderim Tarihi: 27.12.2019 * Makale Kabul Tarihi: 15.12.2020 * (Çeviri Mk.)

Sanayi Devrimi'nden sonra değişti. Kibir ve egemenlik mantığı hâkim oldu. Emperyalizm ya da “sanayi devriminin genişlemesi”, halklar ve kültürler arasındaki değişim mekanizmasını bozdu. İslam, iki veya üç asırdan bu yana, geçmişte kendisinin de kullandığı Batı rasyonalitesini işletmeyi sürdürmedi. İbn Rüşd ya da İbn Haldun'un çok verimli düşünceleri takipçilerini bulamadı. Bu büyük medeniyet mekanik performanslardan mahrum kaldı. “Takip hastalığına” tutuldu, taklitten başı döndü. Batı ile ilişkileri, “burukluk ve ötekilik” temeli üzerine oturdu. Batı bugün İslam'a tamamen olumsuz yaklaşıyor. Japonya'yı ayıplamıyor, ondan korkuyor. Ona göre, Çin kullanılacak harika bir müşteri... Hindistan'ın “metafizik eğilimi” bu devri “zararsız” kılıyor. Müslüman'a gelince, o “ebedi bir Sarazen'dir. En kötü bir modernlikle daha tehlikeli olabilir. Batı, İslam'ı üç konuda suçluyor: “Bazen terörizme varan bir saldırganlık; din görevlisini siyasette kullanma eğilimi; İnsan haklarına saygı konusunda isteksizlik... Bugün kadın hakları bunun en kesin ölçütüdür”. Berque, bunların sebeplerini anlatarak cevaplarını veriyor. İslam'da bu sorunları gözlemlemenin, Batı tarihinin yıkımlarını unutturamayacağını belirtiyor ve “örosantrizmden/Avrupa merkeziliğinden” sakınılmasını tavsiye ediyor. Berque'e göre, İslam, maneviyatının bir kısmını kaybetmeye başlamıştır. Müslümanların çoğu, İslam'ı yabancı kumpaslara, rejimlerin başarısızlığına ve insanların kötülüğüne karşı bir sığınak olarak görüyor. Bu rol, manevî rolün önüne geçmiştir. Demokrasi mahkûm edilmiştir. Bazı grupların bu tutumu, Müslüman toplumların tümünün bağnazlık ve hoşgörüsüzlükle suçlanmalarına sebep olmuştur. Bu toptancı suçlamalar tamamen «haksız"dır. Ancak bugünün İslam'ı kitleleri tatmin etmiyor. Özgünlüğünü koruyan ve dünyanın gidişatına ayak uyduran bir “gelişme İslam'ı”, dinamik bir İslam inşa etmek gerekiyor.

Anahtar Kelimeler: Din, kültür, medeniyet, İslam, Avrupa, sömürgecilik, çağdaşlaşma.

Which Islam?

ABSTRACT

The term Islam involves both geopolitical deployment and the social and moral content of the youngest monotheistic religion. Having emerged in the first half of the seventh century in Arabia, Islam spread through conversion, cultural attraction and conquests. It is still one of the liveliest systems of the world though that is not recognized by many. This article is a historical and sociological analysis made by Jacques Berque –renowned French social scientist of the twentieth century- one week before his death on European and Arab worlds; and the relations between Islam and the West. Berque draws attention to geographic and human position and cultural differences of Islam –in other words, to differentiated extents of that rooted civilization- with a compact and concise expression. He emphasizes that the international meetings between the Islamic countries cover local and temporal affairs rather than discussing the main problems of the Islamic Civilization; and he examines the essential issues of Islam at our age within a global content. For him, Islam was better understood in West in the Middle Ages, for instance, by Pierre Abélard (1079-1142) and Ramon Lull (1235-1315). The attitude of the West against Islam and China changed after the Industrial Revolution. Conceit and conception of supremacy prevailed. The imperialism or “spreading of the Industrial Revolution” damaged the exchange mechanism among the communities and cultures. For two or three centuries, Islam has not maintained working the Western rationality, which it actually had used in past. Productive ideas of Averroes or Ibn Khaldoun could not find followers. Such a great civilization lacked mechanical performances. It fell into the “disease of imitation”. Its relations with the West were set on the base of “acridity and otherness.” Today the West approaches to Islam in a completely negative way. It does not blame Japan, and is afraid of it. China is a great and useful client. “Metaphysical inclination” of India renders it harmless. However, when it is about the Muslims, they are “perpetual Saracens”. They could be more dangerous with the worst modernism. The West accuses Islam of three matters: “Aggression that sometimes leads to terrorism; tendency to use religious officials in politics; reluctance for respect to civil rights. The issue of rights of the women is a definite measure of it.” Berque explains the reasons of those and answers them. He states that observing those problems in Islam would not efface the destruction of the Western history and suggests avoiding “Eurocentrism”. For Berque, Islam began to lose a part of its morality. Most of the Muslims see Islam as a shelter against foreign conspiracies, failures of regimes and evil of the people. This role prevents its moral role. Democracy is condemned. This kind of attitude of certain groups resulted in blaming all Muslim communities for bigotry and intolerance. These accusations are completely “unfair”. But today’s Islam do not satisfy masses. A “development Islam” and a dynamic Islam that maintains its genuineness and keeps pace with the state of affairs of the World needs to be built.

Keywords: Religion, culture, civilization, Islam, Europe, colonialism, modernisation.

İslam, Üç Büyük Tek Tanrılı Dinin En Gencidir

I.DURUM. Aralık 1994 ortalarında İslam Konferansı Teşkilatı Kazablanka'da toplandı. Bu toplantıya Müslüman olmakla övünen elliye yakın millet veya hareket katılmıştı. Bu bayrağı benimseyen etkileyici çeşitlilik, toplumlari, im-geleri ve gelişmenin en farklı evrelerini yüz yüze getiriyordu. Bu toplantıda, Afrika savanasının¹ çağrıştırdıkları Orta Asya steplerinin hatırlattıkları ile, Malezyalılara ait dalyanların çağrıştırdıkları ise Sahra kervanlarınınki ile buluşuyordu. Eski Fas monarşisi ile Moros denen Filipinli Müslümanların başkaldırıları yan yanaydı orada. Kazanlı bir Tatar, Şamlı bir bilginden el yazmalarını soruşturuyordu. Dünya haritası üzerindeki bu beşerî gökkuşağı, kime sorulursa sorulsun, Arap dikdörtgeninin beriki ve öteki yanında tamamen karasal bir destek gibi görülür. İşte burası on dört asırdan beri *Kur'anî* vahyin merkezidir. Arap, aslında *Kur'an*'ı kendi tekeli altına almak istiyordu: Bizzat o, bunu onaylıyor. Bu, Arap için bir nevi doğuştan hak² demektir. Louis Massignon'un ifadesiyle, Arap İslam'ın eksenini içinde olduğu kadar İslam da Arap'ın eksenini içindedir.

Dünya Haritası Üzerinde Beşerî Gökkuşağı, Yazılı ve Yazılı Olmayan Yüksek Medeniyet

Ve yine, Kazablanka'da bu karışık toplantıda, birçok yerel dil birbirine karışıyor. Bunlardan bazıları, herkes tarafından tanınan bir klasisizmin ayrıcalığını Arapça ile paylaşıyordu: Sadece şâheserlerle yüklü dillerden bahsedilecek olursa, Farsça ve Türkçe böyledir. Fakat sadece sığ bir bilgiçlik taslama, bu akademik panteona bağlı kalabilirdi. Konferans bünyesinde, zengin halk kültürlerinin, yazılı-olmayan köklü geleneklerin temsilcileri de canlılık gösteriyordu. Ayrıca, bu şölenlere davet edilen Müslüman Afrika da, sefaletlerinin tanıklığı ile yağmalanmış hazinelerinin izlerini taşımıştı buraya.

Köktencilik ya da köktendincilik (entegrizm) veya İslamcılık, behemehâl Nil Afrika'sından ve daha kesin bir ifadeyle Sudan'dan Dr. Hasan et-Turabi'nin³

¹ Savana, Ekvator kuşağında otsu bitkilerle kaplı çayrlara verilen isimdir (BY).

² Özgün metinde "droit d'ainesse" kavramı kullanılmıştır. Batılılar buna "droit de primogenitura" da demektedirler. Osmanlı Türkçesinde "hakk-ı bekûriyet" veya "hakk-ı tekaddüm" denilmektedir. En büyük çocuğun diğerlerinden daha çok mirasa sahip olması hakkı demektir. Bir zamanlar İngiltere'de büyük oğul mirasın iki katını alıyordu. Doğuştan sahip olunan hak, ait olduğumuz aile ya da ülke sebebiyle doğuştan sahip olduğumuza inandığımız hak anlamına da gelmektedir. Hürriyet her insanın doğuştan tabi hakkıdır. "Bedava kamu eğitimi her Amerikalı çocuğun doğuştan hakkıdır". Bu örneklerde olduğu gibi, Berque de, Arapların *Kur'an*'ı doğuştan kendilerinin hakkı olduğuna inandıklarını belirtmek istemektedirler (BY).

³ Hasan el-Turabi (1922-), Fransa'da eğitim görmüş bir hukukçudur. 1989 darbesinden bu yana Sudan'da iktidardaki İslami Ulusal Cephe'ye liderlik ediyor. İslamcı güçlerin uluslararası akıl

tezleriyle en kışkırtıcı kanıtlamaları ileri sürüyordu. Yıllardan beri günün konusu olan ve konferansta aniden ortaya çıkan Turabi, oturum başkanı olan Fas kralı tarafından açılış konuşmasından sonra oradan uzaklaştırılmıştı. II. Hasan şöyle diyordu: İslam, hoşgörü ve orta yol gelenekleri adına bu görüşleri reddeder. Gelecekle ilgili ne hoş tartışma!

Ancak tartışma gerçekleşmedi. Konferans, benzer uluslararası toplantılarda olduğu gibi, delegeler arasındaki çatışmaları çözmek ve temel sorunları ele almaksızın yerel ve geçici durumları görüşmekle sınırlı kaldı. İşte bu makale, söz konusu temel sorunları ele alma cesaretini gösterecektir.

En küçük duygusallığa kapılmaksızın, sanayi devriminin gezegen üzerinde eşit olmayan ilişkiler içinde yayıldığını görecektir. Her yerde emperyalizm, sürekli olarak halklar arasındaki ve kültürler arasındaki mübadeleyi ifsat edecektir. Doğrudan bu tahribata maruz kalan İslam, uzun süre teknolojik ilerleme tarafından terk edilmiş ve bundan dolayı yabancı müdahalesine teslim olmuş sektörlerle dayanarak hüküm sürmüş olacaktır. İslam, iki ya da üç yüzyıldan beri, tarihsel olarak bu ilerleyişe bağlı Batı akılcılığının yollarını takip etmemiştir. Eski Yunanlılar gibi, Mağrip, Ortadoğu, İran ve Müslüman Hindistan mekanik başarılarından yoksun büyük medeniyetler geliştirmişlerdi. Bu halklarda, maddi gecikme, iş işten geçtikten uzun zaman sonra çözümlenecek olan, -hayranlık ve isyanla karışık- bir aşağılık kompleksi oluşturdu. Tamamen ortadan kaybolduğu söylenemez, kaldı ki onun doğurduğu nesnel ilişkiler de devam edip gitmektedir.

Fakat Medeniyet Teknolojik Başarılarla Nüfuz Etmekte Gecikmiştir

(Uygun yeni bir sözcük kullanmak gerekirse) üç-kara-kıtası (tricontinentale) kültürleri, tüm sosyal gövdenin değer kaybına mümasil bir kayba maruz kalmış olacaktırlar. Müessiriyetten, makinaların ve kavramların etkililiğinden uzaklaştırılmış olan bu kültürler, klasizmlerinin kalıntıları ve tarihin itici güçlerinin onlara sunduğu halk-bilimsel yükümlülük arasında gerilmektedir. Avrupa modelinin izdüşümü, eskiden başarılı veya yaratıcı kültürleri bir bağımlılık içine itiyordu böylece. Öyle bir bağımlılık ki, bu kültürlerin savunma hamlelerinin, kimi zaman enerjik olmaları için, gelişme seviyesini yakalama çabasının acımasız yarasına ve aynı zamanda taklit sersemliğine takılmamaları gerekiyordu. Bu durum, söz konusu halkların siyasi hamlelerinin bu sü-

hocalığı rolünün kendisine verilmesini arzu etmektedir ve Arap-İslam Popüler Komisyonu'nu [Commission populaire arabo-islamique (CPAI)] canlı tutmaya çalışmaktadır. [Hasan el-Turabi 2016 yılında vefat etmiştir (BY)].

reci tersine döndürmesine kadar böyleydi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında itibaren büyüyen bir güç sayesinde, pek çoğu İslami nitelikte olduklarını iddia eden yeni uluslar, eğitim ve yeniden yapılanma konusunda muazzam bir işe koyuldular ki, bu işin henüz tamamlandığı söylenemez.

Bir inanç ve manevi bir miras olarak İslam, bu değişkenliklerden diğer tektanrıcılıklara nazaran olumsuz anlamda daha fazla etkilenmek zorunda kalmamıştır. İslam'ın tabiatçı alakaları, Hıristiyanlıkta lütuf/inayet ile doğayı karşı karşıya getiren *taban/asl* ikiciliğinden bile kendisini koruyordu. Altın çağları boyunca o, Helenik *physis* [tabiat] geleneğini benimsemiş ve zenginleştirmemiş miydi? Teorik olarak hiçbir şey onu maddi ilerleme arayışı içinde rahatsız etmedi. Buna mukabil, onun zayıflığı, modern zamanların istilacı dünyeviliğinden (*sécularité*) kaynaklanıyordu. Bu dünyevilik, İslam Yasası'nın manevi ve dünyevi arasında kurduğu bölünmezliğe ya da daha çok amaç-birliğine meydan okuyordu.

Bu, Batı İle Karşılıklı Anlayış Mı? Hayır: Burukluk Ve Ötekilik

Bu zorluğu biz, İslam'ın öğretisinde olduğu kadar davranışlarında da görüyoruz. Hayat ve fikirler kadrosunun büyüyen adaptasyonu/uyarlaması, bugün bile, İslam üzerinde pekâlâ etkili olabilir. Başkası ya da sadece komşularıyla olan iş ilişkileri, İslam için çözmesi gereken yeni sorunlar yaratmaktadır. Nihayet, çalışanlarından yüz binlercesinin ve eğitimli gençliğinin bir kısmının yurdu terk etmesi, ülkelerinde, farklı düzeylerde ve farklı biçimlerde kültürleşme/akkültürasyon fenomenleri/görüngüleri meydana getirmektedir. Bununla birlikte, şurası açıktır ki, bugün sistemler arasında, kültürler ve halklar arası anlayıştan daha çok biri birlerine duydukları burukluk ve ahenkten daha çok ötekilik söz konusudur.

II. İÇ-DÜNYALAR. İşte size tamamen birlikçi bir sistem... Bu sistem, insanın Tanrı tarafından yaratılması düşüncesine ve cesaretle insanoğlunun kozmik/evren ile ilgili bağlantıları diye adlandıracağım şeye dayanır. Doğalcılık/Natüralizm, bizim için anlaşılması güç bir biçimde aşkınlık fikriyle birleşir; hâlbuki biz, bu kavramları taban tabana zıt olarak değerlendirmeye alışmışızdır. Simone Weil, “doğal” bir Tanrı olması muhtemel kitabî Tanrı ile Hristiyanların -Doğa-Üstünde kendini yücelten tek-tanrısı arasındaki zıtlığa dikkat çekmedi mi? Bu, aksine, İslam'a özgü Tanrı düşüncesinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Mamafih, Müslümanlar tanrılarını öteki iki tektanrıcıların taptıkları aynı Tanrı olarak kabul etmektedirler. “Bizim Tanrımız muhakkak sizinkiyle birdir” (Kuran XXIX, 46).

Sonsuz bir gücün Tanrısı; eğer hürriyetimizi -bütün sorumluluklarıyla baş başa bırakmasaydı- bu hürriyeti yok edebilirdi... Elbette, İslam mütefekkirleri, Hıristiyanlığın düşünürleri gibi, zor olan *kader/alinyazısı tartışmasını*⁴ gündeme getireceklerdi. Ancak onlar, kaderi -kendilerine isnat edildiği biçimiyle- *fatalizm/kadercilik* anlamı içinde değil, fakat özgürlük anlamı içinde çözmektedirler⁵. Şuna benzer birçok özdeyiş vardır: “Utanmazsan dilediğini yap” (Hadis). [Hadisler, Allah’ın elçisi Muhammed’in davranışının ve söyleşilerinin ayrıntılarıyla ilgili kısa hikâyelerdir; hadislerin toplamı, Sünneti, Geleneği oluşturur.] Bir yorumcu, “bütün İslam’ın etrafında döndüğü eksen”, işte budur diyor. İslam, *yusr*⁶/kolaylık dinidir, “özgür hareket”tir (“libre cours”). Büyük insan İkbâl⁷, sistemi nitelendirmek için *Immediacy*⁸ and *wholeness*⁹ diyordu. Eğer kelime türetme cesareti gösterecek olursak, bu iki terim Fransızcaya «immédiateté»¹⁰ (bilinçlilik, sezgi) ve «globalité»¹¹ (bütünlük) olarak çevrilebilir.

Peki, bu yıllık oruç, kadının eve kapatılması, kutsal Savaş, başörtüsü dini, onun bizi sorguya çekmek için takındığı ciddi ya da mağrur çehreler, İslam-

⁴ Hıristiyanlıkta lütuf/inayet ve doğanın karşıtlığı: Lütuf, yani İnsanı Tanrı’nın iradesini gerçekleştirmeye ve kurtuluşa ermeye muktedir kılan doğaüstü yardım, insanın doğal davranışı ile çelişir. Dinbilimi, bir taraftan, manevi bir cevher/töz, ayinlerle insan tabiatına sinmiş ilahî bir güç olarak anlaşılan lütuf ile, diğer taraftan, insanın doğası, özgürlüğü ve karar verme gücü arasındaki bağlantıyı göstermeyi amaçlamaktadır. Bu zor tema üzerindeki bölünmelerden yüzyıllar sonra, ekümenizm/ekümeniklik bu konuda belirli bir fikir birliği oluşturmaya izin verecektir.

⁵ Alinyazısı/kader tartışması: Alinyazısı, teolojik/tanrıbilimsel bir doktrindir. Buna göre, Tanrı insanın kurtuluşuna bizzat kendisi karar vermektedir. Bu, aynı zamanda, ezelden beri, insanlığın kaderini ve dünyanın geleceğini belirlediği zamandaki Tanrı’yı tahayyül ettirecek olan niyettir de... *Kur’an*, sürekli olarak her şeyi yaratmış ve kararını vermiş olan “ilahî irade”den bahsetmektedir. Leibniz bu konuda şöyle diyordu: “Her şey şüphesiz belirlenmiştir, fakat öngörülmüş ve karara bağlanmış şeyin nasıl ve ne olduğunu bilmediğimizden, Tanrı’nın bize vermiş olduğu akli kullanarak ve bize tavsiye ettiği kurallara uyarak görevimizi yapmalıyız”. İslam’da, insan özgürlüğü ile eylemlerinin önceden belirlenmiş olması arasındaki bariz çelişki, kaderiye (özgür irade taraftarları) ile cebriyeyi (“bu yazılmıştır” veya mektub taraftarlarını) karşı karşıya getiren sayısız tartışmaların konusu olmuştur. Sünni ortodoksi bu iki karşıt eğilim arasında bir denge arayışı içinde oldu.

⁶ Yazar, metinde *yusr* kelimesini özgün haliyle kullanmıştır (BY).

⁷ Muhammed İkbâl (1876-1938): Hintli şair ve filozof, şu an Pakistanlı. Onun dinamik düşüncesi, Kur’anî miras ile Batı’nın katkısı arasında bir sentez aradı. Urduca, Farsça ve İngilizce şiirleri olduğu kadar felsefi eserleri, Pakistan fikrinin temelini oluşturuyor (*Ben-olmayanların Sırları; Musa’nın Kılıcı; Doğu’nun Mesajı; Sonsuzluk Kitabı*). *The reconstruction of religious thought of Islam (İslam dini düşüncesinin yeniden inşası, 1934)* adlı bilgece eserinde, kendine has fikirleriyle Hindistanlı müceddid Ahmed Sırr Hindi’nin (1562-1620), Nietzsche’nin ve Bergson’un ilhamlarını özgün bir terkibe kavuşturdu.

⁸ Bu İngilizce kelimenin *Zargan*’daki karşılıkları şudur: 1.ânilik, (zamanca) yakınlık, gecikmesizlik, ivedilik, beklemezlik, ânî zuhur, aracısızlık, doğrudan doğruya... Mevcut olma/vuku bulma. 2. Fel. (a) bilinç(lilik): aracısız olarak (hafıza ve muhakemeye başvurmadan) edinilen bilgi, (b) sezgi: deneye veya üsa vurmadan doğrudan doğruya bir şeyi biliverme (BY).

⁹ Tümlük, bütünlük, tamlık, noksansızlık (Zargan) (BY).

¹⁰ O anda oluş. Vasıtasızlık, dolaysızlık. Aciliyet (BY).

¹¹ Küresellik (BY).

cıların konuşmalarında gösterdiği bu saldırgan sertlik, sırf içimizde taşıdığımız doğru içgüdümüzden mi ileri gelmektedirler? İslam, hayatın sevinçleriyle ödüllendirilmiş bir Savoyard Vicar'ın¹² hamlesi mi olacaktır? Şamlı hukukçu ve hadisçi Nevevi (1233-1277), şöyle diyordu: *Birr*¹³ ya da “erdem”, “yaratılışın güzelliği”ne, *büsünü'l-Halk*'a: “davranışın kolaylığı, yüzün tatlılığı, dilin nezaketi”ne indirgenmiştir. Şaşkınlığımızı itiraf edelim.

Skolastiklerimiz¹⁴, bu İslam'ı bizden daha iyi anlamış gözüküyor; onlar, Abelard ve Ramon Llull gibi ünlü isimlerin imzasını taşıyan diyaloglarda Müslüman muhataptan eskiçağ felsefesinin şampiyonu yapıyorlardı. Zaten bu filozoflar, bir Kindi¹⁵, bir Farabi¹⁶, bir Avicenne (İbn Sina)¹⁷ ve nihayet bir

¹² Savoyard Vicar Jean-Jacques Rousseau'nun bir metnidir. Bu metnin tam adı, *Vicaire Savoyard'ın İmanın Açıklanması (La profession de foi du Vicaire Savoyard)*'dır; *Emile*'in (1762) bir parçasını teşkil etmektedir. Bir rahiple Emile'in gelecekteki özel hocası arasındaki bir diyalog, Rousseau'ya “asıl tapınması kalbinki olan” doğal bir dinin ilkesini açıklama imkânı vermektedir. Vicar, yaratıcı, ebedi, zeki, iyi ve adaletli bir tanrının varlığını istidial etmek/çıkarımda bulunmak için evrenin hissedilebilir bir düzeninin apaçıklığına ve içsel bir duyguya dayanır. Bu ateşli metin çağı üzerinde muazzam bir tesir yaratmıştır.

¹³ Yazar, metninde *Birr* kelimesini özgün haliyle kullanmıştır (BY).

¹⁴ Skolastik felsefe: 13. yüzyıldan itibaren, özellikle teolojide, Orta Çağ'ın değeri olarak düşünce ve öğretim rejimi olan Skolastik, *lectio*, *questio* ve *disputatio* ile nitelendiriliyordu: *Lectio*, dini, felsefi ya da bilimsel doğanın eserlerini anlatmaya yönelik okumalar/yorumlar; *questio*, titiz bir şemaya göre teolojinin ve felsefenin problemlerini çözmek gayesiyle hoca tarafından sorulmuş olan sorular; ve *disputatio* ise, hoca ve öğrenciler arasında aleni tartışma demektir. Bu yöntem, dil sanatlarının, özellikle dilbilgisi ve diyalaktığın gelişmesine imkân sağlamıştır. Ünlü skolastik ustaları arasında şunlar zikredilebilir:

- Pierre Abelard (1079-1142): Skolastik teoloji ve mantık öğretene Abelard, Notre-Dame de Paris Katedrali'nin Piskoposluk Meclisi üyesidir. Heloise tarafından sevildi ve onunla gizlice evlendi. Doktrin ile ilgili sert muhalefetlerle karşı karşıya kaldı. Heloise'in dayısı -Piskoposluk Meclisi Üyesi- Fulbert'in kinleri de muhaliflerin iddialarını destekledi ve onu hadım ettirdi. Abelard, St. Bernard'ın kışkırttığı yeni bir kınamaya daha maruz kaldı. Paraclet manastırını kurdu ve Cluny'de öldü.

- Ramon Llull (1235-1315), ilahiyatçı, şair ve Katalan simyacı. Hayatı ve eserleri Hristiyanlığı yayma arzusunun egemenliği altındaydı: İbn Rüşd'ün doktrinlerine karşı çıktı, kendini üniversitelerde Arapça ve İbranice öğretmeye adanı ve Müslümanları Hristiyanlaştırmak için Kuzey Afrika'ya birçok yolculuk yaptı. Muhtemelen taşlanarak orada öldüğüne inanılıyor. Ramon Llull Katalan'a edebi saygınlık kazandırdı.

¹⁵ Kindi (796-873): En eski Arap filozofu olarak şöhret bulmuş olan felsefeci Ebu Yusuf ibn İshak el-Kindi, Yunan filozoflarını çevirilerinden biliyordu. Felsefe ve ilahi vahiy arasında bir karşıtlık görmüyordu. Orta Çağ'da Latince'ye çevrilen birçok bilim eserinin (*De quinque essentiis; De intellectu; Sur la philosophie première*) ve müzik sanatıyla ilgili yedi kitabın yazarıdır.

¹⁶ Fârâbi (870-950): Batı Türkistanlı Filozof, Ebu Nasr Muhammed el Fârâbi, Bağdat ve Halep'te yaşadı. Önemli bir Aristoteles uzmanı ve yorumcusu, Eflatun'un hayranı... Bu iki filozofun felsefelerini uzlaştırmayı denedi. Şu eserlerin yazarıdır: İki bilgenin, Eflatun ve Aristoteles'in görüşleri arasındaki uzlaşma; Erdemli Şehrin İlkeleri Kitabı; Siyasi anayasanın kitabı. Farabi'nin kozmolojisi, bilgelerin ve peygamberlerin idrakini, ilahi bir kaynaktan çıkan, evrenin basamaklı düzeni ile ilişkilendirir. Onun öğretisi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ü etkileyecektir.

¹⁷ İbn Sina (980-1037): İran kökenli bir hekim ve filozof olan Ebu Ali Hüseyin İbn Abdallah ibn Sina, Batı'da Avicenna olarak bilinir. Avrupa'da uzun zaman tıp araştırmalarının temelini teşkil eden bir tıp Kanonu'nun yazarıdır. Arapça ve Farsça felsefi ve tasavvufi eserler yazdı. Bunların

Averroès (İbn Rüşd)¹⁸ olarak nitelendiriliyorlardı. Bu sonuncusu, yönetimde yüksek bir İslam görevlisinin sorumluluklarını da yerine getiriyordu¹⁹.

Natüralizm/doğalcılık -veya istenirse İslam imanının (credo) nesnellığı-, aslında, bir evren kavrayışına dayanır; insanoğluna özgü bir aklilik de kaynağını burada bulur. Fıtra denen bu “asal doğa”da, “temel bağlılık” (*ikhlâc*), ilk sebep ve kozmik ereklilik birbirine karışır. Burada, İslam, ana-kalıbı (fitrat) görür ki, “Tanrı insanları bu ana-kalıp üzerine kurmuştur, Tanrı’nın yaratmasının yerine geçebilecek hiçbir imkân yoktur” (*Kur’an*, XXX, 30).

Kur’an nedir? Bir, bilemedin iki nesilden bu yana, *Kur’an*’ın incelenmesi eğitimin esas ağırlığını teşkil ediyordu. Bu konuda, Mısırlı büyük yazar Taha Hüseyin’in *Günler Kitabı*’nda (1929) yayımladığı dokunaklı tahlile başvurulum. Bu noktada bazı şeylerin değişmiş olmasına ve hafızanın yıpranmasının başka yerlerde olduğu gibi Müslüman toplumlarda da etkisini göstermesine rağmen, buralarda köklü değişmeden daha çok kuvvet kaybı meydana gelmektedir. Bütün İslam ülkelerinde, Fas’tan Endonezya’ya kadar, ilk önce, kurucu, mevcut ve etkili kelâmı dinlemeden kimse bugün bile İslam’dan söz edemez. *Kuran* şüphesiz uzun zamandır milyonlarca mümin için oluşturduğu bilincin bir nevi nesnelleştirilmesi olarak tanımlanamaz. Fakat Müslümanlara daima bir başvuru odağı sunar. Kendisine başvuran herkese bol bol öğüt verir ve bireysel ve kolektif bilinçaltında rehber rolünü korur.

Konuyu açalım. *Kur’an*, çok eşit olmayan uzunluklarda, 114 surede ifadesini bulan, altı binin üzerinde ayetten oluşan yoğun bir bütünlüktür. Birisi 286 ayet kapsarken, diğeri sadece 3 ayet içerir. Böyle bir düzensizlik hangi ilkenin gereğidir? *Tefsir*, bu konuda, on dört yüzyıl boyunca kekelemektedir.

Düzensizlik izleniminin, biçimin ihtişamı önünde kaybolduğu doğrudur. Bu lisan dalgası (6.616 kelime olarak kümelenen 323.000’den fazla harf), eski şiirinkilerden daha etkili ve daha çekici, kafiyeli bir ritim ile titreşir. Sesin etkisi, on dört yüz yıl boyunca Arap retorığının/belagatinin hayranlık uyandıran anlamsal bir duyarlılık ve katmanlı çağrışımlarının bütünüyle anlamı

arasında Kitabü’ş-Şifa (Şifa Kitabı), mantık üzerine, fizik ve metafizik ve *Kitabü’n-Necat* (Kurtuluş Kitabı) adlı eserleri vardır. Onun “Oryantal Felsefesi” veya aydınlanmacı felsefesi, “ben”i Tanrı’nın sezgisine, “Faal Akıl”a davet eder.

¹⁸ İbn Rüşd (1126-1198): Ebu’l-Velid Muhammed ibn Rüşd, Latinler tarafından Averroes olarak adlandırılmıştır. Aristoteles hakkındaki yorumlarıyla Batı’da ekol kuran bir hukukçu ve filozof olmuştur. *Faslü’l-Makâl* [*Kesin Anlaşma*] adlı eserinde, hakikate ulaşmanın tamamen akli bir yolunu diğer yollardan ayırır ki bu yol, o devirde ciddi bir cesaret işiydi.

¹⁹ Büyük bir filozof, bilim ve düşünce adamı olan İbn Rüşd, Endülüs’te önce İşbiliye kadılığı, ardından Kurtuba başkadılığı görevlerinde bulunmuş, daha sonra da Merakeş’te saray tabipliği yapmıştır (BY).

artırmaktadır. Bu, bazen çeviriye bile “yansır”. En iyisi, “Nahl”/ “Arılar” Sure-sini (XVI) ikiye bölen olağanüstü pastoralı/çobanlamayı dinleyelim:

65. (...) Evet, Allah, Gökten bir su indirdi de onunla Yeryüzüne ölümünden sonra hayat verdi.

- Bunda dinleyecekler için bir işaret vardır!

66. Her halde sizin için sağmal hayvanlarda da bir ders vardır. Bu hayvanların karınlarında kan ve keymus²⁰ arasında bir nesneye dönüştürülen şeyden onlara içiriyoruz: saf bir süt, içenlerin boğazından kayar gider.

67. Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden de hem müskir²¹ hem de güzel bir rızık çıkarırsınız.

- Bunda aklını kullanacaklar için bir işaret vardır!

68. Ve senin Rabb’in arıya vahyetti²²: Dağlardan, ağaçlardan ve kayalardan başlayarak göz göz evler edin.

69. Sonra bütün meyvelerden ye. Kendi hâlinde, Rabbinin yollarına koyul. İçlerinden muhtelif renklerde bir içki meydana gelir ki, onda insanlar için şifa vardır.

- Bunda tefekkür edecekler için bir işaret vardır!

“Utanmıyorsan Dilediğini Yap”

Ayraç I. “Görüyor musun?” diye sözümü kesti şeyh, “uluslar geçer, ve sistemler de. İslam kalır. Sırf kibarlık olsun diye, geçici büyüklüklerinizden bahsetmeyeceğim. Sadece bizim taraftan bakınız: Salahaddin’den, Mehmet Ali’den, Nasır’dan ne kaldı?”

Namaz saatinde ateşli kalabalıklar, Kahire’de Seyyidinâ’l-Hüseyin Camii’nin sundurmalarına doğru akın ediyordu, sonra ahenkli bir yürüyüşle geri dönüyorlardı. Gıdaların çekiciliği, oğlak eti uzmanı kebabçılarının tabelalarında besinlerin görüntüleri sergileniyordu. Tabelalarda «size kısmet ettiğimiz hoş rızıklardan yişiniz» (Kur’an II/57) ayeti ile reklam yapılıyordu. Her şey çevreye vicdan sükûnetiyle yansıyor. Coşkun kalabalığın içinde, yarı örtülü

²⁰ Keymus: Yiyecek ve içeceklerin midede kısmen hazmedilip erimesinden hâsıl olan bir sıvıdır ve kana karışır (BY).

²¹ Sarhoş eden, sarhoşluk verici şey, içki anlamına gelmektedir (BY).

²² Arıyı bal yapacak bir yapıda yarattı ve onu bu konuda eğitti (BY).

güzel bir kadın, sağına soluna gizli bir cazibe salarken, Din ve ziyafet, erkeklerin cinsel istekleriyle kuşatılıyordu. Bununla birlikte, bir seyyar satıcı koltuğunun altına istiflenmiş tefsir kitaplarını Fişavî kahvesinin müşterilerine pazarlıyordu.

Şeyh, Kanun ve Doğa'nın bu kalenderâne uzlaşmasına göre hükmediyordu. Ona Faslı lider 'Allâl el-Fâsî'nin²³ (1906-1974) bir cümlesini hatırlattım. 'Allâl, SSCB'ne yaptığı bir gezi dönüşünde bana, Trans-Kafkasya'da davet edildiği bir şölen çıkışını anlatıyordu. Rus arkadaşı masanın altına yuvarlanmış ve o ana kadar sessiz kalan Özbek müftü, o zaman kulak tırmalayıcı bir Arapça ile ona içini açmış, kinlerini ve umutlarını fısıldamıştı. Ve 'Allâl sözünü şöyle tamamlamıştı: "Komünizm düşecek, fakat İslam daima var olacaktır".

O vakit kendisine sormaya cesaret edemedim: "Hangi İslam?" Ama aynı soru, Mısırlı Şeyh ile beraber, bu El-Ezher caddesinde yürürken durmadan benim kafamı kurcalıyordu. Söz konusu caddenin kitapçı vitrinleri, bana göre haddinden fazla bir biçimde, din bilgini Seyyid Kutub'un ve bağnazlığı ve şiddetiyle tanınan vaiz Mütevellî eş-Şa'râvî'nin²⁴ eserleriyle doluydu.

Sohbet arkadaşım, bu tür gözlem ve yorumlardan kaçındığından, nezaketen konuyu değiştirdim. Modern çağların muazzam örümceği gibi Fatımi şehrini bir otoyol şebekesi ile kaplayan şehir planlamasının kötülüklerini kınamaya karar verdik.

Kur'an Ne Diyor? İman Başlıca Erdemdir ve Tıpkı Akıl Gibi, İnsana Yaratılıştta Verilmiştir

Kur'an ne diyor? Şimdiye dek İslam'ın aslı erdemi olarak kalan iman, insanı evrende (cosmique) sorumlu bir konuma yerleştirir. Erdem ona "asıl ubudiyet" biçiminde doğuştan (*fitra*) gelmiştir. Şüphesiz *Vahy*'in hem sosyal ve hem de metafizik eksenidir. Bu eksen, geliş yönünde, görünür faziletleri için, ilk ahlakî değerlerden yoksun halkların felaketlerine çağrı yapan bir nedenbi-

²³ 'Allâl al-Fâsî (1906-1974): Faslı bir politikacı olan Allâl al-Fâsî, İstiklâl partisini kurdu ve Fas'ın bağımsızlığı için önemli bir rol oynadı. Bu olaydan sonra, ilk önce muhalefete girmeden önce Krallığın eleştirel bir destekçisi oldu. Şair, denemeci olarak o, Müslüman Batı'nın kültürel özgünlüğünü göz önünde bulundurarak İslami reformculuk çizgisi içinde yer alıyordu.

²⁴ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (1911-1998). Mısırlı âlim. İslam'ın siyasi ideolojilerle ilişkisi olmadığını düşündüğünden bütün gruplara ve cemaatlere mesafeli davranmıştır. İslam'ın siyaset üstü bir din olduğunu savunmuştur. Kadınların mecbur kalmadıkça çalışma hayatına katılmasını reddeder. Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir. Doğrudan kitap telif etmemiştir. Konuşmaları başkaları tarafından kitaplaştırılmıştır. Bu tür altmış civarında kitabı vardır (Hilal Görgün, "Şa'râvî", DİA, 38, s. 350-351) (BY).

lime (etiyojolojiye)²⁵ ve gidiş yönünde, tezat oluşturan bir eskatologyaya/*abret-bilime*²⁶ uygun düşmektedir: Bu eskatologyaya göre, bir yanda, kınananların cezalandırılması, diğer yanda seçilmişlerin sansüel/duygusal mutluluğu söz konusudur; bunlar, ancak zaten sırf alegorik/mecazî olabilir.

Bu yapısal çizgiler, içinde zamansallığın oynadığı konjonktürel çizgilerle yeniden kesişir: çağın olaylarına atıflar: mesaj iletişiminin teselsülü, tamamen beşerî vasıta olan habercinin bizzat kendisinin denemeleri üzerine ihtiyatlı ve aralıklı işaretlemeler. Bu koordinatlar *Kur'an*'ın her yerinde bir işleve sahiptir. Bu koordinatların bir şekilde düzene konulmadığı hiçbir parça bulunmadığı hususunda bahse girebiliriz... Dahası, bu sadece totolojik bir gözlemdir; Vahiy, son derece düzensiz iki kategori arasındaki -ilahi veya mutlak olanlar ile zamansal veya göreliler arasındaki- bir bağlantıyı ima eder. Skolastiklerimiz bu konuda deyimlerin iletişiminden bahsediyordu...

İslam, ayinler ve yasaklar konusunda önemli tasarrufu sayesinde Musevilikten ayrılıyordu. Hıristiyanlıktan farkını ise, doğuştan günahı reddetmesiyle, tabiatın tercihiyle, cinsellik konusunda kompleksiz tavırlarıyla ortaya koyuyordu. "...Tanrı'nın sizler için yazdığını arzulayın..." (*Kur'an* II/187). *Kur'an*'da iki yüz elliden daha fazla kural yoktur, diyor bazıları, diğerleri ise beş yüz diyorlar! Yetkin hadis yorumcusu Nevevî'ye dönelim. "Utanmıyorsan dilediğini yap". Böyle bir ikileme cüret edilebildiği kadarına izin verilen bir buyruktur bu. Yasal bir yasak kapsamına girmeyen her eyleme müsaade vardır. Böylece, özgür iradeye ve öznelliğe bağlanmış olan ahlâk, bir emrin uygulanması kadar hayatın estetik alanıyla da ilgiliydi.

Ayinlerde Tasarruf, Doğuştan Günahın Reddi, Aşknlık İle İç İç Doğalcılık

Şurası bir gerçektir ki, uzun süreden beri, teoride savunulabilir olmamasına rağmen, eski içtihatların takipçiliği, büyük yorumcular arasındaki dalgalanmaların özgürlüğü iyi kullanabileceği bir uzlaşmaya yol açacaktır. "Konformizme"²⁷ ya da "selef kültürüne" (taklîd) karşı bütün savunmalara rağmen, 10. yüzyılın ortalarından bu yana hukuk bilginlerinin "öğretisel girişime" (ictihâd) hakkıyla başvurmaları aslında nadirdir; "yenilemeye" (tecdid) ise daha da azdır; zaten "tecdid", genellikle "reform" (ıslah)dan daha çok "dinsizlik" (bid'a) olarak nitelendirilmiştir.

²⁵ Etiyoloji / Nedenbilim: Hastalıkların sebeplerinin incelenmesidir. Etiyoloji aynı zamanda bir ayinin ya da bir âdetin nesnel sebeplerinin araştırılması anlamına gelmektedir.

²⁶ Eskatologya, dünyanın ve insanın sonuna ait teoriler ve hikâyelerle ilgili olduğu kadar diriliş ve mahşer ile de alakalı bilgi alanını ifade etmektedir.

²⁷ Konformizm/Uymacılık, yerleşmiş gelenek, âdet, inanç ve düşüncelere itiraz etmeden, eleştirmeden uymaları anlamına gelmektedir (BY).

Ayraç II. Psikanaliz uzmanı başını salladı: “Özetle,” dedi, “İslam bir *inverbatıon/kelamın-kitaplaşması*²⁸ üzerine kuruludur; Hıristiyanların dedikleri gibi, bir *enkarnasyon/tecessüm* üzerine değil.

- Ama hayır! Diye protesto etti Şeyh. *Kur'an*'ın dili Tanrı'dan sadır olmuştur; bu dil başka hiçbir sebebe bağlı değildir.

- “Bizzat sizin söylemlerinize göre, Peygamber'in kabilesi Kureys'in dili söz konusu olmasına rağmen, siz yine de bu kelamı doğaüstü bir güç ile donatıyorsunuz.”

Kendi kendime ben, uzmanın derin bilgisine hayranlık duyuyordum. O Fas'ta doğmuştu, Arapça'yı çok güzel konuşuyordu. Sırası gelmişken, bu durumda aslında yine de bir beşerin konuşmasının söz konusu olduğunun belirlenmesi gerektiğini düşündüm; ancak söz konusu lisan, seçkin rolü sayesinde ve kendi sistemi içinde yeniden yapılandırılarak yüceltilmiştir. Tamamen dünyevî, üstelik dindışı değerlerle yüklü olan Arapça, başka bir dil, *Kur'an*'ın dili, *Vahy*'in aracı olmuştur. Saussure²⁹ tarafından yapılan ayırımı göre, kasıtlı olarak bu iki kelimeye karşı çıktım. Psikanaliz uzmanı sözümü kesti:

“Ve aynı anda, İslam, diğer sistemlerde daha başlangıçta işaretlerin ham maddesini, onu ifade etmeye özgü lisandan ayıran açıklığı bertaraf etmektedir. Böylece o, (Musa ve Mesih'in ardından) üçüncü olarak gelmiş olduğundan dolayı, köken bakımından günümüze yakın olmakla övünür. Ana gibi koruyan dil, onu babayı öldürmekten³⁰ kurtarır. Yani, her anlamın başlangıç kırılmasıdır bu.»[Üç Tektanrıcılık içinde Daniel Sibony].

²⁸ Kelamın-kitaplaşması (*Inverbatıon*): Kur'an Müslümanlar tarafından en mükemmel kutsal kitap olarak kabul edilir. Bu, Tanrı'nın kitap haline gelmiş kelamıdır/sözüdür (inverbasyon). Müslüman ilâhiyat ilk önce çok önemli bir konuyu tartıştı: *Kur'an* yaratılmış mıdır (mahlûk) ya da ezeli midir? Bilim adamlarının çoğu, Tanrı'nın sözü her zaman var olduğundan, Tanrı'nın sözü olan bir kitabın yaratılmış olamayacağını düşünmektedir. Öyleyse, *Kur'an-ı Kerim*, ezeli/yaratılmaksızın var olan ve ebedî/sonsuz olmalıdır: klasik öğretinin konumu böyledir.

²⁹ Ferdinand de Saussure (1857-1913): İsviçreli dilbilimci, düşünceyi alt üst eden yeni bir yöntem biliminin yazarı. Dil, soyut sistem, toplumsal olgu, somut, hareketli ve bireysel bir gerçeklik olan sözden ayrılır. Anlam, yapılandırılmış bir farklılıklar sistemine dayanır, ve *anlatan* ile *anlatılan* arasındaki ayırım, simgenin genel teorisini ortaya çıkarır ki buna *semiyotik/göstergebilim* denecektir. Ferdinand de Saussure'ün ölümünden sonra yayımlanan *Cours de linguistique générale* adlı eseri, çağdaşları üzerinde büyük bir etki uyandırdı (Benveniste, Levi-Strauss, Merleau-Ponty, Lacan). Bu etki, dilbiliminin ve sosyal bilimlerin birçok dalının bugünkü gelişmesini haber veriyordu.

³⁰ “Babayı öldürmek” / “baba katli”, bütün toplumlarda söz konusu olan mitolojik bir kavramdır. Babanın temsil ettiği otoritenin yok edilmesi, oğulun babanın gücünü elde etmesi anlamına gelmektedir. Bu sembolik olayın muhtelif bilim dallarınca tahlili yapılmıştır. Freud, konuyu “ödip kompleksi” çerçevesinde psikanalitik açıdan ele alır (BY).

Küresellik (Globalité) Bilinçliliğinin/Sezgisinin (İmmédiateté) “Özgür Hareket”inin Dini

Tartışma hedefinden uzaklaşıyordu. “İslami başörtüsü” kavgası, konuştuğumuz anda bile, Fransa’yı işgal ediyordu. Ülkemizin laikliği, çoklarının gözünde, tehlikeye giriyordu, dinî ve kültürel bir çoğulculuğa göre, laiklik onun hoşgörüsünün ilan edilmiş kaçınılmaz şartı idi. Tartışmayı genişletelim. Kadının statüsünün ve dış simgelerinin, bir toplum için tekâmülünün önemli bir ölçütünü oluşturduğu söylenemez mi? Ve işte tam bu konuda, İslam’ın dünyanın genel gelişmesine intibakı, ekseriyetin gözünde, başarısız kalmaktadır.

III. TUTARSIZLIKLAR. İslam, gerçekten dünya kamuoyunda, ne kınanan olmaktan çok korkulan Japonya ile, ne gözetilmesi gereken olağanüstü bir müşteri Çin ile, ne de metafizik eğiliminin tehlikesiz hale getirdiği bir dev olan Hindistan ile paylaşmadığı bir itibar kaybı yaşamaktadır. Bizzat Müslüman, ancak en kötüsüyle anlaşabileceği bir modernite/çağdaşlık tarafından çok daha tehlikeli kılınmış ebedi Sarazen³¹ durumundadır. Saddam’ın Irak’ında olduğu gibi, atom bombasıyla donatılma kabiliyeti ve geri-kalmışlık bir arada bulunmuyor mu? Dürüst olalım. İslam, özel stratejilerden daha çok, böyle bir istisna sayesinde, kabullendiği ve orada –“geriye kalanı üstelik kendisine tabi kılan”- bir sığınak aradığı izlenimi uyandırmaktadır. Giderek daha din-dışı hale gelen bir dünyada, Tanrı’yı yüceltmek, hatta beş vakit namaz kılmak; herkes dünyevilik/sekülerlik için mücadele ederken siyaseti dine bağlamak; son olarak durumların ve düşüncelerin genel ivmesi içindeki şu-anın kalbinde ilk mesajın hafızasını anıtlıştırmak, bu türlü tutumlar, tehditlere karşı olduğu kadar iyi davranışlara karşı da direnmektedir. Bu direnişte Hıristiyanların oynadığı büyük role, Suriye, Sudan ya da Libya’dan çıkan terörizmin tehditlerine, Cezayir’de entelektüellerin öldürülmesine, vs. rağmen, uluslararası kamuoyu, Filistinlilerin yenilmezliğini işte bu büyük direnişçiye atfedecektir.

Ne Yazık Ki, Batılılar İçin Müslüman, Genellikle Lanetlenmiş, Saldırgan ve Ebedî Bir Sarazen Olarak Kalmaktadır

Başlıca üç ana suçlama üzerinde sükûnetle durmayı deneyelim: bazen terörizme kadar varan bir saldırganlık; din görevlisini siyasette harekete geçirme eğilimi; insan haklarına bağlılıkta belli bir isteksizlik... Bu konuda bugün kadın hakları en güvenilir kıstastır.

³¹ Sarrasin (Sarazen) kelimesinin, Arapça şarkıyyûn kelimesinden galat olduğu sanılmaktadır. Ortaçağda Endülüs ve Kuzey Afrika Araplarına verilen bir addır. Araplara mensup anlamına da gelir.

Saldırgan mı? Batı'da demokrasi ağır ağır ve güçlkle epey yol almıştır. Ve buradan hareketle de bir ölçüde her yerde... Eğer bu, gerçek ya da varsayılabilir iyi bir tekâmül ise, bu tekâmülün, maruz kalınan saldırının devamının, adaletsizlik duygusunun Müslümanların ekseriyetinin davranışı üzerinde yarattıkları ters tepen etkileri hala bertaraf edemediğini de kabul edelim; bunun sorumluluğunu, birbiriyle uyumlu bir dinamik üstlenmediği içindir ki, durumun böyle olduğunu da bilelim. Lakin ileriye yürüyüş, duraksamakta ve yalpalamaktadır. Bazı hareketler veya partiler ret bayrağını sallamakta, sorunları çözenin ve -savunmanın başarısız olduğu yerde- başarmanın tek yolu olarak şiddete başvurumaktadırlar. Gizli eylemin cazibesini veya zorunluluğunu, rakibin orantısız araçlarını sadece beli bir mücadele tipinin dengeleyebildiği gerçekliğini de ekleyelim; işte o zaman, helikopterlere ve zırhlı araçlara sahip olmayanlar için çok çekici bir silah olan terörizmin baş gösterdiği görülecektir.

Bu etkileyici hazin olaylara atıfta bulunmak, onların kolektif olduğu kadar ferdi ajanlarını ve bir metafizikten daha çok, övündükleri motivasyonları/isteklendirmeleri sorgulamaktır. Onlar yine de eylemlerinin dayanağı olarak İslam'a başvuruyorlar. Şurası teslim edilecektir ki, *Kur'an*, bu tür yıkımlara, Haçlı Seferleri döneminde İncil'in Frank Baronlarının katliamlarına katkısından daha fazla bir katkıda bulunmamaktadır. Didaktizmle yanlış yapma riski pahasına, işaret edelim ki, *c.h.d.*³² kelimesinin kökeni sadece «çaba», «ağrı» anlamına gelmektedir. En övülen ve en büyük *cihad*³³, ilahiyatçılara göre, iman sahibinin kendisiyle ilgilidir, kendi öz tutkularına karşı yapılan cihaddır. Küçük *cihadda*³⁴ gelince, *Kur'an'a* göre, o, her şeyden önce savunmacı bir içeriğe sahiptir. İmanın uygulanabilmesi durumunda küçük *cihad*, tüm meşruluğunu kaybeder. Günümüz Avrupa'sında durum açıkça budur.

³² Özgün metinde, *j.h.d.* biçiminde kaydedilmiştir (BY).

³³ Özgün metinde, *jihad* biçiminde yazılmıştır (BY). *Cihad*: Etimoloji / Kökenbilim açısından, *cihad* belirli bir amaca yönelik çaba, örneğin kendini olgunlaştırma amacıyla nefis üzerinde gösterilen gayret anlamına gelir. *C.h.d.* kelimesinin kökü sadece «çaba», «acı, zorluk» manasını hedef alır. Genel klasik doktrine göre ve tarihî gelenek içinde, *cihad*, İslam'ın ve muhtemelen onun anlatımının savunulması gayesiyle silahlı eylemden oluşmaktadır. Prensipte olarak cihad, İslam'da anlaşılabilir tek savaş biçimidir. Aynı zamanda, enikonu düşünüldüğünde, doktrin veya hukuk bilimi ile ilgili konularda ictihadın, «girişim»in kanonik ifadesi de bu kök ile bağlantılıdır. Bir özdeyişe göre, Hicret'in dördüncü yüzyılından bu yana, yani tahminen Miladi onuncu yüzyıldan beri, yerini *tradicionalizme/gelenekselliğe* ve *konformizme/uyumculığa* (taqlid) terk eden «ictihad kapısı kapanmıştır».

³⁴ Özgün metinde, *jihad* biçiminde yazılmıştır (BY).

Gerçekten Saldırgan Mı? O Kendini Olabildiğince ve Tehlikeli Bir Biçimde Savunuyor

Siyasette din. Mart 1924'te, Türkler halifelîği kaldırdıklarında, dünyadaki Müslüman topluluk (umma) kurumsal bir kadroyu kaybetti; bu kadro, uzun süredir ve pek çok ülkede sadece itibarî/saymaca bir varlık gösterdiğinden, hâlâ kısmen sembolik bir değere sahipti. İslam Devleti'nin artık ne dayanağı, ne meşruiyeti ne de yasallığı vardı. Sartre o sırada, onun kolektif Özgüvenini (Sur-Moi) kaybetmiş olduğunu söylüyordu.

Sömürge döneminin analizcileri olayı gerçek önemine layık bir biçimde değerlendirmediler. Bununla birlikte, Hindistan'da Hilafet³⁵ Hareketi'nin Hint köktenci iddialarını ve bize daha yakın olan Mısır'da Reşid Rıza'nın³⁶ kanunî ıslahatçılığını eylem ya da tepkiyle tetikleyen hilafet olmuştur. Bize göre, Gandhi Hindistan'daki Hilafet hareketiyle paradoksal ilişkiler geliştirdi. Reşid Rıza'nın ıslahatçılığı ise, Tunus ve Cezayir'de aynı ilhamdan kaynaklanan hareketlerin tohumlarını atıyordu.

Bu ekol için, insanoğlunun muhtelif kategorileri arasında ilk ve temel bölünmezlik, bir taban verisi oluşturur. *Din ve dünya*³⁷, “alçak-dünya ve Öteki-Dünya”: iki terimi birleştiren rabitanın *aynı zamanda* onları ayırdığına dikkat etmeksizin, sivil kurumu tanrısal (théologal) eklemleyen bir ana formül. Aslında elbette bölünmezlik, hatta yakınsaklık söz konusudur, bunu daha önce zaten söyledik, ancak karışıklık yoktur. Bununla birlikte, bizler tarafından “İslamcılık”, ya da “köktencilik”/”fundamentalizm” veya “entegrizm” diye nitelendirilen hareket, bu geniş yorumdan kaynaklanmaktadır. Bu yorumdan hareketle, İslamcı *Cemâtü'l-İslami* partisinin kurucusu Pakistanlı düşünür Mevdûdî (1903-1980), maneviyattan daha çok siyaset üzerine odaklanmış bir ideoloji sistemleştirdi. Onun tezleri, dava uğruna şehit düşmüş olan sezgisel yorumcu ve aktivist Seyyid Kutup'un eserlerinde etkin bir yardımcı bu-

³⁵ Halifelik: Fransızca *Califat*, halife deyiminden türetilmiş bir terimdir. Müslüman hükümdar ve Muhammed'in ardılı demektir. Bunun uzantısı olarak hilafet, hükümdarlığı ya da hanedanı süresince, halifeye bağlı topraklardır. Hilafet kurumu, Peygamberin ölümünün hemen ertesinde, toplumun yeni başkanı Ebu Bekir, Peygamber'in idari ve siyasi görevini üstlendiği yani onun ardılı olduğu zaman doğmuştur. Mart 1924'te Türkler hilafeti kaldırdılar ve umma kurumsal kadrosunu kaybetti. Hilafetin çöküşü Mısır'da, Şeyh Ali Abdu'r-Razik'in İslam ve iktidarın kaynakları hakkındaki cüretli tezinin (1926) yazılmasına vesile oldu; bu tez, anayasal hukuku laikleştirmeye yönelik bir girişimdir ki, büyük bir skandala yol açmış ve maalesef arkası gelmemiştir.

³⁶ Reşid Rıza (öl. 1935): Suriye-Lübnan kökenli olan Reşid Rıza, İslami doktrinin aslı saflığına geri dönüşünü savundu. O, reformculardan biriydi. Reformcuların gözünde İslam, hoşgörülü ve akıldır, ilerlemeye düşman değildir, Batıyı ileri geçemediği zaman onların teknik inovasyonlarını kabul eder. Reşid Rıza'nın “*el-Menâr*” dergisi, İki-Harp-Arası'nda büyük bir entelektüel rol oynadı.

³⁷ Özgün metinde, böyle yazılmıştır (BY).

luyor. *Yoldaki İşaretler* adlı kitabı, öğretisi ile ilgili muhalefetin şiddete geçişini örgütleyecektir. Bugün, onun Mısırlı müritlerinden birisi olan Abdüsselam Farac, bu şiddeti laiklik taraftarlarını idam ettirme sözü verecek kadar ileri götürmek zorunda kalmaktadır.

İslam, Siyasal Sapmalara Elverişli Bir Kimlik Sembolü Olmaktadır

Bu arada İran bir devrim girişimi başlatmıştı. Şah'ın Batı'nın bir kalesi ve daha doğrusu Amerika'nın savunma üssü haline getirmiş olduğu bir ülkeden sürülmüş olan bilimci Ayetullah Humeyni³⁸, şi'i *Mollaların* [din adamlarının] çok dilli propagandasına dayanarak (1979) iktidara geliyordu; bu bir nevi iktidar tarafından kontrol edilemeyen brovniyen³⁹ bir hareketti. İslam Cumhuriyeti, üzücü bir saldırıyla işe başladı: uluslararası kurallara hiç aldırmış etmeksizin, bir yabancı elçiliğin abluka altına alınmasıydı bu...

Din, 19. yüzyılda, Medine devleti örneğinde geçici bir İslam devletinin kurucusu Sudanlı Mehdi döneminde, ya da mesela, Tolstoy'un Hacı Muad'ında (1903-1904) anlattığı asi şef Kafkasyalı Şamil'in döneminde yapmış olduğu gibi artık zulme karşı desteğini önce İranda, sonra Sudan'da ve diğer yerlerde, sadece acemice bir direniş olarak sunmuyor. Bu destek, artık *süfilerin*⁴⁰ eskiden yapmış oldukları ve hala yapageldikleri mistik kaçış davranışları gibi de değildir. Hatta Mısır'da Hasan el-Benna'nın ve ardılarının Müslüman Kardeşler benzeri sıra dışı bir partinin direnişine de benzememektedir. Fakat artık Batılı siyasetleri geriletten dinden, hem yıkıcı ve kuramcı, hem kaynayan ve örgütlü bir biçimde yararlanılmaktadır ki, burada yeni bazı şeyler söz konusudur.

Doğrusunu söylemek gerekirse, her zaman geleneklerle beslenen müminlerin vazgeçilmez tabanına dayanılmaktadır; bunlar öyle bir kitledir ki, geçen yüzyılın evrimi, onların davranışlarını çok az etkilemiştir. Kuşkusuz bu kitle,

³⁸ Ayetullah Ruhullah Humeyni (1902-1989): İranlı bir ilahiyatçı olan Humeyni, tahsilini Kum'da yaptı; 1960'tan itibaren orada Şii "din adamları"nın yüce rütbesi olan Ayetullah unvanını aldı. Muhafif davranışlarından dolayı hapsedildi, sonra Necef'e (Irak) sürüldü ve ardından Fransa'ya iltica etti. Şah'ın ayrılmasından sonra İran'a döndü. Eserleri arasında *Velâyet-i Fakih [bilim adamı için Naiplik]* en önemlilerindedir. Bu eserde, hükümetin yönetiminde ulemanın (İslam doktorlarının) üstünlüğünü iddia etmektedir.

³⁹ *Brovniyen* hareket: Sıvılar içinde bulunan mikroskobik varlıkların hareketi, devinmesi (BY).

⁴⁰ Süfîler: İslam'ın tasavvuf erbabı. Arapça kökenli bir kelime olan 'souvisme'/sufizm terimi (sufiden türetilmiş terim, sof, "yün" ile bağlantılı olduğu söylenen bir kelimedir; münzevilerin giydikleri kaba giysiye atf yapılmaktadır), tam olarak Müslüman mistiki belirlemek için kullanılmaktadır. Uygulamalarında ve doktrinlerinde genellikle farklılaşan çok sayıda akımı kapsar. Sufizm, Sünni ortodoksluk tarafından reddedilmesi sebebiyle genellikle tepkiler uyandırmış olsa da, tamamıyla dinî bir hareket olarak, İslam'da kabul edilmektedir.

Harp-Sonrası nesilde, Nasır dalgasıyla hareketlenmiş ve bir takım sosyal propagandaların tesiri altında kalmıştır. Rejimlerin çöküşü, kaybolmuş hayaller, Filistin meselesinin uyandırdığı keder, Müslümanları başka çareler aramaya sevk etmiştir.

Çare İslam'dı. İslam, bu defa, binlerce yıllık hareketlerin ve sûfi tarikatların vaktiyle anlamış olduğu biçimiyle modernliğin muarızı olarak değil, demokrasinin alternatifi olarak, gelişmenin özel yolu olarak değerlendirilmektedir...

Kadın hakkı. Türkiye'den söz etmesek bile, Pakistan ve Bangladeş gibi iki büyük Müslüman ülkenin başında kadınlar vardır. Bununla birlikte, İslam'da geçmişe oranla kadının durumunun genel olarak iyileştiği söylenemez...

Ayraç III. Bizi dinleyen eski Desturî⁴¹ militanı irkildi. Bize, Tunus'un kurtuluşundan bu yana, Burgiba'nın kadını hürriyetine kavuşturmuş olduğunu hatırlattı. Örneğin, Mısırlı gibi, diğer yasa koyucuların, pek arzu edilmeyen bir kadere sağlamış oldukları bir takım iyileştirmeleri ufak tefek şeyler diye küçümseyerek, o, ilk hamlede, asıl soruna hücum etmişti: çok eşlilik ve tek tarafı boşanma. Bu olay, 50'li yılların sonunda, bağımsızlık şenliği sırasında cereyan etmişti.

“Şüphesiz”, diye mırıldandı Tunuslu, “Şimdi daha da ileri gitmek gerekecektir, çünkü hala kadınlarımızı ezen ayrımcılıkların, ülkemizin büyük evrimini felce uğrattığı son derece doğrudur. *Kur'anî* temeli sağlam olmayan peçeyi saymıyorum, eve kapatılmayı da. Ne biri ne de diğeri, Bedevilerde asla kullanılmamıştır ve yüzyılın başından bu yana her yerde gerilemekte iken, bugün aksine, köktendinciliğin yardımıyla, saldırganca dönüşleri söz konusudur”.

- Yani, gerçek ayrımcılık başka bir yerde mi?

- Hayır, çünkü mirasta kadın için yarım pay ayrılması ve tanıklıklarda kadınların yarısının hesaba katılması şartını hükme bağlayan Kitap, aynı sûrede bu indirgemenin (terimin hukuki anlamıyla) ‘sebeb’ine temas etmekte ve bu eşitsizlikleri aynı yolla gidermeyi telkin etmektedir.

-Yani?

- “Erkekler, Tanrı'nın kadınlara göre onlara sağladığı elverişlilikten ve kendi öz mülklerinden harcadıklarından dolayı onları üstlenirler⁴²” (Kuran

⁴¹ Tunus'taki Sosyalist Desturî Partisi (el-Hizbü'l-İştirakî ed-Desturî) militanlarına atf yapılmaktadır. Bu parti, Habib Burgiba tarafından kurulmuş ve 1964'ten 1988'e kadar iktidarda kalmıştır (BY).

⁴² Zımmen, “kadınların korunmasını ve ihtiyaçlarını üstlenirler”, J. Berque, *Le Coran*, s. 101, not: 34.

IV, 34). Modernitenin kadınları gitgide donatmış olduğu sosyo-ekonomik özerklik sayesinde, kadınların artık, kendileri üzerindeki söz konusu “avantajı kaybeden erkekler tarafından “üstlenilmemiş” olduklarını derinliğine düşünecek kadar cesur bir Müctehid [‘kuramsal konularda’ öncü olmaya muktedir bir uzman’] hayal edelim.

Şeyh itiraz etti. Bana gelince, ben, taraf tutmaya cesaret edemedim. Tunuslu sustu. Ve biz, hep beraber, Kahire’nin eski ve göz alıcı mahallesi Cemaliye’yi, Necip Mahfuz’un birçok romanının ve öyküsünün geçtiği köhne meydanı birlikte ziyaret etmenin daha uygun olacağını düşündük.

Kur’an ne diyor? “*Nisa / Kadınlar*” adlı dördüncü Süre, ilk ayetten başlayarak, kadın varlığını erkeğe eşit yaratılış onuru içine yerleştirir. Lakin bu akran, “mutlak öz, kırılmış varoluş», hemen yetim hâline düşer (*Kur’an*, IV / 2, 3).

Tek eşlilik mutlak bir tercih olmasına rağmen, çok eşliliğe müsamaha edilmiştir. Ancak o çağın sınırları kapsamında verilmiş olan bu imtiyaz, bununla birlikte, henüz arkaik olan bir toplum tarafından, bir hak olarak yorumlanmıştır. *Tefsir*, daha da ileri gitti. Bizzat *Kur’an*’ın telkinlerini göz ardı ederek, onun hatalı eşin affedilmesi için çağrılarını yok sayarak, zorlayıcı yönler üzerinde ısrar etti. İki ya da üç *Hadis’e* dayanarak, zanî kadının taşlanması için, el yazmalarının karşılaştırılarak derlenmesi sırasında unutulmuş sözde bir ayete bile başvurdu! Tanrı’nın hükmü artık sofiyane biçimde yönlendirilemez...

Bu tefsir sorunu her ne olursa olsun (zaten bu konuda Hariciler denen bir mezhep, Müminlerin ekseriyetine uymaktan kaçınmaktadır), kesin olan bir şey vardır: İslam dıştan gözlemcinin dikkatini erilliği ile çekmiştir ve hala da durum böyledir. Bunun, *Vahiy*’den ziyade taşıyıcı toplumların özgüllüğünden kaynaklandığı açıktır; işin bu yönü, bu bölümde zikredilen diğer hususlarla birlikte, Müslümanlar için uyum sağlamakta güçlük çıkartmaktadır. Modern dünyada gerçekten kadınların statüsü, haklı olarak toplumların ilerlemesinin kıstaslarından biri haline gelmiştir. Vasiyetle ve tanıklıkla ilgili olarak zevce-nin haklarının aşağılığı gibi hususlarda ayrımcı özellikler; boşanma konusunda kadın ve erkek cins arasındaki güçlerin dengesizliği; nihayet dipten gelen üç ya da dört nesil sonra, bazı çevrelerde tekrar bir kimlik şartı olarak tezahür eden başörtüsünün yeniden gündeme oturması, üzerinde derinliğine düşünülmesi gereken önemli sorunlardır.

IV. HATIRADAN GELECEK ÇIKAR MI? Bağdat’ın gezmekte olduğumuz Mustansırıyesinin, görkemli manzarası sohbetimizin konusuydu. Bu ülkeyi ilk ziyaretim sırasında (1956), bu mahalleyi gerçek bir harabeler alanı

olarak tanıdım. Bugün artık pürüzsüz yüzeyler, muhteşem görünüşler, enfes oymalarla bezenmişti. Benim hayranlığım, eleştirinin yolunu açtı. “Bizim mimarlarımız”, dedim arkadaşlarıma, “bir Yunan tapınağını restore ettiklerinde, özgün esere yaptıkları eklentileri algılanabilir farklılıklar ile işaretlemeye dikkat ederler: Meselâ, taşınmış sütunların kırılan bölümleri üzerindeki yivlerin bulunmaması buna örnektir. Hâlbuki 13. yüzyılın şu Medresesi [okul, talebe yurdu], aynı düzeyde çağımıza taşınmıştır”.

Iraklı mimar bana, “restore etmenin”, onlar için, varoluşsal bir sürekliliği yeniden tesis etmek olduğunu ve bir inceleme nesnesini mezardan çıkarmak olmadığını açıkladı. Ve ben kendi kendime içimden Heidegger’in⁴³ ünlü formülüyle İslam’ı hedef alabileceğini söylüyordum: “Hazır-bulunma, Ezel’in hükmüyle gelecektir”.

Canlılık, zamansallık... İslam, Değişmezin onaylanmasını ister. Yüz binlerce insan eşzamanlı olarak ve eğer istenirse, paradoksal olarak/aykırı biçimde, devamlılığının ve zamansallığının tanıklığını yapar. Onun için sorun, ne kalmak, ne kendine inanmak, hatta ne de değişken ve görelî bir dünyaya katılmaktır, beriki ve öteki arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Bu, çağların değişmesi ve ortamların çeşitliliği çapında bir sorunsal oluşturmaktır. Bunu yapar mı? Ya da bunun zaruretine inanıyor mu? En azından hiçbir şey kesin değildir. İşte, İslam ıslahatçılarının gayreti bu istikamete yönelmelidir.

Anladığım kadarıyla, yukarıda işaret edilen karakterin/varoluş tarzının özelliği hesaba katıldığında, her *aggiornamento*’nun⁴⁴, kendisi için geçmişe dayanmak zorunda olduğunu düşünüyorum. Baas gibi laik bir partinin teorisyeni olan Michel Aflak’ın (1910-1989) bile programına yazdığı bu “*asliyyet/özgünlük*» (assala) mefhumu buradan gelmektedir. *Asala* ve *Mu’âsara*, “özgünlük içinde modernlik”, bu ifade, Nasır’ın Kahire’nin bininci yıldönümü kutlamaları için yaptığı konuşmasının (1969) etkili formülü olmuştu. Faslı düşünür M. Abed al-Jabri⁴⁵ de, yenilenme ve “miras” (turâth) arasında bu tür

⁴³ Martin Heidegger (1889-1976): Alman filozofu, 1928-1934 yılları arasında Breisgau’da Freiburg Üniversitesi rektörü. Nazizm ile uzlaşmaları yüzünden çok tartışılan Heidegger, yenilikçi eserlerin yazarıdır. Bu eserlerde o, varlık, zamansallık ve lisan (langage) hakkında kendisini sorgulamaktadır (*L’Etre et le Temps / Varlık ve Zaman* 1927; *Kant et le problème de la métaphysique / Kant ve Metafizik Problemi*, 1929; *Qu’est-ce que la métaphysique / Metafizik Nedir*, 1929, vs.)

⁴⁴ Yazar burada bu İtalyanca kelimeyi kullanmıştır. Aktüel dünyanın evrimine, terakkiye uyum sağlama, güncelleme anlamına gelmektedir (BY).

⁴⁵ Muhammed Abed al-Jabri: Yenilenme/yeniden doğuş ile “miras” arasındaki irtibatı sağlamaya çalışan Faslı çağdaş filozof. Abed al-Jabri, Rabat Üniversitesi’nde profesördür ve şu iki eserin yazarıdır: *Nakd el-akl el-arabi [Arap Akl’ini Eleştirisi]*, 1992, ve *Introduction à la critique de la raison arabe / Arap Aklının Eleştirisine Giriş*, 1994.

bir bağlantıyı gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Böylece İbn Rüşd çizgisi yakalanacaktır. Bu çok verimli bir felsefi konumdur. Lakin kitlenin çözümleri, sadece “amelî/uygulamalı akıl” yönünden sezinlenmektedir ki, o, İbn Rüşd’ün bile derecelendirmesinin ikinci aşamasına ittiği ve büyük bir yargıç olarak uyguladığı akıldır. Neden? Çünkü İslam, her zaman dayanakların yönlendirmesini elde etmeye çalışmış ve fukahaya [“alimler”e ve özellikle “hukukçular”a verilmiş] bu görevde, halkların güvenini hiçbir zaman kaybetmemiştir. Bu bağlamda, Mısırlı bir düşünür olan Hasan Hanefî’nin⁴⁶ araştırması bize yetkin ve sağduyulu gözüküyor. Bu araştırma, onun, alışık davranışlar seviyesinde filizlenen hukuk biliminin yenilikçi bir eleştirisi sayesinde, yavaş yavaş ilkelere kadar gidecek olan bir yenilenmeyi ortaya çıkarmaya çalıştığı dikkatli bir çalışmasıdır.

Kabul edilemez. Diğer çabalardan bahsedilebilir. Bu gayretler, şimdiye kadar, modern araçların (basın, televizyon) oybirliği ile eski dönemlere nazaran daha anlaşılabilir hale getirdiği bir muhafazakârlığa üstün gelemediler. İslam’ın ilk yüzyıllarında, fırkaların ve mezheplerin savunucularını -ki bunların sayısı yetmişlerin üzerindedir- birbiriyle karşı karşıya getiren durumdan kesinlikle çok daha baskıcı bir hâl. O zamanların gelişmesi, tabii ki, hiçbir vakit özgür düşünce hakları arayışı içinde olmasa da, bir zihinler kaynaşmasına, bir hakikate bağlılığa, bir fiilî çoğulculuğa, daha az tanık olmuyordu, bugün bunlar boş yere aranacaktır.

Buna mukabil, sansürlerin ve kovuşturmaların canlanması, muhakemenin yerine lanetlemenin geçmesi, fikrî tartışmaların yerini kayıtsız şartsız suikastın alması esefle gözlemlenmektedir. Farac Foda⁴⁷ (Favd) böyle düştü, Nobel ödüllü Necib Mahfuz⁴⁸ hançerin itirazına böyle uğradı, Cezayirli entelektüeller her gün böyle ölüyorlar. Ve, hapiste ölmüş olan, uluslararası kültürün İranlı düşünürü ve şairi İhsan Tabarî (1916-1989) ile birlikte denebilir ki, Mollaların İran’ı korkunç bir şekilde intihara götüren bu sersemliğin yolunu açmıştır.

⁴⁶ Hasan Hanafî: Çağdaş Mısır düşünürü, *el-Turās ve’l-Tecdid* [Miras ve Yenilenme.] adlı eserin yazarı.

⁴⁷ Farac Foda: Mısırlı gazeteci, çok hür bir tonda makalelerin ve broşürlerin yazarı, 1993 yılında katledilmiştir.

⁴⁸ Necib Mahfuz (1911-): Oldukça önemli eserleri olan Mısırlı romancı, Kahire’nin eski semtlerinin gerçekçi resimleriyle çalışmalarına başladıktan sonra, giderek toplum hakkında daha yenilikçi, sorgulayıcı ve bazen de eleştirel bir bakış geliştirdi. Sofular/sahte dindarlar, Necib Mahfuz’u, üç tek tanrıcılığın birbirinin mirasçısı olduğunu, uygunsuz bir biçimde, *Evlâd Hâratinâ*, 1954 [*mahallemin oğlanları*] adlı romanında, anlatmış olması iddiasıyla ayıplıyorlardı. Bu sebeple bıçaklanmış. Söz konusu kitap, *Les fils de la Médina* ismiyle Fransızcaya çevrilmiştir, 1991. Kahire dergisi, El-Qahira, bu davaya “Kalem ucu ve bıçak” (Kasım 1994) başlığıyla özel bir sayı ayırdı. Necib Mahfuz, 1991 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü aldı.

Benzer bir durumu tanımlamak, İslami süreklilik açısından da değerlendirildiğinde, bunun kabul edilemez niteliğini ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Kökenden beslenmeyi talep eden bir süreç için, kaynakların bilgisinden kaçınmak, inandırıcı olmaz. Bu bilginin modern yöntemlilerden haberdar olması gerekir; onun böyle bir girişten nasıl yan çizebileceği ve entelijensiyaların özgür araştırmalarından nasıl korunacağı görülmemektedir.

Bir başka endişe verici özellik, bazı insanlarda, gerçekte, imanı savunmanın aldığı yabancı düşmanlığı görüntüsü... Hiçbir şey İslam'a yabancı değildir! Peygamberin Sahabesi arasında bir Afrikalı, bir İranlı ve bir Yunan kabul görüyordu; gel gelelim, Habeşlinin öyküsü çok daha geniş ufuklar açıyordu⁴⁹. Bununla birlikte, siyasi eşitsizlik anlamındadır ki, fethin ilk yıllarından itibaren, Müslüman Devlet'in Kitap Ehli ile ilişkileri ortaya çıkmıştır⁵⁰. Bu dengesizliklerden bazıları, eğer deyim yerindeyse tersine dönmüş bir vaziyette, hala uygulanmaktadır: Kuzey Afrikalıların, Türklerin, Müslüman Afrikalıların yüz binlercesi, artık geçici veya kalıcı olarak batı kentine yerleşmektedirler. Ne yapmalı?

Ayraç IV. Hindistan kökenli bu şeyh, Hindistan ve Pakistan'ın ayrılmasından bu yana Paris'te yaşıyor, hala bu bölünmenin sorumlusu olarak Gandi'yi görüyor. Onun ince silueti kütüphaneleri ve Fakülteleri sık sık dolaşır. Azım, onun derin bilgisidir, züht rejimi. Günde bir avuç hurma ve bir şişe süt ile ya-

⁴⁹ Peygamberin hayatının Habeşistan safhası: Hicret'ten (ilk Müslümanların Medine'ye kitlesel göç etmesi) birkaç yıl önce, zulüm öylesine arttı ki, Muhammed, bir grup taraftarını Habeşistan'da sığınma hakkı aramaya gönderdi. Bu ülkenin Hıristiyan hükümdarı onları çok iyi karşıladı. Gelenek, bu Arapların İsa ve Kutsal-Bakire'yi (Meryem) derin bir saygı ile anıklarını duyunca duygulanarak gözyaşlarını tutamadığını nakleder.

⁵⁰ Diğer dinlere saygının tarihsel geleneği: İslamiyet'in (en azından Arap yayılmasının ilk günlerinde) kılıçla yayılmış olduğu fikri terkedilmiştir. Çünkü kaynakların eleştirel tetkiki, galip Arapların yenilenleri asla din değiştirme veya imha edilme alternatifini bırakmamışlardır. Onlar Kitap Ehli'ni (Yahudileri ve Hıristiyanları) bir cizye ödemeye ve hükümdara biat etmeye zorunlu kılıyorlardı. Buna karşılık, kendilerini yönetme hakkını koruyorlardı. Bu zimmî statüsüdür: "Ehl-i Kitap ile, en güzel bir üslup dışında tartışmayınız, haksızlığı ispat edilmiş olanlar elbette müstesna. Mesela deyiniz: 'Bizler, bize indirilene ve size indirilene inanıyoruz. Tanrımız sizinkiyle tek bir Tanrı'dır. Biz O'na teslim olduk'" *Kur'an*, XXIX, 46 (Çev. J. Berque). Muzaffer Araplar, kısa süre içinde İran'ın Zerdüştilerini Ehl-i Kitap ile eş tutmakta gecikmediler. Sadece Müslümanların başlangıçta nadiren uğraşmak zorunda kaldıkları putperest paganlar, daha sert muamelelere maruz kaldılar. Fatihlerin en önemli uğraşları, hiç bir yerde mağluplara doğrudan din değiştirtme değil, fakat kendi öz hegemonyalarının kurulması ve bunun tabii sonucu olan verginin organizasyonu gibi görünmektedir. Hikâye, Halife Ömer'in yalnızca birkaç arkadaşıyla Kudüs'e girmek istediğini anlatmaktadır. O, Patrik Sophronius'tan, dini geleneğe adanmış bütün yerlerde kendisine eşlik etmesini rica etti ve daha sonra bölgenin sakinlerine, güven içinde olduklarını, mülklerine ve kiliselerine saygı gösterileceğini ve Müslümanların Hıristiyan kiliselerinde namaz kılabileceklerini bildirdi. Amr'ın Mısır'daki davranışları daha az iyiliksever olmamıştır. O, halka tam bir dinsel özgürlük, herkes için tarafsız bir adalet, mülklerin dokunulmazlığı ve Yunan imparatorlarının aşırı vergilerinin yıllık bir haraçla değiştirilmesi önerisinde bulundu.

şadığı söylenir. Kendisiyle yukarıdaki düşünceleri paylaştığımda, şöyle dedi: “En adil ve en kolay çözüm, vaktiyle bizim halifelerin Kitap Ehli’ne - onları hükümdara gerçek bir bağlılık karşılığında, iç hukuklarına göre özyönetime sahip cemaatler halinde yapılandırarak- yaptıklarını, sizin hükümetlerinizin de, bize uygulamaları olmayacak mıdır? Bu sizi birçok karmaşalardan ve kargaşalardan kurtaracaktır, bize ise sayısız sorunlar getirecektir”.

Şeyhe karşı, cumhuriyetimizin bölünmezliği ve laikliği benimsediğini ve farklılıklar hakkında yasak getirmemesinin şartının da bu olduğunu savunmakta bayağı zorlanıyorum. O aslında, bana karşı, bugün, bu farklılıkların çoğunun ayrı yaşam alanlarında sıkışıp kaldığını savunuyor. Ve Amerika Birleşik Devletleri’nde, hatta İngiltere’de, işler çok daha ileriye, ayrımcılığa kadar gidiyor.

Ona dedim ki, “burada sorunun sadece mantıklı bir sonucu söz konusudur. Temeli oluşturan şey, ne mahallenin ne de eşkâlin farklılığıdır, fakat ortak referansın/kaynağın yokluğudur. Netice itibarıyla, bir dalgıç kıyafeti içinde mi yaşanmalı, yoksa işin-özü için, aynı değerlere mi sahip olmalı?”

-“Ama işin-özü nedir?” diye sordu bana gülümseyerek.

Önümüze konulan ikilem, İslam’ın Avrupa’da ve her iki Amerika’da tasarladığı pek çok azınlık için yapmak zorunda olduğu yakıcı seçim ikilemi, hala devam etmektedir: ya bir ‘dalgıç giysisi içinde yaşamak’ ya da kabul ortamına uygun evrimleri icat etmek.

İslam, tamamen mirasın güncellenmesinin din bilimine olduğu kadar Öteki-nin ve Başka-Yerin din bilimine de gerek duymayacak mıdır?

Hukukta uzay ve tarih... Eğer, günümüzde şari’a, “Kanun”, ya da *Sunna*, “*Sistem*” olarak adlandırılan kurucu büyük hukuk ekollerinin/mezheplerinin olgunlaşması, Miladi 9. yüzyılın sonuna tarihleniyorsa, şu tespitler göz ardı edilemez:

Vaktiyle İslam, iki yüz yıllık bir gelişme dönemi yaşamıştı: *Fıkhi/içtihadî* deneme, kuram araştırması ve siyasî tecrübe, en sonunda Maveraünnehir’den⁵¹ Endülü’s’e kadar yayılmıştı. Bu tür büyük hâdiseler, başlangıç *kêrugma*’sı olgusunun gelişmesi üzerinde etkili olmayacak mıdır? [Grekçe olan *kêrugma*, müjdeciden bildirge, iyi haberin ilanı demektir]. Daha sonraki tarih, bugüne kadar, yorumlamada ve uygulamada nasıl göz ardı edilebilecektir?

⁵¹ Maveraünnehir/Transoxiane, Aral Denizi’nden güneydoğuya doğru Hindu-Kuş’un eteklerine uzanan, Semerkant ve Buhara kentlerini de içine alan bir Asya bölgesine verilen isim.

İslam insanının macerası, Araplar, Türkler, Persler ve diğerlerinin tarihini yeni iniş çıkışlarıyla birlikte eşi görülmemiş bir yola girmektedir. İslam artık, kendisi için sadece girmiş olduğu bir *Darül-Harb* ya da “Savaş Alanı”ndan kurtulabilen topraklar üzerindeki diğer dinler ve kültürler ile değil, fakat ciddi hayal kırıklıklarının acısıyla bütünleşmek zorunda olduğu sahil sistemleri ya da uluslararası bir birlik ile de keşismektedir. Konumların, yaşam çevresinin, sorunların süratle yenilenmesine bağlı olan bu halin, kendi durumları üzerinde, muayyen bir seviyeye kadar, yankı uyandırmaması mümkün değildir.

İlkelerin projeksiyonu/izdüşümü içinde, yeni çözümler: bu çağımızın içtihadı olacaktır. Çok erken kaybedilen, İranlı düşünür Şeriatî’ye⁵² borçlu olduğumuz çok açık bir gözlem vardır ki o da şudur: Birçok aktivistin bugün ısrarla istediği şari’ a, onları fiksizme/saptanımcılığa değil, fakat aksine, kelimenin kök anlamının gerektirdiği dinamiğe bağımlı kılmaktadır. Şari’ a, gerçekten, yolu, çıkışı, yol almayı hatırlatıyor.

Ayraç V (veya Doğal Sonuç). *Müctehid* şu sonuca ulaşabileceğine inanıyor: “Klasik mirasın yeniden okunmasında verimli bir araştırmanın yönetiminin, artık bütün akademizmlerde ortak olan öz-tatmin duygusu üzerine değil fakat aksine, bu mirasın zayıf noktaları ve çıkmazları üzerine kurulması gerekir”.

Ben ise, onu dinlerken aklımdan sapkın sorular geçiriyordum: “Neden İbn Rüşd’ün, İbn Haldun’un⁵³, ya da daha yakınlarda Şah Velîyullah Dehlevî’nin (1703-1762)⁵⁴ veya İkbâl’inki gibi son derece verimli düşünceler takipçilerini bulamamışlardır? Neden kısacası sonuca ulaşamamışlardır?”

Müctehid, en önemli noktayı unuttunuz diye ısrar etti: Neden gelenekçiler ve yorumcular, *Kur’an*’da çok geçen rasyonaliteye/ussallığa çağrılarını geleceğe taşıyamamışlardır? Neden filozoflar, ve sizin yukarıda öncelikle bahsettiğiniz İbn Rüşd, *Kur’an*’dan ziyade Grekleri yorumlamışlardır? Bu *Felasifé*’lerin [Helenistik Arap filozoflarının] hiçbirinin, buna cesaret edemediği bir vakiadır. Onlardan biri tarafından yapılmış bir *Tefsir*’in [*Kur’an* yorumunun] bizim nazarımızda kazanacağı değeri bir düşününüz!

⁵² Alî Şeriatî (1933-1977): Şii İlahiyatçı, İranlı, Meşhed’de doğdu. Fransa’daki incelemeleri ona güçlü bir bakış açısı kazandırdı ki buradan hareketle İslam doktrininin yeniden canlandırılmasını denedi: *el-'Avda ile 'z-zat [Kimliğe Dönüş]* adlı eseri 1981’de Arapça’dan Fransızca’ya tercüme edilmiştir ve *Histoire et Destinée* (Tarih ve kader) adlı başka bir eseri vardır (Fransızca seçilmiş metinler), 1982.

⁵³ İbn Haldun (1332-1406): Tarihçi ve Maghripli düşünür. Anıtsal bir Berber tarihinin yazarıdır ki bu eserin Mukaddimesi, tarihin ilk sosyolojisini ortaya koymaktadır. Onu takip eden talebeleri olmamıştır. Çok daha sonra, şüphesiz, Oryantalizm’in etkisi ile şöhrete kavuşmuştur.

⁵⁴ Şah Velîyullah Dehlevî (1703-1762): Hintli ilahiyatçı. *Kur’an*’ı Farsça’ya çevirdi. Mükemmel bir şer’î müceddid olan Dehlevî, muazzam bir eser bıraktı: *Huccetu'l-Allahü'l-Bâliga* [Tanrı’nın mükemmel belgesi] ve diğer birçok el-kitabı vardır.

Gelecek: Kendi Öz Hakikatini Dünyanın Gelişmesi İle Uzlaştıran Bir İlerleme İslam'ı

IV. KAPSAMLI BAKIŞ. Lakin biz, Batı tarihinin yıkımlardan, yok oluşlardan ve çıkmazlardan o kadar masun olduğundan emin miyiz? Diğer medeniyetleri incelediğimiz zaman, hala pek çok çalışmayı yıkıp yok eden örosant-rizmden /Avrupa merkeziliğinden sakınelım.

Netice itibariyle, İslam nasıl görülmelidir?

İslam takipçilerinin birçoğu, Batı'dan gelen ışıklara/bilgilere sarılmışlardır ki, onları haklı ya da haksız olarak kendi öz miraslarına yakın görmektedirler. Zaten, yaşam ortamı tahavvül edip duruyordu. Müslüman halklar diğerleriyle birlikte dünyanın tekdüzelğine doğru sürüklendiler. Lakin tutumlarının büyük bir kısmının, çok az dönüşüme uğramış olduğu anlaşılmaktadır. Sadakat ya da atalet, taklitçiliğe ya da tersine çevrilmiş kültürleşmeye karşı direnç, hem iç cazibeye hem de dış baskılara karşı koyacaktır. Böyle bir savunmada, kimlik hakkı iddiasının gücü hem silah hem de simgedir.

Bu genel bağlam içinde, İslam, bir din olarak, kendi öz sorunlarına meydan okumak zorundadır. Bu sorunları ele almak için hatta onları dile getirmek için bile, İmparatorlukların sonunu takip eden sömürgeciliğin bozulmasından yararlanamamıştır. Onların tedavisi, siyaset yöneticileri için çok fazla risk taşımış olmalıdır ve ulemanın [İslam âlimleri] pek uygun olmayan yorumları da... Her ikisi de, bu görevden uzak durdular, tıpkı onlardan önce, farklı sebeplerle, önceki rejimin yapmış olduğu gibi...

Zamanla ve siyasî hayal kırıklıklarının çoğalmasıyla, İslam, inananlarının ekseriyeti nazarında, yabancının komplosuna, rejimlerin başarısızlığına ve insanların kötülüğüne karşı bir sığınak olarak kabul edilmektedir. İşte bu rol, pek çoğunun gözünde, manevî role galebe çalma raddesine gelmişti, ancak biriyle diğeri arasında en zorlu eş anlamlılık devam etmektedir. Bu raddeye, hafif olsa bile herhangi bir saldırıyı, herhangi bir eylemi, herhangi bir ifadeyi, egemen simgeyi zedeleyebilecek herhangi bir eleştiriyi yasaklamak için gelmiştir. Demokrasinin mahkûm edilmesine bir adım kalması buradan kaynaklanmaktadır. Bazı gruplar bu eşiği de aşmaktadırlar. Bunlar, sırf kendilerinin yüklenmek zorunda oldukları hoşgörüsüzlük ve *obskürantizm*⁵⁵ töhmetlerini, toptan Müslüman toplumu üzerine sıçratmaktadırlar.

⁵⁵ Egemen güçlerin kendi hoş görmediği kavramlara, kişilere, topluluklara ilişkin toplumun bilgi erişimini sistematik olarak kısıtlama çabası (TDK, BY).

Hiçbir aydın Müslüman, hiçbir İslam dostu, en saygıdeğer bir Kanun'a, bir kültüre ve tarihe karşı haksız ve yanlış benzer alışimlardan mutlu olmayacaktır. Bununla birlikte, bu yirminci yüzyılın sonunda, bu büyük din, ne kitlelerin güvenini, ne de meşru bir şekilde yararlanabileceği dinamizmi harekete geçirecek kendine özgü ayarlar bulmuş gibi gözükmemektedir. Kendi hakikati ve etrafındaki dünyanın inkişafı arasındaki en büyük ortak bölüni İslam'a sunmaya muktedir olan tek şey, şüphesiz sadece bir ilerleme İslam'ının olgunlaştırılmasıdır⁵⁶.

///

Seçilmiş Bibliyografya:

Berque, Jacques (1980), *L'Islam au défi*, Paris: Gallimard.

Berque, Jacques (1995), *Le Coran, essai de traduction*, Paris: Albin Michel.

Burgat, François (1988), *L'Islamisme au Maghreb, la voie du Sud*, Paris: Karthala.

Chérif, Mustapha (1990), *Culture et politique au Maghreb*, Alger: Maghreb-Relation, Sd.

Gardet, Louis (1982), *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer.

"Hilaf Allah (1992), "Hakku'l-İhtilâf fi'l-mefhûmi'l-İslâmî" [İslami tasarımda ayrışma hakkı], *el-Kâhira Dergisi*, Kahire,1992.

Malek, Rédha (1993), *Tradition et révolution, l'enjeu de la modernité en Algérie et dans l'Islam*, Paris: Sindbad,

Sellam, Sadek (1990), *Etre musulman aujourd'hui*, Paris, Nouvelle Cité, Rencontres.

Talbî, Mohamed ve Dr. Bucaille (1989), *Réflexions sur le Coran*, Paris, Seghers.

⁵⁶ "Olgunlaştırılma" diye çevirdiğimiz kelimenin Fransızcası, "élaboration"dur. Bu sözcük, canlı bir organizmada bir özün/cevherin oluşumu; *uzun bir entelektüel çalışmayla yaratma* eylemi demektir. Önemli bir kavramdır. "Olgunlaştırma" zihinde aynı anlamı çağrıştırmıyor. Daha iyi bir kelime bulmak gerekir. Aslında Arapça "ictihad" kelimesinin bu işleve sahip olduğunu düşünüyorum (BY).

Mîtrâ Elyâtî'den Bir Küçürek Öykü Örneği: Karanlıkta Kalıyoruz

Aysel YILDIZ EROL*

ÖZ

Küçürek öyküye temel olan ve günümüzde yaygın olarak *öykü* terimiyle karşılanan hikâyenin, özellikle modern duyarlılıklar ve modernist yaklaşımlar sonucunda çok değişik örnekleri üretilmiştir. En yaygın örneği ise kısa öykü olarak adlandırılan metinlerdir. 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren daha çok ön plana çıkan minimal öykü, Batı edebiyatında; short short story, flash fiction, sudden fiction; Türk edebiyatında; küçürek öykü, çok kısa öykü, kısa kısa öykü; Fars Edebiyatında ise; dâstânek, dâstân-i kûtâh-i kûtâh ve dâstân-i heyli kûtâh olarak isimlendirilmektedir. Küçürek öyküler bütün bir hikâyenin aksine sadece bir sahne ya da bir kişi üzerine odaklanan kısa öykülerdir. Karakter tahlili, olayın geçtiği mekân tasviri, betimlemeler en aza indirildiğinden okuyucuya yorumlama ve farklı açılardan yaklaşım imkânı tanınmaktadır. Çalışmamızın temel örneğini Fars Edebiyatından seçtik, bu yüzden küçürek öykü tanımı için Farsça literatüre baktığımızda; “dâstânek, dâstân-i kûtâh-i kûtâh ve dâstân-i heyli kûtâh” gibi birkaç farklı terim ile karşımıza çıkmaktadır. Hikâye edebiyatı terimi olan dâstânî kûtâhî kûtâh'ın akılda kalan en önemli özelliği son derece kısa (500 ila 1500 kelime) olmasıdır. Farsçada dâstânek olarak adlandırılan küçürek öykü olayları ve durumları yorumlayan öykünün aksine uzunluktan yoksundur, sadece olaylardan ve durumlardan bahseden bir niteliktedir. Genellikle bir sahne ya da bir kişi üzerine yoğunlaşır ve bunlar üzerinde tahlilde bulunur. Hareketli olan öykünün aksine daha durgundur.

225

* Arş. Gör. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Farsça Mütercim ve Tercümanlık A.B.D., Karaman/Türkiye
E-posta: ayselyildiz@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5043-5753, DOI: 10.32704/erdem.838801
Makale Gönderim Tarihi: 05.07.2019 * Makale Kabul Tarihi: 15.05.2020 * (Sanat ve Edebiyat Mk.)

Bu çalışmada, öykünün Farsçası ve Türkçe çevirisi verildikten sonra, 1950 Tahran doğumlu olan Mitrâ Elyâtî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verilecek, sonrasında küçürek öykünün Fars ve Türk Edebiyatındaki yerinden bahsedilecektir. Mitrâ Elyâtî'nin 2001 yılında Gulşîri Vakfı ve Öykü Evi ödüllerini alan *Matmazel Ketî* adlı kitabının en etkileyici ve dikkat çekici öyküsü olarak gösterilen *Karanlıkta Kalıyoruz* öyküsünün, yapısal ve tematik açıdan tahlili yapılacaktır. Öykü, bir anne, çocuğu, yeni kocası ve hikâye anlatıcısı olan ölmüş eski koca arasında geçmektedir. Yaşanan diyaloglarda anlaşılmaktadır ki çocuk, annesi ve pek de hoşlanmadığı üvey babası ile yaşamaktadır. Bu sırada anlatıcının bir fotoğraf çerçevesinden okuyucuya seslendiği dikkatimizi çekmektedir. "Karanlıkta Kalıyoruz" küçürek öyküsü, geçmiş ile bugünün, hayal ile gerçekliğin iç içe geçmesiyle oluşan bir öyküdür. Hikâyenin okuyucuda gerçeklik izlenimini uyandırması, ayrıntıların objektif olarak tasvir edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de okuyucu; hikâyeye karşı oluşan, duygu yoğunluğunu, merak ve heyecanı hiç kaybetmiyor.

Anahtar Kelimeler: Kısa öykü, küçürek öykü, dâstânek, Mitrâ Elyâtî, *Karanlıkta Kalıyoruz*.

Example of A Küçürek Story From Mitrâ Elyâtî: We Stay in the Dark

ABSTRACT

Story, which is the basis of the minimal story and is widely regarded as story, has produced many different examples, especially as a result of modern sensibilities and modernist approaches. The most common example is short stories. Minimal story which is more prominent, since the last quarter of the 20th century, it is named in the Western literature as, short story, flash fiction, sudden fiction; in Turkish literature; küçürek story, very short story, short short story; in Persian literature; dâstânek, dâstân-i kûtâh-i kûtâh ve dâstân-i heyli kûtâh. Küçürek stories are devoid of length and, unlike the story focus on a scene or a person. Since the character analysis, the description of the place where the event takes place, the descriptions are minimized, the reader is given the opportunity to interpret and approach from different angles. We chose the main sample of our study from Persian Literature, so when we look at the Persian literature for a short story definition; It appears with several different terms such as “dâstânek, dâstân-i kûtâh-i kûtâh and dâstân-i heyli kûtâh”. The most important feature of dâstân-i kûtâh-i kûtâh, which is the term story literature, is that it is extremely short (500 to 1500 words). Unlike the story that interprets events and situations, the short story, which is called dâstânek in Persian, lacks length, it only talks about events and situations. Usually he concentrates on and analyzes a scene or a person. Unlike the moving story, it is more static.

In this study, after giving the Persian version and its translation, a brief information about Mitra Elyati's life who was born in 1950 in Tehran, will be given, and then the place of küçürek story both in Turkish and Persian Literature will be mentioned. We will analyze, *We Stay in the Dark*, which is shown as one of the most impressive and remarkable short stories of Mitra Elyati's *Mademoiselle Cathy*, which is also has won Golshiri and Khaneh Dâstan prizes in 2001, in structural and thematic way. The story takes place between a mother, her child, her new husband and a dead old husband who is a storyteller. It is understood in the dialogues that the child lives with his mother and stepfather whom he does not like very much. In the meantime, we notice that the narrator addresses the reader from a photo frame. *We Stay in the Dark*, is a story formed by the intertwining of past and present, dream and reality. The fact that the story evokes the impression of reality in the reader stems from the objective description of the details. Therefore, the reader; He never loses the intensity of emotion, curiosity and excitement that arises against the story.

Keywords: Short story, küçürek story, dâstânek, Mitra Elyati, We Stay in the Dark.

Mitrâ Elyâtî

Iranlı yazar ve şair Mitrâ Elyâtî, 1950 yılında Tahran'da doğmuştur. 1976 yılında şiir hayatına ve 1997 yılından itibaren de yazarlık hayatına başlamış, hikâyeleri çeşitli prestijli dergilerde yayınlanmıştır. Yazarın, çalışmamıza temel olan “Karanlıkta Kalıyoruz” adlı öyküsü, Çeşme Yayınları tarafından 6. baskısı yapılan ve yedi öyküden oluşan *Matmazel Keti* adlı kitabın altıncı öyküsüdür. Yazarın bu kitabı 2001 yılında Gulşîri Vakfı ve Öykü Evi - Hâne-yi Dâstân - ödülleri almıştır (Maḥmûdî, 2016: 365). Elyâtî'nin diğer eserleri; *Şem'dânîhâ* ve *Kâfe-yi Perî Deryâyî*dir.

Küçürek Öykü / Dâstânek

Küçürek öyküye temel olan ve günümüzde yaygın olarak *öykü* terimiyle karşılanan hikâyenin, özellikle modern duyarlılıklar ve modernist yaklaşımlar sonucunda çok değişik örnekleri üretilmiştir. En yaygın örnek ise kısa öykü olarak adlandırılan metinlerdir. H. E. Bates; kısa öykü için sağlam bir sınımadan geçmelidir der ve gereksiz bir tümcenin, hatta tek bir gereksiz sözcüğün bile, kısa öykünün dengesini bozabileceğini belirtir (2001: 184). Erden, kısa öykünün; durağan, parçalanmış, şekilsiz ve yalnızca bir karakter taslağı olduğunu ve geçici tek bir anın anlatımı olduğunu belirtir (2002: 33).

Farsça sözlük anlamına baktığımızda hikâye; birbiriyle ilişkili birkaç olay içeren ve sözdizimsel olarak süreklilik zamanı belirten mensur metinlere denmektedir. Roman, kısa hikâye, çok kısa hikâye ve uzun hikâye gibi hikâye çeşitleri vardır (Şerîfî 2013: 611). Bir başka tanım ise hikâyenin hayali ya da gerçek bir olaya dayanarak yazılan edebi mensur eser olduğu şeklindedir (Enverî 2015: 980).

Şaban Sağlık küçürek öykünün birdenbire ortaya çıkan bir edebiyat türü olmadığını, küçürek öykünün öncesinde kısa öykü olarak adlandırılan bir geçiş sürecinin söz konusu olduğunu belirtir (2014: 288). Kısa öyküler dar alanda sıkıştırılmış, az sayıda sözcükle yoğun anlamlar aktarma gücüne sahip olan sanatsal iletişim araçlarıdır. Kısa öykünün üç önemli belirleyici özelliği vardır; kısalık, yoğunluk ve birlik (Erden 2002: 314). Yaşanan süreç içinde kısa öykü terimi de yeterli görülmemiş olmalı ki, daha sonraları kısa kısa öykü adı verilen daha başka öykü örnekleri de gündeme gelmiştir (Sağlık 2014: 257). Necip Tosun küçürek öykü ile ilgili olan iki tartışma konusunu şu şekilde belirtir:

Öykü ve minimalizm bağlamında ilk tartışma, adlandırma konusunda yaşanmakta; bu anlayışın örnekleri, mini öykü, minimal öykü, kısa kısa öykü, ani öykü, çok kısa öykü, mikro kurmaca, kü-

çük öykü, küçürek öykü (...), adlarıyla tanımlanmaya çalışılmaktadır. Ne var ki henüz herkesin benimsediği ortak bir ada kavuşmuş değil. İkinci tartışma da bağımsız yazınsal bir tür mü yoksa öykünün bir türevi mi olduğu konusunda yaşanmakta (2007: 86).

Minimalist öykü ya da küçük ölçekli kurmaca olarak da adlandırılabilir çok kısa öyküler insan yaşamlarından dondurulmuş kısa anlar, yaşanmış kısa olaylar, anekdotlar, kurulan düşlerden birisi, bir monolog, bir içsel konuşma ya da bir episod olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır (Erden, 2002: 315). Ahmet Buran, makalesinde küçürek öykü kavramının ortaya çıkış sürecini şu şekilde aktarır: Ramazan Korkmaz'ın Türkiye'de çok fazla yaygınlaşmamış olan bu anlatı türüne, Batı'da "short short story, flash fiction, sudden fiction", Türkçede ise "kısa, çok kısa öykü" dediğini ancak başka bir tabirin daha uygun olacağını savunduğunu belirtir. Buran'da bu düşünceye karşılık, yapısını açıklayarak "küçürek öykü" terimini önermiştir. Bunun üzerine Ramazan Korkmaz bundan sonraki çalışmalarında ve öğrencilerine yaptıracığı çalışmalarda bu terimi kullanmıştır (Buran, 2012: 24). Küçürek öykü teriminin ortaya çıkışı serüveni bu şekilde aktarılır. Necip Tosun da küçürek öykünün ortaya çıkışı için pek çok faktör olduğunu, resimde, müzikte, mimaride ve sinemada mevcut olan minimal yaklaşımın son yıllarda öyküde de karşılık bulunduğunu ifade etmiştir (2007: 86).

Farsça literatüre baktığımızda küçürek öykü için; "dâstânek, dâstân-i kûtâh-i kûtâh ve dâstân-i heyli kûtâh" gibi birkaç farklı terim ile karşımıza çıkmaktadır. Hikâye edebiyatı terimi olan dâstânî kûtâhî kûtâh'ın akılda kalan en önemli özelliği son derece kısa (500 ila 1500 kelime) olmasıdır (Şerîfi 2013: 614). Farsçada dâstânek olarak adlandırılan küçürek öykü olayları ve durumları yorumlayan öykünün aksine uzunluktan yoksundur, sadece olaylardan ve durumlardan bahseden bir niteliktedir. Genellikle bir sahne ya da bir kişi üzerine yoğunlaşır ve bunlar üzerinde tahlilde bulunur. Hareketli olan öykünün aksine daha durgundur (Rûzbeh 2003: 29-30). Dâstânek türünün belli başlı özellikleri için şu maddeler söylenebilir:

- Basit ve anlaşılır bir planının olması,
- Zaman ve mekânda sınırlılığın,
- Şimdiki zamanda bir anlatım olması,
- Karışık olay örgüsüne sahip olmaması,
- Açıklama ve uzun anlatımdan uzak olması,
- Genellikle diyaloglardan oluşması (Giyâşi 2014: 13).

Korkmaz'a göre 20. yüzyılın son çeyreğine yakın bir zamandan itibaren yoğun bir şekilde öne çıkan küçürek öykü de aslında Filozof Beydaba, Ezop, Şeyh Sadi ve Mevlânâ'dan beri hep var olagelen bir anlatı türüdür (2017: 17). Farsçada ise küçürek öykü (dâstânek) türünde modern anlamda Sâdık Çûbek'in "Adalet" ve İbrahim-i Gülistân'ın "Balık ve Eşi" eserleri akla gelen ilk örneklerdendir.

می مانیم توی تاریکی¹

در را که باز می‌کند، روشن‌ی می‌ریزد روی پتوی پسرمان؛ وقتی می‌آید تو، همان پیراهن سرخابی را پوشیده، چشمش هم که به میز عسلی می‌افتد دکمه‌هاش را می‌بندد. فقط خیره نگاه می‌کند.

شوهر تازه‌اش از بیرون صدایش می‌کند: «باز کجا رفتی؟»

می‌نشیند پهلوی تخت، دم میز عسلی، نگاهم می‌کند.

عکاس گفته بود: «لبخند بزنی.»

خندیده بودم در سکوت.

می‌چرخاندم رو به دیوار، جوری که شاید نبینمش.

چشم می‌افتد به نقاشی پسرمان روی دیوار.

رنگ آب را خاکستری کرده. گفته بودم: «آبی باید باشه»

می‌گوید: «می‌خوای برات یه قصه‌ی قشنگ بخونم تا خوابت ببره؟» شوهر تازه‌اش از بیرون

صدایش می‌کند: «نمی‌آی بخوابی؟»

کتاب را که بر می‌دارد، می‌افتم زمین.

«شکستی‌ش!» این را پسرمان می‌گوید.

برم می‌دارد. نگاهم می‌کند. می‌خندم.

هنوز می‌گوید: «هیس! گریه نکن. پدر عصبانی می‌شه»

«اون بابا نیس!»

بر می‌گردد. نگاهم می‌کند. افتاده‌ام روی بالش. می‌خندم هنوز.

بلند می‌شود طوری که انگار می‌خواهد برود. می‌خواهم بگویم: «نرو!»

نمی‌گویم. می‌خندم هنوز.

به پسرمان نگاه می‌کند. خم می‌شود تا پتو را رویش صاف کند. موهاش می‌ریزد روی شانه‌اش.

بعد چراغ را خاموش می‌کند و می‌رود. می‌مانیم توی تاریکی.

¹ Mitrâ Elyâti, *Mâdmâzel Ketî (ve Çend Dâstân-i Diger)*, Çeşme, Tahran, 1395 hş.

KARANLIKTA KALIYORUZ²

Kapı açılınca oğlumuzun battaniyesine bir aydınlık sızdı. Yine fuşya gömleğini giydiğini o içeri girince fark ettim, gözü sehpaye iliştiğinde düğmelerini ilikledi. Gözlerini dikmiş, sadece bana bakıyordu.

O anda, yeni kocası dışarıdan ona seslendi “Yine nereye gittin?”

Yatağın kenarına, sehpanın dibine oturdu. Bana baktı.

O zaman fotoğrafçı “Gülümseyin!” demişti.

Bende sessizce gülümsemiştim.

Onu görmeyeceğim bir şekilde yüzümü duvara çevirdi.

O anda gözüm oğlumun duvardaki resmine takıldı.

Suyun rengini gri yapmış. Oysa ona “Mavi olmalı!” demiştim.

Oğlumuz, “Uygun gelene kadar sana güzel bir hikâye okumamı ister misin?” diye sorduğu esnada, yeni kocası yine ona “Uyumaya gelmiyor musun?” diye seslendi.

O, hikâye kitabını sehpadan alırken beni yere düşürdü.

Oğlumuz, “Onu kırdın anne!” dedi o anda.

Beni yerden aldı, bana baktı. Ben hala gülümsüyordum.

“Şşşt! Ağlama! Baban sinirlenir.” dedi oğlumuz.

Oğlum, “O babam diil!” dedi.

Döndü, bana baktı. Yastığa düşmüştüm. Hala gülümsüyordum.

Kalktı, odadan gitmek ister gibi bir hali vardı. “Gitme!” demek isterdim.

Diyemedim. Hala gülümsüyordum.

Oğlumuz baktı, battaniyesini düzeltmek için eğildi. O an saçları omuzlarına döküldü. Sonra lambayı söndürüp odadan çıktı ve biz yine her zamanki gibi karanlıkta kalıyoruz.

“Karanlıkta Kalıyoruz” Küçürek Öyküsünün Tahlili

Mitrâ Elyâtî'nin küçürek öyküye Farsça örnek olarak gösterdiğimiz “Karanlıkta Kalıyoruz” hikâyesi; genç bir kadının, oğlunun odasına girmesi ile

² YILDIZ EROL, A. *Karanlıkta Kalıyoruz*, Hece Öykü, Yıl 16, Sayı 92, s. 147.

başlamaktadır. Kadın ilk başta, eski kocasına (hikâye anlatıcısı) ait fotoğrafın bulunduğu çerçevenin karşısında konumlanmıştır. O sırada yeni kocası dışarıdan yanına gelmesi için kadına seslenir. Eski kocası fotoğrafın çekildiği o anı hatırlar. Kadın eski kocasının fotoğrafını duvara doğru çevirir ve o esnada eski kocası duvarda asılı olan, oğlunun çizmiş olduğu resmi görür. Oğlu resimde suyun rengini griye boyamıştır, oysa ona, suyun renginin mavi olmasını söylediğini hatırlar. Annesi oğluna hikâye okumayı teklif eder. Sehpadan kitabı alırken çerçeveyi yere düşürür, oğlu bu duruma üzümler ve annesine “çerçeveyi kırdın” diye hayıflanır. Annesi oğluna ağlamamasını (üvey) babasının kızacağını söyler, çocuk ise onu babası olarak kabul etmediğini belirtir. Kadın oğlunun battaniyesini düzeltir, ışığı kapatır ve odadan çıkar. Oda ve içindekiler yine karanlıkta kalır. Öykü bu şekilde son bulmaktadır.

“Karanlıkta Kalıyoruz” küçürek öyküsüne baktığımızda dikkatimizi çeken birçok nokta vardır: bunlardan biri; kadının ikinci evliliği yapması ve bu konuyla ilgili, özellikle ilk evlilikten doğma bir çocuk olunca yaşanan sıkıntılardır. Çünkü öyküde üvey babanın, çocuğun varlığından rahatsız olduğu okuyucuya yansıtılmaktadır, bunu da annenin çocuğa kullandığı şu cümleden anlıyoruz. “Şşşt! Ağlama! Baban sinirlenir.” Ayrıca öykünün çocuk kahramanının da, annesinin yeni kocasını kabul etmediğini, “O babam diil!” (Elyâti 2002: 68) ifadesinde açıkça görüyoruz.

“Karanlıkta Kalıyoruz” öyküsünde anlatıcının kim olduğuna dair açık bir ifade yoktur ancak İran’a bakarak kadının ikinci kez evlenip, oğlunun odasında eski eşine dair fotoğrafın bulunması bize anlatıcının ölmüş olduğu hissini vermektedir, anlatıcının neden ve ne zaman öldüğü bildirilmiyor. Hikâyenin ölmüş bir babanın fotoğraf çerçevesinden okuyucuya aktarılması akıllara Shakespeare’in Hamlet oyununu getirmektedir (‘Alî Necafî 2009).

İsmail Çetışli’nin, Maupassant (olay öyküsü) tarzı öykü ile Çehov (durum öyküsü) tarzı öykü üzerine belirlediği genel özellikleri ve farklılıklarına baktığımızda Elyâti’nin bu küçürek öyküsü Çehov tarzı öykü sınıfındadır (2009: 196). “Karanlıkta Kalıyoruz” öyküsü durum öyküsü olduğundan kişilerinin özenle seçilmesi pek söz konusu değildir. Bu kahramanlar herhangi bir ayrıcalıkları olmayan, anne, çocuk, baba, üvey baba gibi her zaman çevremizde görebileceğimiz sıradan insanlardır.

“Karanlıkta Kalıyoruz”, genellikle anlatıcı durumunda olan ve hikâyede ölmüş ve fotoğraf çerçevesi içinden okuyucu ile buluşan koca, kocasını kaybettiği için ikinci bir evlilik yapmış olan kadın, evde üvey baba ve annesi ile

yaşayan bir çocuk ve son olarak kadın kahramanın yeni kocası olmak üzere dört karakter üzerinden anlatılmıştır.

Küçürek öykülerin genel özelliklerinden biri de giriş ve gelişme bölümünün açık bir şekilde gösterilmemesidir. Küçürek öyküler için Ramazan Kokmaz, yazarın sıradan ama yoğun ve özgün yaşantıları daha çok simgesel düzeyde okura aktardığını söylemektedir (2003: 25). Küçürek öykülerde ayrıntılar değil, asıl sonuç hedeflenir. Anlam, son paragraf, son cümle, son satırda yer alan kelimeye yüklenir ki okur bir şok geçirerek kelimeleri anlamsal yönden tetkike çalışsın; ancak, hemen ifade etmek gerekir ki bazen okurda şok etkisi yapılan yer küçürek öykünün ilk kelimesi, ilk cümlesi veya ilk satırı da olabilir. Bu şekliyle küçürek öyküler, durum öyküsü özelliği taşımış olur. Zira küçürek öyküler, anlık bir oluşun, fark edişin ve isyan edişin çığıdır (Korkmaz ve Deveci 2011: 28). Elyâtî de bu eserinde ölmüş bir babanın, hayal ile gerçek karışımı hikâyesini simgesel düzeyde okurlara aktarmaktadır. Olay örgüsüne baktığımızda öncelikli olarak ortadan başlatma sistemi ile hikâyeye başlanmış ve akabinde geriye dönüş tekniği ile eskide olmuş olaylar aktararak devam etmiş ve son olarak sonuç verilmiştir.

“Karanlıkta Kalyoruz” adlı küçürek öykü örneğimizde zaman ve mekân kavramları net olarak belirtilmemiş ve bu kavramlar okuyucuya sadece genel bir kanı olarak hissettirilmiştir. Hikâyede kullanılan simgeler; örneğin hikâyenin tam olarak yaz ayında geçmediğini düşündüren battaniye ve bir gece vakti geçtiğini düşündüren lamba, okuyucuya zaman kavramı açısından genel bir kanı vermektedir. Yine aynı şekilde hikâyenin geçtiği mekân olan çocuk odası, detaylıca tasvir edilmemiştir. Okuyucuya hikâye ile birlikte, odada sehpa, duvarda bir resim ve yatağın olduğu aktarılır. Tüm bunlardan hareketle anlatıcının zaman ve mekân üzerinde özellikle durmadığını söylememiz yerinde olacaktır.

Kurgusal metinlerde üç ayrı zaman kavramından söz edilmekte; nesnel zaman, vaka zamanı ve anlatma zamanı. Anlatma zamanını da iki biçimde inceleyen Çetin'e göre anında aktarma ile romanda geçen olaylar daha olup bitmekteyken, sığağı sığağına aktarılmaktadır (2009: 131). Bu tanımını öykünün giriş cümlesinde görmekteyiz: “Kapı açılınca oğlumuzun battaniyesine bir aydınlık sızdı. Yine fuşya gömleğini giydiğini o içeri girince fark ettim, düğmelerini iliklerken gözü sehpa ile ilişti. Gözlerini dikmiş, sadece bana bakıyordu.”

Mehmet Tekin'in *Roman Sanatı* kitabında; geçerli olan zaman şimdidir her şey bu şimdinin içinde kurgulanır ancak romanı roman yapan, bu değildir. Romancı, gerçek olan şimdiden geçmişe ve hatta geleceğe uzanır (...) demiştir (Tekin 2002: 233). Romanda yer alan her şeyin insanın, çevrenin, zamanın, eşya ve düşüncenin bir mazisi vardır. Romancı bu elemanlara ruh ve can ver-

mek için fırsat buldukça geçmişe döner. O bu işlemi gerçekleştirirken geriye dönüş tekniğinden yararlanır (Tekin 2002: 233-234). Örnek hikâyemizde de odada, sehpa üzerinde durmakta olan anlatıcı konumundaki çerçevenin içindeki fotoğrafın mazisi “fotoğrafçı gülümseyin demişti” ifadesi ile okuyucuya kapalı bir şekilde verilmeye çalışılmıştır.

Çetin’e göre “Karanlıkta Kalıyoruz” öyküsü, anında aktarma ile yazılmaya başlanmış ancak yer yer hali hazır ve geçmiş zaman karışımı ile devam etmiştir. Kısacası; Elyâti öyküsünde olayların anlatımı için kronolojik bir sıra kullanmamıştır. Anlatıcı bir gece vakti geçen anlık bir durumu anlatırken, okuyucuyu aydınlatmak üzere yukarıda da yer verdiğimiz üzere geriye dönüş tekniğine başvurarak fotoğrafın çekildiği zamana döner ve bunu da okuyucuya; o zaman fotoğrafçı “gülümseyin” demişti, ifadesi ile yansıtır. Bir başka örnek ise; anlatıcı oğlu ile daha önce de resim yaptıklarını ve oğluna gerçekte suyun rengine dair bilgi verdiğini belirtmek amacıyla *oysa ona “mavi olmalı” demiştim*, cümlesi ile geriye dönüş tekniğine başvurur (Elyâti 2002: 67). Bu şekilde birdenbire geçmişe dönüşlere yer veren anlatıcı şimdi ile geçmişin anlatımı arasındaki geçişlerde okuyucuya herhangi bir açıklama yapmaz. Bu teknik okurun merak duygusunu kamçılacağı gibi, klasik öyküleme tarzını yerinden oynatıp öyküye bir dinamiklik katmaktadır (Özata Dirilikyapan 2010: 160).

Yirmi dört satırdan oluşan bu küçürek öyküde dikkatimizi çeken bir diğer teknik ise *leitmotif* kullanımınıdır. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* kitabında leitmotifi, ana düşünceyi ya da yan iletileri yansıtmak üzere tekrar edilen simgesel değerdeki kelime, ifade, cümle, mısra gibi dil unsurlarıdır şeklinde tanımlamıştır (2004: 125).

“Karanlıkta Kalıyoruz” hikâyesinde beş kez tekrar edilerek leitmotif oluşturan “gülümseme” sözcüğü öznenin çaresizlik, hüznün içinde olduğu hâlihazırda ve geçmişteki psikolojik durumunu okura sezdirmektedir. Ayrıca anlatıcı, hikâyenin hem adı hem de bitiş cümlesi olan “karanlıkta kalıyoruz” leitmotifi üzerinden de içinde bulunduğu hüznün ve çaresizliği okura yine güçlü bir şekilde yansıtmaktadır.

Mehmet Tekin kitabında anlatıcı tiplerini üçe ayırmıştır. 1. tekil kişi (ben), 3. tekil kişi (o) ve 2. çoğul kişi (siz) (2009: 26). Elyâti’nin minimalist öyküsünde her üç anlatıcı tipini de görmekteyiz. Yirmi dört satırdan oluşan bu öyküde 1. tekil kişi (ben) anlatıcı tipinin sıklıkla kullanıldığını görüyoruz. Ben-anlatıcılı hikâyelerdeki yaşanmışlık, her zaman gerçek yazarla ilgili olmasa da, anlatıcının yaşamını özetleyen ya da belli yaşam kesitlerinden sahneler gösteren metinler olarak ortaya çıkarlar (Aslan 2007: 83).

“Kapı açılınca oğlumuzun battaniyesine bir aydınlık sızdı.” cümlesi ile çoğul anlatıcı ağzıyla başlayan öykü; daha sonra ben anlatıcı olarak devam eder *gözlerini dikmiş, sadece bana bakıyordu* (Elyâtî 2001: 67). Sonrasında ise aynı zaman diliminde, farklı mekânlarda, farklı kişilerce yaşanmış olayların hepsini görmüş, izlemiş gibi aktaran (Çetin 2009: 107), Tanrısal konumlu gözlemci anlatıcı devam eder; “o anda yeni kocası dışarıdan ona seslendi” (Elyâtî 2001: 67). Bu şekilde devam eden öykünün tamamına baktığımızda tek bir anlatıcı tipi değil üç farklı anlatıcı tipi kullanıldığını görürüz.

İnsanoğlunun varoluş sorununu ele alan küçük öyküler, yalnızlık, bunaltı, zamansızlık, yersizlik, iletişimsizlik gibi izlekler üzerine kurulur (Eşitti 2016: 207). Öyküde kadının henüz oğlunun odasına girerken yeni kocasının onu geri çağırması; annenin içeriden seslenen yeni kocasına cevap vermeden, oğluna bir şeyler söylemesi; annesinin hikâye okuma teklifine cevap vermeyen çocuğun, babasının fotoğrafını yere düşürünce annesine hayıflanması, ölmüş olan babanın çaresizce tüm olanlara tanıklık etmesi ile Mitrâ Elyâtî'nin toplamda yirmi dört satırdan oluşan küçük öyküsünde aile içindeki iletişimsizliği görüyoruz. Ayrıca öykünün girişinde anlatıcının; “*yine fuşya gömleğini giydiğini o içeri girince fark ettim*”, cümlesinde geçen fuşya gömlek imgesi, ki kadının ölen kocasıyla olan hayatında da aynı gömleği giymekte olduğu, bize kadının çaresizliğini, hayatın devam ettiği ve ölenle ölünmez düşüncesini hissettiriyor. Kadın belki de en büyük acısını unutup yoluna devam etmeye çalışmaktadır.

Küçük öykünün özelliği gereği “Karanlıkta Kalıyoruz” öyküsü kısa olmasına rağmen okuyucuya farklı açılardan bakma imkânı sunmaktadır. Genel olarak baktığımızda yazar minimal öyküsünde ölmüş olan bir babanın, geride bıraktığı ailesine duyduğu özlem konusunu ele almıştır. Ölüm gibi soyut bir durumu, kendisinin yer aldığı bir fotoğraf çerçevesinden somutlaştırarak aktarmıştır. Öykü genelinde anne şefkati, ölmüş bir babanın karısına ve çocuğuna duyduğu sevgi ve özlem, bir çocuğun babasına duyduğu bağlılık duygusu, çaresizlik ve hüznün gibi duyguların yoğun olarak işlendiğini görmekteyiz. Saflığın ve temizliğin göstergesi olarak varlık bulan çocuk karakteri Mitrâ Elyâtî'nin öyküsünde karşımıza hayal kırıklığına uğramış, yaşama sevinci elinden alınmış olarak yansıtılmaktadır. Bunu da; duvardaki resimde suyun rengini babasının söylemiş olmasına rağmen mavi yerine, daha iç karartıcı, içe kapanıklık hissi veren gri renk yapmış olmasından çıkartmak mümkündür. Ayrıca üvey babasının varlığı konusunda okuyucuya sezdirilen asi tavırları, bize ölmüş babasına dair bir kalp kırıklığı olabileceğini de hissettirmektedir.

SONUÇ

Genel olarak bu minimal öyküye baktığımızda yazarın kapalı anlatımından kaynaklı bir anlam kargaşası bulunmaktadır ve Mitrâ Elyâtî'nin bu küçürek öyküsünde geçmiş ile bugünün, hayal ile gerçeğin iç içe geçtiğini görmekteyiz. Anlatıcı hem kendisi hem de yaşanan durumla ilgi şeyleri okuyucusuna kapalı bir şekilde sunmaktadır. Bu nedenle de okuyucu; hikâyeye karşı oluşan, duygu yoğunluğunu, merak ve heyecanı hiç kaybetmiyor. *İçeriden yeni kocası seslendi*, öykünün girişinde gerçekleşen bu sahne hem çarpıcı hem merak uyandırıcıdır. Hikâyedeki şaşırtıcı olay örgüsü, kurmaca anlatım, anılar biçiminde aktarılan geçmişteki yaşanmışlıklar, "*hikâye kitabını sehpadan alırken beni yere düşürdü*", ifadesi ile ölümün simgesel anlatımı ve gerçek zaman ile kurmaca zaman arasındaki kaymalar bu kısa öyküye oldukça zor yorumlanır bir anlam boyutu katmıştır. Elyâtî yazmış olduğu minimal öykü ile okuyucusuna eşyanın insanlaştırıldığını göstermektedir. Ayrıca öykünün ana fikrini hem başlık (Karanlıkta Kalıyoruz), hem de son cümle olarak kullanılan ifade bulmak mümkündür: (...) "Sonra lambayı söndürüp odadan çıktı ve biz yine her zamanki gibi karanlıkta kalıyoruz".

KAYNAKLAR

- Aslan, C. (2007). *Sait Faik Abasıyanık'ın Öykülerinde Kurgu ve Anlatım Teknikleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara.
- BATES, H. E. (2001). *Yazınsal Bir Tür Olarak Kısa Öykü*. (çev: G. Ezber,).
Buran, A. (2012). Bilim Alanlarında Terimlerin Önemi ve “Küçürek Öykü” Terimi, *Turkish Studies*, 7(4), 21-25. doi: 10.7827/TurkishStudies.3924
- Çetişli, İ. (2009). *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dovletiyân: (2010). Berrî-yi Şurû'-i Dâstân der Dâstânek. *Ketâb Mâb-i Edebiyyât*, 32, 68-71. <http://ensani.ir/file/download/article/20120326165217-3016-421.pdf> (Erişim: 12.04.2019).
- Enverî, H. (2015). *Ferheng-i Feşorde-i Sohen*. (13. Baskı)
- Erden, A. (2002). *Kısa Öykü ve Dilbilimsel Eleştiri*. İstanbul: Gendaş Kültür.
- Giyâsî, Z. (2014). Sâhtâr-i Dâstânek der Berhî ez Hikâyetâ-yi Golistân. *Roşd-i Âmûzeş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî*, 105, 12-13. <http://ensani.ir/file/download/article/20130623091319-9552-131.pdf> (Erişim: 12.03.2019).
- Hüsrevşahi, H. (2005). *İran Edebiyatı Öykü Antolojisi*. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Kanar, M. (1998). Hikâye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#2-fars-edebiyati> (Erişim: 10.04.2019).
- Kanar, M. (1999). *Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kaplan, M. (2000). *Hikâye Tablilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karataş, T. (2007). *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Korkmaz, R. (2003). Küçürek Öykü Türü ve Örnek Bir Öykü Çözümlemesi Ferit Edgü'nün “Öç”ü. *Adam Öykü*, (49), 25-30.
- Korkmaz, R. Deveci, M. (2017). *Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür: Küçürek Öykü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Maḥmûdî, M. (2016). Ḥaneş-i Zen Mihver-i (Feminîstî) Do Dâstânek Ez Mitrâ Elyâtî, *Mecmû'a-yi Maḳâlehâ-yi Dehomîn Beynelmîlel-i Tervîc-i Zebân ve Edeb-i Fârsî*, 363-370. <https://www.sid.ir/fa/seminar/ViewPaper.aspx?id=50599> (Erişim: 03.04.2019).

- Moran, B. (2000). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim
- Ören, A. (2013). Üstkurgu Kavramı Üzerine Üstkurgusal Karışıklıklar. *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, 5(3), 223-237. <http://www.dieweltdertuerken.org/index.php/ZfWT/article/view/504/aoren> (Erişim: 20.03.2019).
- Özata Dirilikyapan, J. (2010). *Kabuğunu Kıran Hikâye Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rûzbeh, M. (2003). Edebiyyât-i Mu'asir-i Îrân (Nesr). (7. Baskı). Tahran: Rûzgâr Yayınları.
- Sağlık, Ş. (2014). *Hikâye/Anlatı/Yorum*. Ankara: Hece Yayınları.
- Soysal Eşitti, A. (2016). Julio Cortazar'ın Açıklamaların Yazgısı Adlı Küçürek Öyküsü Üzerine Bir İnceleme. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 32 (32), 205-209. doi: 10.17498/kdeniz.279284
- Şerîfî, M. (2013). *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*. (5. Baskı).
- Tosun, N. (2007). Aforizmanın Hikâyesi: Kısa Kısa Öykü, *Heceöykü*, (20), 86-93.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. (1981). Hikâye. (4. Cilt). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yâhâkî, M. (2000). *Cûybâr-i Lehzeba*. Tahran: Câmî Yayınları.
- Yazıcı, H. (1998). Hikâye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye#1> (Erişim: 17.03.2019).
- Yıldız, E. (2001). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Düzeltilme:

Bir önceki sayımız olan 78.sayıda 23-60. sayfalar arasında yayımlanan “Kıtasül-Enbiyâ”da Sayı Sistemleri” adlı makalenin yazarı Sümeyra ALAN’ın ORCID bilgisi yanlış girilmiştir, doğrusu 0000-0002-4406-2022 şeklindedir.

Yayın Değerlendirme

Beylikler Devri Bey Türbeleri¹

Şebnem ERCEBECİ ÇINAR²

Arapça toprak ve makbere anlamındaki “türab”ın eşanlamlısı olan ve sanat tarihi terminolojisinde mezar üzerine kurulan binalara alem olan türbe, kitabelerde ve kaynaklarda kubbe, *künbed*, *meşhed*, *kabir*, *makbere*, *makam*, *gürhane*, *hâmuş-hane* ve *ravza* gibi değişik adlarla anılmaktadır. Bu terimlerden kubbenin, yapının en ayırt edici ögesi olan ve aynı zamanda göğü temsil ettiği düşünülen örtüsüyle, dış mekânın ise cennet bahçelerinden bir bahçe olarak tanımlanmasıyla ilgili olduğu düşünülmektedir.

Sanat ve mimarlık tarihi açısından önem taşıyan türbe mimarisi ile ilgili Türkiye’deki araştırmalara bir göz atacak olursak; Ahmed Tevhid’in “İlk Altı Padişahımızın Bursa’da Kain Türbeleri” adlı, bir grup türbeyi tanıtarak ele alan makalesi dikkati çekmektedir. Prof. Dr. M. Oluş Arık’ın “Beylikler Devri Sonuna Kadar Anadolu Türbeleri” adlı doktora çalışması, türbelerin tipolojilerinin belirlenmesinde ve bu tipolojinin benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Prof. Dr. Haluk Karamağaralı’nın diğer yapılar arasında türbeleri de ele alan *Anadolu’da Moğol İstilasından Sonra Yapılan Dini Mimarlık Eserlerinin Plan ve Form Özellikleri* adlı doçentlik çalışması, türbe tipolojisi bakımından ayrı bir kaynak olmuştur. Türbeleri belli bir tip çerçevesinde inceleyen ise, *Anadolu’da Eyvan Tipi Türbeler* adlı çalışması ile Prof. Dr. Metin Sözen’dir. Prof. Dr. E. H. Ayverdi, başlangıcından Fatih devrinin sonuna kadar Osmanlı mimarlık tarihini araştıran dört ciltlik kitabında çok sayıda türbenin tanıtımını da yapmıştır. Prof. Dr. Oktay Aslanapa *Türk Sanatı II* ve *Osmanlı Devri Mimarisi* adlı kitaplarıyla Türk türbe mimarisinin tanınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Prof. Dr. R. H. Ünal, az tanınan bazı Doğu Anadolu türbelerini, ayrıntılı bir şekilde tanıtmıştır. Prof. Dr. O. C. Tuncer’in *Anadolu Kümbetleri I, II, III* adlı doktora

¹ Hakkı ÖNKAL, *Beylikler Devri Bey Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 533, Araştırma ve İnceleme: 174, Ankara 2020.

² Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Yüksek Kurum Uzmanı, ORCID: 0000-0002-6151-4633

çalışması ile Behçet Ünsal'ın türbe stilleri üzerindeki araştırması, Prof. Dr. G. Öney'in İran ve Anadolu türbelerini karşılaştıran incelemesi, Prof. Dr. A. Kuran ile Prof. Dr. H. Tayla'nın Sinan'ın türbeleri üzerine yaptıkları çalışmalar, Prof. Dr. Y. Demiriz'in Eyüp türbelerini tanıtan kitabı alana katkı sağlayan araştırmalar olarak hatırlanmaktadır. Prof. Dr. D. Kuban'ın Selçuklu ve Osmanlı mezar yapıları üzerine değerlendirmeleri araştırmacılar için yön verici özelliktedir. Son yıllarda yayımlanan E. Daş'ın *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri*, A. Doğanay'ın Osmanlı Tezyinatından ve İ.A. Yüksel'in *Padişah Türbelerinden* söz etmek yerinde olacaktır. Sözü edilen bu yayınlar arasında Prof. Dr. Hakkı Önkal tarafından yazılan ilk baskısı 1996 ikinci baskısı 2014 yılında yapılan yazarın doktora çalışması *Anadolu Selçuklu Türbeleri* ile 2014 yılında yayımlanan doçentlik çalışması *Osmanlı Hanedan Türbeleri* adlı kitapları Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının saygın eserleri arasında anılmaktadır. Bu serinin arasındaki eksik dönemi tamamlayan tanıtımını yapacağımız Beylikler Devri Bey Türbelerini konu alan kitabın sözü edilen araştırmalara bir halka daha ekleyerek sanat tarihi ve mimarlık tarihinde yerini alacağı düşüncesindeyiz.

Anadolu Türk sanatı kronolojik üslup bölünmesinin ikinci safhasını, "Beylikler Devri Sanatı" diye anılan ve XIV. yüzyılın başından XV. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bir süreçteki sanatsal etkinlikler oluşturmaktadır. XI. yüzyılın sonlarından itibaren Selçukluların öncülüğünde Anadolu'ya gelerek egemenliklerini kuran Türk toplulukları, yaklaşık iki yüz yıllık süreçte Selçuklu Sanatı diye nitelenen bir üslubun yaratıcıları oldular. Bu sanatın sonraki iki aşırda sadık takipçileri Orta Anadolu'da kurulan beylikler olmuştur. Batı Anadolu ve Doğu Akdeniz bölgelerinde gelişen sanat, başka koşulların ve farklı etkilerin doğurduğu farklı bir üslubun temsilcisidir. Sonraki yüzyıllarda dünya mimarisinin ana unsurlarından birini teşkil edecek Osmanlı mimarisi, Batı Anadolu'da geliştirilen sade ve iddiasız bu mimarinin çizdiği yoldan yürüyerek büyük bir gelişmenin temsilcisi olmuştur. Bu nedenle Beylikler Devri diye tanımlanan XIV. ve XV. yüzyıllar Osmanlı sanat ortamının hazırlandığı yüzyıllar olarak kabul edilmektedir. Bu dönemin mimarisini ve sanatını ele alan ilk çalışma Prof. Dr. Gönül Öney'in *Beylikler Devri Sanatı*'dır. Dr. Muhammet Görür, dönem yapılarının taş süslemesini *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1435)* adlı doktora teziyle çalışmış, ayrıca *Türk İslam Sanatları Tarihi* adlı kitapta Beylikler Dönemi Mimarisini kitap bölümü olarak kısaca tanıtmıştır. Prof. Dr. İlknur Altuğ Kolay, *Batı Anadolu 14. Yüzyıl Beylikler Mimarisinin Yapım Teknikleri* adlı Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayını olan kitabında bir grup yapının inşa tekniklerini ele almıştır. Prof. Dr. Orhan Cezmi Tuncer'in üç ciltlik *Anadolu Kümbetleri* adlı eserinin 2. ve 3. cildi, Beylikler ve Osmanlı dönemi künbedlerine ayrılmıştır. Prof. Dr. Aynur Durukan'ın son

yıllarda yayımlanan ve alana katkıda bulunan döneme ait makalesi ile döneme ait baldaken türbeleri içeren Ali Kılıcı'nın *Erken Dönem (XIV-XV. Yüzyıl) Baldaken Tarzı Türbeler* adlı kitabı ile yukarıda sözü edilenlerin dışında Beylikler dönemi türbelerini topluca ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Prof. Dr. Hakkı Önkal tarafından kaleme alınan Atatürk Kültür Merkezi yayınlarından olan Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Türbelerinden sonra Beylikler dönemi türbelerinin ele alındığı yayın ile Anadolu'daki türbeler serisi tamamlanmıştır. XIV. yüzyıl Anadolu coğrafyasındaki yönetsel parçalılık, siyasi ve askerî rekabetin yanı sıra sanatsal ve kültürel bir filizlenme ortamına da imkan vermiştir. Farklı beyliklerin yeni kurulan merkezlerindeki bir çok eser bunun kanıtıdır. Kurucu beyler ve hanedan üyelerine ait türbeler bu imar etkinliklerinin bir bölümünü oluşturmaktadır. XIV ve XV. yüzyıl Anadolu Beyliklerinin beyleri ile onların ailelerine mensup beyler ve emir-zadelere ait türbeler topluca ve etraflı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Kitapta, on altı ayrı beylikten yirmi üç değişik merkezdeki otuz iki türbe incelenmiştir. Metin, 37 plan ve 503 resimle desteklenmiştir. Kitapta, Beylikler Devri Kavramı, Anadolu Beyliklerinin Zamansal Ve Mekansal Sınırları, Beylikler Döneminin Kısa Tarihi, Türbelerde Medfun Bulunan Beyler, Türbe Kavramı ve İslamın Türbeye Bakışı, Beylikler Dönemi Öncesi Anadolu Türbe Mimarisinin Genel Gelişimi, Bölge Türbelerinin Genel Karakteristiği, Selçuklu Bağlamında Süslemenin Yönü, Kitabeler Hakkında bölümler ile Eşrefoğulları, Karamanoğulları, Eretnaoğulları, Turgutoğulları, Pervaneoğulları, Candaroğulları, Kutluzadeler, Mentешеoğulları, Sahibataoğulları, Aydınoğulları, Saruhanoğulları, Germiyanogulları, Alanya Beyleri, Tekeoğulları, Ramazanoğulları, Akkoyunlular gibi beyliklerin çok sayıda renkli resimle desteklenen yapıları, mimari özellikleri, bezeme zenginlikleri ve kitabeleri ile tanıtılmış ayrıca türbede medfun bulunanların tarihî kimliklerine ve kültürel etkinliklerine ilişkin bilgiler verilmiştir. Böylece Anadolu Türk mimarisinin gelişim çizgisindeki önemli bir safhayı teşkil eden Beylikler Dönemi türbeleri hakkında okuyucunun genel bir fikir edinmesi sağlanmıştır.

Anadolu Türk Mimarisinin önemli yapılarından olan türbeler hakkında sanat tarihi ve mimarlık tarihine büyük katkı sağlayan ve ilgili bölümlerde ders ve referans kitabı olarak okutulma niteliği taşıyan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığının prestij kitapları arasında yer alan Hakkı Önkal'ın Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Hanedan Türbeleri ile ilgili yayınlarının tamamlayıcısı olarak kaleme alınan tanıtımını yaptığımız Beylikler Devri Bey Türbelerini konu alan bu eser için Sayın Prof. Dr. Hakkı Önkal Hocamıza teşekkür ediyor, sanat ve bilim insanlarının hizmetine sunuyoruz.

Yayın Değerlendirme

Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler)¹

Suzan GÜR²

Samsun Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Ahmet Keskin'in, Prof. Dr. Alimcan İneyet ve Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu danışmanlığında, 2018 yılında tamamlanan doktora tezinin gözden geçirilerek, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığına sunulan çalışması, eseri oluşturmaktadır. Kitapta Türk kültür tarihinde en eski dönemlerden günümüze kadar -başta günlük yaşamın ve Türk sözlü edebiyat geleneğinin çeşitli iletişim türleri içinde- geniş bir yayılma ve yaşam alanı bulan alkışların ve kargışların, Türk kültür tarihindeki görünümlerinin genel hatları ile ortaya konulması amacı güdülmektedir. Bu amaçla alkışlar ve kargışlar, Türk kültür tarihindeki, gündelik yaşamındaki, ritüellerindeki, edebî tür ve alanlardaki art ve eş zamanlı görünümlerinden hareketle, bütüncül bir yaklaşımla incelenmektedir.

Eserde Türk kültür tarihinde alkışlar ve kargışlar özellikle de Anadolu sahası bağlamında değerlendirilmektedir. Kitap "Ön Söz", "Giriş", "Ek", "Sonuç", "Kaynaklar" ve "Dizin" dışında beş ana bölümden oluşmaktadır.

Yazar Ön Söz bölümünde alkışların ve kargışların Türk kültür tarihindeki bütüncül görünümlerini genel hatlarıyla ve özellikle de Anadolu sahası bağlamında ele aldığı şu sözlerle vurgulamaktadır.

"Her bir Türk boyu için müstakil veya karşılaştırmalı biçimde yürütülebilecek genişlikteki *Türk dünyasında alkışlar ve kargışlar* konusu çalışma kapsamında, bu doğrultuda hazırlanacak çalışmalara bütüncül, teorik ve kavramsal olarak giriş niteliği taşıyabilecek bir sınırlılıkta ele alınabilmiştir. Bu bakımdan çalışma,

¹ Keskin, Ahmet (2020). *Türk Kültüründe Alkışlar (Dualar/İyi Dilekler) ve Kargışlar (Beddualar/Kötü Dilekler)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları: 531, Araştırma-İnceleme Dizisi: 172.

² Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Yüksek Kurum Uzmanı, ORCID: 0000-0002-8304-0416

Türk kültüründe alkışlar ve kargışlar konusunun bütüncül görünüşlerinin metodolojik bir zemine kavuşturulabilmesine ve bu doğrultuda incelenebilmesine katkı sağlamaya yönelik atılmış küçük bir adımdan ibarettir. Bilincinde olduğumuz bütün eksikliklerinin zaman içinde yapılacak çalışmalar aracılığıyla giderilebileceğini düşünüyoruz.”

Çalışmanın Giriş kısmında konuyla ilgili kavramsal çerçevenin belirlenmesine yönelik terim, tanım ve tasnif hususları açıklanmaktadır. Alkış ve kargışlarla ilgili terminoloji detaylandırılarak, ilgili kavram ve kümeleme sorunları, Türk kültür tarihi verileri de dikkate alınarak çözümlenmektedir.

Giriş ile bağlantılı olarak birinci bölümde, anonim halk edebiyatı ürünlerinden olan alkışların ve kargışların mitolojik kaynakları belirlenerek, bunların özellikle erken dönem inanç sistemleri, dünya görüşleri, yaşam biçimleriyle olan ilişkileri üzerinde durulmaktadır. Bu kapsamda ilgili ürünlerin mitolojik güç ve kutsallık boyutları ile şamanlıkla bağlantıları gözler önüne serilmektedir. Eserde alkışların özellikle de Türk Şamanlığı ve bu kapsamda icra edilen ritüeller içindeki ana türler olarak kullanımı örneklerle ve ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır.

İkinci bölümde alkışlar ve kargışlar geçmişten günümüze yaratım ve aktarımlarında sürekliliği sağlayan temel dinamikler olan “kutsanma” ve “lanetlenme”, “inanç” ve “ritüel”, “tabu” ve “kaçınma”, “gündelik yaşamın getirdiği çeşitli ihtiyaç alanları” ve “başlıca kültürler” çerçevesinde ele alınmaktadır. Alkış ve kargışların yaratım ve aktarım süreçlerindeki süreklilikler ve bunların nedenleri inanç dünyası ve ritüelistik icra verileri temelinde incelenmektedir. Süreklilikler konusunun açıklanmasında doğa ve insan ilişkilerinin verimlilik amaçlı inanç, kabul ve uygulamaları ile kutlamalarının önemsenmesi, bu incelemenin analitik yanlarından biri olarak tanımlanmaktadır. Kültürler, geçiş dönemi ile halk hekimliği kapsamındaki inanış ve uygulamalar ile alkış ve kargışlar arasındaki bağlantının kurulması da sözlü kültürdeki sürekliliklerin kaynağının ürünler ve gelenekler arası etkileşimler olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölümde alkışların ve kargışların erken dönem Türk yazılı kaynaklarındaki görünüşleri belirlenerek, bunlar üzerinde gerekli değerlendirmeler yapılmakta ve sözlü kültürden yazılı kültüre yansımaları, tarihi Türk kaynaklarından hareketle açıklanmaktadır. Bu kapsamda, Köktürkçe yazılı kaynaklardan *Orhun Yazıtları ve Yenisey Yazıtları* ve *İrk Bitig*, Uygurca yazılı kaynaklardan *Uygurca Oğuz Kağan Destanı*, Arap alfabesiyle yazılı kay-

naklardan ise Karahanlı ve Osmanlı Türkçesi dönemlerinde ortaya konulan eserlerden özellikle geçiş dönemi eserleri olarak adlandırılan *Kutadgu Bilig*, *Dîvânu Lugâti't-Türk* ve *Dede Korkut Kitabı* incelenmektedir. Bununla birlikte Türk dil ve kültür tarihi bakımından değer taşıyan, alkışlarla ve kargışlarla ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlayan bazı yazılı kaynaklardan, örneğin, *Codex Cumanicus*'tan da yararlanılmaktadır.

Dördüncü bölümde alkışların ve kargışların halk edebiyatının diğer türleriyle olan ilişkileri çözümlenerek verilmekte, Anonim ve Âşık Edebiyatı ürünleriyle ilişkileri örneklerle ortaya konmaktadır.

Beşinci bölümde ise alkışların ve kargışların Türk Dünyası kültür ve edebiyatı tarihinin en eski dönemlerinden günümüze, hangi iletişim bağlamlarında, nasıl kullanıldıkları ve ne gibi değişim ve dönüşümlere uğradıkları örneklerle açıklanmaktadır. Bu bölümde okuyucuya alkış ve kargışların Türk Dünyası edebiyatı tarihindeki ve tasavvuf kültüründeki yeri hakkında bilgiler de verilmektedir.

Sonuç bölümünde Dr. Ahmet Keskin eserinin halkbilim alanında bu doğrultuda, yapılacak öncelikli çalışmalar arasında Anadolu sahası ile Türk dünyası coğrafyasının Anadolu dışındaki bölgelerinde kalan çeşitli sahalarındaki alkış ve kargış kültürlerinin karşılaştırılması şeklinde incelenmesine öncülük etmesi temennisinde bulunmaktadır. Yazar alkış ve kargışlarla ilgili olarak kapsamlı çalışmalar yapılması konusunda şu bilgileri vermektedir.

“Bu kapsamda yine, İslami etkileri ve yerleşik yaşamı daha erken dönemlerde benimsemiş Türk boy ve topluluklarının yanında, erken dönem Türk inanç ve yaşam biçimlerini günümüzde de muhafaza etmeyi sürdüren toplumlar ve yine Hristiyanlık, Musevilik, Manihaizm vb. diğer inançları benimsemiş ya da bunların çeşitli boyutlarda etkisi altında kalmış Türk topluluklarının kültürlerindeki alkış ve kargış birikimlerinin karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesinin de ilginç sonuçları ortaya çıkaracağı açıktır. “Türk Dünyası Alkış ve Kargış Atlası”, “Türk Dünyası Ortak Alkış ve Kargış Metinleri Antolojisi” gibi çalışmalar da yapılabilecek öncelikli çalışmalar arasında sayılabilir.”

Sonuç bölümden sonra Anadolu sahasından seçilmiş ve gündelik yaşamdaki çeşitli iletişim bağlamlarında kullanılan metin örneklerine yer verilen ek bölümü yer almaktadır. Bu bölümde Türkiye sahasından daha önce derlenmiş olan, gündelik yaşamda çeşitli konuşma bağlamlarında iyi ve kötü dilekleri

bildirmek üzere kullanılan alkış ve kargış metinleri arasından seçilen, bu iki türün başlıca özelliklerini en iyi şekilde yansıtan özelliklere sahip 200 alkış ve 325 kargış metni okuyucuya sunulmaktadır. Ek bölümünden sonra *Kaynakça* yer almaktadır. Kitap *Dizin* kısmı ile tamamlanmaktadır.

Türk kültüründe alkışlar ve kargışlar konusunun bütüncül görünümünün metodolojik bir zemine kavuşturulabilmesine ve bu doğrultuda incelenebilmesine katkı sağlamaya yönelik atılmış önemli bir adım olan bu eseri bize kazandıran Dr. Ahmet Keskin'e halk bilimine yaptığı katkılarından dolayı teşekkürü bir borç biliyoruz. Sayın Hocamızın bizi biz yapan değerleri ortaya çıkaran çalışmasını okuyucularımızın beğenisine sunarken, eser içerisinde bir alkış kitabeseverlere gönderiyoruz.

*Bahtiyarın var olsun
İçi dolu gül olsun
Bahtiyar açanların
Muradı hasıl olsun*

ERDEM

Yayın İlkeleri

Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayımlanan *Erdem*, insan ve toplum bilimleri alanında makalelere yer veren, hakemli bir uluslararası dergidir. Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı çıkar. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçütlerine uygunluk, alana bir yenilik getirme ve başka yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

- *Erdem'e* gönderilen yazılar, yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. İlgelere uygun bulunanlar, iki hakeme gönderilir. Yazarlar, hakemlerin önerilerini dikkate alıp gerekli düzeltmeleri yaparlar; fakat katılmadıkları noktalara itiraz etme hakkına sahiptirler.
- Yayımlanmasına karar verilen yazılar, sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra pdf formatında yazarlara gönderilir. Yazar son okumayı yapar ve gerekli düzeltmeleri metin üzerinde işaretleyerek dergiye geri gönderir.
- Yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanan yazılar için telif ödenir ve yayın hakları Atatürk Kültür Merkezi'ne devredilmiş sayılır. Bu devir, sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

Yayın Dili

- *Erdem*'in dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda, derginin beşte birini geçmeyecek şekilde, İngilizce veya diğer Türk lehçeleriyle yazılmış yazılara da yer verilebilir. Dergiye gönderilecek yazıların akademik dil kullanımıyla ilgili her türlü kusurdan arınmış olması gerekir.

Yazım Kuralları ve Sayfa Düzeni

- Yazılar, MS Word veya uyumlu programlarla yazılmalıdır. Yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır. Yazılar 12 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalı, sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazıların uzunluğu 6000 sözcüğü geçmemelidir. Özel yazı karakterleri kullanılmamalı, transkripsiyon işaretleri varsa editörlük yapılabilecek şekilde belirtilmelidir.
- Yazarın adı, soyadı **koymu** harflerle; unvanı, görev yaptığı kurum ve e-posta adresi ise dipnotta normal harflerle yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı içerikle uyumlu olup **koymu** harflerle yazılmalı ve 10 sözcüğü geçmemelidir.
- Makalenin başında, 350 ila 400 sözcükten oluşan Türkçe özet ve Türkçe özetten sonra İngilizce özet yer almalıdır. 12 punto ile yazılan özetlerin altında genelden özele doğru sıralanmış 5 ila 8 sözcükten oluşan anahtar sözcükler bulunmalıdır.
- Başlıklar **koymu** harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana ve ara başlıkların tümü (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) **koymu** harflerle yazılmalıdır.
- Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, "tırnak içinde" gösterilir, *eğik* veya **koymu** karakter kullanılmaz. Hem "tırnak içinde" hem *eğik* veya hem **koymu** hem *eğik* yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.

- Doğrudan alıntılar "tırnak içinde" verilir. Alıntılar 4 satırdan uzun olduğunda, bloklayma yöntemi kullanılır. Paragraf girintileri sekme komutuyla yapılır; blok alıntılara iki sekme içeriden yazılır. Blok alıntılarda yazı karakterinin boyutu değiştirilmez; 12 punto ile yazılır.
- Yazımda, özel durumlar dışında, *Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu* esas alınır.

Kaynak Gösterimi

- Dipnot ve kaynakların yazımı konusunda, yöntem bakımından kendi içinde tutarlılık şarttır. Uzun yapıt (kitap, dergi, gazete vb.) adları *eğik*, kısa yapıt (makale, öykü, şiir vb.) adları ise "tırnak içinde" yazılır. Ayrıca dipnotların yalnızca metne alınamayan ek bilgiler için kullanılması önerilir.
- Metin içindeki göndermeler, yazarın soyadı, yapıtın yayın yılı ve sayfa numarası olmak üzere parantez içinde şu şekilde yazılır: (Köprülü 1932: 120). Cümle içinde yazarın adı geçmişse, parantez içinde tekrarlanmasına gerek yoktur: (1932: 120).
- Birden fazla yazarlı yayınlarda, isimler metin içinde şu şekilde gösterilir: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- Bir yapıtın derleyeni, çevireni, yayıma hazırlayanı, editörü varsa künyede mutlaka gösterilmelidir.
- Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, yazarın, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar kullanılır. Ayrıca künye bilgilerinde parantez içinde erişim tarihi belirtilmelidir.
- Ulaşılabilir kaynaklarda ikincil kaynak kullanımından kaçınılmalıdır.
- Atıf yapılmayan çalışmalara **Kaynaklar** kısmında kesinlikle yer verilmemelidir.
- **Kaynaklar** metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Eserlerin yayınevleri açık şekilde ve makalelerin bulunduğu sayfa aralıkları belirtilmelidir.

Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peşimi Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.

Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/kapak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.

Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990).

Postmodernizm, Haz. Necmi Zeka, Çev. Gülelgül Naliş, Dumlul Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuzu*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erdem, published by Atatürk Culture Centre, is a peer-reviewed international journal that publishes articles on humanities and social sciences. It is published twice a year in June and December. The articles should be in accordance with scientific research criteria, contribute to related fields, and not have been published elsewhere. Symposium papers may be accepted for publication if they are not published before.

Review of Articles

- The articles submitted to *Erdem* are reviewed by the Editorial Board in terms of publishing principles. Those which are in accordance with the publication criteria are sent to two referees. The authors take referee suggestions into consideration, but they have the right to oppose to the points they do not agree.
- The articles accepted for publication are sent to the authors in pdf format after their page setup is done. The author reads the article for proof and makes necessary corrections and sends it back.
- The opinions expressed in the articles are authors' solely.
- The authors are paid for their articles. The copyright for published articles resides with Atatürk Culture Centre, and this includes the publication of the article on the net.
- Unpublished articles are not returned to authors.

The Language

- *Erdem* is published in Turkish. However, articles in English or in other Turkish dialects may also be published on condition that it does not exceed one fifth of an issue. The articles submitted to the journal should be in harmony with academic language use.

Style Guidelines

- Articles should be typed with MS Word or compatible programmes. Text should be written in Times News Roman font type, 12 font size, 1.5 spaced and pages should be numbered. Articles should not exceed 6000 words. Special fonts should not be used and if there are signs of transcription, they must be pointed out for editing.
- The name and surname of the author should be written in **bold** letters; academic title, institution and e-mail address should be written in normal letters in footnote.
- Titles should be coherent with the content of the article, and written in **bold** letters, not exceeding 10 words.
- At the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, and an abstract in English, each including between 350-400 words. Abstracts have to be typed with 12 font size, and 5 to 8 keywords from general to specific have to be supplied.
- Titles should be written in **bold** letters. It is suggested better to use headings in long articles. All main and subheadings (parts, bibliography, and appendix) should be written in **bold** letters.
- The parts to be emphasized in the text should be in "quotation marks", not in **bold** or *italics*. Both "quota-

tion marks" and *italics* or both **bold** and *italics* cannot be used at the same time.

- Direct quotations are written in "quotation marks". Quotations that exceed 4 lines are blocked. Use tab command for indentations, and for long quotations 2 tabs from the left margin. Use 12 font size for long quotations.
- *TDK Yazım Kılavuzu* is to be taken as the basis for spelling except for special occasions.

Citations and Bibliography

- Footnote and bibliography should be coherent in writing style. The names of long works (books, journals, newspapers etc.) are written in *italic* letters and short works (article, story, poem etc.) are written in "quotation marks". Also it is suggested that footnotes should only be used for additional information not included in text.
- References within the text should include the surname of the author, year of the publication, and page number in parentheses as follows: (Köprülü 1932: 120).
If the name of the author is used in the sentence, there is no need to mention it in parentheses: (1932: 120).
- For articles with more than one author, names should be referred as: (Jameson ve Habermas, Lyotard 1990).
- If a work has a compiler, translator, publisher or editor, it should be cited in the bibliography.
- Author, title, and publication date should be given for electronic sources. Also access date should be given in parentheses.
- Using secondary sources should be avoided.
- Works, that are not referred to in the text, should not be cited in the Bibliography. **Bibliography.**
- **Bibliography** should be given at the end of the article. Bibliographical information is to be ordered alphabetically as exemplified below. Publisher of the works and page numbers of the articles should be indicated.

Ayvazoğlu, Beşir (2012). "Peyami Safa'nın *Hareket* Yazıları", *Erdem* 62, s.1-16.

Ergin, Muharrem (1991). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gümüş, Semih (Ocak 2014). "Tarihin Rüyasını Gören Yazar: İhsan Oktay Anar", (Erişim tarihi: 2 Şubat 2014), <<http://www.milliyetsanat.com/kitap/ka-pak-konusu/tarihin-ruyasini-goren-yazar-ih-san-oktay-anar/336>>.

Jameson, Fredric ve Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard (1990).

Postmodernizm, Haz. Necmi Zeka, Çev. Güleğül Naliş, Dumrul

Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

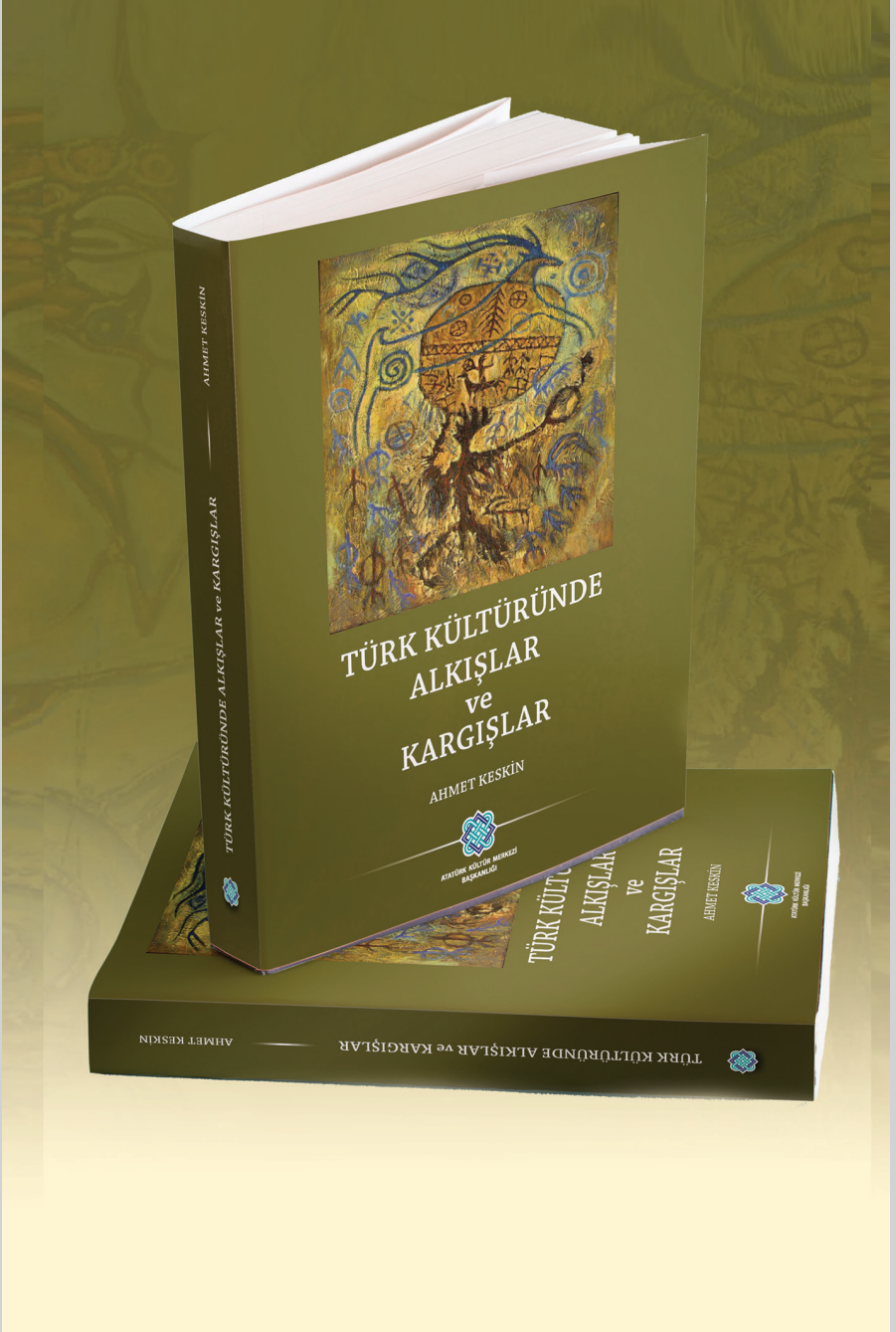
Moran, Berna (1994). "Bilge Karasu'nun *Kılavuz'u*", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.119-134.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz. Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kültür yayıncılığının öncüsünden



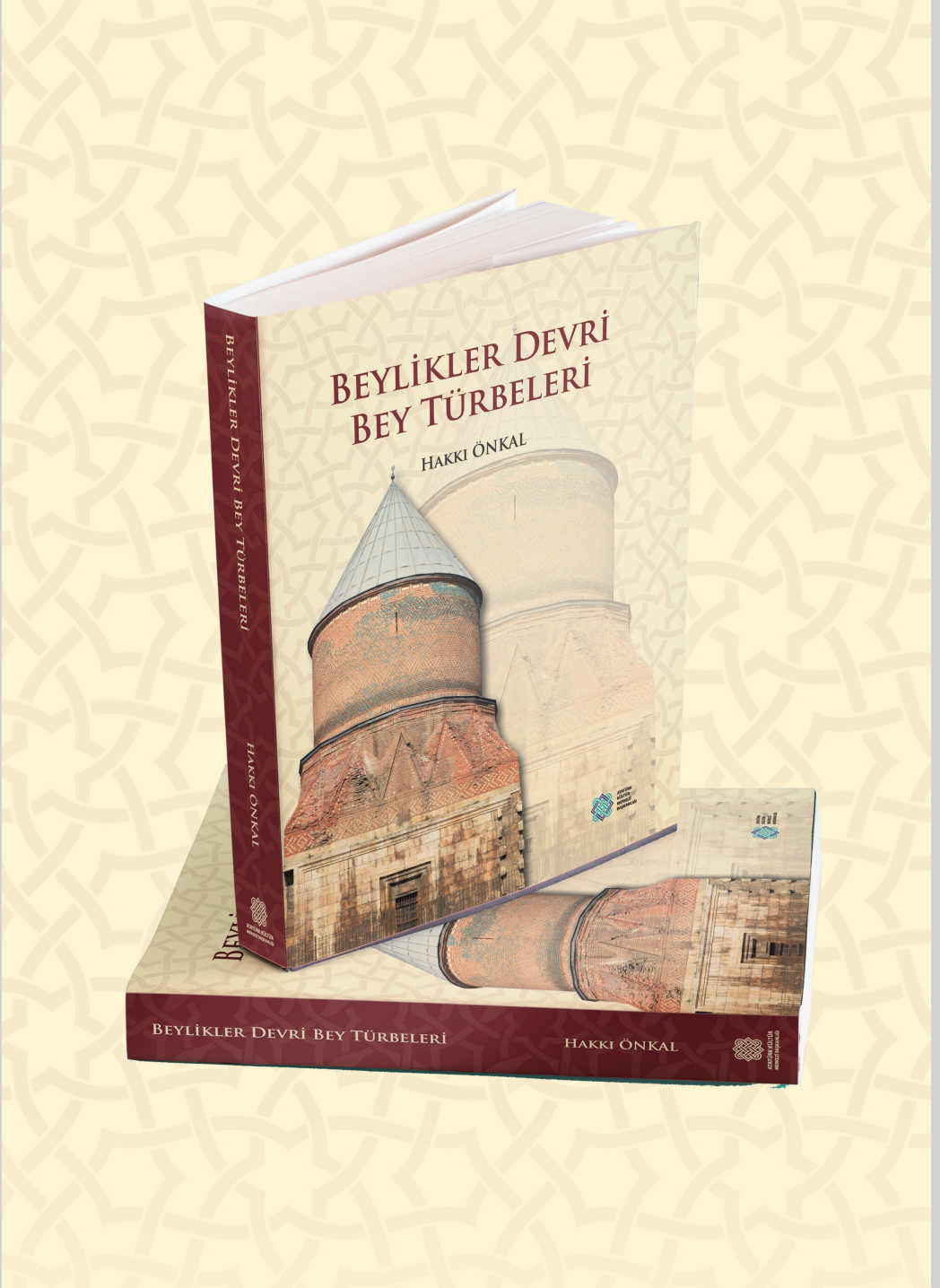
Kültür yayıncılığının öncüsünden



ATATÜRK
KÜLTÜR
MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

e-magaza.akmb.gov.tr'den
ve kitabemizden edinebilirsiniz.

Kültür yayıncılığın öncüsünden





Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası Cennet Kapı
Kaynak: Kültür Portalı / Sivas İl Kültür Turizm Müdürlüğü

