

# MUKADDİME

Cilt: 12 • Sayı: 1 • Yıl: 2021  
e-ISSN: 2459-0711



# MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711  
Cilt 12, Sayı 1, Bahar 2021  
Volume 12, No 1, Spring 2021

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Adına Sahibi  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Graduate School  
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Editör | Editor  
Dr. Öğr. Üyesi Caner YELBAŞI

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Ziya POLAT (Mardin Artuklu Üni.)  
Prof. Dr. Julian RENTZSCH (Johannes Gutenberg Uni. Mainz) Doç. Dr. Seven ERDOĞAN (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üni.)  
Prof. Dr. Petr KUCERA (Hamburg Üni.) Doç. Dr. Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.)  
Doç. Dr. Halis SAKIZ (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Devrim ERTÜRK (Dokuz Eylül Üni.)  
Doç. Dr. Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih KILIÇ (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)  
Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Mardin Artuklu Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YALÇINKAYA, Arş. Gör. Burçin ÖZDEMİR, Arş. Gör. Büşra ATAHER  
İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Caner YELBAŞI

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Enstitüler Binası (İslami İlimler Fakültesi Yanı) 3. kat Diyarbakır Yolu 5. Km Kampüs Yerleşkesi-MARDİN  
Tel: + 90 482 213 4002

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/mukaddime>, [mukaddimedergisi@gmail.com](mailto:mukaddimedergisi@gmail.com)

Mizanpaj ve Tasarım: Arş. Gör. Erdem MERAĞLI

Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından altı ayda bir bahar (Mayıs) ve güz (Kasım) dönemlerinde yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergideki yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Mukaddime; ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBIAD vb. indeks ve veri tabanlarında yer almaktadır.

Mukaddime is an international biannual peer-reviewed journal which is published in Spring (May) and in Autumn (November) by Mardin Artuklu University's Institute of Graduate Studies. The whole responsibility of opinions expressed in Journal solely belong to their authors. The texts that are published by journal are not allowed to be published partially or entirely without permission. Mukaddime; is located at the ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBIAD etc. database.



Danışma Kurulu | Advisory Board\*

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Harran Üni.)	Prof. Dr. M. Sait ÖZERVERLI (Yıldız Teknik Üni.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üni.)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üni.)	Masoud Jaafari DEHAGHI (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Yıldırım Beyazıt Üni.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad FARZANEH (Northeastern Illinois Üni.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üni.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Ali Murat YEL (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Aynur ÖZFIRAT (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Nüket ESEN (Boğaziçi Üni.)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üni.)	Doç. Dr. Oktay ÖZEL (Bilkent Üni.)
Prof. Dr. Erica C.d. HUNTER (Soas Üni.)	Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Firat Üni.)
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üni.)	Prof. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üni.)
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üni.)
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Üni.)	Prof. Dr. Richard FOLTZ (Concordia Üni.)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üni.)	Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üni.)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üni.)	Doç. Dr. Salih AKIN (Université De Rouen)
Doç. Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Üni.)	Prof. Dr. Sami ŞENER (Doğuş Üni.)
Prof. Dr. Julian RENTZSCH (Johannes Gutenberg Üni.)	Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üni.)
Prof. Dr. Kadir CANATAN (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)	Prof. Dr. Turan KARATAŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üni.)
Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ (Adnan Menderes Üni.)	Prof. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üni.)

\* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

# MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2021 YILI 12. CİLT 1. SAYI HAKEMLERİ  
REFEREES of MUKADDİME in Volume 12, NO 1, the Year 2021

- Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Cüneyt KARA, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Sait TOPRAK, Mardin Artuklu Üniversitesi  
Doç. Dr. Adem PALABIYIK, Bitlis Eren Üniversitesi  
Doç. Dr. Ayhan TEK, Muş Alparslan Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatih DURGUN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Doç. Dr. Hayrullah ACAR, Mardin Artuklu Üniversitesi  
Doç. Dr. İpek Beyza ALTIPARMAK, Bursa Teknik Üniversitesi  
Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN, Bingöl Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammed HÜKÜM, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Doç. Dr. Türkan YEŞİLYURT, Sinop Üniversitesi  
Dr. Sıtkı KARADENİZ, Mardin Artuklu Üniversitesi  
Doç. Dr. Tülay METİN, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Doç. Dr. Umut UZER, İstanbul Teknik Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Agah HAZIR, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi C. Ceyhun ARSLAN, Koç Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Deniz IŞIKER BEDİR, Mardin Artuklu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Emine HOŞOĞLU DOĞAN, İbn Haldun Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Emre TAŞTEMÜR, Uşak Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Gizem ALİOĞLU ÇAKMAK, Yeditepe Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ELİÜŞÜK, Karabük Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan HALILOĞLU, İbn Haldun Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Nergiz GAHRAMANLI, Yeditepe Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Sibel KOCAER, Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Sinan ULU, Gaziantep Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Yıldırım TURAN, Sakarya Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel KAMACI ERKAN, Maltepe Üniversitesi  
Dr. Öğretim Görevlisi Ceyhun ÇİÇEKÇİ, Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi  
Dr. Öğretim Görevlisi Talat KOÇAK, Afyon Kocatepe Üniversitesi  
Dr. Sebahattin ABDURRAHMAN, Middlesex University

# İçindekiler | Contents

Makaleler - Articles

Feride Aslı ERGÜL JORGENSEN

The Role of Greek Merchants in European Capitalism and Greek Independence Movement

1

Avrupa Kapitalizmi ve Yunan Bağımsızlık Hareketi'nde Yunan Tüccarların Rolü

Cem DOĞAN

Tender Mothers: Breastfeeding, Wetnursing, and the Limits of Social Critique From the Late Ottoman to the Early Republican Periods (1880-1930)

27

Müşfik Analar: Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Emzirme, Süt Annelik ve Toplumsal Eleştirinin Sınırları (1880-1930)

Ahmet KÜTÜK

Metinler Arası İlişki Bağlamında Orta Çağ Tarih Yazımında İktibas Yöntemi ve Bilgi Deformasyonu

45

In the Medieval Historiography the Quotation Method and Informational Deformation in the Context of Intertextual Relationship

Şükran YAŞAR

Mor Evgin ve Hristiyan Mistisizminin Tur Abdin Bölgesine Girişi

69

Mor Evgin and Christian Mysticism Introduction to Tur Abdin Region

Selami ÇAKMAKÇI

Osman Şahin'in "Beyaz Öküz" Adlı Hikâyesinde Aşk ve Namus İkilemi

100

The Conflict of Love and Honour in Osman Şahin's "Beyaz Öküz" Story

Serhan AFACAN

Between Law and Tradition: Women and Womanhood in Iran's Nasim-e Shomal

118

Kanunla Gelenek Arasında: İran'da Yayımlanan Nesim-i Şomal'de Kadınlar ve Kadınlık

Kamuran GÖKDAĞ

İbn Haldûn'un Habitusu'na İbn Haldûncu Bir Ziyaret: et-Ta'rîf'teki Sosyal, Siyasî ve Fikrî Koşullar

140

A Khaldûnian Revisiting to Ibn Khaldûn's Habitus: Social, Political and Intellectual Conditions in al-Ta'rîf

Müşerref YARDIM

Malik Bin Nebi'nin Sömürülebilirlik ve Bourdieu'nün Sembolik Şiddet Kavramları Işığında Aşağılık Kompleksi

172

The Inferiority Complex in the Light of Malik Bin Nebi's Colonizability and Bourdieu's of Symbolic Violence Concepts

Menderes KURT

Yahudi Nüfus Problemi ve İsrail Devleti'nin Yahudi Karakteri

194

The Jewish Population Problem and the Jewish Character of the State of Israel

Kenan SUBAŞI

Nirxandina Helbestên Zarokan ên Kurdî li Gorî "Rastîya Zarokan" û "Îzafiyeta Zarokan"

220

Evaluation of Kurdish Child Poems in the Context of "Child Relativity" and "Child Reality"

Kitap Tanıtım

-

Book Review

Vecdi DEMİR

Kitap Tanıtım: Osmanlı'nın Çöküşü: Ortadoğu'da Büyük Savaş 1914-1920

249

Book Review: The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East, 1914-1920

Gülbahar ÇİFTÇİ

Kitap Tanıtım: Ölüm Siyaseti Cihatçı "Üst-Müslümanlar"

257

Book Review: Un Furieux Désir de Sacrifice: le Surmusulman

Menekşe BALIBEY

Kitap Tanıtım: Aşkın Suretleri: Hint Üslubunda Müşterek İmgeler

263

Book Review: Appearances of Love: Common Images in Indian Style

## The Role of Greek Merchants in European Capitalism and Greek Independence Movement

Feride Aslı ERGÜL JORGENSEN<sup>1</sup>

### Avrupa Kapitalizmi ve Yunan Bağımsızlık Hareketi'nde Yunan Tüccarların Rolü

#### Öz

Bu makale, Yunan (Rum) tüccarların Avrupa kapitalizmine dâhil olmasının, Yunan bağımsızlık hareketine doğrudan etki ettiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda, Yunan nüfusunun, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal ve ekonomik konumundan, kapitülasyonlarla elde ettikleri avantajlara, artan uluslararası ticaret kapasitelerine ve Avrupa liman kentlerindeki etkin varlıklarına uzanan geniş bir alanda değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Önemle altı çizilmelidir ki, belirtilen olaylar, dönemin koşulları veya siyasi gelişmeler, tartışmalarda sıklıkla ele alınsa bile, bu çalışma bir arşiv taraması veya klasik bir tarih araştırması olmayı hedeflememiştir. Bunun yerine, Uluslararası İlişkiler disiplininin çok düzeyli analiz yöntemi kullanılarak, ulusal bağımsızlık hareketlerinin uluslararasılaşmanın etkisiyle şekillenebileceği ve sermaye birikiminin toplumsal değişimin öncülerinden olduğu iddiası ekseninde, tarihsel, toplumsal ve ekonomik değerlendirmeler yapılması yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda, Yunan tüccarların, Avrupa'nın ticari ve finansal yapısındaki varlıkları zamanla güçlenirken, kendi dünya görüşlerinin de buldukları yerden etkilenerek nasıl değiştiği konusuna makalede dikkat çekilmektedir. Nitekim, ekonomik olarak adapte oldukları Avrupa coğrafyasına, siyasi ve toplumsal anlamda da kendi ulus-devletlerinin çatısı altında dahil olabilme amaçları, Yunan tüccarların, genç Yunan entelijensiyasının eğitimi ve Yunan bağımsızlık hareketinin örgütlenmesi için ilk ve en büyük finansör olmalarına sebep olmuştur. Yerli bir tüccar sınıfının uluslararası kapitalizme katılma sürecinin, milliyetçi bir harekete nasıl dönüştüğünü iyi analiz edebilmenin, sadece kapitalizmin gelişmesi ve milliyetçilik hareketlerinin ilişkisini değil, aynı zamanda modern ulus-devletlerin oluşumunu da anlamamıza katkı sağlayacağı ortadadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yunan tüccarlar, Avrupa Kapitalizmi, İmparatorluklar, Ulus-devletler, Yunan Bağımsızlık Savaşı.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, asli.ergul@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2665-0602.

## Abstract

This article claims that the involvement of Greek (Rum) merchants in European capitalism had a direct impact on Greek independence movement. In this context, evaluations will be made in a wide range of areas, ranging from the social and economic position of the Greek population in the Ottoman Empire, the advantages they gained through capitulations, their increasing international trade capacities and their active presence in European port cities. It should be underlined that even though the mentioned events, the conditions of the period or political developments are frequently discussed in the discussions, this study did not aim to be an archive survey or a classical historical research. Instead, by using the multi-level analysis method of the International Relations discipline, historical, social and economic evaluations have been made on the axis of the claim that national independence movements can be shaped by the effect of internationalization and that capital accumulation is one of the precursors of social change. In this context, the article draws attention to the issue of how Greek merchants' world views have changed by being influenced by their location, while their presence in the commercial and financial structure of Europe is getting stronger over time. The aim of politically and socially being included in the European geography under the roof of their own nation-state, led the Greek merchants to be the first and biggest financiers for the education of the young Greek intelligentsia and the organization of the Greek independence movement. It is clear that to analyze how the process of joining an indigenous merchant class into international capitalism has turned into a nationalist movement will contribute to our understanding not only of the relationship between the development of capitalism and nationalist movements, but also the formation of modern nation-states.

**Keywords:** Greek merchants, European capitalism, Empires, nation-states, Greek Independence Movement.



## **Introduction**

The Greek independence revolt is significant as a historical event, especially because it was the first movement that managed to break away from an empire. Moreover, ancient Greek culture is important as the basis for the construction of European identity (Brittanica, 2014; Haarman, 2014). Major parts of the literature claim that romantic ideals such as Hellenic culture and rising ethnic Greek nationalism, encouraged the Greeks, living under the authority of the Ottoman Empire, to revolt (i.e. Clogg, 1973; Joseph, 1985; Kitto, 2017; Roudometof, 1998; Pirinççi, 2017). In this article, however, it is argued that the Greek independence movement (1821-29) did not only develop on the basis of romantic nationalism, but also due to the integration of the Greek shipping merchants in European capitalism. Even though some researchers mention the impact of the great wealth of Greek ship owners and merchants on the Greek nationalist movement (Gürel, 1993: 24-25; Clogg, 1997: 37-40; Volkan/Itzkowitz, 1995: 81; Pirinççi, 2017: 57), the integration of this entrepreneur class in European capitalism and its worldview has not been highlighted whereby the driving force behind the nationalist movement is downplayed. Greek merchants became strong agents in European capitalism thanks to the privileges they gained in the international trade, especially at a time when the European powers were challenged by various turmoil and wars. It is this position that triggered their role as the forerunners in the Greek independence movement. They were introduced to nationalist ideas in Europe and developed the idea to be a similar economic unit within the capitalist system as they already were acquainted with.

This study does not focus on describing the sequence of events, how they happened or the conditions of the period, but on determining the causality of these historical events and how they created other dynamics by influencing each other. Instead of the idiographic approach (tendency to specify) focusing on individual and specific events mainly seen in historical studies, the nomothetic approach (tendency to generalize) that focuses on understanding the logic of abstract and repetitive universal events mostly encountered in International Relations (or IR) studies is preferred for this study. It is believed that while in the former, historical events are not taken out of their entirety, in the latter there is an effort to reach causal generalizations.

As Richard Ned Lebow claims, even though historians and social scientists lay claim to the same terrain, their purposes in mind are different. While historians study the past as a valuable exercise in its own right, social scientists regard the past as data that might help them develop and test theories of human behaviour (Lebow, 2001: 111). According to Elman and Elman, IR scholars from a qualitative perspective do not aim to understand historical periods and events, but to "advance some particular research program, improve upon some existing theory, or generate new competing theories that challenge the received

wisdom" (Elman and Elman, 2001: 12-15) To do this, the IR scholars tend to benefit from empirical analysis and use these data to come up with some general observations which can shed light not only on the given period of time in history, but also on present and even, on future estimations of the world. Following this idea, this article does not aim to make an archival survey of the Greek war of independence or the economic activities of Greek merchants, but it aims to understand the connection between these two issues. As Theda Skocpol points out, it is more practical and efficient to use reliable historical sources that have already been made in order to carry out comparative political analysis, rather than scanning the archives all over again (Skocpol, 1984: 382). A causal determination through documents published in different fields such as economic history, law of the sea, studies of nationalism and political history may bring the necessary source of information for the discussions in this study. Therefore, this study can be seen as a research in which a theoretical puzzle is tried to be solved by bringing together the clues obtained from other disciplines, rather than being a historical research in which the events are explained sequentially. The conditions that led the Greek merchants to move away from imperial economy and to become an actor in international trade, the numbers showing their increasing presence in the important trade ports in Europe, the tonnage of their ships, the size of their fleet, their involvement in European finance sector, are not just some series of historical data. They are believed to be a collection of developments which made a local small bourgeoisie class evolve into an international actor of capitalism looking for its own nation-state umbrella.

By saying this, this study also underlines that explaining the Greek independence struggle limited with ethnic or national "feelings" or "identity" might not be enough. Reading the subject together with the triggering role of the Greek bourgeois class which is integrated into European capitalism and the rising nation-state spirit of the period can be seen as parts of the main puzzle of this study. While the importance of Greek merchants in the Greek independence movement frequently is emphasized in the literature (i.e. Clogg, 1979; Hatzopoulos, 2009; Polemis, 1995; Trudgill), there are limited resources or archives that document their attitudes and approaches on independence. Hence, in this article it is argued that the connection between the Greek merchants' successful adaptation to European capitalism and their initial support for the Greek nationalist movement is functional and symbiotic. In order to advance this argument, the archive studies, trade analysis and quantitative data that deal with the international trade flow in the European ports during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries and the participation of Greek traders in the ports in the European economy is examined. To fulfill its aim; the article will try to analyze the empirical data on conceptual grounds. In the first part, where the main conceptual analysis was made, the very concepts of empire, nation-state, capitalism and trade are discussed. In this section, the reasons of why the imperial order has failed to keep pace with the dynamic economy of the new

national and international markets are read through historical developments in Europe and the Ottoman Empire. Then, the rise of the nation-state, as a counter power, within the capitalist order is scrutinized through the change with the mode of production and the distribution of wealth. This ontological grounding will be followed by some sociological, economic and political analysis of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries Ottoman Empire, when the Greeks were slowly separating from it. To this end, the second part of the study will evaluate the conditions and the status of the Greeks within the *millet* system of the Empire. The heterogeneity of the Greek subjects according to their social, religious or economic advantages and their status vis-à-vis the Sublime Porte will be covered. In the third part, how Greek merchants stepped out among the Muslim and non-Muslim subjects of the Empire thanks to their commercial advantageous will be examined from the perspective of the Ottoman Empire economy and international dynamics. Besides the privileges came with the capitulations, the trading gap in the Mediterranean due to the conflict between England and France, also known as the Napoleonic Wars, was also filled by the eager activities of Greek merchants. Hence, it will be highlighted how the strings of the European capitalism were moving Greek merchants in a direction towards seeking for their own nation-state. In order to give more details from the economic, political and finance history, in the last part, the rapid and effective involvement of the Greeks at major European ports, networks and finance capitals will be analyzed. The article will conclude with a causal and connective evaluation of the findings, claiming that the leading role of Greek traders in attempts to independence resulted from their successful integration into European capitalism.

### **From Empires to Modern States in an Age of Capitalism**

Since this article is about the struggle of the Greeks to leave the Ottoman Empire and establish a nation-state of their own, it is useful to explain some ontological issues when starting the discussion. Therefore, the main discussion of the article will begin by understanding issues such as the problems faced by the imperial order in adapting to the internationalizing production and distribution chain of capitalism, why traders prefer the nation-state system instead of empires and the rise of nation-states.

Before getting into the discussions about capitalism and nations-states connection, it is important to briefly remember the general theoretical background of nationalism in order to understand the common approach towards the Greek independence movement. Searching for the nation-state is essentially an act or idea of nationalism. A rich literature on nationalism has emerged in order to understand the nation and nationalism (i.e. Gellner, 1989; Smith, 2013; Breuilly, 1993; Anderson, 2006). It is possible to talk about more recent modernist approaches to nationalism, which claim that nationalism can

be explained by innate characteristics, whose basis dates back to the 18th century, and that claim that nationalism can be explained with the characteristics acquired later in addition to primordialist nationalism (Özkırmlı, 2017). When these theories first emerged, that is, the idea that societies live under the roof of the nation under the rule of their own states, started to affect all countries starting from England and France since the 18th century. According to the claim of romantic German nationalists such as Fichte Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Johann Gottfried Herder (1744-1803), societies with common cultures, languages, religions, traditions and customs feel like families and these families are called nations. It is also a natural and legitimate situation for nations to want to have their own state by developing common feelings and wills (Herder, 1969; Fichte, 1993). In this context, Greek nationalism has been a movement that excited Europeans from the very beginning, due to the idea that the romantic nationalism movement that rose in Europe in the 19th century had an impact on a Christian society that remained outside Europe and within a non-Christian empire. Studies shaped within the framework of the claim that Greek national identity emerged as a natural search, with common ethnicity, religion and language, and therefore the Greeks sought independence for a long time have been predominantly included in the literature (Kechriotis, 2005; Roudometof, 1998). However, in this study, as stated before, the foundations of the nationalist idea in the international capitalist order that encourages the transition from empire to nation-state will be studied.

The demise of empires and rise of nation-states deserves a special attention here. The differentiation of internal and external, or domestic and international, is a modern phenomenon and does not exist in the world of empires. Immanuel Wallerstein suggests that empires are economically integrated transformed world systems (Wallerstein, 1974: 15). Although such empires accepted the existence of the outside world, they described this world as a mere periphery and never regarded themselves as equal. The overarching hierarchy can be executed either by political imperial control, as in imperial China, or by theocratic authority, as in India. In traditional empires, economic interactions mainly take place within the territories of the empire. The geographical extension of political authority generally overlaps with the spatial extension of the primary market. The most favourable economic way of production, feudalism, entails decentralized authority between local and central political authority figures. Besides, it creates private possession of the means of violence and the lack of any distinction between public and private authority (Spruyt, 1994: 534-536).

Feudalism as a pre-capitalist mode of production (paradigmatically feudalism) does not bring any incentive to increase the income by means of enhancing productivity. The only way to improve the material situation is mainly through territorial expansion. That is why most investments are mobilized into improving troops and weapons. The structure of the interstate system in late

medieval and early modern Europe, therefore, was not merely a consequence of military constraints and political power, but also stemmed from the rules of production that are specific to feudal property relations (Callinicos, 2007: 540-541). In feudal systems, property rights are not clearly defined and continued possession over time established the legitimacy of the land holder. Holdings were embedded in a system of mutual obligations and conveying an exclusive right to a third party is not easy. The codes for trade are underdeveloped and there is a lack of instrumentally rational procedures. Moreover, the local customary proceedings are given too much importance. Great variation in coinage and unstandardized methods make transaction costs high. However, traders prefer standard institutional mechanisms that provide stable contracts and not charging high taxes or fees. “From their (traders’) side”, says Spruyt, “political entrepreneurs will seek to capitalize on gains from trade and will seek to expand their rule in order to do so. They perform a rough calculus aimed at maintaining or expanding their own political positions” (Spruyt, 1994: 531). If commerce occurs across boundaries without sufficient political supervision and support, then the market geographically extends beyond existing political authorities and the merchants start to look for self-help (Spruyt, 1994: 529 - 534).

Commercial activities are volatile and receptive to change. Merchants, by definition, are open to various social, cultural and economic effects and changes, which are inherent to commercial activity. Merchants are the main mediators between rural and urban economies. Even the local merchants move between the neighbouring settlements to purchase supplies or to retail the merchandise. In the pre-industrial economy, the main commercial and financial transaction movement was within a local or regional sphere of influence. Geographic migration is limited to the establishments of shops and the growth of retail trade focused on cities. As the business organization and the networks extended beyond the limits of kingdoms or empires, the economic world of merchants opened and developed. Starting from the 15th century until the 19th century, a unified economic world was created in Europe through developed commercial transactions, established currencies and a common ethics code for the merchants. The empires mainly seemed to resist change while their survival needed some new ways of productivity. As a result, international trade, which was enabled by the new nation-states, was in many places not welcomed during the 19th century. The social roots of capitalism developed in western society and its absence in Eastern society led to a dividing line between on the one hand the progressive West and an inactive East, on the other (Chatziioannou, 2010: 315-315). The trade revolution and the succeeding emergence of numerous international markets, increasing the demand for goods, made it imperative for agricultural production to become commercialized (Veremis, 2007: 35). The transformation of the traditional social system came with a different understanding in economy which aims at gaining, calculating and accumulating wealth. These were the preconditions of capitalist economic development,

which became dominant in society. According to Hobsbawm (1998: 38) the origin of the Industrial Revolution can be seen in the "relationship between profit making and technical invention", which means, if the profit to be obtained in a private entrepreneurship is higher than the profit to be obtained otherwise, it would revolutionize the structure of the production. Wallerstein (1992: 12, 16) underlines that the historical capitalism started in Europe at the end of the 15th century and expanded throughout the world by the 19th century. According to him, the most important difference of this system is the use of capital to accumulate more capital for the future and always aim at growth itself. Capitalism helped expand modern state sovereignty and created a system in which the central bureaucratic state structure has been determined. In this sense, Western Europe entered a new era shaped and changed by economic, technological and political developments and has gained a decisive (*modus operandi*) position for the rest of the world.

Capital accumulation necessitates bigger markets for exchange. The transition from the local economies of agricultural societies to the transnationalizing economies of modern societies based on capital accumulation and industrial development causes serious breaks in societies. As the bourgeois class, the producers of a dynamic market economy came to the fore instead of the landlords that had been the base of the feudal system, the empires, the political units that could not adapt their means of production to change, become obsolete. Empires, which have a closed economy within their broad borders and whose economic relations with other countries are limited, began to be replaced by a nation-state model that allows import and export to operate more liberally and regularly.

As a result, the sovereign territorial state triumphed over empires because it proved more effective at preventing defection by its members, reducing internal transaction costs, and making credible commitments to other units. Sovereign state rulers are in a better position to centralize jurisdiction and authority. Consequently, preventing free riding is easier with this new position. They gradually rationalize their economies and standardize currency units, weights and measures, which corresponds to a greater capacity to act better internationally. Besides, sovereign state territoriality is a way of structuring interunit behaviour in the international arena. Similar types of units for interaction are more preferable for states or, more precisely, the political and social elites within sovereign states. These sovereign rulers could more credibly commit the members of their organization through their control of free riding and defection (Spruyt, 1994: 342, 527).

These explanations bring us to what Giddens underlines; there is a relationship between capitalism and the formation of the modern state (Giddens, 1985: 148). Marxists describe the state as a device of the ruling class and associate it with the interests of capital. Ralf Miliband argues that the state

is ruled by the elite, and this elite comes from the same social strata as the capitalist class. Thus, state employees have parallel interests with capital owners as they are connected to capital owners through social and political features. As a result, the state acts in a way that respects capital class interests (Miliband, 1969). The state and capital act as partners, as two different yet connected autonomous power centers. According to Poulantzas, capitalist states lead the long-term political interests of capital (Poulantzas, 1973). This formation also raises the question of how to transform capital interests into state practices. To this extent, the state system is incorporated within the capitalist mode of production. One of the constituting separations of capitalist relations of production is the “many capitals” that jointly control the means of production. Geopolitical and economic rivalries bring growing interdependence between states and capital. The competitive interaction among them places units of production under systematic pressure to maximize profit and this leads to accumulation of capital (Callinicos, 2007: 533, 540-541).

The best example for capital accumulation, traders and the nation-state connection is perhaps the Greek independence struggle of Ottoman-Greek merchants. As they could not fit into the agriculture-based economic system of the Ottoman Empire, they integrated more and more into international trade networks. In a world where international trade is rapidly developing and capitalism is looking for new mediators and markets, economies that are closed around the central authority of the imperial order have become obsolete. It was evident that the nation-state model, which preserved private property rights, allowed capital accumulation, and envisioned a stable legislative regulation, provided better opportunities for the development of capitalism based on competition and order, than vast and cumbersome empires.

After explaining why the nation-state model replaces empire structures with factors such as capital accumulation, capitalism and the internationalization of capitalist balances, the following section aims to discuss the Greek society and the merchants within the Ottoman socio-economic system.

### **The Greeks in the Ottoman Empire**

In order to deepen the analysis on the ontological basis mentioned above, an elaboration of the capitalist class that is the subject of this study, namely Greek merchants will be useful. International economic conditions were very important for the process through which Greek merchants turned to Europe’s dynamic markets. Yet, the internal social conditions of the Greeks, prompting them to seek independence from the Empire should be understood in a wider context.

The Ottoman Empire’s social, economic and political construction was predominantly built on the Millet system, which is of small religious units. Each

unit had its own extensive powers of administration, jurisdiction and judiciary. These communities were allowed to set their own laws, organize their internal relations, control their education system and collect their own taxes. It is important to note that during Ottoman times the term ‘millet’ referred not to nations as in modern sense, but religious communities (cemaat) (Küçük, 2006: 394) of, specifically, monotheistic religions (ehl-i zimmet) like Islam, Christianity and Judaism (Ergul, 2012: 629). The fault lines within society were around these religious identities, yet the socio-economic conditions were very much reflected the dual-class structure of society. According to Halil İnalcık, Ottoman society splits into two major classes: the ruling and the ruled. The ruling class consists of askeri and ulema, which have the religious, executive and administrative powers derived from the Sultan’s sacredness. The second class is the ruled subjects of the Sultan, which was called the reaya. They were the tax payers, who were responsible for production and agriculture, but had no powers or word in any social decisions (İnalçık, 1964: 44). The gap between these classes was so strong that it even made the other identities less visible when it comes to relations with the state. In fact, a member of the reaya in the Balkans or Anatolia, a Muslim-Turkish peasant or a Greek peasant, was not expected to live under much different conditions, except that the non-Muslims paid higher taxes than the Muslims.

It was difficult to define the Greek millet, which included more than the people of Greek origin. Next to Greek Orthodox people, the Bulgarian, Romanian, Serbian, Ulah (a nomadic society talking a kind of Romanian language living all around the Balkans), Albanian or even Arab Orthodox people were all accepted within the Greek Orthodox community . Despite this scattered ethnic picture, all Orthodox Christians ere gathered under the Greek Orthodox Church (Babaoglu, 2015: 537). For the sake of simplicity, these discussions about nationality or religious identity within this millet were left aside and the term “Greek” is preferred in this study. In return for their loyalty, the Church was given the right to govern, operate its own schools and maintain order within its own millet (Zervas, 2017: 3). In fact, the power and the privileges of the Orthodox Church under the Ottoman rule were even more than during Byzantium times. Its authority over the Orthodox world was beyond the religious relations and covered a large area of daily lives (Clogg, 1992: 23-24). Their ecumenical pretensions to universal authority were consistent with the Ottoman’s own claims to imperial authority. The Patriarchate had to contend with the episodic autonomy of Bulgarian Ohrid and Serbian Pec, but the Orthodox Patriarchates of Jerusalem, Alexandria and Antioch proved less resistant to the dictates of their new capital under Ottoman rule after the conquest of the Arab lands in 1517 (Braude, 1982: 21).

There were also different classes within the Greek millet having different interests and enjoying different life conditions. In the Peloponnese peninsula, large masses of people, engaged in agriculture and had no say on any subject,



were living as citizens of the Sultan. There were also serious differences of opinion between the Greeks, who had political, religious and economic relations with the government. Some of them built their self-interest in parallel with the Ottoman authority and did not show any interest in leaving it. One of these classes was the clerical class around the Orthodox Church. The patriarch had an authority than spanned from religious affairs to the regulation of daily practices (Clogg, 1992b: 11). Moreover, the Grechophone Orthodox Church was accepted as the head of the whole Orthodox communities of the Ottoman Empire. This is why the Church in İstanbul was unwilling to separate from the Ottoman Empire and to leave the sacred city of “Constantinople”. Yet, it should be noted that their stand had changed just before the eruption of the Greek independence movement and the Orthodox Church showed their full support for the Greek riots by calling to “kill the Turks” (Toprak, 2012: 120; Şahin 1996: 190; Karal, 1994: 112). Another group in İstanbul which was small but influential in terms of state power was the Phanariots. They were tied to well-known families of Greek or Hellenised Romanian and Albanian origin. During the decline of the Ottoman Empire, they got, with their skills in diplomacy and education, important positions in diplomatic and economic arenas. Although they seemed close to the Greek intelligentsia due to their sophisticated features, the Phanariots did not want to lose their privileged positions in the Empire and their links with powerful financial and religious groups. The third and the last class, which did not want an independent Greek nation-state, was the kocabaşıs. They were the privileged tax-collectors of the Sultan in the Greek millet lands, with their only charge of collecting armed-troops during wartime. In fact, due to their harsh attitudes towards the peasants, the Greeks called them “Christian Turks” (Clogg, 1992b: 21-41).

However, not all Greeks were in favour of the continuation of the Ottoman Empire. In fact, the Greek independence movement was a resistance not only to the Ottoman Empire, but also to the conservative Greek classes which did not want to lose their privileges . The pre-nationalist armed bandits of Klephts, who were mainly in the mountains to avoid state authority or tax payments and the irregular armed groups, the Armatoloi, employed by the Ottoman state (Clogg, 1973: 8-9) they became the first ones to support the Greek movement against Ottoman rule.

Besides, the Greek philosophers and intellectuals had also the fantasy of (re)uniting the Hellens. This new intelligentsia was brave enough to criticize the old Ottoman system, need for an independent nation-state and the virtue of Western ideas. According to them, the antithesis of the enlightened, modern and secular West would apparently be the old, barbaric and religious Ottoman Empire (Roudometof, 1998: 21-22).

One of the most important elements of the development of the national movement was the class of wealthy and entrepreneurial merchants, emerging in

the 18th century, operating inside and outside the Ottoman lands. They not only met the main views of the Enlightenment, the French Revolution, or romantic nationalism, but also saw how extraordinary the Greek language and civilization had been in the thoughts of the educated European contemporaries. (Clogg, 1997: 37, 40-41). Ancient Greek culture was an attractive area of study for the Europeans during the Renaissance and humanistic movements. The mythological Greek people, who are brave, courageous and beautiful, created the high and most of the time unreal expectations about the Greeks living under the Ottoman rule (Turan: 199: 267).

The foundation of Philiki Hetaireia, which organized the independence movement among the Greeks, is crucial. It was founded in 1814 in Odessa, one of the strategic centers of the Greek mercantile diaspora, by the three Greek shipowners, Emmanuil Zanthos, Nikolaos Skufas and Athanasios Tsakaloff, who had become attracted to Jacobin-style politics advancing liberal and nationalist ideas (Hatzopoulos, 2009: 81). They came together after the murder of Rigas Velestinlis, one of the first leaders of the Greek uprising, in Belgrade in 1798, and decided to organize an armed uprising against the Ottoman overlords. They took the support of the other merchants soon and the organization developed and extended in time. The majority of its members were merchants (Clogg, 1997: 47-48). The number of the members did not exceed 1000 until 1821. 54% of its members were merchants, 13% professionals, 12% provincial notables, 10% clergymen, 9% soldiers and only 2% peasants and artists. The merchant members were the main providers of the financial support (Clogg, 1979: 49; Turan, 1999: 266). It is important to pay close attention to the connections between intellectual activity and the Greek mercantile class. Between the eighteenth century and the middle of the nineteenth century, the merchants represented the dominant social and cultural model among the Greeks living in the Ottomans. They developed a market economy which created a distinct economic world and led the opening of the social circle (Chatziioannou, 2010: 321). Especially the Greco-phone literary production increased and hundreds of books were translated from Western languages to Greek. Throughout the 18th century the output of books in Greek increased noticeably and this development shows the wealth and variety of subjects which concerned the Greek Intelligentsia (Koumarianou: 1973: 70). They provided monetary support for publications intended for the Greek reader, which was growing outside the empire's borders and increasingly secular. Books published in the last quarter of the 18th century were seven times that of the first twenty-five years. In the twenty years before 1821, about 1300 different books were published (Clogg, 1997: 40). The books had been published mainly in European cities, such as Paris, Odessa, London, Vienne or Trieste, often with the support of the Greek merchant communities living there (Lekas, 2005: 173). They also financed for the establishment of new schools and libraries, paid for the young generation to study in Western European countries (Koumarianou, 1973: 76; Trudgil, 2000:

241). Greek merchants were eager to finance the young Greeks to go to European universities and collect the ideas about freedom, liberalism and nationalism.

The initial source of the Greek nationalist movement, before any kind of European loans and donations, were from the merchant communities' financial resources (Lekas, 2005: 171). In the development of national consciousness, this was crucial to discerning being a Greek, not only an Orthodox Christian anymore. The role of the merchant on the independence movement was so deep that according to some myths, in the flag of Greece the merchants were symbolized with the colours of blue and white, the similar colour of the clothing (vrakes) of Greek merchants during the Greek War of Independence (Serafetinidis, 1981: 297). Hence, it can be easily said that the merchants were responsible for putting the intellectual awakening. While the support of Greek merchants to the Greek independence movement was maintained as a secret activity from the Ottoman state in the early days, with the increasing power of this class over time, they no longer needed to hide. Behind this self-confidence are the rapid capital accumulation, the support of the great powers and their increasing power in the European economy. The centuries, when the Ottoman Empire declined politically and financially, turned out to be the opposite for the Greeks.

### **The Economic Collapse of the Ottoman Empire and the Rise of Greek Merchants**

In the above section, how Greek merchants stood out from the other powerful Greek classes of the Ottoman Empire and began to play a leading role for the Greek people was discussed. In this section, the economic detachment of this class from the Ottoman state and its gradual strengthening as a significant economic power in the Mediterranean will be analysed. These discussions will also shed light on how this class is integrated into European capitalism.

The economic system of the Empire was not responding well to the socio-economic developments in the modern world. In fact, it would be correct to look for the reasons for its inability to adapt to developments in the world in its internal dynamics. The laws took long time to be issued and did not always provide solutions to challenges. The land tenure system, or feudalism, was one of the major pillars of the Ottoman social, economic and cultural structures.

The system was known as the timar-sipahi system, and was a synthesis of Arab, Persian, Seljuk and Byzantium elements. In this system, the lands added by the expansion were seen as the possession of the sultan. He could give it as a gift to either religious institutions or to those knights who had distinguished themselves in battles. The goal of handing over such landholdings was not only to ensure the welfare of the privileged individual sipahi, but also to make sure that he and his retinue (company) would continue to join the Ottoman monarch

in the wars he waged. As the form of warfare rendered the old cavalry style obsolete, the class of sipahi landholders gradually lost their importance (Veremis, 2007: 34-35). The degree to which the system was executed in a region depended on the geography, religion, economy and customs of the population living in a given region. There was not any unitary knowledge or implementations for the land tenure system; everything was based on scattered and fragmented legalistic ideas (Vucinich, 1962: 599-600).

With the beginning of the impact of capitalism in the Ottoman Empire, the relationship between traditional economic values and the new regulations of the modern system was one of the most important problems. Along with the industrial revolution, the conquest policy in the classical system of the Ottoman Empire that guided the society-state relations had come to an end. It is one of the reasons for an economic development based on private entrepreneurship that the masses of wealth have long been concentrated in the hands of political powers and power holders rather than traders and entrepreneurs (Akça & Hülür, 2005: 313). It was obvious that the Ottoman Empire was an "old-fashioned" structure with its down falling land system and the corrupted redistributive economy. The Ottoman agriculture was commercialized and the peasants were reduced to a state of de facto serfdom, as the raw materials and agricultural products produced in the Empire were engaged in export. The Ottoman craft industry and manufacturing within the Ottoman Empire were also deeply challenged with the impact of economic expansion of European capitalism into the Ottoman economy.

Of greater significance during the economic and social dissolution of the Ottoman Empire was the emergence of an entrepreneurial and prosperous Greek mercantile class. Although their wealth increased dramatically during the Ottoman Empire, they were also making big profits of the trade and became the middlemen par excellence of Istanbul (then, Constantinople) in 15th century Byzantium (McCarthy, 1997: 69). They continued to accumulate during the Ottoman Empire and did not face big problems about adjusting to the world scale economy and the capitalist system. The mercantile communities or paroikies were established in many of the main Mediterranean port cities, in the Balkans, central Europe and southern Russia. In fact the Greek fleet became one of the biggest fleets in the world and Greek became the lingua franca of Balkan commerce (Clogg, 1992b: 23-25). Greek captains laid the foundations of the fleet, which would be the largest commercial fleet of the 20th century, based on three major "sea-originated" islands, Hydra, Spetsai and Psara (Clogg, 1997: 38,39).

On the other hand, the Ottoman system proved incapable of transforming itself to new circumstances, and this marked the onset of its inevitable decline. The socio-economic structure was founded on the dynamism of conquering new lands and it seemed to come to an end. The Empire started suffering when the European opponents first curbed advance of the Ottoman

army and then started to push back (Veremis, 2007: 35). The 18th century started with the Karlofça (1699) and the Pasarofça (1718) Agreements, by which the Ottoman Empire lost a great deal of lands in Europe. These agreements meant the beginning of the end, because they also included harsh economic conditions for the Ottoman Empire, which are called the “capitulations”. With the “capitulatory privileges” in the 17th century, the European powers began to extract extremely favourable trade terms, which also oriented the whole Ottoman economy to the development requirements of European capitalism. In terms of meaning, the capitulations were privileges granted to European merchants, and later to states, by the Ottoman sultans through a decree or edict. They were not reciprocal and believed to be revoked by the Sultan when he felt that the foreign power had broken the pledge of 'friendship and sincere goodwill'.

Especially the agreements with Russia had a dramatic impact on the Ottoman socio-economic structure. Besides the freedom of navigation granted to the Russian fleet in the Black Sea, Russia virtually became the protector of the Greek Orthodox Church subjects and had the right to interfere in the domestic affairs of the empire whenever it saw fit. Moreover, the notorious dragomen who were employed by the Russian embassy were given a new status placing them outside Ottoman law, which means to be excused from all Ottoman taxes and entitled to pay the same low customs duties charged to the Russians under the capitulations. This treaty gave the privilege of commercial action without being obstructed by the Ottoman authorities, provided that their ships were carrying the Russian flag, as a flag of opportunity. Within a short time, Russian consuls abused the articles and sold such appointments (berat) at considerable profit to Ottoman Greek merchants. By 1808, Russia had enrolled about 120,000 Greeks as “protected persons” (Economou et.al., 2016: 2; Ahmad, 2000: 2-5).

These merchants dominated the imperial trade, exporting raw materials to the Western countries and importing the Western manufactures (Clogg, 1992b, 23). Capital owners in Europe attached great importance to the raw materials coming from the Ottoman Empire and the processed products to be sold there. The primary export of the Ottoman Empire includes angora and goat wool, silk, leather, tobacco, olive oil, wheat, dried fruits and raw cotton. Ottoman imports were mainly manufactured products, such as woollen fabrics, gold brocade, Tunisian-style caps, metal and mechanical goods, paper, sugar, and coffee (Panzac, 1992: 191).

As a result, the static and introvert economy of the Ottoman Empire that could not keep up with the dynamism of international capitalism made the enriched Greek merchant class moved away from the Empire and turned towards the European capitalism. They experienced an unprecedented prosperity from the new conditions of international economy and built strong relations with French, British, Italian and Dutch capitalists with their increasing

trade advantages and experience coming from the capitulations. In the next chapter, the gradual integration of the Greek merchants into European capitalism, through trade and finance sectors will be touched upon.

### **European Capitalism and the Greek Merchandise**

The second half of the 18th century and the turn of the 19th was an era of turbulence marked by a series of world-wide political crises which brought new economic actors into European economy. The equilibrium of the old powers in Europe, Britain and France, was disrupted with the political upheavals both within and outside the continent. On the one hand, the American War of Independence (1775-1783) breached the mercantile relations of metropolitan Britain; and on the other, the French Revolution (1789) and the Napoleonic wars (1792-1815) following it as a political and military upheaval spread across the continent and the Mediterranean.

These wars can also be explained by the structure of the economic system. During the period of Mercantilism, international conflicts began easily due to the struggles of the states over colonies and trade. Manifestations of war were largely drawn on the basic principles of mercantilism (Galani, 2010: 179-184). There was a blockade system, the Continental System, which was designed by Napoleon to blockade British economy by placing obstacles in the trade of Great Britain with France and its satellites, allies or associated powers. During the Napoleonic wars the Continental System paralyzed the European economy. France was surrounded by the constant attacks of British warships which for the French made trade difficult, including running business in the Levant. Hence, they turned to the neutrals to facilitate its trade. The laws were changed in favour of the foreigners. As French officials found it difficult or expensive to trade with the Levant on their own, more and more concessions were made.

While the two major hegemonies of Europe, Britain and France were in a military confrontation, they were also forced to open-up their trade monopolies to facilitate their trade, when free trade was not yet an established state policy. The activities with the Eastern Mediterranean, Levant, changed as the balance within Europe changed. One of the biggest powers of Europe, Britain, had a rapidly growing economy and in a desperate need of new markets which prompted it to search for eastern Mediterranean market on a larger scale and more than ever before. It eased the monopoly regulations with Levant. Immediately after the peace deal signed with the Ottoman Empire in 1797, the first Greek ships were already arrived in London from Smyrna. At the end of the Napoleonic Wars, Britain seemed to have broken France's economic superiority, but at the cost that a significant part of the trade in the ports in the Eastern Mediterranean was now carried out by Ottoman Greek merchants (Frangakis-Syrett, 1987: 73-74). In the capitalist order, where the supply of raw materials is

as important as the sale of processed goods, fast and regular trade can sometimes prevent conflicts of political interest. As a matter of fact, despite the wars, neither of them tried to end the trade of the other completely. Continuing trade in the Mediterranean, albeit in alternative ways, was preferable for both countries.

The Mediterranean was always of vital importance to control the border and the oldest traditional market. The colonial markets of the periphery were expanding but the intra-European trade in the 18th century was still critical because of its value and volume. In the 1790s, 76% of European exports were made among the European countries, when the economic activity with the periphery countries was highly limited. With the conditions of the Treaty of Küçük Kaynarca in 1774, the Greeks had easy access to the Black Sea and to the Russian granary, provided the Greek ships sailed under the Russian flag when crossing the Dardanelles. The British were also granted access to the Black Sea in 1802, but they remained largely dependent on the Greek shipowners to carry grain to the trade centers of the Western Mediterranean. Beside the international agreements, the Greeks were also supported by the Ottoman Empire, especially by Sultan Selim 3rd. He introduced a series of administrative reforms to strengthen the position of the Ottoman mercantile fleet against the international rivalry in Mediterranean shipping and trade. A group of merchants was entitled to trade with Europeans under favourable terms, like the ones granted to European merchants through commercial treaties. Jews and Armenians also benefited from the advantages of capitulations in trade, but the biggest profit was made by Greek ship traders with their smart strategies. It was only sensible that because of their prior experience as seafarers and merchants, Greek shipowners were the ones to benefit from such a policy (Galani, 2010: 180-184).

The Greeks were the main suppliers of the raw materials of the Balkan Peninsula and controlling most of the trade with Egypt, the Aegean islands and the Ottoman (Polemis, 1995). In a very short time, they became the main traders in the most important ports of the Mediterranean. There are many different reasons for this success. But the most important thing is that the Greeks knew how to find all kinds of weak links and grey areas in the trade network, where France and Britain were trying to monopolize, and make a profit from it.

The period between 1780-1820 is crucial in the economic development of the Greeks. They managed to accumulate a spectacular amount of capital and economic power in this period, which coincides with the expansion of the world economy (Frangakis-Syrett, 1987: 73-75). In the 1780s the main merchant shipping fleets of the Mediterranean were the French, Spanish, Austrian, Ragusan (Republic of Dubrovnik) and Ottoman. In 1786-87, the French had 5,268 ships (729,340 tons) which were almost entirely from the Marseilles trading between the Western and Eastern Mediterranean. The Italians owned the

second biggest fleet with 2,350 ships (253,815 tons). The third biggest shipping fleet in the Mediterranean was the Spanish with 1,202 ships (149,460). Austurians has the fourth biggest fleet of 1,141 ships (84,090 tons). The Ragusans were the traditional local seafarers of the Balkans and in 1786, they had 163 vessels (40,479 tons). The Ottoman fleet was estimated around 400 vessels (48,000 tons) in 1780s, yet with the capacity of longer routes like the sea powers of Genoa and Venice. By the end of the Napoleon Wars, they had more than doubled the fleet and became the main carriers in the Eastern Mediterranean and the Black Sea (Harlaftis & Laiou, 2007: 3-7).

In addition to the fluctuation in duties and the restriction of trade, the insecure environment at sea started to increase transportation, agency and insurance costs. This led to higher freight charges and uncontrollable profits in trade (Galani, 2010: 180). The Greeks were successful in breaking the predominance of western European nations in the carrying trade between the east Mediterranean and west Mediterranean as well as to Western Europe. Even in the riskiest times of the wars, they did not give up trade and they made a big profit from it. Neither the Armenians nor the Jewish Ottomans took such great risks and did not dare to enter this sector as much as the Greeks. Even if they attempted, they could not find much support due to the cooperation of Greek sailors, who protected each other in the region. Many of Greek merchants were cooperating with each other since they were part of extended family companies, which had branches all over the east and west Mediterranean. During the Napoleonic Wars, as their number increased, they developed the Greek merchant fleet in the seas by collaborating with Greek seafarers, like Psariots, Hydriots and Spetsiots (Frangakis-Syrett, 1987: 73-84). Greek ships were not big but maneuverable and fast, provided that they were used as blockade runners. Greek shipping benefited from the blockades. They defied the British naval blockades and supplied French ports, yet with higher prices. In 1810, their fares of journeys were 16.66 %, increasing to 38.64 % and even as high as 44.87% of the value of the cargo during the blockade (Economou et.al., 2016: 5-7).

The Greeks, as the local carriers of the Mediterranean, experienced a rapid rise in maritime trade and were able to create the largest and most active fleet of the period. When the French Wars ended, the fleet carrying the Ottoman flag had doubled. In fact, it should be added that the ships of Greek merchants did not only carry the Ottoman flag. There were also Greek merchant ships carrying the flags of Venice, Russian and Jerusalem. The number of ships of Greek merchants was even higher than the official figures. They were so strong that by the end of the 18th century they moved their areas of activity beyond the Mediterranean and started to bring goods to Latin America. According to a study examining the ship trade in the Mediterranean in the 18th century, over 24 thousand Greek ships entered 15 Mediterranean ports (Galani, 2010: 180-182). Ancona was one of the most active ports of Europe which had a remarkable growth as a hub for international trade in the 16th century and became one of



the first commercial centres outside the Balkans attracting a considerable number of Greek merchants. By the middle of the 16th century, there were more than 200 Greek houses already established in the city (Polemis, 1995).

Although trade was somewhat disrupted by the Seven Years' War between 1756 and 1763, France was the only force that controlled Ancona's trade with the Ottoman Empire in the 1760s. This picture changed when the Ottoman merchants of Greek origin began to buy new ships from the Russians at low prices after the 1768-1774 Russian-Ottoman War ended. While there were only three or four Greek ships on the Ancona trade route in 1777, this number had increased to twenty-five in 1785, which corresponded to one third of all ships on that route. However, French ships with a capacity of over 200 tons versus Greek ships less than 100 tons still provided the French with an advantage in the trade between Ancona and Levant. After a while, Greek sailors became rich enough to purchase the 150-200 tons of big ships of the French (Frangakis-Syrett, 1987: 82-83). In fact, the shipyards in Hydra, Psara, Galaxidi and other islands were able to build ships (Polemis, 1995), but this was forbidden by the Ottoman authorities to avoid a threat of a strong fleet which potentially could be converted into warships, as it really happened during the Greek rebellion of 1821 (Economou et.al., 2016: 6). Their activities requiring courage had also an impact on their nationalist pride and conscience. Their success and confidence feelings developed with their fights with the pirates and reaching their destinations with loaded ships made them feel more independent. The seafarers, shipowners and ordinary seamen alike, donated great sums of money to the liberation movement. Their support was not limited with finance. In fact, during the Greek independence movement, about 600 merchant ships became the warships and some of them became the captains or higher officers of the Greek navy. For example, the Admiral of the United Navies of the Greek Islands in 1822 was Andreas Miaoulis, who was a captain on a merchant ship (Polemis, 1995).

The activities of the Greek orthodox merchants extended into other ports of Europe, like Genoa, Messina, Marseille and Trieste. In 1782, neutral Greek sailors began to work on this route as the French lost their trade profit from their port from Marseille to Messina in Italy. So the Greeks were no longer just buying from the East and selling in the western ports; but also transporting food and raw materials from southern Italy to the ports of Marseille and Lyons (Frangakis-Syrett, 1987: 82 - 83). They were manipulating the trade of many different products, especially grain, not only in its legal transportation but also including the illicit trafficking of them. They had a quasi-monopoly allowing them to manipulate the market to their advantage (Polemis, 1995).

Since the effective trade of Greek seafarers was very profitable not only for them but also for the port cities to which they were affiliated, the Naples Court, to which the port of Messina was affiliated, removed some commercial

regulations that restricted the activities of Greek seafarers. Since Italy's free port, Livorno is a port that can hide from Europe's bulky monopolistic trade and move more comfortably, it was the first major port where Greek merchants settled. Greek trade families such as Petrocochino, Prassacachi Brothers, Skaramanga, from Smyrna and Istanbul, settled in Livorno (Frangakis-Syrett, 1987: 75 & 83). The annual average of the Greek ships entering the port of Livorno was 10 between 1768-1772. Between 1803-1807, there were 91 Greek merchandising ships arriving to Livorno port (Harlaftis & Laiou, 2007: 6). Another port, Messina, was also welcoming the Greeks. Greek merchants were mainly carrying olive oil from the Aegean Archipelago to Europe, to Messina. In Messina the oil was transferred to Genoa vessels and transported to Genoa and Livorno, where it was treated. When the oil reached its final destination in Marseilles to the soap manufacturers, the cargo was smuggled in without paying the 20 % duty levied on foreign trade by the French. The price of the oil transported by the Greeks to Marseilles was cheaper than the French merchants buying directly from the Aegean islands, transported to Smyrna and then on to Marseilles in French ships. In 1785, 22 % of Messina's imports came from East Mediterranean and 6 % of its export was going to Smyrna. Around 10 % of Smyrna's export and import was done with Genoa, Livorno and Messina (Frangakis-Syrett, 1987: 76). They also developed combined land and sea transport between western Balkans and these port cities in the last third of the 18th century. By the 1820s, the Greek diaspora merchants had expanded their land and maritime trade networks from Black Sea to northern Europe (Harlaftis & Laiou, 2007: 16).

The institutional organization of Greek shipping was organized in a “capitalist” way, such as the importance of property rights protection and the insurance of cargos and ships. The funding of a ship was almost always was undertaken through a partnership company of five to eight partners. They usually had family connections with each other. Partners were responsible for the amount of money they contributed and sale of their share could be feasible. It was common practice to invest money in more than one shipping activity. Funds could be accepted by anyone without concerning the origin and women had the same commercial rights as men. The validity of the shares between shareholders or juridical intervention in cases of disputes was organized according to “Hydra Maritime Law” of 1818. It was offering legal and de jure judicial coverage to all commercial activities, such as verifying the validity of the shares between shareholders, or offering local judicial intervention in cases of disputes among the shareholders (Economou et.al., 2016: 7).

They developed into ethnic-religious networks upon their own “unofficial” international market in which they operate independent from the states in which they were established. Trust in Greek diaspora firms was generated via common economic interest and the socio-economic system of family connections. In fact, their strength came from these relations built on

trust. In this way, they were able to create a production system of different sizes of businesses between the local/regional, the national/peripheral, and the international networks (Jones, 2000: 164). This organizational capability gave access to many different ports, agents and human resources, which provides the Greek diaspora to survive international competition. Even though they chose their agents mainly from their own families and relatives, and recruited their business allies from their own nation; trust was not only through loyalty to family and country, but also through pure economic interest. Their cohesion was derived from the business culture they developed and the shipping capabilities (Harlaftis, 2007: 242, 243).

After saving sufficient amount of capital, Greeks were also ready to get involved into the financial sector of Europe. After all, the more Greek merchants settled in the ports, the better the opportunity to get involved in port trade and the economy of the country. As a matter of fact, until the 1780s, trading currencies was in the hands of European traders, but the Greeks were quick and smart to enter this financial sector. During their trade, they collected bills of exchange in foreign currencies from foreign buyers, which is a document used in international trade to order a person or organization to pay a certain amount of money. If any foreign currency in the ports of Smyrna or Istanbul decreased, they would collect all the bills in that currency, go to the port of that country and sell. High demand bills of exchange notes brought significant cash to Greek traders with high profit rates. At a time when the money of the Ottoman Empire depreciated, the Greeks were not only selling over European money, but also making money over these coins. With this method, they began to actively take part in international financial centers such as Livorno, Genoa, Venice and Amsterdam. In this port, money speculation was made as well as the trade of raw materials from the Ottoman Empire and clothing from Europe. Especially with the flexibility of the liberal system in Amsterdam, the Greek traders settled there with several social and political benefits and got involved in the financial speculative networks. Because Holland had a liberal policy, it allowed foreign merchants to set up houses in their ports. In the 1760s, Mavrogordatos, Smyrna's largest house, was one of the first large houses established in Amsterdam. They actively involved in the money speculation market in the Netherlands that gave high profits even more than the trade (Frangakis-Syrett, 1987: 78-79).

Based on what has been explained so far, there can be some determinations. The Greek merchant class has benefited from both its commercial advantages in international trade and the environment of conflict between the great powers in the Mediterranean. The vast accumulation of capital he acquired helped him not only to break out of the Ottoman Empire's control, but also to become one of the major commercial actors in Europe. In other words, it is obvious that this class, as an actor who has become a state within the state, demands its own political upper unit with a mercantile impulse

(Keyder, 1997: 33). The wealthy merchants socialized with European immigrants. They developed a cosmopolitan world view during their frequent travels abroad and got accustomed to different social or cultural features of Europe (Orfanou, 2015: 13). The enormous wealth they achieved brought along values such as the demand for national independence and keeping up with the modern capitalist world. Therefore, it is clear that the Greek traders, who provided the most critical initial support to the Greek struggle for independence, did not only do so with a nationalist drive for independence. The self-confidence that comes with being included in European capitalism and the search for the modern nation-state needed for internationalizing commercial relations stand before us as important dynamics of this historical puzzle.

### **Conclusion**

In the modern world of international relations, nation-states are not only units of political actions, but also actors of capitalist relations. Instead of the large and over-centralized empires of the Middle Ages came a model of the sovereign state in which capital grew in the hands of private entrepreneurs, and politics developed in parallel with this economic growth. One of the actors who closely watched and even demanded this change was the Greek merchant class in the Ottoman Empire. The Greek traders, who quickly turned their commercial advantages into a great international economic power, were among the first group to imagine an independent Greek authority.

Since they were cut off from agricultural production in the Ottoman Empire due to high taxes and central pressures, they turned to local and international economic activities, which they already knew since the pre-Ottoman times. As the Ottoman Empire was losing its economic strength after a series of military lost at battles, these seafarers were benefiting enormously from the protection of great powers and the capitulations in the Black Sea, the Aegean and the Mediterranean. As the Napoleonic Wars disrupted trade security in the Mediterranean and the traditional European great powers of Europe tried to break each other's power, Greek sailors used all the chances and made an unexpected and powerful entry into European capitalism. The new conditions in Europe brought new opportunities and profit for new players, namely the Greeks in this picture. The idea of a nation-state developed among Greek merchants who were enriched and lived in various European and Levantine port cities. They managed to build fleets large enough to compete with big states such as France and Britain and became one of the powerful economic actors in European capitalist economy. They became strong enough to monopolize the markets of some products, regulate the trade business in Europe and interfere into financial sectors of some big European cities. As they were becoming less and less Ottoman in their diaspora communities, more and more integrated into European capitalist economy. To act like an actor brought the intentions to

actually become one. The rising nationalist ideas in Europe had a great echo among these merchant communities. Their organizational structures and competitive action capabilities in Europe did no longer to bring them to ask for their own national economic model. In order to turn these ideas into reality, they supported the intellectual activities of publishing books, opening libraries and sending the young Greek students to learning about nationality ideas at European universities. Before any state in Europe or Russia, it was the Greek merchants who first sponsored the rise of the idea of Greek nationalism. They also took action and became the founders and financiers of the Philiki Hetaireia association, the main organization to organize the separatist movement.

Their political action for nationalism was preceded by their international economic activities. In other words, the ground for a politically nationalist idea was mainly coming from the given group's economic activities abroad. As the Greeks were influencing and shaping the European capitalism, the European capitalism was also influencing and shaping them. This transition between local, national and international levels can be a good reference point for IR to reread the formations of nation-states. As much as the national dynamics, the international ones are also effective in designing and bringing the nation-state expectations. As a concluding remark, the emergence of the Greek independence movement was triggered and fuelled by the class of merchants, who were motivated by their successful integration into European capitalism at many levels.

## **References**

- Ahmad, F. (2000). Ottoman perceptions of the capitulations 1800–1914. *Journal of Islamic Studies*, 11(1), 1-20.
- Akça, G. and Hülür, H. (2005). İmparatorluktan Cumhuriyete Toplum ve Ekonominin Dönüşümü ve Merkezleşmenin Dinamikleri. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt 17.
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso books.
- Augustinos, J. (1973). The Dynamics of Modern Greek Nationalism: The "Great Idea" and the Macedonian Problem. *East European Quarterly*, 6(4), 444.
- Babaoglu, R. (2015). From the "Millet System" to a Hostage Minority: Greek Community of Turkey or a Trump Card in Cyprus Issue 1954-1955. *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(6).
- Breuilly, J. (1993). *Nationalism and the State*. Manchester University Press.
- Britannica, Encyclopedia (2014). *History of Europe*.
- Braude, B. (1982). Introduction, in (eds.) Benjamin Braude & Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire, Vol. I, The Central of Lands: New York, London*.
- Callinicos, A. (2007). Does capitalism need the state system?. *Cambridge review of international affairs*, 20(4), 533-549.

- Chatziioannou, M. C. (2010). Creating the pre-industrial Ottoman-Greek Merchant: Sources, methods and interpretations, *Economy and society on both shores of the Aegean*, 311-35.
- Clogg, R. (1973). Aspects of Movement for Greek Independence, in (ed.) Richard Clogg, *The Struggle for Greek Independence: Essays to Mark the 150th Anniversary of the Greek War of Independence*, The Macmillan Press: UK.
- Clogg, R. (1979). *A Short History of Modern Greece*, Cambridge.
- Clogg, R. (1992). *A Concise History of Greece*, Cambridge: UK.
- Economou, E., Kyriazis, N., & Prassa, A. (2016). The Greek merchant fleet as a national navy during the war of independence 1800-1830, *MPRA Papers*.
- Elman, C., & Elman, M. F. (2001). Bridges and boundaries. *Historians, Political Scientist, and the Study of International Relations*. Cambridge, MA: BCSIA.
- Ergul, F. A. (2012). The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?. *Middle Eastern Studies*, 48(4), 629-645.
- Fichte, J. G. (1993). *Fichte: Early philosophical writings*. Cornell University Press.
- Frangakis-Syrett, E. (1987). Greek mercantile activities in the eastern Mediterranean, 1780-1820. *Balkan Studies*, 28(1), 73-86.
- Galani, K. (2010). The Napoleonic Wars and the Disruption of Mediterranean Shipping and Trade: British, Greek and American Merchants in Livorno. *The Historical Review/La Revue Historique*, 7, 179-198.
- Gellner, E. (1989). *Nations and nationalism*, Ithaca and London, NY Press, 1983.
- Giddens, A. (1985). *Nation-State and Violence*, Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism. Polity Press, Cambridge.
- Gürel, Ş. S. (1993). *Tarihsel boyutları içinde Türk-Yunan ilişkileri, 1821-1993 (Vol. 7)*. Ümit Yayıncılık, Ankara.
- Haarmann, H. (2014). *Roots of ancient Greek civilization: The influence of Old Europe*. McFarland.
- Hatzopoulos, M. (2009). From resurrection to insurrection: "Sacred" myths, motifs, and symbols in the Greek War of Independence, In (eds.) Roderick Beaton & David Ricks, *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, & the Uses of the Past (1797-1896) (Vol. 11)* Ashgate Publishing, Ltd. (1797-1896), 81-93.
- Harlaftis, G. (2007). From diaspora traders to shipping tycoons: the Vagliano Bros. *Business History Review*, 237-268.
- Harlaftis, G., Laiou, S., & Mazower, M. (2008). *Ottoman state policy in Mediterranean Trade and Shipping, c. 1780-c. 1820: The Rise of the Greek-Owned Ottoman Merchant Fleet. Networks of Power in Modern Greece*. New York: Hurst, 1-31.
- Herder, J. G. (1969). *JG Herder on social and political culture*. Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. (1998). *Sanayi ve İmparatorluk*, (trans.) Abdullah Ersoy. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

- İnalçık, H. (1964). The Nature of Traditional Society. Turkey, in (eds.) Robert Ward and Dankwart Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton: UK.
- Joseph, B. (1985). European Hellenism and Greek nationalism: some effects of ethnocentrism on Greek linguistic scholarship, *Journal of Modern Greek Studies*, 3(1), 87-95.
- Jones, G. (2000). *Merchants to multinationals: British trading companies in the nineteenth and twentieth centuries*. Oxford University Press.
- Karal, E. Z. (1994). *Osmanlı Tarihi, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri*. Cilt V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Keyder, Ç. (1997). The Ottoman Empire, in (eds.) Karen Barkey and Mark von Hagen, *After Empire. Multiethnic Societies and Nation Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Colorado: Westview.
- Kechriotis, V. (2005). Greek-Orthodox, Ottoman Greeks or just Greeks? Theories of Coexistence in the Aftermath of the Young Turk Revolution. *Études balkaniques*, (1), 51-72.
- Kitto, H. D. F. (2017). *The Greeks* (Vol. 220). Transaction Publishers.
- Koumariou, C. (1973). The Contribution of the Intelligentsia towards Greek independence movement, 1798-1821, in (ed.) Richard Clogg. *The Macmillan Press*: UK.
- Küçük, C. (1985). Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 4, 1007-1024.
- Lebow, R. L. (2001). Introduction: Negotiating International History and Politics, in (eds.) Colin Elman & Miriam Fendius Elman. *Bridges and Boundaries. Historians, Political Scientist, and the Study of International Relations*. Cambridge, MA: BCSIA.
- Lekas, P. E. (2005). The Greek war of independence from the perspective of historical sociology. *The Historical Review/La Revue Historique*, 2, 161-183.
- McCarthy, J. (1997). *The Ottoman Turks: An Introductory History to 1923*, New York: Longman Limited.
- Miliband, R. (1969). *The State in Capitalist Society*. Weidenfeld and Nicolson: London.
- Millas, H. (2003). "Milli Türk Kimliği ve 'Öteki' (Yunan), (ed.) Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik, İletişim: İstanbul*.
- Orfanou, A. (2015). The Upper Bourgeoisie Education of the Greek Diaspora in Egypt in the Late 19th Century Through Penelope Delta's (1874-1941) Literature. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 4(1 S1).
- Ozbaran, S. (2004). *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ozkirimli, U. (2017). *Theories of nationalism: A critical introduction*. Palgrave.
- Panzac, D. (1992). International and domestic maritime trade in the Ottoman Empire during the 18th century. *International Journal of Middle East Studies*, 24(2), 189-206.

- Pirinççi, F. (2017). Yunan ulusal kimliğinin oluşumu sürecinde içsel ve dışsal parametrelerin analizi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 46(1).
- Polemis, S. M. (1995). The history of Greek shipping. The Poseidon Voyage, available at: [www.iffcbano.org/gallery/shippingHistory/TheHistoryofGreekShipping](http://www.iffcbano.org/gallery/shippingHistory/TheHistoryofGreekShipping). Pdf (accessed on 12.12.2020).
- Poulantzas, N. (1973). *Political Power and Social Classes*, New Left Books: London.
- Roudometof, V. (1998). From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821. *Journal of Modern Greek Studies*, 16(1), 11-48.
- Serafetinidis, M., Serafetinidis, G., Lambrinides, M., and Demathas, Z. (1981). The development of Greek shipping capital and its implications for the political economy of Greece, *Cambridge Journal of Economics*, 5(3), 289-310.
- Skocpol, T. (1984). 11. Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology. *Vision and method in historical sociology*.
- Smith, A. D. (2013). *Nationalism and modernism*. New York: Routledge.
- Spruyt, H. (1994). Institutional selection in international relations: state anarchy as order. *International Organization*, 527-557.
- Spruyt, H. (1998). Historical sociology and systems theory in international relations. *Review of International Political Economy*, 5(2), 340-353.
- Şahin, M. S. (1980). *Fener Patrikhanesi ve Türkiye* (Vol. 23). Ötüken Yayınları: İstanbul.
- Toprak, S. (2012). Megali İdea'ya Bir Örnek: Girit. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 118-142.
- Turan, Ö. (1999). The role of Russia and England in the rise of Greek nationalism and in Greek independence. *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi ve Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* (10).
- Trudgill, P. (2000). Greece and European Turkey: From religious to linguistic identity. In Stephen Barbour and Cathie Carmichael, *Language and nationalism in Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Volkan, V. D., & Itzkowitz, N. (1994). *Turks and Greeks: Neighbors in conflict*. Eothen Press.
- Vucinich, W. S. (1962). The nature of Balkan society under Ottoman rule. *Slavic Review*, 21(4), 597-616.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World System*, vol. 1. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1992). *Tarihsel Kapitalizm*, (trans.) Necmiye Alpay. Metis Yayınları: İstanbul.
- Zervas, T. G. (2017). From Ottoman colonial rule to nation statehood: Schooling and national identity in the early Greek school. *Espacio, Tiempo y Educación*, 4(1).



## Tender Mothers: Breastfeeding, Wetnursing, and the Limits of Social Critique From the Late Ottoman to the Early Republican Periods (1880-1930)

Cem DOĞAN<sup>1</sup>

“Do not go against nature,  
Breast-feed your baby!”  
(Servet-i Fünûn, 1927)

### Müşfik Analar: Geç Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e Emzirme, Süt Annelik ve Toplumsal Eleştirinin Sınırları (1880-1930)

#### Öz

Süt anneliğin tarihsel arkaplanı MÖ 2000’li yıllara dek uzanmaktadır. Süt annelik, köken olarak göğüslerinde süt olmaması nedeniyle bebeklerini besleyemeyen kadınların özel ihtiyacından kaynaklanıyordu. Anne sütü, bebek mamalarının keşfedilmediği bir dönemde yenidoğanların sağlığı üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Lakin süt annelik uzun vadede bir meslek biçimine dönüştü ve süt şişeleri gibi 19. yüzyılda uygulanmaya başlayan yöntemlere gelene kadar varlığını korudu. 20. yüzyılın başlarında süt annelik yeni bilimsel gelişmeler karşısında çoktan gözden düşmüş ve toplumsal eleştirinin beslendiği kaynaklardan biri haline gelmişti. Tıbbi tavsiyelerle dolu popüler literatürün yanı sıra kentli orta sınıfın toplumsal farkındalığının temellerini atan aydınlar sık sık Türk kadınlarının haneçi işlerden uzaklaştığı yolunda eleştiriler getirmekteydiler. Bu dönemde, toplumsal eleştirinin tonu normatif cinsiyet rolleriyle iç içe geçmiş ve merkezileşme öne çıkarılmıştı. Ayrıca süt, İslam hukukuna göre aileler arasında akrabalık yaratabilir ve süt kardeşleri arasındaki evlilik veya miras gibi konularda ciddi toplumsal sorunlara yol açabilirdi. Bu makale dönemin popüler literatüründen faydalanarak geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde emzirme ve süt annelik uygulamalarını cinsiyet rolleri bağlamında analiz etmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Süt annelik, Emzirme, Annelik, Toplumsal Cinsiyet.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, dogancem1@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2008-3830.

**Abstract**

The historical background of wet-nursing dates back to ancient ages as early as 2000 BC. Wet-nursing originally arose from a peculiar demand in milk for those who were not capable of producing it for their babies because of the milk shortage in their breasts. Mother's milk has played a significant part in the health of neonates in the absence of infant formulas. However, wet-nursing took the shape of a line of work in the long term and kept its existence until the rise of the 19th century's new infant feeding practices, such as milk bottles. At the turn of the 20th century, wet-nursing has already been in disfavor against contemporary scientific developments and also turned into a target of social critique. Popular literature of medical instructions and the intelligentsia who provide the social consciousness of the urban middle classes every so often expostulated that Turkish women abstained from domestic tasks. The essential character of critique intertwined with the normative gender performances and evoked the voice of centralization. Furthermore, wet-nursing used to function in creating kinship between families according to Islamic tradition and might have caused acute social complications, like the marriage between milk siblings or inheritance issues. This article tries to analyze the breast-feeding and wet-nursing practices in the late Ottoman and early Republican periods in the context of gender roles through the popular literature of the period.

**Keywords:** Ottoman Empire, Wetnursing, Breastfeeding, Motherhood, Gender.

## **Introduction**

We are apt to assume that politics is not a field of interest for an average person because it is associated with a higher specialized affair that requires only some specific people called politicians. We also think that we are affected by politics just in the time of elections or when we have to pay our taxes (Tiger ve Fox, 2017: 24). However, as Foucault (1982: 782) reveals in one of his works, the instruments of subjection cannot be investigated outside their relationship to the structures of exploitation and oppression. But they do not simply establish the “terminal” of more significant systems. They entertain complex and circular relations with other forms. So, the term “gender politics” might seem awry to us at first, but if we lay it in the proper context, it would be a useful means to appreciate the inter-relational network of power and its impressions over the community.

A vital aspect of the perception of womanhood is that it permits us to investigate the category of women. We can observe ‘women’ as a harmony of which composed through an elaboration of connotations assigned to particular physical characteristics (Carter, 1995: 32). Concordantly with this argument, one of the late Ottoman and early Republican discussion was based upon the discourse of naturalness about motherhood and its relations with child care. In this discourse, nature had created women as mothers, and for this very reason, every woman had to fulfill their primary duties. The first lesson for women was to feed and grow her child as a healthy person, and be an exemplary mother, but not to be an engineer, doctor, or chemist (Zeki, 1928: 8).

As Sharon Hays (1996: 97) conceptualized under the title of “intensive mothering”, society has a set of anticipations of a mother that she should take the full responsibility of taking care of her own children unselfishly. She also must spend most of her time with the parenting activities and always put the needs of her baby before her own. There is no doubt that the social role for a woman in the late Ottoman and early Republican periods was “intensive motherhood”, and breast-feeding had a great potential to fictionalize the zone of being a proper woman to a certain extent. Thus, mothers those who denied to breast-feed their infants were the major objects of social critique because they were not “natural”. Gender-based criticism stepped in defining the framework of ideal motherhood and the triangle of motherhood/breast-feeding/wet-nursing was its inseparable part.

The main argument of this article is to demonstrate that breastfeeding was a subtle catalyzer which propounds the changing face of breastfeeding practices in the late Ottoman and early Republican periods. Mother’s milk had a particular and binding function in Ottoman society, such as creating kinship and being a regulative mechanism in traditional Muslim lifestyle. However, the meaning of breastfeeding transformed into a debate of medical professionalism as well as an anti-modernist discourse through the criticism of social duties of

women and the limits of motherhood. Paradoxically, those who brought criticism on the subject were composed mostly of the modernizer actors themselves. They neither intended to let go of the traditional place of women in society, nor take any responsibility for the metamorphosis in the social roles. In the final analysis, breastfeeding was seen a means of creating a healthy offspring but it was supposed to be executed under the certain circumstances that could not cause defiling the deep rooted gender roles in society.

### **1. The Power of Milk: Wet-nursing and Kinship in Islamic Tradition**

Throughout the ages, mother's milk has been regarded as the perfect nourishment for infants. However, there are plenty of cross-cultural discrepancies and conflicts, too, linked with maternal breastfeeding around the world (Cassidy ve El Tom, 2015: 2). Because, as MacClany puts it, milk is a unique universal. Milk is the sole common foodstuff that is produced by the human body, for the benefit of humans. It is also the mere feed every mother produces, the particular meal every individual consumes at the takeoff of their life (MacClany, 2003: 163). What makes mother's milk more valuable, though, is the fact that it is not only limited to an unmatched food, but it is also could be produced by the woman for a certain period. Until the presentation of hygienic cow's milk, human milk was of crucial value to a newborn; it is not shocking thus that wet-nursing involves a long past (Hill vd., 1987: 183).

No matter how breastfeeding practice is not typical to see in these days, there was a time in which people used to deem their kin of milk worthy as the blood agnatic. In this sense, families and establishments have hired wet nurses to breastfeed infants whose mothers abandoned them or refused to feed them, as of ancient times. Some fourth century documents by Oribasius repeated information from earlier texts from the Hippocratic, Greek, and Roman cultures, some of which are no longer available, and synthesized this knowledge with his own opinions. The wet nurses of antiquity were ordinary mothers, coming from the poor social classes than the hirer, and the wet nurse used to earn a considerable amount of money. When the family accepted to employ a slave woman as a wet-nurse, they paid the service charge to her master (Thorley, 2008: 26).

While the Greek writer Lucius Mestrius Plutarchus (AD 46-119/120) pointed out that a sentimental connection was formed between mother and baby through breastfeeding, physician intellectuals such as Favorinus and Soranus showed that there was a solid liaison between mother's milk and the personality with the character development of the child (Utku, 2020: 58). In his manuscript *De re Medicina*, Aulus Cornelius Celsus noted that diarrhea 'carries off mostly children up to the age of ten', which shows that the high infant mortality percentage was perhaps because of hand-feeding. If a mother could not feed

her own baby, perhaps if she was extremely weak following the due or if she found the whole notion repulsive, then a healthier option to hand-feeding was the hiring of a wet nurse (Brown, 2004:41).

During the Middle Ages, society considered childhood as a particular stage of frailty and susceptibility. Breastmilk was believed to own miraculous characters, and breastmilk could carry both physical and mental peculiarities of the wet nurse (Stevens, Patrick ve Pickler, 2009: 33). What makes the difference between the Western and Eastern tradition in terms of wet-nursing institution, at this point, is that this practice has an obvious ability of shaping social relations in the East, while it establishes more or less an economical and medical web of connections in Western cultures. In the West, indeed, the notion of milk-kinship righteously astonishes the people. Because no medical or scientific curricula put a debate on the concept of creating such a liaison. Yet in the Muslim world, most notably in the Arab countries, milk-kinship is a social phenomenon and has always been a popular subject among the scholar circles. In pre-modern ages, women living in the same house or locale would nourish each other's infants as a requiring or acquisition was demanded. What is more, professional wet-nurses were accessible for urban and upper-class women (Bawany, Mildan ve Padela, 2016: 49).

Breastfeeding and wet-nursing as one of nourishment style has its grassroots on a theological baseline in Islamic tradition, which assists the recruitment of a wet-nurse with reciprocal agreement from the parents when the mother is incapable of suckling her baby (AlHreashy, 2018: 195). However, an affinity will be called into being from the very occurrence that the baby begins drinking milk from the bosoms of his/her wet-nurse. This might not suggest a blood relationship, even though connotes a major influence in the composition of the bonds between two families; wherefore one could probably not understand what it means to the Eastern/Islamic tradition compared to the West.

According to the *shari'ah*, kinship means an organization based primarily upon blood relationships and the establishment of marriage. Family bonds are determined by the manifestation of biological origin or an Islamic marriage (*nekah*), both of which are essential experiences that shape the religious obligations of close and extended family members. One such liability is in conjunction with the Islamic framework of *mahramiyat*. *Mahramiyat* refers to a framework of social relations grounded on lineage and marriage that coordinates and sanctions the legitimacy of marriages and mutual effects with the opposite sex. The codes of intimacy, thus, categorize people of the converse sex as *mahram* and *non-mahram* (Rahbari, 2020: 43). As Bouhdiba signified (2008: 16-17), the same restrictions to marriage are generated by suckling between newborns on the one hand and the wet-nurse on the other, and the

whole of her family. Children suckled by the same wet-nurse are considered as brothers and sisters, even if they have not suckled together.

The link by wet-nursing, on the other hand, creates a block to marriage as in the kinship of blood. Regarding blood relatives, an individual is forbidden from marrying any lineal heir, any genetic ascendant, any offspring of his or her parents, and the actual child of any grandparent. Relation through marriage, or kinship, raises the limit to marriage between a person and the partner of any ascendant, the mate of any heir, any ascendant of his or her partner, and any offspring of his or her partner. A foster relationship also emerges when a woman breast-feeds someone else's baby. It produces a hinder to marriage not simply between stepbrothers and sisters but also between the foster mother and all her relatives on the one side and her foster children, their spouses, and their heirs on the other (Coulson, 1971: 14).

Breastfeeding institutes in Islamic Law, under peculiar requirements, an optional and non-biogenic kinship relation known in Arabic as *ridā'* or *radā'*. This kinship is inclusive of the rank of constant grounds in which prevent marriage in Islamic tradition. When a woman breast-feeds an infant boy, she becomes as if she is his actual mother and thus, he can not marry her or her relatives as her mother, daughters, or sisters. Similarly, the breast-feeding woman may not marry her nursing boy or his children and grandchildren anymore (Ghaly, 2012: 120). And, to form a tie by nursing, one drop of suckling during the initial two-and-a-half years of one's life would be sufficient (Schacht, 1982: 162).

Furthermore, the inhibition of marriage between milk-relatives is not only a cultural tradition, but a religious and exact ban to Muslims. Al-Qur'an remarks it in particular by the surah an-Nisâ (4: 23): "Prohibited to you (for marriage) are: your mothers, daughters, sisters, father's sisters, mother's sisters, brother's daughters, sister's daughters, foster mothers (who gave you suck), foster sisters..." (Al-Qur'an, 1937: 186). As it is seen in the Quranic command, marrying with a milk-relative is clearly forbidden by God himself.

## 2. Breast-Feeding and Politics of Demography

Until the late 19th and early 20th centuries, the vast majority of children received their nutrition at the breast; because many people considered bottle feeding a death warrant for the unfortunate baby whose mother could not, or would not, breastfeed; and just a few physicians concerned themselves with child feeding. Mothers who decided not to breastfeed their infants relied upon wet-nurses, or they prepared paps or cow-milk cocktails from recipes recorded in textbooks or supplied by acquaintances and relatives. During the second half of the century, worry about the significant rate of infant mortality stimulated interest in the dispute of infant feeding, since plenty of infant deaths were

attributed to poor nourishment, owing either to insufficient breast milk or to artificial food of poor quality (Apple, 1987: 4).

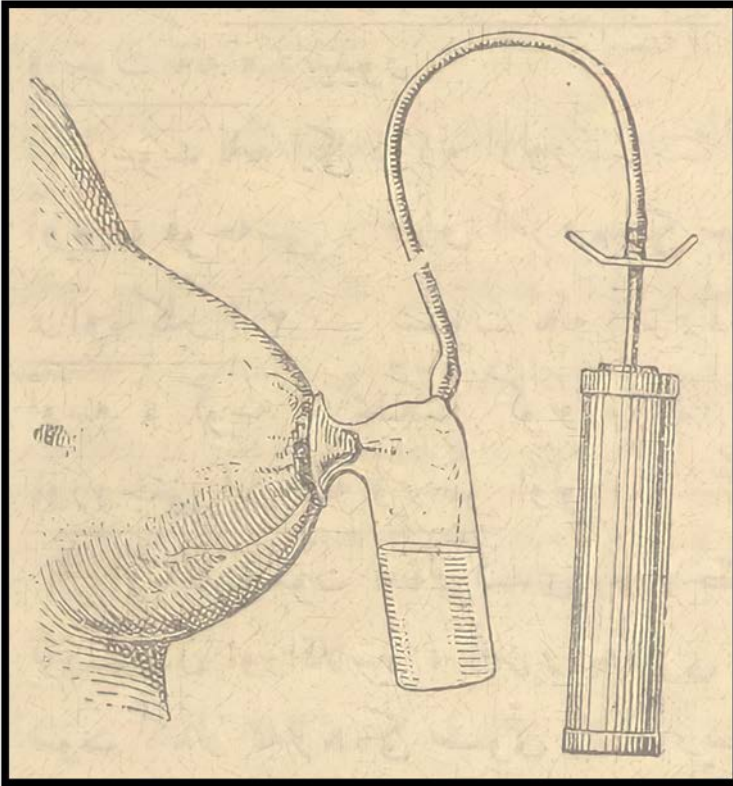
Apparently, it was a time that childbirth became a whole new area of professionalization and a focus point for the art of new medicine. Like in Borst's (1995: 2) statements, sociologists and historians have set out a certain number of precedents to examine the progress of an occupation toward professionalization. These comprise the standardization of exercising, the formation of a separate and privileged frame of knowledge, the authority over the manufacture of both knowledge and its architects, and most significant, autonomy, namely the ability to deal with the tension between the technical and the indeterminant facets of work. Furthermore, specialists could be characterized as full-time professionals, who practice full-time because their function is their source of revenue. Investigating the shift in childbirth assistants in the late nineteenth and early twentieth centuries is an exceptionally effective means to consider the process of professionalization. Because all human societies count on physicians to elaborate notions of health and wholeness, and claim their proficiency for the benefit of people and societies. The process of "professionalizing" young doctors in medical schools provides society to instruct authorities who are trusted with establishing the schemes of intelligence, the foundations, and the communications needed to maintain and develop the health of individuals and the society at large (George v.d., 2006: 63).

In this context, we may assert that there was an overt synchronism between the Eastern and Western modernisation of standarts in medical circles, and a male dominant perspective in parallel with it. For this reason, it is not shocking to observe that almost all of the standardizing authorities were males, and somehow the debates concerning breast-feeding and wet-nursing at the at the junction point with the anxiety of child deaths and naturally with the politics of population. In the prologue of Ali Vahid [Yaşat]'s *Annelere: Memedeki Çocuk Nasıl Beslenir?* (To Mothers: How to Feed Sucklings?), for instance, an author of *Himâye-i Etfâl Cemiyeti* (Turkish Association for Protection of Children) stated that the strength of a nation was measured by the health of its children. The future of a nation that lost seventy percent of its sickly infants in the age of suckling was to be desperate ([Yaşat], 1924: 4). Dr. Kadri Raşit [Anday] (1923: 17) wrote in *Mihrâb* that working classes come into fruition only by the high numbers of population, and if a nation has a crowded working force its voice would be heard louder in the international arena.

This was ostensibly where medicine intersected with the campaigns of demography of the day. In the late Ottoman Empire, population represented one of the ominous concerns, and it meant a legalizing instrument for the state to intervene in the medical realm and organize in facilitating the desired distribution of population in the society. To achieve this objective, state forces and intellectuals who built the medical knowledge brought maternal issues into

question with regard to its practices. Maternity provided the main conceptual basis as was a crucial debate which speculative factor about birth practices within the spectrum of society.

Another critique on breastfeeding related to population concerns and wet-nursing was suckling the infants by hired women. Dr. Besim Ömer [Akalın] put a particular emphasis on this issue and said that wet-nurses who took a child to breast-feed in their homes sometimes fulfill their duties not with their breasts but with milk bottles, spoons, or slurry formulas. Because of these uninformed ways of nutrition most of the babies perished before their first birthday ([Akalın], 1925: 111). Same author explained that there were two kinds of infant feeding. One of them was “natural feeding” (*irza'-yî tabîî*), which meant the nutrition from the breasts of mother or wet-nurse, and the other one was “artificial feeding” (*irza'-yî sinâî'*) which shows that the baby was fed by the milk of a cow, a donkey, or a goat ([Akalın], 1892: 69)



A milk pump. Source: ([Akalın], 1925: 109).



Dr. Celaleddin Muhtar [Özden] noted in *Servet-i Fünûn* that there were some people who provided the service of finding new wet-nurses for the needy families, called *hizmetçi kolcusu* (guard of maid). However, these people had a pernicious past that was worse than their present, and therefore it was not possible to mention a guarantee about them. He propounded to establish an organization, which would mediate the hiring and returning process of wet-nurses and give them a *şahâdetnâme* (certificate) that was to be showing that they had no diseases. This organization would also submit a report to show that the infants a wet-nurse breastfed and will feed were healthy as well (*Servet-i Fünûn*, 1901: 333).

As a demographical problem, infant feeding became visible in late 19th century Europe. It is easy to guess that the problem was in relation to pediatric anxieties and public health campaigns. Because of the high rates of death among children, medical experts felt obliged to make infant mortality issues their foci (Golden, 1996: 131). This process, however, ended up with a new development in support of capitalism because some European entrepreneurs realized that infant feeding could be shaped as a source of great income.

To exemplify, Henri Nestlé, a Swiss merchant with a passion for chemistry, and a concern in the issue of infant mortality, decided that the solution rested in "placing within the reach of all" the "good Swiss milk" of cows provided on nutritious Alpine grass. For cow's milk differed from human milk in "plastic and respiratory aliments," he mixed milk, sugar, and wheat flour and cooked the wheat with malt to transform the indigestible starch into more easily digested dextrin. Nestlé represented his Milk Food as "good Swiss milk and bread, cooked after a new method of my invention, mixed in proportion, scientifically correct, so as to form a food which leaves nothing to be desired." By the early 1870s the Nestle's Milk Food Company was circulating its output throughout Europe, Australia, and the Americas (Apple, 1987: 9).

In the late 19th century, almost 30 babies out of 100 born in the United States died before they saw their first birthday (Wolf, 2001: 1). Between 1903-1915, Ottoman Foundling Asylum (*Dâr-ül'aceze*) admitted 672 infants between 1-6 months, but sadly, 500 of them, which corresponds to 74%, did not make it (Maksudyan, 2009: 381). At the onset of the 20th century, infant mortality was at such peaks that organized attempts to strike it began more or less hastily throughout what is now noted as the developed world. In the forefront was western Europe, a great effort having arrived from the French, stung by the loss of the Franco-Prussian War in 1870 and the recognition that community dynamics favored a fresh and unified Germany. (Wegman, 2001: 401).

At the turn of the 19th century, breastfeeding replaced with sterilized animal milk, mostly cow and sometimes goat milk in bottles after the disappearance of wet-nursing. The conflict between the mother and the wet-nurse thus left its place to breast-feeding bottle debates. While most people still

believe that breastmilk is the best solution, few thought it was indispensable for a child to survive. Put it medically; most children born in the West were no longer at risk of death that brought by nurses or unsterilized milk (Yalom, 2002: 229-230). The functionality of mother's milk, on the other hand, preserved its significance for a while. In 1923, for example, Besim Ömer [Akalın] (1923: 65) argued that artificial nutrition (*irza'-yı sînâî'*) played a pivotal role in infant deaths with eighty percent, while the same practice caused death in a percentage of twelve after a couple of breastfeeding, and finally natural breastfeeding (*irza'-yı tabîi*) was producing the best result with three percent.

### 3. Wet-nursing and Maternity from the Late Ottoman to the Early Republican Periods

In the first volume of the *History of Sexuality*, Foucault (1978: 104) underlined the fact that there are several points concerning power and the conduction of sexuality. In his opinion, modern medical knowledge turns women's bodies into the objects of hysterization because the woman body refers to the center of reproduction. Therefore, it is open for the population debates, along with being a place in where pedagogical purposes can be experienced so that it becomes a monitor for social control. The mother, thus, with her negative form of hysterical woman establishes the most conspicuous design of this hysterization as a natural outcome of this process.

As it is correspondingly pointed out in *Servet-i Fünûn* (1894: 370), malnutrition of newborns and the benightedness of mothers in child care led to boost the rates of infant deaths, and there was no probability to reproduce a healthy population in an atmosphere of which mothers are reckless and most of the people escaping marriage. The fundamental way of maximizing the population of the country needed not only to prevent the infant deaths but to decrease it by decent child care and protective health measures (Olçay ve Derviş, 1925: 2). Kadri Raşid [Anday] (1875-1949), touched upon the same subject and said that mothers appealed to the term "evil eye" (*nazar*) in explaining the child deaths instead of their own laxness. Therefore, they turned the neighbours into enemies and deluded themselves with the idea of fate when their child passed away (Âsâr-ı Nisvan, 1925: 9).

There are many occasions complaining about the "new women" in the newspapers. One of them is published in *Sihhat* (Santé), under the title of "Suckling of Mother with Wet-nurse and Our Women" claimed that "new women" had no love for their children as the old ones did, because they were fond of promenades and jewellery (Sihhat, 1887: 29).

It is the duty of a mother to defend the political and civil rights and the chastity and dignity of her child and to think about her future. In our country, some women, most of the urban women who have wealth, cast away even their most essential tasks

which nature has predicted for them; leaving their children in the hands of wetnurses. As soon as the child is born, (s)he falls on an unpleasant, futile ground; s(he) hears nothing by his/her native language about the love of nation or civic duties; s(he) grows up deprived of primary education, moral nurture, and sanitary needs, and is mentally, bodily poisoned (Ahmed Rıza Bey, 1908: 272).

The quote above belongs to Ahmed Rıza Bey (1858-1930), who was a well-known member of the Committee of Union and Progress (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*). In the European societies, public health movements have concentrated on educating women about the favors of breastfeeding, but have neglected to appreciate that communal and material constraint significantly affect women's choices regarding infant feeding (Lee, 2018: 7).

Imperative for the endurance of newborns and the way they grow, breastfeeding was a lot more than simply a biological phenomenon: it was more of a feature of "mothering", the culturally produced bonding between mother and child, which is based on some peculiar practices (Giladi, 1999: 1). Considered in this way, Ahmed Rıza's argument makes itself more clear. Despite of being one of the foresighted members of the Committee of Union and Progress, Rıza could not help himself to express what he had in his mind on the relationship between motherhood, family, and breastfeeding as a maternal and familial duty.

As a matter of fact, the European intellectuals, too, suggested similar applications and measures to shape a new motherhood and child-raising rules in the society. One of the well-known French gynecologist Adolphe Pinard, for example, thought that "a little institute of child-care (*puériculture*)" should be assigned to all girls' primary schools. Pinard delivered his initial presentation class in 1903, and by 1909 the textbook that he planned for such classes appeared on the recommended reading lists of about thirty percent of French school precincts. The authoritative text emphasized first the significance of breast-feeding, and second the obligation of mothers to adopt scientific principles rather than conventional methods. "If all mothers did their duty," Pinard concluded, "the mortality of babies would be reduced greatly" (Allen, 2005: 80).

In an analogous way, British intellectuals assumed that the home was a fortress and the ideal woman had a primary caring-duty for it. According to them, home was the source of all comfort, the best evidence of (or substitute for) divine love at a time when the existence of God was increasingly coming into question. And if the home was the heart of the nation, the mother was the heart of the home. In John Ruskin's famous image, she was the queen of the garden, ruler and creator of her miniature Eden, possessor of 'a power, if she would wield it, over [her child], and over its father, purer than the air of heaven, and stronger than the seas of earth' (Holmes ve Nelson, 1997: 1). There is no room to doubt that the most important duties of the British woman were breast-feeding and childcare because she had the real potential to raise healthy

generations in her own fortress, which was symbolized the very image of the pedagogical aim in the Ottoman thought and education in the day.

The fall of the breast-feeding tradition, if not its elimination, among the metropolitan elites may be considered as an aftereffect of both contemporary feeding routines and altering dwelling types. The accessibility of milk powder, and a transition from the conventional patrilocal agnatic toward neo-local nuclear family house, have shifted the condition in which the tradition previously assisted. Needless to say that one motivation that caused this practice was the basic fact that the factors which held several women together in the same residence or compound served to their breastfeeding the infants of each other (Altorki, 1980: 240).



A poster that shows long and short-distance suckling for babies. Source: Servet-i Fünûn, 35 (157-1631), 17 December 1927, s. 5

Before the overabundance of sick bottle-fed babies, newborn feeding was of slight concern to medical experts. Merely a few doctors who paid attention to orphaned infants in foundling homes gave the matter any conclusion, and their efforts to develop human milk substitutes were rigorously in the interest of motherless kids. It was mother's move from chest to bottle-feeding, and municipal establishments' statistical compilations detailing the amounts of concomitant sick and dead babies, that sparked doctors' participation in cultivating human milk replacements for all babies, not just the unlucky ones without a mother (Wolf, 2001: 3).

Breastfeeding was an action that truly embodied motherhood, on the other hand. Much like pregnancy and childbirth, breastfeeding was a certain indicator of biological distinction and presented a physiologic claim for maternal identification embedded in a secularized and material reality. Despite its intimate character, however, breastfeeding had not always been well reduced to a "fundamentally special experience." In the resurrection of breastfeeding in the decades during and after the "death" of moral motherhood, we may observe the perpetuation of maternal status based upon timeless regard of the moral authority of "the natural" that has insisted well into the contemporary age (Martucci, 2015: 20). One of the emotional aspects of breastfeeding, therefore, in terms of a mother was that it was a shelter for women who had lost their infants. Mothers whose babies had perished experienced their motherhood passions by suckling to another baby, so that they could ease the suffering of their babies to some degree. This practice also relieved the physical pain of the mother by allowing her to drain the milk in her breasts (Tekir, 2019: 862).

Dr. Mehmed Fahri (1900: 3) pointed out in *İkdam* that a family who employed a wet-nurse for their newborn should have been truly careful and not neglected to question her previous way of life because it would directly affect the child's progress, both in terms of physically and psychologically. If the wet-nurse had poor standards of nourishment, she perhaps was to infect the infant with the illnesses that had embedded in her body. To be certain that the wet-nurse was free from any defect, one must have considered several qualities of her. In the journal of *Sihhat* (Santé), there is a long and detailed list that orderly puts the essential characteristics (*evsâf-ı matlûbe*) of a proper *sûtana* (wet-nurse). First, she had to be between 20-30 ages and it had not been passed over eight months after her due. There had not to be any scars around her neck, axillas, head, and near the nails. As the primary source and mechanisms of milk delivery, the shape of her breasts should have been as in demand, with no scars, floppy, and little nipples. Her gingiva and teeth were to be solid and symmetrical with wide and chubby shoulders. She was not to be menstruated or pregnant. Curiously enough, the counsels go on with the mention of her temperament and declared that she was to be cute, naturally laid-back with a cheerful way of speaking. She likewise had to be experienced in suckling, which means being a mother of several children and aware of how to care for the babies. The woman

was to be clear in terms of both herself and the child she was breastfeeding. Finally, the family members who intended to hire the woman must have seen with their own eyes that her children were robust (*kaviyy'ü-l-bünye*) and the family had to be sure that the future-wet-nurse was free of any infectious maladies, like tuberculosis, scrofula, cancer, and particularly syphilis (Sihhat, 1888: 91).

We also can claim that there were some moral conditions once parents hired a wet-nurse. A proverbial idiom that giving advice to the parents who were in search of a wet-nurse leaves no room to doubt for it. According to this, parents must have been careful in picking a wet-nurse that the father of the woman's own child was to be known because it was an obvious indicator of her moral condition. Besides, mental position of the wet-nurse would have an influence upon the child, too (Münir, 1921: 48).



**“The best milk comes from mother”. Source: Annelere ve Çocuklara Salnâme, (Himaye-i Etfal Cemiyeti, 1927: 25).**

There were two kinds of wet-nursing in Ottoman society. In one of them, the wet-nurse would come to the home of family who had hired her and give a suckling the baby in front of the parents. In the latter, the parents were to hand their baby in the care of a wet-nurse in her own house. Besim Ömer [Akalin] (1902: 126) underlined the importance of the second method regarding the well-being of the child. Surprisingly, a recent medical research suggests that breastfeeding from the same woman may lead to consanguinity between individuals even with no blood relation, and that infants produced of a marriage

between two such people may therefore be at risk of specific hereditary disorders as a result of this consanguinity (Özkan v.d., 2012: 1).

### **Conclusions**

Mother's milk has a great importance throughout the history of humanity, and breast-feeding was considered as an honorable act of mothers, because the nature invested mothers with a prerogative by giving them the capacity of producing the best nutriment for their infants. Breast-feeding, perhaps, was the best way of nutrition thanks to its substantial character but some women refused to feed their babies or they had to do so for some reasons. That was to be the emergence of a social institution under the name of wet-nursing.

This new practice based on the hiring of another woman who recently gave birth. In some early cases, wet-nursing might have been practiced on a volunteering basis to help the desperate mothers, but in time, it became some sort of occupation. Wet-nursing, on the other hand, became an important tool to create dominance over women in the history of hetero-patriarchal societies. In the Ottoman example, breast-feeding makes a triangle with motherhood and wet-nursing in the sense of pronatalist policies that has been designed by the aim of creating new and healthy Ottoman citizens. Therefore, the popular literature of the day attached a great significance on this subject and produced many guidelines to set the rules of ideal motherhood all over again.

The crucial point here is that we should be aware of the fact that the medical discourses about the breast-feeding, motherhood and child care were always created by men. These articles, pamphlets or books were particularly envisioned so as to build an emotional tie between the mother and her infant. After all, it was the mother who had the capacity of giving birth and raising the future soldiers of the nation, and breast-feeding was her first duty for prolonging the infant's life. As a private act, breast-feeding had the qualification of confining the woman to the house, that is to say, to the private sphere and domesticate her by a basic duty. Thus, breast-feeding and wet-nursing morally interpreted in connection with the concept of motherhood.

In the final conclusion, breast-feeding and wet-nursing became a functional tool in redefining the limits of natural and tender motherhood in the late Ottoman and early Republican periods. As in most of the physical deeds, there was a general consensus in the intellectual circles that breast-feeding was implicit within the motherhood itself. For a mother, refusing to suckle her child while she could meant literally crossing beyond the social limits.

## References

- [Akalin], B. Ö. (1320/1902). *Doğururken ve Doğurduktan Sonra*. İstanbul: Matbaa-yı Ahmed İhsan.
- [Akalin], B. Ö. (1339/1923). *Nüfus Meselesi ve Küçük Çocuklarda Vefiyat*. İstanbul: Kanaat Matbaası.
- [Akalin], B. Ö. (1892). “Mebâhis-i Sihhiye ve Tıbbiye: Emzirme (İrza'-yı Sinâi) ve Emzik Şişeleri”, *Servet-i Fünûn*, C. 3, S. 57, 68-72.
- [Akalin], B. Ö. (1925). *Çocuk Büyütmek*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- [Anday], Kadri Raşid, (1923). “Tıbbî: İslam'da Nüfus ve Çocuk”, *Mihrâb*, C. 1, S. 1, 16-20.
- [Olçay], H. O. ve Derviş, A., (1925). “Süt Çocuklarında Vefiyat”, *Birinci Milli Türk Tıp Kongresinde Kiraat Edilecek Rapor Hülasası*, 1-8.
- [Yaşat], Ali Vahid, (1924). *Annelere: Memedeki Çocuk Nasıl Beslenir?*. İstanbul: Vatan Matbaası.
- “Doktorlar ve Sütineler”, *Servet-i Fünûn*, (1901). C. 21, S. 541, 331-333.
- “İrzâ'-yı Mâderî ile Sütana ve Hatunlarımız”, *Sıhhat*. (1887), C. 4, S. 8, 29-30.
- “Kadri Raşid Paşa'nın Mühim Bir Konferansı - (Nüfus Artırmak , Çocuklara İyi Bakmakla Kaimdir)”, *Âsâr-ı Nisvan*. (1925). C. 1, S. 11, 8-9.
- “Küçük Çocuklarda Vefiyata Karşı – 1: Uzun veya Kısa Yoldan Emme”, *Servet-i Fünûn*, (1927), C. 35, S. 157-163, 5.
- “Sıhhat'in Nasihatleri: Sütananın İntihabı Hakkındadır”, *Sıhhat*. (1888), C. 4, S. 23, 91.
- “Tıfıl-ı nev-zâdın Tegaddisi”, *Servet-i Fünûn*, (1894), C. 7, S. 180, 370-374.
- AlHreashy, F. A. (2018). “Non-maternal Nursing in the Muslim Community: A Health Perspective Review”, *Journal of Clinical Neonatology*, C. 7, S. 4, 191-197.
- Allen, A. T. (2005). *Feminism and Motherhood in Western Europe 1890-1970: The Maternal Dilemma*. New York: Palgrave Macmillan.
- Al-Quran*, (1937). (Trans: Abdullah Yusuf Ali). Lahore: Kashmiri Bazar.
- Altorki, Soraya, (1980). “Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage”, *Ethnology*, C. 19, S. 2, 233-244.
- Apple, R. D. (1987). *Mothers and Medicine: A Social History of Infant Feeding, 1890-1950*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bawany, M. H., Milhan, A. ve Padela, A. I. (2016). “The Unbreakable Relationship: Are Muslims Aware of the Islamic Bioethical Perspectives on Human Breast Milk Banking?”, *Islamic Horizons*, 48-51.
- Borst, C. G. (1995). *Catching Babies: The Professionalization of Childbirth, 1870-1920*. Londra: Harvard University Press.
- Bouhdiba, A. (2008). *Sexuality in Islam*. Londra ve New York: Routledge Press.
- Brown, P. (2004). *Eve: Sex, Childbirth and Motherhood Through the Ages*. Chicester: Summersdale Publishers.
- Carter, P. (1995). *Feminism, Breasts and Breast-Feeding*. Londra: Palgrave Macmillan.



- Cassidy, T. M. ve El Tom, A. (2015). "Introduction", *Ethnographies of Breastfeeding Cultural Contexts and Confrontations* (Eds. Tanya Cassidy ve Abdullahi El Tom). Londra: Bloomsbury Academic.
- Coulson, N. J., (1971). *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahri, M. (1318/1900). "Musâhabe: Sütüne Hanım ve Çocuk", *İkdam*, C. 7, S. 2314, 3.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality 1: An Introduction* (Trans: Robert Hurley). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1982). "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, C. 8, S. 4, 777-795.
- George, D., Gonsenhaus, I., ve Whitehouse, P. (2006). "Medical Professionalism: The Nature of Story and the Story of Nature", *Professionalism in Medicine: Critical Perspectives* (Eds. Delese Wear ve Julie M. Aultman). Ohio: Springer, 63-86.
- Ghaly, Mohammed, (2012). "Milk Banks Through the Lens of Muslim Scholars: One Text in Two Contexts", *Bioethics*, C. 26, S. 3, 117-127.
- Giladi, A. (1999). *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Leiden: Brill Publishing.
- Golden, J. (1996). *A Social History of Wetnursing in America: From Breast to Bottle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hays, S. (1996). *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Heaven ve Londra: Yale University Press.
- Hill, G., Johnston, G., Campbell, S., ve Birdsell, J. (1987). "The Medical and Demographic Importance of Wet-Nursing", *Canadian Bulletin of Medical History*, C. 4, S. 2, 183-192.
- Himâye-i Etfâl Cemiyeti, (1927). *Annelere ve Çocuklara Salnâme*. İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası.
- Holmes, A. S. ve Nelson, C. (1997). "Introduction", *Maternal Instincts Visions of Motherhood and Sexuality in Britain, 1875-1925* (Ed. Claudia Nelson ve Ann Sumner Holmes). New York: St. Martin's Press, 1-12.
- Lee, R. (2018). *The Ethics and Politics of Breastfeeding: Power, Pleasure, Poetics*. Toronto: University of Toronto Press.
- MacClany, Jeremy, (2003). "The Milk Tie", *Anthropology of Food*, C. 2 (Special Issue), 163-182.
- Maksudyan, N. (2009). "Modernization of Welfare or Further Deprivation?: State Provisions for Foundlings in the Late Ottoman Empire", *Journal of the History of Childhood and Youth*, C. 2, S. 3, 361-392.
- Martucci, J. L., (2015). *Back to the Breast: Natural Motherhood and Breastfeeding in America*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Münir, R. (1337/1921). *Çocuk Beslemek*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- Özkan, H., Tüzün, F., Kumral, A., ve Duman, N. (2012). "Milk Kinship Hypothesis in Light of Epigenetic Knowledge", *Clinical Epigenetics*, C. 4, S. 14, 1-3.
- Rahbari, Ladan, (2020). "Milk Kinship and the Maternal Body in Shi'a Islam", *Open Theology*, S. 6, 43-53.

- Rıza Bey, A. (1324/1908). “Vazife ve Mes’uliyet: Kadın”, *Servet-i Fünûn*, S. 901, 272.
- Schacht, J. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Stevens, E. E., Patrick, T. E. ve Pickler, R. (2009). “A History of Infant Feeding”, *Journal of Perinatal Education*, C. 18, S. 2, 32-29.
- Tekir, H. S. (2019). “Osmanlı Devleti ve Kültür Coğrafyasında Sütannelik”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 24, 843-864.
- Thorley, V. (2008). “Sharing Breastmilk: Wet Nursing, Cross-feeding, and Milk Donations”, *Breastfeeding Review*, C. 16, S. 1, 25-29.
- Tiger, L. ve Fox, R. (2017). *The Imperial Animal*. Londra ve New York: Routledge.
- Utku, N. Ş. (2020). “Antik ve Orta Çağ’da Sütannelik: Başkasının Sütünün Biyolojik, Ekonomik ve Kültürel Kodları”, *KADEM (Kadın Araştırmaları Dergisi)*, C. 6, S. 1, 51-112.
- Wegman, M. E. (2001). “Infant Mortality in the 20th Century, Dramatic but Uneven Progress”, *Journal of Nutrition*, S. 131, 401-408.
- Wolf, J. H. (2001). *Don’t Kill Your Baby: Public Health and the Decline of Breastfeeding in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Yalom, Marliyn. (2002). *Memenin Tarihi* (Çev. Ayşe Gün). İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Zeki, C. (1928). *Çocuk Düşürmek: Esbâbı, Tehlike ve Âkîbetleri ve Buna Manî Olabilecek Tedâbir*. İstanbul: Kader Matbaası.

## Metinler Arası İlişki Bağlamında Orta Çağ Tarih Yazımında İktibas Yöntemi ve Bilgi Deformasyonu

Ahmet KÜTÜK<sup>1</sup>

### Öz

Her dönemin olduğu gibi Orta Çağ tarih yazımının da kendine özgü bir yazım üslubu vardır. Genellikle iktibas ve nakil usulüne dayalı bu üslup, kendinden önceki müelliflerin yazdıklarından ilham alarak yeni eserler vücuda getirmeyi öngörür. Orta Çağ yazarlarının kontrolsüz iktibas alışkanlıkları, benzer tekrarlara sebep olurken tarihsel bilgiyi kendi dönemlerindeki olay, durum veya kişilere uydurma iştiaqları da bilinçli/bilinçsiz bilgi deformasyonlarına sebep olmuştur. Müellifin beğenilme kaygısı, dini, etnik ya da coğrafi aidiyetleri ve içinde bulunduğu dönemin sosyo-politik şartları, bir önceki kaynaktan alınan bilgilerin nasıl servis edileceği noktasında oldukça önemli belirleyicilerdir. Dönemin baskın ideolojisi ya da iktidarı da çoğu zaman aynı olay veya durumların kendi çağına uydurulması noktasında tarihçinin iştahını kabartmıştır. Bu makalede, Orta Çağ tarih yazıcılığının temel karakteri ve dönemin kaynaklarında geçen bilgi tekrarları ele alınacak, bu vesileyle bizzat tarihçi eliyle bilginin özünde meydana getirilen tahrifat örnek metinler üzerinden incelenecektir. Bu çalışmada, özde aynı olan olay, durum ve söylemlerin farklı dönemlerde, farklı coğrafyalarda yazılmış tarihi eserlerde aldığı değişik biçimler örnekler üzerinden irdelenmiş, dönemin tarihçisini bu tür bir bilgi-bozum yönelimine sevk eden sosyal ve psikolojik sebepler üzerinde durulmuştur. Bundan maksat, hangisinin daha doğru/güvenilir olduğunu tespit etmekten ziyade, temel yazım üslubu iktibas üzerine kurulu olan ve önemli ölçüde taklitten beslenen Orta Çağ tarihçisinin bilgiye dokunuşunun özde nasıl bir tahrifata sebep olduğunu göstermeye çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Orta Çağ Tarih Yazıcılığı, İktibas, Tarihsel Bilgi, Bilgi Deformasyonu.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ahmetkutuk63@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0092-5447.

## **In the Medieval Historiography the Quotation Method and Informational Deformation in the Context of Intertextual Relationship**

### **Abstract**

As in every period, historiography in the medieval times has a specific writing style. This style was generally based on quotation predicts composing new works inspiring from previous authors. This quotation habit of medieval authors causes the stereotype repetition and conscious/unconscious informational de-formation. The main concern of the authors, the socio-political conditions of their period, their religious, ethnic or geographic belonging are important determinants about how to give information from the previous sources. The dominant ideology or power of the period has also whetted the historian's appetite at the point of adapting the same events or situations to his own age. In this article we will discuss the basic character of medieval historiography and the repetitions of information in the sources of the period, and we will analyze the distortion in the essence of the knowledge by the historian himself will be examined through sample texts. In this study, the different forms of events, situations and discourses that are originally the same in historical works written in different periods and in different geographies are examined through examples, and the social and psychological reasons that led the historian of the period to such a knowledge-distortion orientation are emphasized. The purpose of this is to try to show what kind of a distortion in essence the medieval historian's touch of knowledge, whose basic writing style is based on quotation and who feeds on imitation, rather than determining which one is more accurate/reliable.

**Keywords:** Medieval Historiography, Quotation, Historical Information, Informational Deformation.

### **Extended Abstract**

In the historical process, each era has had a distinctive writing style. The authors of the period have an indisputable role in the formation of this style. First of all, the historians' records are fed by the political and social conditions of his time. For this reason, the historian of every period often desires to adapt the information he receives from the past to his own age. Thus, the gaps encountered in the information obtained from the previous ones are filled in the scale of the requirements and socio-political atmosphere of the age and this orientation accelerates the change/deformation process of historical knowledge. According to Ibn Haldun, who claims that the historian is a part of the deformation of knowledge, the authors' habit of writing as transmitter, imitator and uncritical caused different interpretation of events and situations and an increase in information distortion. One of the main reasons that pushes a medieval historian to write a historical work is often to show the ability of eloquence and to gain material-moral benefit on this occasion. Many authors have seen the writing of a historical work as a tool to show their

literary talents, so the activity of writing history has generally turned into a show of force that the author performs through the person to whom he dedicated his work. Since the written works were dedicated to the sultans and their families, as well as to the high-level bureaucrats such as viziers and commanders, they often had an ornate and eloquent content. Thus, writing history was seen as an important tool for the author to reveal his own ability, and a narrative, in which formal beauty comes to the fore rather than content, has become dominant in these works. When the issue is evaluated methodologically, it can be said that one of the most prominent features of medieval historiography is the method of quoting. This method, which anticipates to make direct quotations from the works of previous historians, has resulted in the repetition of various narratives, which are quite similar in content, by adapting them to the era. Medieval historians who seeing the works of those before them and quoting them, rarely mentioned the name of the author or work from which they obtained the information, often presented the information to the reader as a set of information they had discovered. Moreover, these authors have consciously or unconsciously become a part of the distortion of information, with their interventions to the essence of information with various concerns. Especially, in works attributed to a dynasty and its entourage (Saldjuknâme, Tawarikh-i Âli Osman, etc.) or by representatives of a community or group (religious leaders, members of the sect, officials, etc.), such deformations can be seen more clearly. The reasons leading the medieval scribe to such an orientation are various. The most important of these is the effort to gain legitimacy and holiness for his own age. Also, the author's closeness to the management and his effort to benefit, his material and moral benefits, his prospects from the social environment he is in, the writer's own political, sectarian, religious or ethnic affiliations were effective in this deformation. Apart from giving legality to a dynasty and attributing holiness to it, the habit of adapting stories that are fed from verbal memory to time and situation, with the concern of making his works interesting, explains the reason why such repetitions appear with different subjects in many sources by becoming a "topos". The main reason for the anachronism, logical mistakes and routine repeats that historians drag into is due to these habits that they cannot restrain. In this study, the different forms of events, situations and discourses that are originally the same in historical works written in different periods and in different geographies are examined through examples, and the social and psychological reasons that led the historian of the period to such a knowledge-distortion orientation are emphasized. The purpose of this is to try to show what kind of a distortion in essence the medieval historian's touch of knowledge, whose basic writing style is based on quotation and who feeds on imitation, rather than determining which one is more accurate/reliable. In addition, the conclusion to be drawn from all of these is not that everything written in the sources is made up, but how important it is to use the information given after it is placed in a comparative and logical context.

## Giriş

Bilgi, üzerinden zaman geçtikçe kırılganlaşır, değişir ya da değiştirilir. Bilginin tahrif edilmesinde ya da daha doğru bir ifadeyle çağa uydurulmasında o dönemin tarihçilerinin etkisi tartışılmazdır. İbn Haldun (ö. 1406), (I, 2007: 194) meşhur eseri Mukaddime’de tarihçinin nakilci, taklitçi ve tenkitsiz yazma alışkanlığının, ahval ve ananeleri farklı yorumlamasına sebep olduğuna dikkat çekerek onun bu tür tahrifatın önemli bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. Tarihçinin yazdıkları aynı zamanda kendi döneminin siyasi ve toplumsal şartlarından beslenmektedir. Her tarihçinin kendi yaşadığı dönem ve toplumun bir ürünü olduğunu dile getiren çağdaş yazar E. Hallet Carr, (2002: 42, 49) tarihçi ile yaşadığı çağ arasındaki bu doğrusal ilişkiye dikkat çekmek için şöyle demektedir: “Bir tarih eserini ele aldığımızda, baş sayfadaki yazarın adına bakmak yeterli değildir. Yayın ya da yazım tarihine de bakın. Bu, kimi zaman çok daha açıklayıcı olur. (...) Öyleyse, tarihçi de bir bireydir. Öteki bireyler gibi o da aynı zamanda bir toplumsal olaydır, ait olduğu toplumun hem ürünü hem de isteyerek ya da istemeyerek sözcüsüdür”. Carr’ın, günümüz tarihçilerini betimlemek için kullandığı bu ifadeleri tüm tarih yazarlarına genellemek mümkündür. Hangi dönemde yaşamış olursa olsun birçok tarihçi, öncekilerden elde ettiği verilerde karşılaştığı boşlukları yaşadığı çağın gerekleri ve sosyo-politik havası ölçeğinde doldurma eğilimi içindedir ve bu psikolojik yönelim tarihsel bilginin değişim/deformasyon sürecini hızlandırır. Tarihçinin bu iştiağı, zamandan geriye doğru gittikçe daha belirginleşir. Özellikle monarşik rejimlerde tarihçinin (müverrih/müellif) iktidar ile olan münasebetleri ve yaşanmışlıkları, neyin nasıl anlatılacağı noktasında belirleyici unsurlar olmuştur.

Meseleyi Orta Çağ tarih yazarı ve yazım üslubu özeline indirgeyecek olursak iktibas (alıntılama), benzer tekrarlar ve tahrifatın bu dönem tarih yazım üslubunda daha baskın olduğu söylenebilir. Bu dönem müelliflerinin, bir hanedanın güçlü olduğu dönemde onları yüceltme gayreti çerçevesinde olmamış hadiseleri uydurma ihtimalleri, tarihçinin yazım amacı göz önüne alındığında akla uzak bir ihtimal değildir. Bu tür kayıtların güvenilirliğini tartışan R. P. Lindner’a göre “[Orta Çağ’da] sarayda görev yapan bir kronik yazarı olmak aynı zamanda bir kâtip olmak demektir elbette” (Kafadar, 2010: 152). Böylece gayri ihtiyari olarak yaşadığı çağın ve ortamın bir parçası haline gelen müellif, çoğu zaman eserini ithaf ettiği mecranın (hanedan, sultan, vezir, komutan vs.) cazibesine kapılır, onun varlığına meşruiyet kazandırmak için önceki dönemlere, devletlere veya sultanlara ait hikâye veya olayları onlara uyarlamaktan çekinmez. Bu vesileyle başarılar ve başarılı iktidarlar çoğu zaman bu müelliflerin kaleminde yarı efsanevi hikâyelerle yüceltilir, sevilen ve sempatik isimler bir anda aslında hiç yaşamadıkları olayların kahramanı olup çıkarlar.

Bu noktada, "bu dönem tarihçisi önceki kaynaklardan aldığı bilgiyi neden değiştirme/bozma ihtiyacı duyar?" sorusu önem kazanmaktadır. Bu sorunun cevabı muhtelifdir. Bilgiyi işleyen müellifin yaşadığı çevre, mekânsal, mezhepsel,

dinî ve etnik aidiyetleri çoğu zaman değişimin başat sebebi olur. Ayrıca iktidara yakınlık ve yaranma çabası, kendi çağına meşruiyet kazandırma ülküsü, maddi ve manevi nüfuz elde etme gayreti gibi âmiller bu deformasyonda etken olabilir. Tarihçilerin sık sık içine sürüklendikleri anakronizm, mantık yanlışları ve kalıplaşmış tekrarların (topos) temel sebebi, onların dizginleyemediği bu alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada; özde aynı olan olay, durum ve söylemlerin farklı dönemlerde, farklı coğrafyalarda yazılmış tarihi eserlerde aldığı değişik biçimler muhtelif örnekler üzerinden irdelenecek, dönemin tarihçisini bu tür bir bilgi-bozum yönelimine sevk eden sosyal ve psikolojik sebepler sorgulanacaktır. Ancak bu örneklere geçmeden evvel Orta Çağ tarih yazarlarının yazım biçimi ve çalışma yöntemi hakkında tespitler yapmak gerekir.

### **Orta Çağ Müellifinin Yazım Üslubu ve Çalışma Yöntemi**

Bir Orta Çağ müellifinin çalışma yöntemini tespit etmek istiyorsak “bu dönemde neden tarih yazılır?” sorusuna cevap arayarak başlamamız gerekir. Çünkü bir müellifin yazma amacını ortaya koymadan yazma üslubunu tahlil etmek anlamsızdır. Bu soruya ilk olarak “geçmişte yaşamış kavimlerin yaptıkları ve yaşadıklarından ders çıkarmak” şeklinde bir cevap verilebilir. Bu cevap, uzak hedef olarak tarih yazım amacının dayandığı en temel dinamik olsa da tek başına konuyu izah etmeyecektir. Geçmişteki hadiseleri anlayıp bunlardan an ve istikbale yönelik sonuçlar çıkarmak sadece Orta Çağa özgü değil -günümüz de dâhil- her devir için söz konusudur ve bu hedef zaten tarih anlatısının odağına yerleşir. Ancak bir Orta Çağ müellifi için tarih yazma amacının bundan daha fazlası olduğu kesindir. Onun zihninde tarihsel materyal, çoğu zaman birbirine bağlı iki ana hedef için uygun bir araç olarak görülmüştür. Birincisi belagat yeteneğini ispatlamak ve bu yolla gözle görülür bir itibara kavuşmak, ikincisi bu takdir edilmiş belagat yöntemi aracılığıyla maddi ve manevi çıkarlar elde etmek. Dolayısıyla Orta Çağ müelliflerinin zihin dünyasında “yaranma” yani makam mevki elde etme ve “nemalanma” yani maddi çıkar elde etmenin en geçerli yollarından biri hanedanlara veya onların başındaki sultanlara ithaf edilen tarih içerikli süslü eserler yazmak olmuştur. Tarih yazmak, müellif için aynı zamanda kendi yeteneğini ortaya koymanın en önemli aracı olduğu için bu eserlerde içerikten ziyade biçimsel güzelliğin ön plana çıktığı bir anlatı kendini gösterir. Bu çalışma yöntemi ise çoğu zaman bilgi tekrarlarına, taklitlere ve hatta bilgi tahrifatına sebep olmuştur. Bu konuya çokça vurgu yapan İbn Haldun’a göre (I, 2007: 194) hanedan ve sultanlar için tarih yazmayı alışkanlık haline getirmiş olan bu dönemin tarihçisi önemli ölçüde taklitten beslenir ve sorunun esas kaynağı da onun bu alışkanlığıdır. Onun şu cümleleri meseleyi en iyi şekilde özetlemektedir:

İslam’daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. Bu haberleri kitapların sayfalarına yazarak eserlere tevdi etmiş oldular. Fakat asalak tarihçiler bu haberleri sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta vehme kapıldılar veya haber uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar ve ortaya koydular. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere tabi

oldular ve onları takip ettiler; bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse bize o şekilde naklettiler. Vakaların ve ahvalin sebeplerini mülâhaza etmediler, bu hususa riayet etmediler. Saçma rivayetleri terk ve reddetmediler. İmdi (onlarda) tahkik azdır, ayıklama ciheti ekseriya cılızdır, hata ve vehim haberlerin soydaşdır, hemen onlara bulaşır. İnsanoğlundaki taklid köklü ve irsîdir (İbn Haldun, 2007: 158).

Durum genel olarak bu şekilde görünse de bütün Orta Çağ müellifleri ve eserleri için aynı şey iddia etmek doğru değildir. Erken dönem İslam tarihçileri arasında nakilci ve taklitçi zihniyetle yazılmış olsa da eserleri hanedan veya sultana ithaf edilmemiş, “tarih için tarih” düşüncesiyle vücuda getirilmiş vekayinâmeler elbette vardır ve bu eserlerde tahrifat yukarıda bahsedilenlere kıyasla daha azdır. Şu bir gerçek ki müelliflerin hanedan ve çevresindekilere atfettiği eserlerde (Selçuknâme, Tevârih-i Âl-i Osman vs.) veya Orta Çağ’da çok yaygın olarak görülen bir cemaat ya da grubun mümessilleri tarafından (din adamları, mezhep mensupları, resmi görevliler vs.) kaleme alınan eserlerde bu tür tahrifat daha bariz bir şekilde seçilebilmektedir.

Tahrifata sebep olan yönelimlerden biri de süslü ve belîğ yazma iştiağıdır. İslam müellifleri arasında belâgat merkezli tarih yazma konusunda Firdevsî’yi (ö. 1020 ?) ve onun kaleme aldığı Şehnâme adlı eserini bir kırılma noktası olarak kabul etmek gerekir. Bu müellifin başını çektiği süslü, şiirsel ve estetik tarih yazma geleneği, uzun asırlar boyunca Orta Çağ tarihçileri için vazgeçilmez bir model teşkil etmiş ve bu üslup tarih yazımının ana karakterini biçimlendirmiştir. Firdevsî’nin eserini kaleme alma hikâyesinde dahi onun yukarıda belirtilen amaçlara matuf yazdığı görülmektedir. Anlatıldığına göre Firdevsî, eserini binbir güçlükte tamamladığında dönemin muktedir hükümdarı Gazneli Mahmud’a (998-1030) sunmuş, ancak beklediği takdir ve maddi karşılığı alamadığı için bu kez onu hicveden bir şiir kaleme almıştır (Kantar, 1996: 126). Bu örnek, bu dönemde tarih yazma faaliyetinin tek başına “geçmişteki olayları aydınlığa kavuşturmak” amacına matuf olmadığını göstermektedir. Maddi çıkarlar elde etme dışında “edebi kaygı” veya halk ve hükümdarlar nezdinde “tescil edilmiş bir itibar arayışı” gibi etkenler, Orta Çağ müelliflerini tarih yazmaya sevk eden önemli bir itici güç olmuştur. Firdevsî’yi müteakip birçok tarih yazarı, bir tarih eseri kaleme almayı edebi yeteneklerini göstermek için bir araç olarak görmüş, böylece tarih yazma faaliyeti, çoğu zaman müellifin eserini ithaf ettiği kişi üzerinden gerçekleştirdiği bir gövde gösterisine dönüşmüştür.

### **Orta Çağ Tarih Yazımında İktibas Yöntemi ve Temel Karakteri**

Müelliflerin önemli ölçüde üsluptan esinlenen çalışma yöntemleri, Orta Çağ tarih yazıcılığının temel karakterinin iktibas ve tekrar üzerine kurulu bir esasa dayanmasına sebep olmuştur. Dönemin tarihçileri, önceki eserlerden kendi eserlerine yazım üslubu dışında azımsanmayacak miktarda bir veri akışı da gerçekleştirmişlerdir. Böylece iktibas yöntemi, onlara eserlerinin ana harcını oluşturacak materyali kolayca sağlamıştır. Esasen iktibas, sadece Müslüman



yazarların değil, tüm Orta Çağ boyunca Süryani ve Ermeni kilise tarihçilerinin de sık sık başvurduğu bir yöntem olmuştur. Dahası orijinal nüshaları kaybolmuş bazı Süryani vekayinâmeler bile kendilerinden istifade etmiş müteakip tarihçilerin, “bilgiyi olduğu gibi dercetme” alışkanlıkları vesilesiyle günümüze ulaşabilmiştir.<sup>2</sup> Kaybolmuş bir eserin içeriğinin günümüze intikalini sağlama noktasında bu nevi olumlu çıktılar olmakla birlikte bu alışkanlık, müellifin iktibasla yetinmeyip alıntıladığı bilginin üzerinde bilinçli veya bilinçsiz değişiklikler yapması sebebiyle çoğu zaman deformasyonla sonuçlanmıştır. Bu şekilde kendilerinden öncekilerin eserlerini görerek onlardan alıntılar yapan Orta Çağ tarihçisi; bilgileri alıntıladıkları müellif ya da eserin adını nadiren anmış, verilen bilgileri, okuyucuya çoğu zaman kendi keşfettiği bir bilgi kümesi gibi takdim etmiştir. Kendi yazmadığı bir metni kısmen veya tamamen eserine dercederek kendisine aitmiş gibi göstermek günümüz şartlarında bariz bir ahlakî problem olarak kabul edilse de Orta Çağ yazım metodunun temel karakterinin bu alışkanlıktan beslendiği bilinciyle meseleyi o dönemin şartları içinde değerlendirmek gerekir.

Orta Çağ tarih yazımının, referanssız iktibastan daha önemli görülmesi gereken yapısal bir problemi daha mevcuttur: Doğrudan alıntılanan bilgilerin zamanın şartları ve duruma göre değiştirilmesi, dönüştürülmesi yani özünün önemli ölçüde tahrif edilmesi. Aslında Orta Çağ yazarlarının önceki kaynaklardan aldıkları materyali, bir tür bilgi-bozum sürecinden geçirerek kendi dönemlerine uyarlama yönelimlerinin sebebi açıktır. Her şeyden evvel, onlar maddi veya manevi bir çıkar elde etmek istiyorlarsa eserlerini ilginç ve okunur kılmak zorundaydı. Bu şekilde estetik amaçlara matuf yazılan bir eserde doğal olarak beğenilme kaygısı ön plandaydı ve olayların kuru kuruya aktarıldığı bir anlatı ile bunun sağlanamayacağı açıktı. Bu noktada kendilerinden öncekilerin kaydettiği efsanelerle yoğrulmuş ilginç hadiseler Orta Çağ tarihçileri için önemli bir ganimet olmuştur. Böylece müellifler öncekilerden aldıkları bilgileri bilerek ya da bilmeyerek (aslında çoğu zaman bilinçli bir şekilde) kendi dönemleri ve durumlarına uydurarak deforme etmişlerdir. Aşağıda, farklı dönemlerde kaleme alınmış kaynaklarda tespit edilen benzer içerikli pasajlar, metinler arası ilişki bağlamında irdelendiğinde bu bilgi-bozumun boyutları daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

### **Aynı Olaylar, Değişik Tarihler, Farklı Özneler**

Yukarıda söylediklerimizi örnek metinler üzerinden vermeden önce müelliflerin bilginin orijininde bariz değişimler icra etmelerinin sebepleri üzerinde bazı önermelerde bulunmak istiyoruz. Şayet bu deformasyon sehven ya da dikkatsizlikle icra edilmişse bu konuda söylenecek bir şey yoktur. Ancak kasten yapılmışsa müellifin yukarıda bahsedilen dinî veya etnik aidiyetleri, iktidara

<sup>2</sup> Mesela, Mar Yeşua Kroniği olarak bilenen Süryani kroniği bu vesileyle günümüze ulaşmıştır (Bu konuda bkz. Duygu, 2019: 50-52).

yakınlığı, eseri ilginç kılma kaygısı gibi etkenlerden söz edilebilir. İktidardan nemalanan bir müellif için bu bozmaların daha makul bir sebebi vardır: Meşruiyet kazandırma ve kutsallık atfetme. Orta Çağ vekayinâmelerinde boy gösteren öznesi değiştirilmiş birçok yarı efsanevî hadise bu amacı güden müellifler eliyle zamana uydurulmuştur. Bu noktada ilk ve en yaygın anlatılardan biri olarak birçok Orta Çağ İslam tarihçisinin başvurduğu bir efsane “göğsünden ay çıkması ve bütün dünyayı gölgelemesi” hadisesini ele alalım. Daha ziyade Osmanlı Devleti’nin kuruluşu vesilesiyle okuduğumuz bu anekdot Aşıkpaşazâde’nin (ö. 1484’ten sonra) tarihinde şöyle verilir:

[...] Osman Gazi uyuyunca düşünde bu yüce kişinin koynundan bir ayın doğarak geldiğini ve kendi koynuna girdiğini gördü. Bu ay Osman Gazi’nin koynuna girdiği anda göbeğinden bir ağaç biter, gölgesi bütün âlemi kaplar ve gölgesinin altında dağlar meydana gelir ve bu dağların dibinden sular çıkar. Bu çıkan suların kimileri içer, kimileri de bahçeler sular ve çeşmeler akıtır. Sonra [Osman] uykudan uyandı, gelip Şeyh’e [Edebali] haber verdi. Şeyh, ‘Oğul Osman Gazi, sana müjdelersun, yüce Tanrı sana ve nesline padişahlık verdi, kutlu olsun. Ayrıca benim kızım Malhun, senin eşin olacak’ dedi ve o anda nikâhlayıp kızını Osman Gazi’ye verdi (Aşık Paşazade, 2003: 57-58; Köprülü, 1991: 6; İnalçık, 2000b: 131-132; Giese, 2000: 153-154).

İlk olarak şunu belirtelim ki bu hikâye içerisine serpiştirilmiş mistik öğeler, anlatının önemli ölçüde sözlü gelenek ve menakıpnâmelerden beslendiğine işaret etmektedir (İnalçık, 2000a: 97, 101; Imber, 2000: 247). Zaten müellifin kendisi de eserinin, I. Beyazıd (1389-1403) zamanına kadarki kısmını bir müddet evinde misafir olduğu Yahşi Fâkih’in yazmış olduğu ve kendisine armağan ettiği Menâkıb-Âl-İ Osman adlı eserinden istifade ile oluşturduğunu açıkça belirtir (Aşık Paşazade, 2003: 51; Oruç Beğ, 2008: 9; İnalçık, 2000b: 121, 127; Kafadar, 2010: 148; Özcan, 1991: 7). Aşıkpaşazâde’nin Osman Bey’i özne yaparak aktardığı bu olay, aynı dönemde ve sonraki asırlarda yaşamış Osmanlı tarihçilerinin elinde farklı detaylarla anlatılmaya devam etmiştir. Nitekim Aşıkpaşazâde ile aşağı yukarı aynı dönemde yaşadığı bilinen Anonim bir Tevarih-i Al-i Osman’da bu rüyayı Osman’ın değil babası Ertuğrul’un gördüğü söylenir (Anonim, 1992: 10). Hikâye, sonraki asrın Osmanlı tarihçileri tarafından da büyük bir iştahla kullanılmıştır. Rüya motifinin Neşrî’nin (ö. 1520 ?) eserinde aldığı biçim şöyledir:

[...] Bazen Osman, onun [Edebali] zaviyesinde misafir olurdu. Bir gece rüyasında görür ki Şeyhin koynundan bir ay çıkıp gelip kendi koynuna girer. O anda göbeğinden bir ağaç bitip âlemi kaplar gölgesinde dağlar var, o dağların dibinden pınarlar çıkıp akar. Kimi bağları sular kimi çeşmeler akıtır. Ertesi gün Osman rüyasını o azize [Edebali] aktarır. Şeyh ‘Ya Osman! Müjdelersun. Sana ve evladına Hak Teâla saltanat verdi. Bütün âlem çocuklarının himayesinde olsun. Ve benim kızım Malhun sana helal olsun’ diyerek kızını onunla evlendirdi (Neşrî, 2008: 40-41; Gibbons, 1998: 20).<sup>3</sup>

Aşıkpaşazâde ile Neşrî’nin metinleri karşılaştırıldığında birbirinin neredeyse aynısı olduğu görülmektedir. Dönemin iktibasçı yazım geleneği, Neşrî ve ardıllarının Aşıkpaşazâde’yi ana mehzaz olarak görmesini ve onun eserinde yer alan bilgileri hafif dokunuşlarla kendi eserine aktarmasını gerektirmiştir (Özcan,

<sup>3</sup> Kitapta Osmanlı Türkçesine ait kelimelerin günümüz Türkçesindeki karşılıkları kullanılmıştır.

1991: 7). Neşrî'den yaklaşık yarım asır sonra eserini kaleme almış olan Hoca Sadeddin (ö. 1599) de Osmanlı'nın kuruluşu kısmında bu meşruiyet kazandırıcı efsaneyi kullanmayı ihmal etmemiştir:

[...]

[Osman] Hem yalvardı yakardı hem secdeye vardı/ Açık gözleri, doldu uykuyla kapandı.

Gördü ki ufuktan bir dolunay doğmakta/ Durağı yüce şeyhin makamı olmakta,

Gelince durdu Osman'ın karnı üstünde/ Dallı budaklı bir ağaç bitti özünde,

Öyle bir dal ki Tanrı'nın sanki gölgesi/ Bittiği yer ise Osman'ın temiz göbeği,

Bir ağaç ki mutluluk onda boy vermiş/ Kökleri oynatılmaz yerden öyle bitmiş

Büyümüş, yükselmiş gölgesi ta göklere/ Yapraklarının gölgesi düşmüş illere

Gölgeliğinden tepeler yer almış/ Her dağ eteğinde temiz pınarlar akmış

Bu pınarlara kol kol insanlar gitmekte / Kimi buradan bostanlara su vermekte

Kimi bunları âbı-ı hayat gibi içer/Kimi bağında bahçesinde ekin biçer

Kimi bunlarla çeşmeler hayırlar yapar/ kimi bu çayırarda safâlara dalar

Açıldı gözü de bahtı gibi uykudan/yorduğu düşü öğrendi Edebalı'dan

Şeyh dedi Ey talihi bahtı parlak civan/ Sen çoluğunla çocuğunla oldun Hakan

Muştular sana ki bundan böyle Han oldun/ Tuğ ve sancak çeri sahibi sultan oldun

Bu düş oldu bana güveyliğine berat/ diyerek onla eyledi bunu nasihat

[...] (Hoca Sadeddin, I, 1974: 28-29).

Sadeddin'in bu şekilde aktardığı hikâyenin önceki iki müelliften tek farkı, nazım biçiminde yani şiirsel bir dille aktarılmış olmasıdır. Hemen belirtelim ki hikâye, aynı şiirsel anlatı biçimiyle Sadeddin'den önce yaşamış II. Beyazıt dönemi tarihçilerinden Kemal adlı bir müellifin Selatin-nâme adını verdiği eserinde de geçmektedir (Krş. Selâtin-nâme, 2001: 35-36). Bu biçim farkı dışında her ikisinde de anlatı; Aşıkpaşazâde, Neşrî ve diğerlerinin aktardığı gibi Edebalı'nın rüyayı hayra yorması ve kızını onunla evlendirmesiyle mutlu sonla bitiyor.

Buraya kadar verilenler, Osmanlı tarih müelliflerinin aynı hadiseyi birbirlerinden ufak farklılıklarla aktardıklarını ve bu durumun da gayet doğal olduğunu düşündürebilir. Ancak aynı efsanevî hikâyeyi, Osmanlı'dan birkaç asır önce yazılmış vekayinâmelerde aradığımızda karşılaştığımız sonuç ilginçtir. Yukarıda Osman/Ertuğrul için anlatılan rüya görme motifi, 12.-14. asır müelliflerinin kaleminde kendi dönemlerinin farklı kişi ve devletleri için de kullanılmıştır. Bunlardan birisi, olayın Gazneli Devleti'ne uyarlanmış şeklini aktaran Cüzcanî (ö. 1266'dan sonra)'dir. Tabakât-ı Nasırî adını verdiği eserinde bu müellif Gazneliler ve Gazneli Mahmud için oldukça benzeşen bir hikâye anlatır ve özü şöyledir:

[...] Onun [Gazneli Mahmud] doğumundan evvel [babası Sebüktegin] rüyasında evinin ortasındaki ocaktan bir ağacın çıktığını gördü. Ağaç büyüdükçe bütün cihan onun

gölgesi altında kaldı. Bu rüyanın etkisiyle uyanınca tabiri ne olabilir diye düşündü. Bir rüya tabircisi geldi ve Hak Teala'nın ona bir oğul verdiğini müjdeledi. Sebüktegin sevindi ve 'bu oğula Mahmud adını koydum' dedi (Cüzcanî, 2015: 30; Köprülü, 1991: 7).

Hikâyenin başka bir versiyonu da diğer bir Orta Çağ müellifi Hüseyin'in (ö. 1194'ten sonra) Ahbaru Devleti's Selçukiye adlı eserinde Selçukluların kurucusu Selçuk Bey için anlatılır. Buradaki sürüm, "bir ağacın göğermesi ve cihanı gölgelemesi" şeklinde değilse de rüya görme, bu rüyayı bir bilgeye yorumlatma ve neticede soyundan bir devletin çıkacağı ve cihana hâkim olacağı gibi estetik motifler oldukça benzeşir. Hikâye şöyledir:

[...] Emir Selçuk yüz sene yaşadı. Bir gece rüyasında ateşe işediğini ve bu ateşin kıvılcımlarının arzın doğu ve batı taraflarına doğru sıçradığını gördü. Bunun üzerine bir muabbire [rüya yorumlayan] müracaat etti. Muabbir 'senin neslinden arzın en uzak köşelerine temellük edecek melikler doğacak' dedi (Hüseyin, 1999: 2; Ahmed b. Mahmud, I, 1977: 5; Divitçioğlu, 2015: 80).

Görüldüğü gibi hikâyenin üç ayrı devlet için anlatılan versiyonunda detaylar farklı olsa da ana olay, yani bir rüya görülmesi ve bunun rüyayı gören kişinin neslinden çıkacak cihangir bir devlete yorulması gibi unsurlar aynıdır ve bu hikâye sonraki asırlarda Osmanlı müelliflerinin kaleminde Osman Gazi'ye uyarlanmıştır. Erken Osmanlı dönemi tarihlerinin (Tevarih-i Âli Osman) menakıpnâme ve gazavatnâmelerden beslenerek yazıldığını da hatırlayacak olursak (İnalçık, 2000a: 100; Kafadar, 2010: 151) bu tür bir hikâyenin bu dönem müellifleri için eşsiz bir malzeme olarak görülmesinin sebebi kolayca anlaşılır.

Eserlerdeki ana öğeler karşılaştırıldığında bu kehanetli rüya hikayesinin, hanedanların kökeni ve meşrulaştırılması hususunda Orta Çağ edebi anlatısında yaygın olarak kullanılan topos'lar olduğu görülmektedir (İnalçık, 2000b: 132) ve C. Kafadar'ın belirttiği üzere (2010: 151) bunlar 15. yüzyıldaki ideolojik gelişmelerin seyri göz önünde bulundurulmak suretiyle okunmalıdır. Ona göre bu nevi öyküler, aslında hiçbir zaman gazi olmayan erken Osmanlı dönemi hükümdarlarını gazi sıfatıyla yüceltmek için 15. yüzyıl sonlarından itibaren yazılmaya başlanan "ısmarlanmış saray tarihlerinin" bir neticesidir (Kafadar, 2010: 153). Aslında hikâyenin, Osmanlı tarihçileri tarafından anlatılan sürümleri de dâhil bu tür yarı efsanevî motifler içermesi önemli ölçüde sözlü bellekten beslenmiş olduğuna işaret etmektedir ki bu vesileyle aynı anlatıya Oğuz Kağan Destanı'nda rastlamak bizleri şaşırtmamalıdır. Hikâyenin Reşidüddin Oğuznâmesi'ndeki şekli şöyledir:

[...] Onların içinde Keraküçi Hoca'nın oğlu Toqsurmuş İçi adında çadır iskeleti işleyen bir usta ve üç oğlu vardı. [...] Bu zat gece rüyasında göbeğinden sağlam gövdeli ve pek çok dal budaklı üç ağaç çıktığını gördü. Bunların tepesi göğe ulaşıyordu. 'asılları yerde dalları gökte'. Rüyasını anlattığı Amiran Kâhin ona 'sakın bu rüyayı ve sırrı kimseye söyleme'; 'senin kaç oğlun var?' diye sordu. O, üç diye cevap verince Kâhin 'her üçü de padişah olacaklar' dedi. Bu ona inanılmaz geldi. O kadar fakir olmasına rağmen gitti elinde olan iki üç çadırını sattı, birkaç koyun alarak sadaka etti (Oğuz Kağan Destanı, 1982: 73; Ebu'l Gazi Bahadır Han, 1996: 77; Köprülü, 1991: 7-8).

Yukarıdaki pasaj, bir halk destanından alınmış olması bakımından diğerlerine kıyasla daha fazla öneme haizdir. Her ne kadar destanın 15. asırda yazıya geçirildiği bilirse de bundan çok önceki dönemlerde halk ağzında sözlü olarak yaşadığı malumdur (Bayat, 2016: 375-376). Hikâyenin *Oğuznâme*'de yer alan varyantının yukarıda verilen diğer tüm örneklerle örtüşen yanlarının bulunması ve rüyayı gördüğü belirtilen kişilerin Türk/Oğuz kimliği taşıması gibi detaylar da ayrıca mevzu bahis edilmelidir. Bu durum hikâyenin köken olarak Oğuzların sözlü hafızasından mülhem olduğunu, müteakip müelliflerin de kendilerinden önceki eserler kadar bu sözlü gelenekten istifade etmiş olabileceklerine işaret etmektedir. Dolayısıyla *Oğuznâme* içerisinde yer etmiş olan bu türden mitolojik anlatılar, halkın sözlü aktarımla yaşatılan hafızasının yansımalarıdır ve her çağın müellifi tarafından farklı sebeplerle kendi anlattığı dönem, zaman ya da devlete uydurulmuştur.<sup>4</sup>

Hikâyenin bütün versiyonlarını karşılaştıracak olursak, farklı dönemin müverrihlerinin kaleminde rüyayı gören öznelerin (Toksurmuş, Selçuk Bey, Sebüktegin, Osman Bey) değişmesi yanında yardımcı öznelerin de zamanın şartlarına uydurulduğu görülür. Nitekim Toksurmuş'un gördüğü rüya dönemin baskın Şamanist gelenekleri uyarınca bir kâhin (muhtemelen bir şaman) tarafından hayra yorulurken, Selçuklu Devleti'nin kurucusu Selçuk Bey ve Gaznelilerin kurucusu Sebüktegin'in gördüğü rüya bir muabbir (rüya yorumcusu) tarafından yorumlanmıştır. Doğal olarak Osmanlı dönemi müverrihleri özellikle Aşıkpaşazâde için ise bu yardımcı özne Osman Bey'in kürsüsü önünde oturduğu Şeyh Edebalı'dan daha uygun bir kişi olmazdı.<sup>5</sup> Böylece Osman'ın, Edebalı'nın kızıyla evlendirilmesi meselesi de mantıksal ve meşru bir çerçeveye oturtulmuş olacak, daha da önemlisi İnalıcık'ın altını çizdiği gibi (2000b: 138) Edebalı'nın Osmanlı hanedanını ve devletin kuruluşunda anahtar bir rol oynadığı vurgulanmış olacaktır. Anlatıda göbekten çıkan ağaç motifinin ana öge olduğunu düşünecek olursak diğerlerine kıyasla hikâyenin en çok özünden kopmuş şekli Hüseyinî'nin Selçuk Bey hakkında anlattığı biçimdir. Bununla birlikte burada da netice (dünyayı gölgeleme, bir rüya yorumcusuna müracaat, soyunun dünyaya hâkim olması vs.) benzeşir ve bu anlatının da öz olarak diğerleriyle aynı mecradan beslendiğini gösterir.

Hikâyede yer alan ortak noktalara gelince, “göğsünden ağaç çıkma motifi” ile ilgili bütün kaynaklardaki değişik sürümleri karşılaştırdığımızda hepsinde ortak

<sup>4</sup> M. Fuad Köprülü (1991: 8), bu tekrarların Osmanlı kaynaklarına yansımaları hakkında iki ihtimal üzerinde durmuştur. Osmanlı kroniklerine halk ağzından geçmiş olma ihtimali veya Osmanlı sarayında çok önemsenen Reşidüddin'in eserinden doğrudan alınarak Osmanlı sülalesine uydurulma ihtimali. Halil İnalıcık ise (2000a: 110) hem Anadolu Selçuklu sultanlarının hem de Türkmen beylerinin saraylarında tarih-hanlar (tarih okuyucuları) ve menakibnâme okuyan halk şairlerinin mevcut olduğunu yazmakla bu dönemde yazılmış eserlere intikal eden sözlü belleğin kaynağına işaret etmektedir.

<sup>5</sup> Bununla birlikte, Osmanlı tarihçileri arasında rüyayı bir muabbirin mi yoksa Edebalı'nın mı yorumladığı konusunda kararsız olanlar vardır. Her ikisinin ismini ananlar olduğu gibi (Anonim, 1992: 10; Oruç Beğ; 2008: 8) sadece muabbiri (Krş. *Selâtin-nâme*, 2001: 36) veya sadece Edebalı'yı ananlar (Aşıkpaşazâde, 2003: 58; Hoca Sadeddin, I, 1974: 28-29) vardır. Bu durum, yani her iki unsurun da geçiş dönemi kaynaklarında yer alması aslında önceki kaynaklardan alınan bilginin çağa uydurulması sürecinin doğal bir neticesiydi.

bir husus dikkat çekmektedir: Bu hadisenin büyük devletlerin kuruluşu arifesinde gerçekleşmesi ve devletin kurucusunun bu onurlandırıcı rüyayı görmesi. Yeni kurulmuş bir devletin halk nezdinde kabul görmesi önemli bir aşamadır. Dolayısıyla sultanların manevi otoritelerinin kaynağını oluşturan bu tür efsanelerin yaygın hale gelmesi devletin varlığı için zorunluydu (Imber, 2000: 243-244, 263). Bu noktada ilgili hanedan üyesine “meşruiyet kazandırma ve kutsallık atfetme” amacı güden müellifler için önceki devletlerin kuruluşu ile ilgili mukaddem kaynaklarda aktarılan yarı efsanevî hikâyeler eşsiz bir değer arz etmekteydi. Bahaeddin Ögel’in belirttiği gibi (I, 2010: 574) “yeni bir devlet kuran bir hükümdar, eski ve büyük bir devletin varisi imiş gibi hareket eder. Bütün sülaleler, kendilerini bir önceki sülaleye dayamak isterler. Bu suretle de saltanatlarını, halk gözünde meşru göstermiş olurlar” Gerçekten hikâyenin bütün versiyonlarında kurucu hükümdar pozisyonunda bulunan Toksurmuş, Sebüktegin, Selçuk Bey ve Osman Bey cihangir devletlerini kurmadan evvel gördükleri bu rüya ile sevinmişler, hatta esasen sıradan bir adam olan Toksurmuş, böyle onurlandırıcı bir rüya gördüğü için elindeki iki üç çadırı satarak birkaç koyun sadaka etmiştir. Ayrıca hikâyeyi yorumlaması için müracaat ettiği kâhin de hiçbir şekilde kimseye bu rüyayı anlatmaması noktasında onu uyarıyordu.

Devletlerin kuruluş aşamasında sıkça başvurulana buna benzer bir anlatı yine hanedanlara meşruiyet ve kutsallık atfetme aracı olarak yaygın şekilde kullanılmıştır. “Mushaf (Kur’an) önünde sabaha kadar bekleme” ve bu vesileyle ilgili hanedanın kökenine bir kutsiyet iliştime. Bu tür rivayetlerin kökenleriyle ilgili değerlendirmede bulunmadan evvel anlatının 16. yüzyılda aldığı şekli görmek için bu asrın Osmanlı tarihçisi Neşri’ye yeniden kulak verelim:

Rivayet olunur ki ittifak [Ertuğrul] bir gece bir köyde köy imamının evinde konuk oldu. Ardında bir pencere vardı. Onun üzerine Mushaf (Kur’an) koymuşlardı. Hâne sahibi Ertuğrul’a dedi ki: ‘Küstahlık olmasın, kereminden eğil, ardında nesne var alayım’ Ertuğrul dedi: ‘Ne nesne var?’ Hane sahibi dedi ki: ‘Peygamberimiz Muhammed Resulullah ahir zaman peygamberine inen Kelamu’llah var’ Ertuğrul ev sahibi uykuya varınca gusledip abdest aldı ve Mushaf’tan yana dönerek huşu ve tevazu ile sabaha kadar el bağlayıp durdu. Ev sahibi uyanarak halimden haberdar olmasını diyerek yattı ve gözüne uyku geldi. Rüya âleminde Hak Teala celle ve ala tarafından “sen benim kelimama hürmet ve ta’zim izzet-i ikram ettiğin için Ben de seni ve evladını ve sana tabi olanları âlemde ebedi muazzez ve mükerrem ve mübeccel ve muhterem kıldım (Neşri, 2008: 37; Giese, 2000: 153; Imber, 2000: 261-262).<sup>6</sup>

Neşri’nin eserinin bazı nüshalarında bu hikâyenin kahramanı yukarıda anlatıldığı gibi Ertuğrul iken aynı eserin diğer bazı nüshalarında Osman Gazi’dir (Neşri, 2008: 37, not 442; Gibbons, 1998: 19-20; Giese, 2000: 154; Kafadar, 2010: 46). Tek başına bu durum dahi aynı olayı farklı öznelere uyarlamaya arzusunun bazı tarihçilerde (ve müstensihlerde) ne derece baskın olduğunu göstermektedir. Kuşkusuz bu uyarlamayı yaparken onların beslendiği bir mecra olması gerekiyordu. Bu noktada önceki tarihçilerin eserleri onlar için eşsiz bir ilham ve ıktibas kaynağı olacaktı. Nitekim hikâye, Neşri ile çağdaş olan Kemal adlı müellifin

<sup>6</sup> Kitapta Osmanlı Türkçesine ait kelimelerin günümüz Türkçesindeki karşılıkları kullanılmıştır.

Selatin-nâme'sinde manzum şekilde aktarılır, fakat burada olayın kahramanı Ertuğrul değil Osman'dır:

[...] Girü bir gün gelüben kondı mihman / Begâyet alimdi ehl-i Kur'an  
Bilesünde anun var idi Mushaf / Anunla olurdu hem müşerref  
Tilavet ederken hoca iy can / Temaşa etmeğe gelmişdi Osman  
Tamam edüp kapadı [ol] mushafın / [vü] kisesine koyup sürdi yüzü  
Didi hoca nedür bu kîse-vârı / Kî var durur katında itibarı  
Didi kim budur Allah'un kelamı / Kilidi cennetün insün imamı  
Bunun emriledür dünyanun işi / Bununla kurtılır 'ukbide kişî  
Bunun hükmile durur alınan can / Bununla kurtılır bu insile can  
İçi tolu durur Allah'un adı / Bunu Osman işidip oldı şâdî  
Didi pes niçün itmedün haberdar / Beni bu sırdan ey dâñâ-yı esrar  
[...]  
Dönüp ordan eve geldi Osman / Buyurdu kıldı ni'metler firavan  
[...]  
Yirinden [dahi] durdı ol melek-hu / Örü turdı Kelamu'llah'a karşı  
Tazarru iyleyüp itdü münacât / Diledi ol Hüda'dan dürlü hâcât  
[...] (Krş. Selatin-nâme, 2001: 38-39).

Görüldüğü gibi burada da hikâye, ufak farklarla aynı içeriğe sahiptir. Osmanlı öncesi İslam kaynakları araştırıldığında yukarıda anlatılan “göğsünden ay çıkma hadisesi” gibi bu anlatının da Osmanlı çağını aşarak Selçuklu dönemini anlatan bazı eserlerde Selçukluların atası için anlatıldığı görülmektedir. Nitekim bir 14. yüzyıl Selçuknâme'sinin anonim müellifi, hikâyenin benzerini Selçukluların kuruluş arifesi için anlatır:

[Lokman]<sup>7</sup> o günlerde Müslümanlardan iyi ahlaklı bir kızı nikâhla kendisine aldı. Evvel vakitte töre şöyledi. Cihazla birlikte yedi Mushaf [Kur'an] da beraber verilirdi. Zıfaf gecesinde Lokman helali olan bu kadınla birleşmek istediğinde rahleleriyle yedi Mushaf'ı gördü. Karısına dedi ki 'biz başka odaya gidelim burada Mushaf vardır'. Fakat başka kimseler dediler ki 'siz burada kalın biz Mushaf'ı başka bir yere götürelim'. Lokman cevap olarak 'yakışık alan bizim başka bir odaya gitmemizdir, bu Mushaf'ın burada kalmasıdır' dedi. Tanrı kelamına çok tazim ve saygı gösterdi. Başka bir odaya gitti ve orada zıfaf yaptı. O gece Lokman, Muhammed (s.a) rüyasında gördü. Peygamber Efendimiz 'Aziz ol Lokman sen ki Mushaf'ı bu kadar aziz tuttun dünyada ve ahirette sen ve senin çocukların Aziz olsunlar' buyurdu. Peygamberin etrafında bulunan kimseler de bu duaya âmin dediler (Anonim, 1952: 2; Köprülü, 1991: 8; Turan, 1998: 66).

Görüldüğü gibi bu metin, öz itibarıyla yukarıda Osmanlıların atası Ertuğrul ve Osman için anlatılanla aynı içeriğe sahiptir. Her ikisi de bir büyük

<sup>7</sup> Bazı Selçuknâmelerde Selçukluların atası Dukak'ın adı Lokman şeklinde kaydedilir (Bkz. Ravendî, I, 1999: 86; Nişaburî, 2018: 76; Anonim, 1952: 3; Reşidüddin, 2011: 70).

imparatorluğun (Selçuklu/Osmanlı) doğuşu öncesinde bu hanedanların üst atası (Dukak/Ertuğrul veya Osman) için aktarılmış ve böylece onlara bir kutsiyet atfedilmiştir. Çağdaş yazar Osman Turan'ın dediği gibi (1998: 65), Dukak Bey'in Müslüman olmadığı net bir şekilde bilindiğine göre bu rivayetin Selçuklular için anlatılan kısmı, bu hanedanı kutsileştirmek ve onun Müslüman olmayan ilk ceddinin de dinî hamiyetini göstermek kaygısıyla eklenmiş olmalıdır. Aynı meşruiyet kaygısı, hikâyeyi Osmanlı devleti kurucularına uyduranlar için de söz konusu olduğu halde efsane ve taklitten beslenen bu tür derleme metinlerin günümüz tarihçilerini bile yanılttığı görülmektedir. Mesela H. A. Gibbons (1998: 21-23), yukarıda bahsedilen menkıbevi anlatıya dayanarak ilk Osmanlıların Söğüt'e geldikleri sırada müşrik oldukları nazariyesini uydurmuştur. Oysaki M. Fuad Köprülü'nün de dikkat çektiği gibi (1991: 7), hikâyenin Osmanlı için anlatılan versiyonu “Osmanlı sülalesine Anadolu'daki diğer Türk kabileleri üzerinde hegemonyasını kurmak için ilahî bir meşruiyet kazandırma” düşüncesiyle dönemin tarihçileri tarafından bu hanedanın tarihine eklenmişti. Aynı fikirde olan F. Giese (2000: 154) ise konuyu değerlendirdiği bir makalesinde şöyle yazmaktadır: “(...) Ben bunlarda İslamiyet'in kabulünü değil, basit koşullarda oluşmuş Osmanlı hanedanının Anadolu'nun diğer Türk kabileleri üzerinde egemenlik kurabilmesi için Osmanlı hanedanına Tanrısal bir meşruiyet kazandırma çabasını görüyorum” Bir hanedana meşruiyet kazandırma ve kutsiyet atfetme dışında, Orta Çağ müelliflerinin eserlerini ilginç kılma kaygısıyla bu nevi hikâyeleri zamana ve duruma uydurmak alışkanlığı da bu türden tekrarların bir “topos” haline gelerek birçok kaynakta farklı öznelerle boy göstermesinin sebebini izah etmektedir. Esasen yukarıda verdiğimiz “göğsünden ay çıkma” ile “Mushaf'a saygı” hadiselerinin Selçuklu kuruluşu için de anlatılmış olması, Osmanlı kronik yazarlarının kendi eserlerini yazmadan evvel Selçuklu dönemi kroniklerini ne kadar iyi tahlil ettiklerini göstermektedir.

Orta Çağ tarihçilerinin tekrar tutkusuna vereceğimiz bir diğer örnek “okluğundan ok çıkarıp kırma” hadisesi hakkındadır. Kaynaklarda farklı öznelerle anlatılan bu hikâyecik de bir devletin kurucularının bir arada ve iş birliği içinde olduğunu göstermek, bu vesileyle onlara meşruiyet atfetme bağlamında hem Selçuklular hem de Moğollar için kullanılmıştır. Ravendî'nin (ö. 1207'den sonra) *Selçuknâme*'sinde Selçukluların kurucusu Tuğrul Bey hakkında anlatılan sürümü şöyledir:

Tuğrul Bey kardeşine [Çağrı] bir ok verdi ve dedi: ‘Kır’ O, onun arzu ettiği gibi onu parçaladı. Tuğrul Bey iki oku bir araya getirdi, aynı şeyi yaptı. (Bunun üzerine) üç tane verdi, güçlükle kırdı. Oklar dört olunca kırmak imkânsız oldu. Tuğrul Bey dedi ki: ‘Biz de tıpkı bu oklara benzeriz. Aynı ayrı olduğumuz müddetçe biraz kuvvetli olan herkes bizi kırmağa yenmeğe kasteder; fakat bir arada olursak kimse bizi yenemez. Eğer aramızda anlaşmazlık çıkarsa dünya ele geçirilemez, düşmanlarımız galip olur ve hükümdarlık elden gider (Ravendî, I, 1999: 101; Köymen, 1976: 17).

Tarihçinin, anlattığı devlete veya hanedana olan hayranlığı veya o hanedan mensuplarından nemalanma ülküsü bu tür hikâyelerin kendi zamanına uydurulmasında başat bir etken olmuş olabilir. Nitekim İlhanlı dönemi tarihçisi



Ata Melik Cüveynî (ö. 1283), *Tarih-i Cihangûşa* adlı eserinde bu anekdotu olduğu gibi Cengiz Han'a ve Moğollara uyarlamaktan imtina etmemiştir:

[Cengiz Han] oğullarını bir araya getirerek onlara şöyle nasihatte bulundu. Okluğundan bir ok çıkararak kırdı. Sonra okların sayısını ikiye çıkararak onları da kırdı. Bu şekilde okların sayısını birer birer arttırdı. Sayı çoğalıp el gücüyle kırlamayacak duruma gelince oğullarına dönerek bu hikâye sizinle ilgilidir. Eğer ince bir oka ilaveler yapılırsa güç kazanır, rakipler onu kıramaz. O halde siz kardeşler arasında yardımlaşma ve dayanışma sağlanırsa başkaları ne kadar güçlü olsalar sizi yenemezler (Cüveynî, 2013: 94).<sup>8</sup>

Aslında bu anlatının da Türk/Oğuz halklarının sözlü hafızasından beslendiğini iddia etmek için geçerli sebeplerimiz mevcuttur. Her şeyden önce bazı çağdaş kaynaklarda hikâyenin Oğuz Kağan ile ilgili bir versiyonu olduğu belirtilir (Turan, 1998: 107). Bu bilgi doğruysa Oğuzlar arasında sözlü gelenek olarak yaygın bir şekilde yaşatıldığı ve bu vesileyle Orta Çağ kaynaklarına aktarıldığı söylenebilir. Dahası, Türklerin ilk yazılı eserleri olarak kabul edilen ve 8. yüzyıla tarihlenen Orhun abidelerinde buna çok benzeyen bir ifade geçmektedir. “(Bir şeyi) yufka iken toplaması (=bükmesi) kolay imiş, ince iken kırması gene kolay; fakat yufka kalın olur ise bükmesi zorlu imiş; ince kalın olursa parçalanması zorlu imiş” (Orkun, 1994: 104). Bu pasaj, Türkler arasında birlik ve beraberliğin önemini vurgulamak için bu darbimeselin sürekli anlatıldığını ve zamanla yazılı hale geçerek bozkır kavimleri anlatan Orta Çağ kaynaklarında kalıplaşmış bir söylem haline geldiğine işaret etmektedir.

Bozkır kavimlerinden söz etmişken, Türklerle Moğollar arasında sürekli yer değiştiren bir diğer onurlandırıcı anlatıdan daha bahsedelim. Yukarıda verilen örneklerde tarihçinin anlattığı kavim, hanedan ya da devlete meşruiyet kazandırma kaygısından ve bu amaçla müelliflerin bilgiyi değiştirme ya da kendi zamanına uyarlamaktan çekinmediğinden söz etmiştik. Kaşgarlı Mahmud, lügatinde Türk sözcüğünü açıklarken şöyle bir hadis-i şerife yer verir: “Yüce Tanrı ‘Benim bir ordum vardır, ona Türk adı verdim, onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam Türkleri o ulus üzerine musallat kılarım. İşte bu Türkler için bütün insanlara karşı bir üstünlüktür” (Kaşgarlı Mahmud, I, 1985: 351). Bu ifade, Selçuklu Türklerinin İslam dünyasında mutlak üstün oldukları bir zamanda (1074'te) yazıldığı bilinen *Divanü Lugati't-Türk* adlı eserde geçmektedir. Birkaç asır sonra aynı coğrafyada Moğolların egemen hale geldikleri bir zamanda benzer ifadeler bu kez Moğollar için dönemin tarihçilerinin eserlerine yansımıştır. Bunlardan Cüveynî, *Tarih-i Cihanguşa* adlı eserinin girişinde Cengiz Han ve Moğolları tanıtip övdükten sonra onlar hakkındaki iddialarına dini bir meşruiyet kazandırmak için şöyle der: “Onlar [Moğollar] benim atlılarımdır. Bana isyan edenlere onlarla intikam alırım” kudsi hadisinin Cengiz Han ve atlıları için söylendiğine hiç şüphe yoktur” (Cüveynî, 2013: 85). Aynı şekilde Moğolların baskın egemenlik çağında Anadolu'da yaşayan bir diğer müellif Aksarayî'nin eserinde de bu kalıplaşmış

<sup>8</sup> Cüveynî ile çağdaş bir Selçuknâme yazarının eserinde bir olay vesilesiyle geçen “oklar bir araya getirilirse sağlamlık kazanır; onları ayırdıkları zaman birer birer kırılır” şeklindeki şiir dönemin birçok tarihçisinin beslendiği mecranın aynı olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir (Aksarayî, 2000: 139).

ifadenin farklı bir versiyonu geçer. Müellifin yazdığına göre Moğol hanı, azılı düşmanları Memlük hükümdarına gönderdiği mektupta şu ifadeyi kullanmıştır: “[...] Şam büyükleriyle ordu başbuğları [Memlükler] bilmelidirler ki biz Allah’ın ordusuyuz. Bizi kendi öfkesinden yaratmış, kahretmek istediği uluslar üzerine saldırtmıştır” (Aksarayî, 2000: 146. Ayrıca bk. Eflakî, I, 1973: 114).

Görüldüğü üzere ifadeler arasındaki benzerlik hissedilecek derecede belirgindir. Yazan müelliflerin hayatını karşılaştırdığımızda onların bilgiyi isnat ettikleri kavmin güçlü olduğu zamanda yaşamış olması bir tesadüf olarak görülmemelidir. Aslında bu anlatının da İslam öncesi dönemden beslendiğini ve İslam sonrası dönemde çağın şartları ölçüğünde müellifler elinde kendi dönemine uydurulduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede mesela Avrupa Hun hükümdarı Attila’nın (434-453) “Tanrı’nın kırbacı” olarak anılması veya “Allah’ın Avrupalları ve Bizanslıları cezalandırmak için Hunları gönderdiği” gibi İslam öncesi döneme ait kaynaklarda geçen ifadeler bu anlatının kökenlerine ait izler olmalıdır. Bu tür söylemlerin bozkır halklar (Türk/Moğol) için yer değiştirip tekrarlanmış olması da meselenin odaklanması gereken diğer bir boyutudur. Bu durum, Türkler arasında yaygın olan Şamanizm/Göktanrı inanç sistemlerinde “Tanrı’nın (Tengri) kendilerini koruduğu ve mümtaz kıldığına” dair düşüncenin İslam sonrası aldığı biçimdir ki Moğol hakimiyetinin başlamasıyla birlikte onlar için uyarlanmıştır (Turan, 2009: 194-195; Şeker, 2016: 36, not 53).

Orta Çağ müelliflerinin rağbet ettiği ve dönemin şartlarına uygun şekilde kendi eserlerine uyarladığı benzer tekrarlardan biri de “yanlış yere konan posta güvercini” hikâyesidir. Bununla ilgili rastladığımız ilk anlatı Anonim Haçlı Vekayinâmesi’nde 1124 yılında Haçlıların Sur şehrini kuşatması vesilesiyle aktarılır:

1124 yılında Venedikli denem bazı Franklar büyük bir ordu topladılar. Birçok gemi donattılar ve Dukas adındaki bir kralın yönetiminde Kudüs’e gitmek üzere denize açıldılar. Sur ve Sidon kıyılarına gelip gemilerini karaya çektiler. [...] Sur hala Müslümanların elinde bulunduğu ve Frankların aldığı yerlerden kaçanlar oraya sığınmış olduklarından orayı sardılar. Hem deniz ve hem de karadan saldırdılar. Her türlü silahla çarpıştılar. [...] kuşatma yedi ay sürdü. Duvarlarda gedikler açıldı, bazı duvarlar yıkıldı ama garnizon dayanmaya devam etti. Yiyecek azaldığı vakit sıkıntıya girdiler. Mısırlı efendileri onlara umut vermedi. O vakit Şam valisine dönüp oraya bağlanmak üzere yardım istediler. Kimsenin içeri girip çıkmasının olanağı yoktu. Bundan dolayı iletişimi güvercinle kuruyorlardı. Şam valisi büyük bir ordu topladı ve güvercinle şu bildiriği gönderdi. ‘Belirli bir günde sizi kurtarmaya büyük bir orduyla geleceğim, güçlü olun kahramanca dayanın, gevşemeyin’. Tanrı’nın isteğiyle güvercin Frank kampına düştü, bildiriği okuyup tersini yazdılar. ‘Yardıma gelmemizi yazdınız ama gelemiyorsunuz. Elimizde asker yok. Kenti yaşamınızı güvenceye alarak teslim edin’ Bunu güvercinle bağlayıp bıraktılar. Yiyecekleri olmadığından Surlular umutlarını kaybettiler (Anonim Süryani, 2005: 36-37).

Dönemin şartlarında posta güvercini ile haberleşmenin yaygınlığı düşünüldüğünde bu olmayacak bir hadise değildir. Bütün giriş çıkışları tutulmak suretiyle kuşatılmış bir kaleden bir güvercin aracılığıyla yardım istenebilir, bu güvercin bir şekilde düşman otağına düşebilir ve düşman da bu fırsattan kendi çıkarları istikametinde istifade edebilir. Ancak hadisenin neredeyse aynı haliyle

farklı zamanlarda farklı özneler için anlatılması bunun çoğu zaman müellifin eserinde merkeze aldığı unsuru (din, kişi, devlet, halk vs.) ön plana çıkarmak veya eserini bu nevi hikâyelerle ilginç kılmak için yaptığı bir uyarılama olduğuna işaret etmektedir. Nitekim yukarıda anlatılan hadise neredeyse aynı motiflerle sadece üç yıl sonra (1127’de) gerçekleşen Zengi’nin Nusaybin kuşatması vesilesiyle İbnu’l Esir (ö. 1233) ve İbn Vâsıl’ın (ö. 1298) vekayinâmelerinde hayret dolu cümlelerle anlatılır. İbnu’l Esir’deki varyant şöyledir:

[...] İmâdeddin [Zengi], daha sonra Cezîre’den Nusaybin’e gitti. Burası Mardin hâkimi Hüsameddin Temürtaş’ın elindeydi. İmâdeddin şehrin önüne karargâh kurunca Hüsameddin Hısn-ı Keyfâ hâkimi amcazadesi Rüküddevle Dâvud b. Sökmen b. Artuk’un yanına gidip Atabeg Zengî’ye karşı yardım istedi, o da bizzat yardıma geleceğini vaat etti ve askerlerini topladı. Temürtaş daha sonra Mardin’e döndü ve posta güvercinlerinin kanadına mektuplar bağlayıp Nusaybin’e gönderdi, oradaki askerlere kendisinin ve amcazadesinin büyük bir orduyla gelip İmâdeddin’i oradan uzaklaştıracaklarını bildirdi, bunun için de şehri beş gün müddetle muhafaza etmelerini istedi. Atabeg Zengî çadırında bulunduğu bir sırada karşısındaki çadıra bir kuş düştü. Emir verip kuşu avlattı ve kanadında bir mektup buldu. Okuyup içindekilere vakıf olduktan sonra başka bir mektup yazılmasını emretti. Bu mektupta: ‘Amcazadem Rüküddevle’nin yanına gitti, o bana yardım ve asker göndermeyi vaat etti. Onun gelmesi yirmi günü geçebilir’ diyor ve şehri o gelinceye kadar muhasara etmelerini emrediyordu. İmâdeddin daha sonra bu mektubu posta güverciniyle gönderdi. Güvercin, Nusaybin’e girdi. Nusaybin’dekiler mektubu okuyunca ne yapacaklarını şaşırıldılar. Şehri bu kadar uzun bir süre muhafaza edemeyeceklerini biliyorlardı. Hemen Atabeg Zengî’ye haber gönderip onunla barış yaptılar ve Nusaybin’i ona teslim ettiler, böylece Temürtaş ile Davud’un planları suya düştü. Bu garip bir hadiseydi (İbnu’l Esir, X, 1991: 510-511; İbn Vâsıl, I, 1957: 35-36).<sup>9</sup>

Bu tür rastlantısal olaylar eseri ilginç kılacağı ve daha okunur hale getireceği için müelliflerin devamlı itibar ettiği türden hikâyeler olmuştur. Nitekim hem İbnu’l Esir hem de İbn Vâsıl hikâyeyi aktardıktan sonra “bu ilginç bir olaydı” diyerek cümlelerini bitirirler. Müellifinin bir din adamı olduğunu bildiğimiz Haçlı Vekayinâmesi’nde yer alan sürümünde ise hadiseye dini bir motif yüklenir ve güvercinin “Tanrı’nın isteğiyle” Frank kampına düştüğü belirtilir.

Orta Çağ müelliflerinin kendi zamanlarına uydurup eserlerine aktardıkları bir diğer konu, vezirlerin mal varlığı ve haşmetinin onların ölümüne sebep olduğu ile ilgili klasik anlatıdır. Bu dönem müelliflerinin kaleminde vezirlerin/ümeranın sultanlarla boy ölçüşecek kadar mal varlığı edinmesi ve bu vesileyle düşman addedilmeleri meselesi her zaman ilgi çeken konulardan biri olmayı başarmıştır. Farklı dönemde farklı devlet veya kişiler için anlatılan versiyonu çeşitli müelliflerin eserlerini süslemektedir. Kronolojik sırayla anlatacak olursak ilk rastladığımız Nizamülmülk (ö. 1092) ile alakalı olandır. Bir Selçuknâme’de onun mal varlığının sultan Melikşah (1072-1092) ile yarışacak düzeyde olduğu dedikoduları yayıldığında sultanın buna hayli içerlediği yazılır:

Tâcülmülk’ün, Nizâmülmülk hakkındaki iftiralardan biri de şu idi: ‘Nizâmülmülk her yıl fakihlere sufilere karilere üç yüz bin dinar para veriyor, eğer bu para ile bir ordu teşçiz

<sup>9</sup> Bu tür olayların Orta Çağ ve Batı kaynaklarından sık sık tekrarlanan bir anlatı olduğu hakkında (Demirkent, II, 1994: 86, not 353).

edilirse onunla İstanbul surlarını bile fethetmek mümkündür' dedi. Sultan [Melikşah] bunu işittiği vakitte Nizamülmülk'ü yanına çağırdı ve bu mesele hakkında ona sordu (Hüseyin, 1999: 46).

Yukarıda Nizâmülmülk için verilen örnek Selçuknâme müellifi İbn Bibî'nin (ö. 1285'ten sonra) kaleminde Anadolu Selçuklu emirlerinden Seyfeddin Aya-ba'nın katli için daha bariz bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır:

Sultanın [Alaaddin Keykubad] mutfağında saray görevlileri ve diğerleri için 30 baş kurban kesilirken Emir Seyfeddin Ay-aba'nın mutfağında 80 baş koyun kesilirdi. O, işlerin çekip çevrilmesi konusunda bütün yetkileri elinde bulundurdu. Sultanın huzurundan ayrılp evine gittiği zaman ondan izinsiz padişah sarayına kimse yaklaşamazdı. Diğer devlet emirleri de onu kendilerinin başkanları veya büyüklüğü olarak görürlerdi. Önemli işlerde onun görüşünü alırlar ona göre davranırlardı. Onun emrine sultanın kapı bekçisinin karşı gelmesi mümkün değildi. O, Sultanın saltanat tahtına oturduğundan beri bu yolu izlemiş ve bu huyundan hiç vazgeçmemişti. Onun bu davranışları yüzünden sultanın kalbinde kin ve nefret yer etmişti (İbn Bibî, 2014: 287; Yinanç, I, 1944: 86).

Farklı zamanlarda kaleme alınmış bu hikâyeler, Orta Çağ tarihçilerinin bilgi tekrarlarına olan hevesini ve önceki dönem kaynaklarında gördüklerini kendi zamanlarına uydurma alışkanlığını göstermesi bakımından dikkate değer görünmektedir.

### Benzer İfadeler, Bariz Deformasyonlar

Orta Çağ tarih yazım üslubunda, bağlama göre zamanı ve öznesi değiştirilerek anlatılan aynı olaylar yanında bazı durumlarda bilginin özü/içeriği bozularak verildiği görülmüştür. Bunların da kısaca aktarılması Orta Çağ tarihçilerinin birbirlerini nasıl birer bilgi kaynağı gördüklerini, öncekilerden elde ettikleri bilgileri kendi zamanlarına uydurmak kaygısıyla nasıl değiştirdiklerini göstermek bakımından önem arz etmektedir. En eskilerden başlayarak Türklere yol gösteren kurt motifini ele alalım. Bu hadisenin Oğuz Destanı'nda geçtiği ve bozkır halklarının sözlü hafızasında önemli bir yer işgal ettiğini söylemeye gerek yoktur. Türk halkları arasında kurdun bir totem (ongun) olduğu bilinmektedir (bkz. Ögel, I, 2010: 13-21, 40-55) ve bu sebeple bu hayvanın Türk kavimlerine yol gösterme anlatısı -efsanevî olsa da- makul karşılanabilir. Esasen burada mevzubahis, mitolojik öğelerle inşa edilmiş olan bu hikâyenin uydurma olup olmadığı değil, hikâyedeki ana öznenin (kurt) farklı müelliflerin eserinde değişik hayvanlara inkılap etmesidir. Oğuz Kağan Destanı'nda şöyle anlatılır:

[...] [Oğuz Kağan] kırk gün sonra Muz Tağ adında bir dağın eteğine geldi. Çadırını kurdu ve sessizce uyudu. Tan ağarınca Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. O ışıktan gök tüylü ve gök yelesi büyük bir erkek kurt çıktı. Bu kurt Oğuz Kağan'a hitap etti ve: 'Ey Oğuz, sen Urum üzerine yürümek istiyorsun; ey Oğuz, ben senin önünde yürümek istiyorum' dedi. Ondan sonra Oğuz Kağan çadırını dürdü ve gitti. Gördü ki, askerin önünde gök tüylü ve gök yelesi büyük bir erkek kurt yürümektedir ve kurdun ardı sıra ordu gelmektedir. Gök tüylü ve gök yelesi bu büyük erkek kurt birkaç gün sonra durdu. Oğuz Kağan da askeri ile durdu. [...] Oğuz Kağan yine gök tüylü ve gök yelesi erkek kurdu gördü. O kurt, Oğuz Kağan'a: 'Şimdi, Oğuz, sen asker ile

buradan yürüyerek, halkı ve beyleri götür; ben önden sana yol gösteririm' dedi. Tan ağarınca, Oğuz Kağan gördü ki, erkek kurt askerinin önünde yürümektedir; sevindi ve ilerledi. [...] Yine bu gök tüylü ve gök yeşilli erkek kurtla Hint, Tangut ve Suriye taraflarına yürüdü. Pek çok vuruşmadan ve pek çok çarpışmadan sonra onları aldı ve kendi yurduna kattı; onları yendi ve kendisine tabi kıldı (Bang-Rahmeti, 1936: 19, 23).

Oğuz destanında anlatılan bu hikâyeye, 12. asır Süryani müelliflerinden Mihail'in (ö. 1199) eserine de konu olmuştur. Mihail'de kurt efsanesi şöyle bir değişim geçirmiştir:

Onlar [Türkler] şarktan garba geldikleri vakit, önlere giden kopeğe benzer bir hayvan görmüşlerdir. Bunun ne olduğunu ve nereden geldiğini bilmiyorlardı. Ona yaklaşmıyorlardı. Fakat yola çıkmak zamanı gelince, o, (yani hayvan) onları kendi dilleriyle çağırıp: "Kalkın" diyordu. Onlar, ayağa kalkarak, onu gittiği istikamete doğru takip ediyorlardı. Hayvan ne kadar yürüyorsa, kendileri de onun peşine gidiyorlardı. O, yolu değiştirdiğinde, kendileri de derhal o cihete doğru gidiyorlardı. O, durunca, orada karargâh kuruyorlardı (Süryani Mihail, 1944: 7; Turan, 1998: 113; Var, 2019: 72).

Oğuz Kağan Destanı'ndaki şeklini, orijin olarak kabul edersek bu metindeki deformasyon sadece kurdun bir köpeğe dönüşmüş olması değildir. Zaten müellif "köpeğe benzer bir hayvan" derken muhtemelen bir kurdun tarif ediyordu. Bu metindeki asıl bilgi-bozum Süryani müellifin metne fazladan kattıklarıdır. Mesela destanda kurdun tek muhatabı Oğuz Kağan olduğu halde burada tüm bir millete (Türkler) seslenmektedir.

Mihail'in bu bilgiyi edindiği kaynağın tam olarak ne olduğunu bilmek güzel olurdu. Kendisinin yakın ardılı olan bir diğer Süryani müellif Barhabreus (ö. 1286) bile bunları tebessümle okumuş ve kendi eserine şunları yazmaktan kendini alamamıştı: "Mübarek ihtiyar adamın [yani Mihail], güya bir köpeğin Selçuk oğullarına rehberlik ettiğine dair anlattığı hikâyeyi başka bir yerde göremedik, ihtimal ki kendisi bu hikâyeyi birinden işiterek yazdı yahut bizim görmediğimiz bir kitaptan nakletti. Çünkü biz bunu hiçbir kitapta görmedik" (Abu'l Farac, I, 1999: 293). Barhabreus'un metninde geçen "işiterek yazdı" ibaresinin altını çizmek gerekir. Çünkü bu ifade, yukarıda farklı olaylar hakkında dile getirdiğimiz sözlü bellek unsurlarının çağın kaynaklarına yansımaları noktasında değerlidir. Aslında Mihail, eserinde bu hadiseyi anlatmadan birkaç satır önce Roma imparatoru Justinianus (518-527) zamanında Türklerle gönderilen Romalı elçilerden bahsediyor (Süryani Mihail, 1944: 7). Belki de Mihail, bilgiyi bu elçilerin kayıtlarından edinmiştir. Bu ihtimali destekleyici nitelikte bir veriye sahibiz. Esasen bir Roma bürokrati olan ve Gotların tarihiyle ilgili önemli bir eser kaleme almış olan 6. yüzyıl tarihçisi Jordanes (ö. 575 ?) yine Türklerle (Avrupa Hunları) ilgili bu hikayeyi örtüşen bir anekdot anlatır:

[...] Hunlar Gotların ülkesine geldiler. Nüfusları arttıktan sonra hile ve yağmacılıkla komşu kavimlerin dirliğini bozuyorlardı. Sadece avcılık yapıyorlar, başka işten anlamıyorlardı. Bu kavmin avcılarını Maeotis'in [Azak Denizi] iç kısımlarında kıyıda avlanırken ansızın dişi bir geyik karşısına çıktı ve bataklığa girip bazen ilerleyerek bazen de durarak onlara yol gösterici oldu. Dişi geyiği takip eden avcılar deniz gibi geçilemez olduğunu düşündükleri Mateois bataklığını yürüyerek geçtiler. Kısa bir süre

sonra bilmeyerek İskit ülkesine geldiler. O zaman dişi geyik ortadan kayboldu (Jordanes'ten aktaran Ahmetbeyoğlu, 2018: 29; Ögel, I, 2010: 578).

Mihail, eserinde anlattığı bilgiyi kimden almış olursa olsun, onun anlattıklarının hem Oğuz Kağan'ın gök yeleli kurt hikâyesinde hem de burada anlatılan dişi geyik efsanesiyle benzeştiği tartışılmazdır. Burada ilk olarak akla, halk ağzında kurt olarak anlatılan yol gösterici hayvanın Romalı yazarların elinde geyiğe evrilmiş olduğu gelebilir. Ancak bu ön kabul yanıltıcı olabilir. Çünkü Hunlar zamanından bu yana günümüze ulaşan dokümalarda oldukça yaygın şekilde kullanılan geyik figürlerinden yola çıkarak onlar arasında geyiğin de bir ongun olarak tahayyül edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz (Ögel, I, 2010: 24-25).<sup>10</sup> İki hayvanı birbirine tercih etmek de yanıltıcı olabilir, çünkü her iki hayvanın da bozkır uluslarınca kutsal görüldüğü bilinmektedir. Nitekim *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eserde Temuçin'in (Cengiz Han) ve ceddinin bir bozkurt ile beyaz bir dişi geyikten doğduğu yazılıdır (Anonim, 1986: 3, 279; Ögel, I, 2010: 43, 575). Gelinek nokta, bizleri yeniden sözlü hafızaya odaklanmaya sevk ediyor. Muhtemelen halk hafızasının değişik versiyonları, farklı dönemlerde yazılmış eserlere değişik sürümleriyle intikal etmiştir.

Bazı Orta Çağ tarihçilerinin elinde bariz bir deformasyona uğrayan bir diğer örnekten bahsedelim. *Çehar Makale* adlı eserin yazarı Nizam-ı Aruzî (ö. 1157 ?)'de Samanî emiri Nasr b. Ahmed'in (914-943) Buhara'ya dönmesi için dönemin meşhur şairi Rudekî (ö. 941) tarafından bir şiir okunduğu söylenir. Şiir şöyledir:

Ey Buhara! Sen şad ol ve çok yaşa /Padişah sana misafir geliyor.

Emir bir ay; Buhara ise gökyüzüdür /Ay gökyüzüne doğru geliyor.

Emir bir Servi Buhara ise bostandır /Servi de bostana doğru geliyor.

Nizami Aruzî'nin verdiği detaylara göre Herat'ta kışlayıp Buhara'ya dönmeyi unutan Nasr b. Ahmed bu muhteşem dörtlüğü duyduğunda o kadar etkilenir ki çizmesini bile giymeden atına biner ve şairin övdüğü Buhara'ya yönelir. Atının dizginini ayağının altına alır ve Buhara'ya varıncaya kadar hiç çekmez (Nizami Aruzî, 2016: 49-50). Birkaç asır sonra aynı şiir ve hikâye, müellif Cüzcanî'nin eserinde aynı şekliyle başka bir şaire mal edilerek Büyük Selçuklu sultanı Sancar (1117-1157) için anlatılır:

Ey Buhara! Mutlu ol ve çok yaşa /Şah sana misafir geliyor.

Şah aydır, Buhara gök/Ay göğe doğru geliyor.

Şah servidir, Buhara bahçe/ Servi bahçeye doğru geliyor.

Cüzcanî'ye göre, Merv'de kışlayıp kış geçtiği halde Buhara'ya dönmek gibi bir niyeti olmayan Selçuklu sultanı Sancar'ı ikna etmek isteyen devlet adamlarının, şair Muizzî'den (ö. 1124'ten sonra) Buhara'nın güzellikleri hakkında bir şiir okumasını talep etmeleri üzerine şair de yukarıdaki şiiri okumuştur. Bu

<sup>10</sup> Anadolu masallarında sıkça yer alan alageyik motifi ile erken dönem Osmanlı tarihlerine yansıyan Geyikli Baba (Aşıkpaşazâde, 2003: 566; Oruç Beğ, 2008: 17) gibi figürler de bu durumun yansımaları olmalıdır.

kitabı duyduğunda Sancar (aynen Nasr b. Ahmed gibi) yarı giyinik bir vaziyette dışarı çıkarak hızla atına binmiş, Buhara'ya gelip burada istirahat etmişti (Krş. Cüzcanî, 2015: 92).

Şiir sonrası anlatılan hikâyeyi karşılaştıralım: Şiirin esas sahibi olduğu diğer kaynaklarda verilen bilgilerle açıkça anlaşılabilir<sup>11</sup> şair Rudekî, aslında Herat'a gidip Buhara'ya dönmek istemeyen Samanî hükümdarı Nasr b. Ahmed'i ikna etmek için bu şiiri okumuştur. Cüzcanî'nin, şair Muizzî'ye atfettiği sürümü ise -onun belirttiğine göre- Merv'de kalıp Buhara'ya dönmeyi unutan Sancar'ın ikna edilmeye çalışılması amacıyla söylenmiştir. İki şiir arasındaki mutlak benzerlik bir yana şiir sonrası Buhara'ya dönüş hikâyesi de birebir örtüşmektedir. Ancak birinci hikâyede Buhara'ya tercih edilen şehir Herat iken ikincide Merv olarak değiştirilmiştir. Kronolojik karşılaştırmalar yaptığımızda Cüzcanî'nin, şiiri ve dönüş hikâyesini Sancar dönemine uydurmak amacıyla hikâyenin zamanını, öznesini ve diğer bazı unsurlarını değiştirerek deforme ettiğine hükmedebiliriz.

İki farklı öznesi olan hikâyelerden biri de Diyojen'in Alp Arslan'a esir düştükten sonra akıbetine ilişkin sarf ettiği söylenen sözlerdir. 14. asır İlhanlı tarihçisi Reşidüddin Fazlullah (ö. 1318)'in eserinde diyalog kısaca şöyledir:

[...] (Sultan) bu şekilde onu [R. Diyojen] birkaç gün meclisinde hazır bulundurdu. Bir gün Kayser sarhoş halde iken üzgün ve yorgun bir şekilde Sultan'a: 'Eğer padişah isen bağışla; kasap isen öldür; tüccar (bazargan) isen sat' dedi. Sultan onun kulağına iki küpe (halka) takıp canını bağışladı (eman) ve 'Gönül hoşluğuyla kendi memleketine git' diye buyurdu (Reşidüddin Fazlullah, 2011: 117).

Aynı diyalogu başka bir esaret vesilesiyle bundan yaklaşık yarım asır önce kaleme alınmış bir Ermeni kaynakta farklı öznelerle okuyoruz. Müverrih Vardan (ö. 1271) Hasankale Savaşı'ndan sonra (1048) Selçukluların eline esir düşen Gürcü prensi Liparit'in Tuğrul Bey'in huzurundayken aralarında şöyle bir konuşmanın geçtiğini yazar:

[...] Bu esnada Liparit esir düşerek sultanın yanına götürüldü. Sultan onu Müslüman olmaya davet etti. Liparit, sultanın yüzünü gördükten sonra onun emrini ifa edeceğini söyledi. Fakat sultanın huzuruna çıktıktan sonra: 'Seni görmeye layık olduktan sonra emrini ifa etmeyeceğim ve ölümden korkmayacağım' dedi. Sultan: 'Ne istersiniz?' diye sorunca esir prens şu cevabı verdi: 'Eğer tacirsen beni sat, cellatsan beni öldür ve eğer padişah isen beni bedelimle serbest bırak' Sultan: 'Ben ne seni satın alacak tacir ne de senin celladın olmak isterim; ben bir padişahım. İstediyin yere gitmekte serbestsin' dedi ve onu serbest bıraktı (Müverrih Vardan, 2017: 34).

Görüldüğü gibi her iki metinde olay ve diyaloglar aynı olduğu halde olayın tarihi ve kahramanları farklıdır. Reşidüddin'in rivayeti, 1071'de gerçekleşen bir olayın 14. yüzyılda kaleme alınmış biçimi iken Vardan'ın rivayeti, 1048 yılında gerçekleşmiş bir hadisenin 13. yüzyılda kaleme alınmış bir sürümüdür. Düz mantık düşünülecek olursa Vardan daha önce yazmış olduğu için Reşidüddin'in olayı kendi dönemine uyarlayarak bilginin özünü deforme ettiği söylenebilir. Ancak

<sup>11</sup> Bahse konu şiirin Rudekî'ye; hikâyenin de Samanî emiri Ahmed b. Nasr'a ait olduğu 14. asır müellifi Hamdullah Müstevfi tarafından da teyit edilmektedir (Bkz. Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, 2018: 305-306).

Reşidüddin, bu bilgiyi Vardan'dan önceki yüzyıllara tarihlenen başka bir vekayinâmeden almış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla bu anekdotun orijinal öznelerinin hangisi olduğunu tespit etmek zordur.

### Sonuç

Yukarıda verdiğimiz birbirinden mülhem bütün bu olay, durum ve diyalogları anlatmaktan maksat, hangisinin daha doğru/güvenilir olduğunu tespit etmekten ziyade, temel yazım üslubu iktibas üzerine kurulu olan ve önemli ölçüde taklitten beslenen Orta Çağ tarihçisinin bilgiye dokunuşunun özde nasıl bir tahrifata sebep olduğunu göstermeye çalışmaktır. Verilen örneklerdeki metinler arası farklılıklar göstermektedir ki eserlerin müellifleri, muhtelif sebeplerle bu bilgi-bozumun önemli bir parçası olmuşlardır. Bilginin özünde meydana ge(tiri)len bu tür tahribat bazen çağın muktedir hanedanını meşruiyet kazandırmak için yapılırken bazen de edebi kaygılarla veya eseri ilginç hale getirmek için yapılmıştır. Bütün bunlardan çıkarılması gereken sonuç, tabi ki kaynaklarda yazılan her şeyin uydurma olduğu değil, verilen bilgilerin mukayeseli ve mantıksal bağlama oturtulduktan sonra kullanmanın ne kadar önemli olduğudur. Bu noktada tarihçinin elindeki en önemli koz, hangi asırda yazılmış olursa olsun bilgiyi tenkidî metotla mukayese ederek değerlendirme yöntemidir. Bu usul, genel olarak bir yerde verilen bilginin diğer kaynak(lar)da ne şekilde geçtiğini, aradaki farklılıkların neden kaynaklanmış olabileceğine dair mantıksal düşünme metoduna dayanmaktadır.

### Kaynakça

- (1982). Oğuz Kağan Destanı (Reşidüddin Oğuznâmesi), (Tercüme ve tahlil Z. Velidi Togan), İstanbul: Enderun Yayınları.
- Ahmed b. Mahmud. (1977). Selçuk-nâme, (Haz. Erdoğan Merçil), c. I, İstanbul: Kervan Yayınları.
- Ahmed Eflakî. (1973). Menâkibü'l Arifin, (Çev. Tahsin Yazıcı), c. I, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2018). Avrupa Hunları, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Aksarayî. (2000). Musâmeratü'l Ahbar, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Anonim Süryani. (2005), I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinâmesi, Çev. Vedii İlmen, , İstanbul: Yaba Yayınları.
- Anonim. (1952). Selçuknâme, (Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III), (Neşr. ve Trc. F. Nafiz Uzlu), Ankara: Örnek Matbaası.
- Anonim. (1986). Moğolların Gizli Tarihi, (Çev. Ahmet Temir), Ankara: TTK Yayınları.
- Anonim. (1992). Tevârih-i Âl-i Osman, (Haz. Nihat Azamat), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.



- Âşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*, (Haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç), İstanbul: K Kitaplığı.
- Bang, W.- Rahmeti, G. R. (1936). *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Bayat, F. (2016). "Oğuznâme", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. Ek-2, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 375-376.
- Cüveynî. (2013). *Tarih-i Cihangüşa*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Cüzcanî. (2015). *Tabakat-ı Nasırî*, (Terc. Erkan Göksu), Ankara: TTK Yayınları.
- Demirkent, I. (1994). *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, c. II, Ankara: TTK Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2015). *Oğuz'dan Selçuklu'ya*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Duygu, Z. (2019). *Süryanilerde Tarih Yazıcılığı*, Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Ebu'l Gazi Bahadır Han. (1996). *Şecere-i Terakime*, (Türkmenlerin Soykütüğü) (Haz. Z. Kargı Ölmez), Ankara: Simurg Yayınları.
- Gibbons, H. A. (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, (Haz. Mustafa Everdi), Ankara: 21. Yüzyıl Yayınları.
- Giese, F. (2000). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi" *Söğüt'ten İstanbul'a (Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar)*, (Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara: İmge Kitabevi, ss. 149-175.
- Gregory Abu'l Farac (Bar Habraeus). (1999). *Abu'l-Farac Tarihi*, (Çev. Ö. Rıza Doğrul), c. I, Ankara: TTK Yayınları.
- Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî. (2018). *Tarih-i Güzide*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- Hoca Sadeddin Efendi. (1974). *Tacüt Tevarih*, (Sad. İsmet Parmaksızoğlu), c. I, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Hüseyinî. (1999). *Ahbarü'd Devleti's-Selçukiyye*, (Çev. Necati Lugal), Ankara: TTK Yayınları.
- Imber, C. (2000). "Osmanlı Hanedan Efsanesi", *Söğüt'ten İstanbul'a (Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar)*, (Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara: İmge Kitabevi, ss. 243-270.
- İbn Bibî. (2014). *el-Evâmirü'l Alâ'iyye fi'l Umûri'l-Alâ'iyye*, (Selçuknâme), (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.
- İbn Haldun. (2007). *Mukaddime*, c. I, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Vâsıl. (1957). *Müferricü'l Kurub fi Ahbar Ben-i Eyyub*, (Cemaleddin Eş-Şeyyal), c. I, İskenderiye.
- İbnu'l Esir. (1991). *el-Kâmil fi't Tarih*, c. X, (çev. A. Özyaydın), İstanbul: Bahar Yayınları.
- İnalçık, H. (2000a). "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu", *Söğüt'ten İstanbul'a (Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar)*, (Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara: İmge Kitabevi, ss. 93-117.
- İnalçık, H. (2000b). "Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a (Osmanlı'nın Kuruluşu Üzerine Tartışmalar)*, (Derleyen: Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara: İmge Kitabevi, ss. 119-145.

- Kafadar, C. (2010). İki Cihan Âresinde, (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu), (Çev. Ceren Çıkin), Ankara: Birleşik Yayınları.
- Kanar, M. (1996). "Fırdevsî, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 13, İstanbul: TDV Yayınları, ss. 125-127.
- Kaşgarlı Mahmud. (1985). Divan-ı Lügati't Türk Tercemesi, c. I, (Çev. Besim Atalay), Ankara: TDK Yayınları.
- Kemal. (2001). Selâtin-nâme (1299-1490), (Haz. Necdet Öztürk), Ankara TTK Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1991). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara: TTK Yayınları.
- Köymen, M. A. (1976). Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul: MEB Basımevi.
- Mevlâna Mehmed Neşrî. (2008). Cihannüma [Osmanlı Tarihi (1288-1485)], (Haz. N. Öztürk), İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Müverrih Vardan. (2017). Türk Fetihleri Tarihi (889-1269), (Trc. H. D. Andreasyan), İstanbul: Post Yayınları.
- Nizami Aruzî. (2016). Çehar Makale, (Çev. Esin Eren Soysal), İstanbul: Demavend Yayınları.
- Orkun, H. N. (1994). Eski Türk Yazıtları, Ankara: TDK Yayınları.
- Oruç Beğ. (2008). Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502), (Haz. Necdet Öztürk), İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ögel, B. (2010). Türk Mitolojisi, c. I, Ankara: TTK Yayınları.
- Ravendî. (1999). Rahatus' Sudûr ve Ayet-üs-Sürûr, (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti), c. I, (Çev. Ahmet Ateş), Ankara: TTK Yayınları.
- Reşidüddin Fazlullah. (2011). Camiü't Tevarih, (Selçuklu Devleti), (Çev. Erkan Göksu), İstanbul: Selenge Yayınları 2011.
- Süryani Mihail. (1944). Vekayinâme, (Türkçe çev. H. D. Andreasyan), (Basılmamış TTK Nüshası).
- Şeker, M. F. (2016). İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Turan, O. (1998). Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Turan, O. (2009). Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Var, U. (2019). "Süryani Mihail Kroniği'nde Eski Türk Dini ve Türklerin İslamiyet'e Geçiş Sebepleri", Ortaçağ Araştırmaları Dergisi, c. 2, Sayı: 1, ss. 68-79.
- Zahirüddin Nişaburî. (2018). Selçuknâme, (Çev. Ayşe Gül Fidan), İstanbul: Kopernik Yayınları.

## Mor Evgin ve Hristiyan Mistisizminin Tur Abdin Bölgesine Giriş

Şükran YAŞAR<sup>1</sup>

### Öz

Türkiye'nin Güney Doğu Anadolu Bölgesi'nde, Mardin'in kuzey doğusunda Midyat merkezli dağlık bir alan olan, tarihsel ve dinsel açılarından taşıdığı değer nedeniyle Süryaniler tarafından âdetta kutsal bölge olarak görülen "Tur Abdin", manastırlarıyla meşhur bir bölgedir. Söz konusu manastırlara ya da bölgedeki "monastik" yaşamın başlangıcına dair anlatılarda IV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Mor Evgin isimli Hristiyan bir münzevi öne çıkmaktadır. Zira Mor Evgin, Hristiyanlığın "monastik" yaşam tarzını Tur Abdin'e getiren kişi olarak kabul edilmektedir. Aslen Mısırlı olup rivayete göre zamanla burayı terk ederek 70 şakirdiyle birlikte Tur Abdin Bölgesi'ne gelmiş ve burada inzivaya çekilmiştir. Bölgenin ilk manastırı da muhtemelen Mor Evgin tarafından IV. yüzyılda kurulmuştur ve bugün de onun ismiyle tanımlanmaktadır. O, İzlo Dağı eteklerindeki bu manastırda yetiştirdiği rahiplerle kısa zaman zarfında bölgede ve civarında çok sayıda başka manastırın inşasına da öncülük etmiştir. Bu bağlamda denilebilir ki, Mor Evgin ve Mor Evgin Manastırı, âdetta bir tarihin, bir devrin başlatıcısı olmuşlardır. Gerek din eğitiminde, gerek dini kurumsal yapılanmada ve gerekse kitlelerin dinî yaşantısında manastırların fonksiyonel rolü anlaşılmadan Doğu Hristiyanlığını anlamak mümkün değildir. Katolik ve Batı Ortodoks (Bizans ve Balkan coğrafyası) dünyasında Kilise'nin itikadî ve amelî ilke ve uygulamaları Papalık / Patrikhane Sen-Sinodu'nda oluşurken, Doğu Hristiyanlığı'nın (Süryaniler, Keldaniler, Nasturiler, Maruniler, Kiptiler, Ermeniler...) itikadî ve amelî ilke ve uygulamalarının hayat bulduğu alan manastırlardır. Katolik ve Ortodoks dünyasında manastırlar, Kilise'nin kontrolündeki merkezler iken, örneğin Süryani dünyasında dinî anlayışın ana merkezleridir. Buralar sadece dünyadan el-etek çekmiş keşişlerin münzevi yaşam sürdürdükleri yerler değildir. Bu manastırlar, tarih boyunca farklı itikadî düşüncelerin mücadelesinin verildiği aksiyon merkezleri olarak Doğu Hristiyanlığı tarihinde önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Söz gelimi itikadî ilkeler buralarda belirlenmiş, ihtilafları çözen sinodlar buralarda toplanmış, Kilise'nin idari birimlerinde görev alan kadrolar buralardan yetişmiştir. Kilisenin dinî ve idari kararlarının alındığı Sen-Sinod'un üyeleri çoğunlukla manastır reislerinden oluşmuştur. Dini eğitim buralarda

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, sukran.yasar@cbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8943-4160.

verilmiş, Kilise'nin başı olan Patrik bu manastırlardan birinde ikamet etmiştir. Bu makale, Süryani Hristiyanlığı özelinde Tur Abdin Bölgesi'nde başlayan ve gelişen monastik hayatı ana hatlarıyla anlatma ve bunun yanında bölgede monastik yaşamı tetikleyen bir yapı olarak Mor Evgin Manastırı hakkında tarihi ve mimari açılardan bilgi verme amacı taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mistisizm, manastır, Mor Evgin, Tur Abdin, Mor Evgin Manastırı.

### **Mor Evgin and Christian Mysticism Introduction to Tur Abdin Region**

#### **Abstract**

Turkey's Southeast Anatolia Region, which is a mountainous area north-east of Mardin's Midyat based, historical and regarded as a sacred area by the Assyrians in value due to the move from a religious perspective "Tur Abdin" is a region famous for its monastery. In the narratives about the monasteries in question or the beginning of monastic life in the region, a Christian hermit named Mor Evgin, who is estimated to have lived in the 4th century, stands out. Because Mor Evgin is considered to be the person who brought the monastic lifestyle of Christianity to Tur Abdin. Originally from Egypt, according to rumor, he left here over time and came to the Tur Abdin Region with 70 disciples and retreated here. The first monastery of the region was probably founded by Mor Evgin in the 4th century and is still identified with his name today. He led the construction of many other monasteries in and around the region in a short period of time with the priests he raised in this monastery at the foot of Izlo Mountain. In this context, it can be said that Mor Evgin and Mor Evgin Monastery became the initiator of a history and an era. It is not possible to understand Eastern Christianity without understanding the functional role of monasteries in religious education, in religious institutional structuring and in the religious life of the masses. In the Catholic and Western Orthodox (Byzantine and Balkan geography) world, the religious and practical principles and practices of the Church were formed in the Papal / Patriarchate Sen-Synod, while the Eastern Christianity (Assyrians, Chaldeans, Nestorians, Maronites, Copts, Armenians ...) The area where practical principles and practices come to life are monasteries. In the Catholic and Orthodox world, monasteries are backyards under the control of the Church, for example, they are the main centers of religious understanding in the Syriac world. These are not only places where the monks withdrawn from the world lead a reclusive life. These monasteries have undertaken important functions in the history of Eastern Christianity as action centers where different beliefs have been fought throughout history. For example, the principles of creed were determined here, the synods that resolved the disputes were gathered here, and the cadres working in the administrative

units of the Church were trained from here. The members of the Sen-Synod, where the religious and administrative decisions of the church were made, were mostly composed of monastic chiefs. Religious education was given here, the Patriarch, the head of the Church, resided in one of these monasteries. This article aims to outline the monastic life that started and developed in the Tur Abdin region, especially in Syriac Christianity, and also to give information about the Mor Evgin Monastery in historical and architectural terms as a structure that triggered the monastic life in the region.

**Keywords:** Mysticism, monastery, Mor Evgin, Tur Abdin, Mor Evgin Monastery.

### **Extended Abstract**

Once Tur Abdin is mentioned, monasteries immediately come to mind. Tur Abdin means "Mount of God's Servants". Tur Abdin Region is basically in the center of Mardin-Midyat and it has been located in an area which is approximately 70 km<sup>2</sup>. There are currently 107 religious buildings in the region. None of the corners of the world has such a religious structure of this scale. Monasticism and mysticism were born in the Egyptian geography. It has developed here, and then, came to the Cappadocia Region under the leadership of St. Basil. Then, moved to the present Southeastern Anatolia Region known as Tur Abdin under the leadership of Mor Evgin. Being originally from Egypt, Evgin left here and came to the Tur Abdin region with 70 of his disciples and secluded himself in Izlo Mountain in Nusaybin. Mor Evgin Monastery was built by Mor Evgin in the 16th century and is the first monastery established in the entire region. Mor Evgin is the spiritual person who brought monasticism to Tur Abdin. He pioneered the construction of many monasteries in the entire Southeastern Anatolia Region and Northern Mesopotamia, especially in the Tur Abdin Region, with the monks he raised in the monastery named after him on the foothills of the Izlo Mountains. With the monastery he built here, he was the initiator of an era. It is not possible to understand Eastern Christianity without understanding the functional role of monasteries in religious education, in religious institutional structuring and in the religious life of the masses. In the Catholic and Western Orthodox (Byzantine and Balkan geography) world, the religious and practical principles and practices of the Church were formed in the Papal / Patriarchate Sen-Synod, while Eastern Christianity (Assyrians, Chaldeans, Nestorians, Maronites, Copts, Armenians ...) principles and practices come to life are monasteries. In the Catholic and Orthodox world, monasteries are the backyards controlled by the Church, while in the Syriac world they are the main centers of religious understanding. These are not just places where the monks have lived in seclusion. They have also played a very important functional role in the history of Eastern Christianity, as action centers where different religious ideas have been struggled throughout history. The strategic principles were determined from here, the sinodes that resolved the conflicts were gathered there, and the staff working in

the administrative units of the Church were trained there. The members of Sen-Synod, where the religious and administrative decisions of the church were made, were mostly made up of the monastery heads. Religious education was provided here and the Patriarch, the head of the Church, was living in one of these monasteries. The most lively periods of monastic life in Tur Abdin's neighborhood was between the IV. - VII. th centuries. We observe that an important number of Eastern Christianity's famous clergy, theologians, philosophers and mystics grew up in this region during this period. They determined and explained the basic rules of monastic life and the philosophical foundations of spirituality in their works. The monastic life, which started with Mor Evgin and later gained a systematic structure in such a way that 90,000 monks are rumored to have lived in the monasteries in the region in the 5th century. Therefore, this establishment cannot simply be regarded as the residence of some people who have lived a secluded life. Its meaning and significance in Eastern Christianity is more than it seems and predicted. In this article, primarily we will try to outline the monastic life that started and developed in the Tur Abdin region. Then, we will give information about Mor Evgin monastery (history / architecture), where the monastic life in the region began and was first established.

## Giriş

Hristiyan münzevi yaşamının tam olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığına dair elde kesin ve doğrudan kanıtlar yoktur. Ne var ki, ilk Hristiyan münzevi değilse bile ismen bilinen ilk Hristiyan münzevi olarak tanımlanabilecek Aziz Antonius (ö.356), Hristiyan monastisizminin başlangıcına dair bahislerde sık zikredilen Mısırlı bir efsanevi şahsiyettir. Benzer biçimde ve mevcut bazı bilgilerden hareketle, münzevi yaşam tarzının Kapadokya Bölgesi'ne gelmesinde IV. yüzyılda bölgenin önemli Kilise babalarından olan Aziz Basileios'un (ö. 379), Tur Abdin Bölgesi'ne ulaşmasında ise yine aynı yüzyılda Mor Evgin'in (ö. 363) önemli ve öncü rolleri olduğu kabul edilmektedir.

Tur Abdin, Süryanice "Tanrı Hizmetkârları Dağı" anlamına gelmektedir (Hollerweger, 1999: 24). Tur Abdin Bölgesi, ana hatlarıyla Mardin-Midyat merkezli, takriben 70 km<sup>2</sup>. lik bir alandır (Resim - 1). Bölgede hâli hazırda 107 adet dinî yapı mevcuttur.

Tur Abdin Bölgesi'nde kurulan ilk manastır, kurucusunun adını taşıyan Mor Evgin'dir. Mor Evgin, başta Tur Abdin olmak üzere, tüm Güneydoğu Anadolu Bölgesi ve Kuzey Mezopotamya'da çok sayıda manastırın inşasına öncülük etmiştir. Tur Abdin Bölgesi'nde Hristiyan ruhbanlar ve münzeviler kendilerine has bir Hristiyanlık anlayışının dinî ilke ve esaslarını bu manastırlarda üretmişlerdir. Bu bağlamda dinî eğitim buralarda verilmiş, Kilise'nin başı olan Patrik bu manastırlardan birinde ikamet etmiştir. Kilisenin gerek dinî gerek idari kararlarının alındığı Sen-Sinod'un üyeleri çoğunlukla manastır reislerinden oluşmuştur. Tur Abdin ve çevresinde monastik hayatın en canlı olduğu dönemler IV. – VII. yüzyıllar arasındadır. Doğu Hristiyanlığı'nı temsil eden şöhretli din adamlarından, ilahiyatçılardan, filozoflardan ve mistiklerden önemli bir bölümü bu dönemde bu bölgede yetişmişlerdir. Onlar, eserlerinde monastik hayatın temel kurallarını ve ruhaniyetin felsefi temellerini tespit ve izah etmişlerdir. Tur Abdin Bölgesi'nde Mor Evgin'le başlayıp ilerleyen süreçte sistemli bir yapıya kavuşan monastik hayat (Atiya, 2005: 291), zamanla öylesine kök salmıştır ki, V. yüzyılda bölgedeki manastırlarda 90 bin keşişin yaşadığı rivayet edilmektedir (Downey, 1961: 481 vd; Lorey, 1963: 131 vd; Hannah, 1925: 48 vd.). Bu açıdan bakıldığında manastır müessesesi, basit şekilde ve sadece dünyadan el etek çekmiş insanların ikametgâhları olarak değerlendirilemez. Zira bu kurumun Doğu Hristiyanlığındaki anlam ve önemi görüldüğünden ve tahmin edildiğinden çok daha fazladır.

Tur Abdin Bölgesi, Süryanice konuşan Hristiyanların eski tarihlerden itibaren yoğun yaşadıkları bir coğrafi sahadır. Bu nedenle bu bölgede Mor Evgin'le başlayıp zamanla gelişen münzevi yaşam, aslında büyük ölçüde Süryani Hristiyanlığı çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda, Süryani Hristiyanlığı özelinde münzevi yaşamın başlangıcı ve geçmişi, bilhassa Batı'da birçok araştırmaya konu olmuş ise de hâlâ aydınlatılamamış birçok boyut ihtiva etmektedir. Üstelik Türkçe literatürde de bu konuda ilgi ve bilgi eksikliği göze

çarpılmaktadır. Buradan hareketle bu makale, Hristiyan münzevi yaşamını özellikle Süryani Hristiyanlığı ve dolayısıyla Tur Abdin Bölgesi özelinde ana hatlarıyla ve giriş mahiyetinde betimleme amacı taşımaktadır. Bu amaçla önce, “Manastır Hayatının Kuralları”, “Manastırlarda Günlük Hayat ve İbadetler”, “Manastırların Müntesipleri” ve “Dini Çekişmelerde Manastırların Oynadığı Roller” gibi alt başlıklar altında Tur Abdin Bölgesi’ndeki münzevi yaşamın çerçevesi genel hatlarla çizilmektedir. Bir sonraki aşamada, bölgede manastır yaşamını başlatan ya da tetikleyen bir dini yapı olarak taşıdığı önem nedeniyle Mor Evgin Manastırı tarihi ve mimari açılarından özetle tasvir edilmektedir. Söz konusu manastıra dair anlatım, makalenin son kısmını oluşturan görsel materyaller ile de desteklenmektedir.

### 1. Tur Abdin Bölgesi’nde Münzevi Yaşam

Misticizm, münzevilik ya da tasavvufi anlayış gibi kavramlarla da tanımlanan veya bu kavramlarla yakın ilişkisi bulunan “monastisizm”, -sözcüğün Yunanca kökeni olan *monos*<sup>2</sup> (“yalnız”, “tek”)- ifadesinden de anlaşılacağı üzere, kalabalıklardan uzaklaşan, huzuru ve kurtuluşu yalnızlıkta arayan herhangi bir insanın dünyevi hazlardan vazgeçip tamamıyla ruhsal/uhrevi âleme yönelmesidir. Münzevi yaşam, Hristiyanlığın öncesinde de sonrasında da farklı dinlerde başka başka formlarıyla var olmuştur. Ancak genel itibarıyla münzevi yaşamı benimseyen her birey için birkaç temel aşamadan geçmek zaruri görülmüştür.

Talip, işe kendi varlığını inkâr ederek başlamalıdır. Hristiyan ve Süryani mistik anlayışlarında bu temel kural, İncil metinlerinde İsa-Masih’e atfedilen şu söze dayandırılır: “Her kim benim arımdan gelmek isterse, kendisini inkâr etsin” (Luka, IX, 23). İsa’nın burada, bireyin kendi varlığını da tıpkı dünya ve dünya hayatı gibi bir hiç kabul etmesi gerektiği mesajını verdiği düşünülmektedir.

İkinci olarak kişinin bedenine haz veren tüm arzu ve isteklerden kaçınması gerekir. Yemek ve cinsellik bunların başında gelir. Birey, sevdiği ne kadar yiyecek varsa, bunları yemekten kaçınır. Bekârlık, iffetin olmazsa olmaz şartıdır. Nitekim münzevilerin hayatlarını anlatan eserlerde bu konu azizlerin ermişliğinin temel ilkesi olarak sunulmaktadır. Özellikle Batı’da Tertullianus (ö.240?), Doğu’da ise Afrahat (ö.345?) ve Nyssa Piskoposu Gregorios (ö.395)<sup>3</sup> bu konu üzerinde şiddetle durmuşlardır.<sup>4</sup> Bu anlayış IV. yüzyıldan itibaren daha da katılarak genel

2 İngilizce “alone”, “solitary”. Yunanca sözcük Eski Yunanca monázō μονάζω “inzivaya çekilmek, yalnız yaşamak” fiilinden türetilmiştir. Bu sözcük Eski Yunanca mónος μόνος “tek, yalnız” sözcüğünden türetilmiştir. Henry George Liddell, Robert Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon, www.perseus.tufts.edu 02.02.2021

3 Meşhur Kilise Babası Kapadokyalı Basil’in kardeşidir. 372-95 yılları arasında Nyssa metropolitliği yaptı.

4 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Archimandrite George, Theosis the True Purpose of Human Life’, Abbot of the Monastery St. Gregorios- Mount Athos,2006; Afrahat, Demonstrations VI. NPNF, Vol. XIII. (ed. Philip Schaff and Henry Wace) The Cristian Literature Company, Newyork, 1890; Tertullian, On Exhortation to Chastity, Translated by S. Thelwall, in The Ante-Nicene Fathers, Vol.4, (ed.) Alexander Roberts and James Donaldson, Edinburgh 1873



bir ilke hâline gelmiş ve kilisenin yönetim kadrolarında görev alacak ruhanilerde aranacak temel şart olarak kabul edilmiştir.

Bir zahit için asketik yaşamın amacının, dünya ve dünyadaki her şeyin boş ve geçici olduğu bilinciyle, ruhu arındırıp ebedî gerçekliğe ulaşmak olduğu fikri hiçbir zaman unutulmamalıdır. Zahit, bedenine sadece haz veren gıdalardan kaçınmakla da yetinmez, manevi haz veren şeylerden de kaçınır. Örneğin vücuduna rahatlık veren ve onu güzel gösteren her türlü giyim ve kuşamdan kaçınır. Bu nedenle giysi, zahit için sadece basit bir örtünme aracı olmalıdır. Vücuda rahatlık ve haz veren,<sup>5</sup> nefsi gururlandıran kalite ve nitelikte olmamalıdır. Zahidin elbisesi, kendisi için bir “ıffet kalkanı” olmalıdır. Karşı cinsin duygularını cezbedecek, günaha giden yolda kalbi vesveseye düşürecek evsafa olmamalıdır.<sup>6</sup> Ruhbanların elbiselerini tamamlayan sembol ise, Yahya’dan kalan zünnar (kuşak) dır.<sup>7</sup> Tüm Ortodoks dünyasında, ruhanilerin kıyafetleri siyahtır. Bir rahibin başı açık gezmesi uygun değildir. Rahibelerin de kıyafetleri siyahtır. Tesettür kesinlikle uyulması gereken bir kuraldır. El ve yüz dışındaki tüm uzuvlar kapatılır. Rahibeler hiçbir ziynet eşyası takmazlar.

Tarih boyunca Süryani toplumunda tesettüre hem ruhani dünyaya intisap edenler, hem de sivil hayat yaşayan kadınlar titizlikle uymuşlardır. Bunun için kilise son derece sert kurallar da koymuştur. Örneğin Urfa piskoposu Rabbula (ö.435?) tesettüre uymayan, başını örtmeyen kadınları hastaneye dahi kabul etmemiş, tedavilerinin yapılmasını yasaklamıştır.<sup>8</sup> Bu anlayış uyarınca kadınlarla erkeklerin zaruret dışında birbirleriyle konuşmaları da hoş görülmemiştir.

Zahit, üçüncü aşamada “yalnızlık” ve “inziva” safhasına girer (Wishart, 1990: 20 vd.). Bu nedenle manastırlar, yerleşim yerlerinden uzak, ulaşılması zor, sarp kayalıkların üzerine inşa edilmişlerdir. Bu, sadece Tur Abdin bölgesine has bir durum değildir. Neredeyse tüm Hristiyan dünyasının mistik hayatında bu anlayış geçerlidir.

## 2. Manastır Hayatının Kuralları

Manastır yaşamında, aynı inancı, düşüncüyü ve hedefleri paylaşan insanların toplu hâlde yaşamaları ilkesi esastır. Bilindiği gibi insanların toplu yaşadıkları yerlerde, düzeni sağlamak için kurallara ihtiyaç duyulmuştur. Bu kurallar tarihsel süreçte gelişerek kanunları ve yönetmelikleri oluşturmuşlardır.

5 Doğu Hristiyan mistikler bu hususta Hz. Yahya’yı örnek (Yahya’nın deve tüyünden giysisi... Matta, III, 4) almışlardır.

6 Bu konuda elbise-zina ilişkisi hakkında tahliller için ed-Daskaliyye, ev Te’alimu’r Rusûl, 1940 (neşr. Hafız Davud), Mısır, çeşitli bölümlerine bakınız.

7 Bkz. Matta, III, 4.

8 Bkz. Şükran Yaşar, “Şehrin Sosyo – Ekonomik Yapısı”, Edessa’dan Urfa’ya I, Ankara-2007 (Ed. Mehmet Çelik), s. 527 – 528. ; Rabbula’nın bu konu hakkındaki kuralları için bkz: A.Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient, 1958

Bu nedenle manastırlarda da son derece düzenli ve disiplinli bir yaşam tarzı egemen kılınmıştır.

Her şeyden önce, her ne kadar ruhani hayat ideali ve buna bağlı beklentiler öncelikli ise de, manastırların aslında birer eğitim kurumu oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çerçevede buralarda ilk öğretilen değer, kayıtsız - şartsız itaattir. Bu itaat, dini bazı ilkeler ve söylemlerle sağlandıktan<sup>9</sup> sonra, ruhanilerin bedenlerinde taşıdıkları ruhsal hastalıklarla mücadele edilmesi gerekli görülmüştür. Bu hastalıkların en önemlileri kibir, gurur, gevezelik, uyku ve tembellik, oburluk ve yaşam şartlarından şikâyet etmektir. Tüm bu evrelerin sonrasında manastırlarda disiplini sağlamak çok daha kolay olmuştur.

Manastırlarda, işlenen suça göre, sözlü uyarmadan fiilen manastırdan uzaklaştırmaya kadar çeşitli disiplin cezaları uygulanmıştır. Bu ceza ve uygulamalar manastır reisinin bilgisi dahilinde olur. Sanık veya sanıklar sorgulanırken veya şahitler dinlenirken âdalete titizlikle riayet edilmesi,<sup>10</sup> şahsi husumet ve tarafgirlikten kaçınılması<sup>11</sup> ve eğer işledikleri suç dinî ve itikadî değilse<sup>12</sup> sanıklara şefkat ve merhametle yaklaşılması esastır. Zira temelde tövbe ve pişmanlığı sağlamak ve sanığa yeni bir şans tanımak amaçlanmaktadır.<sup>13</sup> Manastırlarda, cezalandırılan sanığı utandırmak, küçük düşürmek gibi psikolojik yöntemler en fazla başvurulan ceza yöntemleridir. Örneğin sanığın ayine katılımının önlenmesi, yemekhanede toplu yemek yenirken sanığı yemek bitene kadar ayakta bekletme, zûnnarını bağlamasını yasaklama, hücre hapsi, konuşma boykotuna tabi tutma, bunlar arasındadır.<sup>14</sup> Ancak sanık, manastırın düzenini bozacak, başkalarını kötü yönde etkileyecek tavır ve fiillere devam ediyor ve ısrarla ıslah olmuyorsa, vücudu korumak için hastalıklı uzvu kesip atmak nasıl kaçınılmazsa (Basil, *Long Rules*, 1950: 46 vd.) o da manastırdan uzaklaştırılmalıdır.

Her ne kadar manastırların disiplin kuralları Kitab-ı Mukaddes'e atıfla oluşturulmuşsa da, uygulamalar daha ziyade manastır reislerinin kişilikleri ve anlayışları çizgisinde oluşturulmuştur.

Orta Çağ'da Doğu Hristiyanlığında erkek ve kadınlara mahsus ayrı ayrı manastırlar bulunurdu. Ancak zamanla kadın ruhanîlerin sayısı azaldıkça bu müstakil manastırlar kapanmıştır. Bunun yerine kadınlara, erkek manastırlarında onlar için uygun yerler tahsis edilmeye başlanmıştır. Süryaniler açısından bakıldığında, günümüzde Mor Gabriel ve Deyrû'z-Zaferan manastırlarında

9 İtaat ve temel ilkeler için bkz. ed-Daskaliyye ev Te'alimu'r Rusûl, s. 53 vd.

10 Bu konuda Kilise'nin anlayışı Kitab-ı Mukaddes'te yer alan şu örneklerle ve emirlere dayanır: Matta V/9, VII/1, XVIII/16, XXVI/59-61; Danyal I; I. Krallar XXI/1-13; Resullerin İşleri VI/11-15... Genel bilgi için bkz. ed-Daskaliyye, Böl. VIII.

11 ed-Daskaliyye, Böl. VIII.

12 Dinî ve itikadî ise aforoz edilerek, manastırdan atılır.

13 ed-Daskaliyye, Böl. VIII.

14 Bu konuda Pachomius Kuralları için bkz. Bart D. Ehrman - Andrew S. Jacobs, *Christianity in Late Antiquity* (300-450), Oxford Üniversitesi Yay., 2004, s. 131-137; Basil, *Long Rules* için bkz. Monica Wagner, *Saint Basil - Ascetical Works*, The Catholic University, America Press, Washington - 1950, 27-28, 46-53.

rahibelere ait müstakil birimler mevcuttur. Rahibelerin bölümlerinde kurallar daha da serttir ve bunlara titizlikle uyulur. Başrahibe, bu konuda tam yetkilidir ve manastır reisine karşı sorumludur. Erkeklerin, rahibelere ait bölümlere girmeleri yasaktır.

### 3. Manastırlarda Günlük Hayat ve İbadetler

Manastırlar, toplu yaşama mekânlarıdır. Manastır sakinlerinin asıl amaçları, dünyadan el-etek çekmek; bedenî, nefsi duyguları öldürüp, ruhu yücelterek hakikate ulaşmaktır. Ancak bir de hayatın kaçınılmaz gerçekleri de vardır. Bunların başında yeme-içme, giyinme, barınma gibi ihtiyaçlar gelir. Ayrıca, yüzlerce hatta binlerce ruhbanın yaşadığı manastırlarda, insanları “bir şeylerle meşgul etmek” de gerekmektedir. Bu meşguliyet, hem düzenin sağlanması, hem de ruhanilerdeki ruhsal yapının sağlığı için gerekli görülmüştür.

Manastırlarda çalışma hayatının sınırları olarak günlük temel ihtiyaçlarını asgari düzeyde sağlayan ve keşişleri meşgul eden bir anlayış benimsenmiştir. Çalışma sürecinde ruhaniler iki temel kuralla yükümlüdürler. Birinci kural, işi savaştırmamak, işten kaçmamaktır. İkincisi ise işe aşırı düşkünlük gösterip işi “dinî hayatın önüne” geçirmemektir. Manastırlarda çalışma alanlarını ve ilkelerini, manastır reisleri belirler. Bu ilkeler, bölgelere ve manastırlara göre, zaman ve zemine göre, yapılan işlerin mahiyetlerine göre değişir. Süryani dünyasındaki manastırların temel kuralları, bir zamanlar Afrahat<sup>15</sup> ve Rabbula (J.Thomas, 2000: 39-40)<sup>16</sup> tarafından konulmuş ilkelere dayanmaktadır.

Süryani manastırlarında ruhanileri meşgul etmek için yüzyıllardır sürdürülen bir gelenek de kitap istinsahıdır. Burada amaç, ruhanileri meşgul etmek kadar, yazılarının güzelleşmesini ve okuma-yazma becerilerini geliştirmektir. Bu nedenle Süryani manastırlarında, kilise babalarının kaleme aldıkları birçok eserin onlarca yazma nüshalarına rastlanmaktadır.

Manastır hayatının en önemli konularından birisi de yemektir. Bu hayatı tercih edenlerin amacı, bedeni, dünyevî haz ve zevklerden kurtararak, daha açık bir ifade ile “nefsi öldürerek”, ruhun kurtuluşunu sağlamaktır. Yemek, sadece hayatta kalabilecek kadar yenir. Bedene güç, kuvvet ve zevk veren yiyeceklerden, başta hayvanî gıdalar ile şarap olmak üzere, kaçınılır. Yemek esnasında sessizlik esastır. Başrahibin yaptığı dua ile yemeğe başlanır. Eskiden rahipler gruplar hâlinde aynı kaptan yemek yerlerdi. Bu nedenle açgözlülük etmek, hızlı yemek hoş karşılanmazdı. Yemek bitiminde, başrahip kalkmadan kimse yemekhaneyi terk etmez. Toplu yemeğin dışında, daha sıkı perhiz yapan asketiklere yiyecekleri hususunda daha titiz davranılır; onlara, genel olarak bir parça kuru ekme ve bir miktar tuz verilir.

<sup>15</sup> Bkz: Afrahat, Demonstrations VI. NPNF, Vol. XIII, 1890

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz: A.Vööbus, History of Ascetism in the Syrian Orient, 1958

Manastırların en önemli işlevi dünyadan el-etek çeken insanların kendilerini yirmi dört saat ibadete vermeleridir. Ruhani, bir an bile ibadetten gafil olmamalıdır. Toplu olarak icra edilen ibadetlerin başında Slutho (Sılot), yani namaz gelir. Süryani Kilisesi'nde sabah, kuşluk, öğlen, ikindi, akşam, yatsı ve gece yarısı olmak üzere yedi vakit namaz vardır. Bunlardan sabah, öğlen ve akşam namazları cemaatle kilisede icra edilir. Geriye kalan dört vakti ise ruhaniler ferdi olarak icra ederler. Kadınlar, namazda erkeklerin arkasında saf tutarlar. Süryani Kilisesi'nde azizlere adanan çok sayıda kutsal gün ve gece ile oruç uygulaması da vardır. Bu kutsal gün ve geceler ayın yapmak suretiyle kutlanır. Oruç, bir nevi perhizdir; yani oruçlu olan mümin hayvani gıdalar tüketemez, ama oruçlu iken her türlü bitkisel gıdayı alabilir.<sup>17</sup>

Manastırlarda iki defin mekânı bulunmaktadır. Bunlardan biri manastırın içinde yer alır ki bu bölüme Beth Qadişe (Azizler Evi) denir. Buraya sadece azizler, manastır reisleri, piskopos, metropolit ve patrikler gömülür. Diğer mezarlık manastırın bahçesinde yer alır. Buraya da manastırda yaşayan rahip, rahibe ve öğrencilerden vefat edenler gömülür.

#### 4. Manastırların Müntesipleri

Manastırlar açısından temel insan (yani ruhani) kaynağı, aileleri tarafından henüz küçük yaşta ruhban olarak yetiştirilmeleri için manastırlara verilen kız ve erkek çocuklarıdır ki bunlar, iki gruba ayrılırlar. Birinci grup, ruhbanlık eğitimi almaları için manastırlara teslim edilmiş çocuklardır. Bu çocuklar, temel düzeyde eğitim aldıktan sonra isterlerse ruhban olarak takdis edilirler, isterlerse manastırdan ayrılırlar. İkinci grup ise ailelerince manastırlara vakfedilen çocuklardır. Süryaniler arasındaki geleneğe göre, beş çocuğu olan bir aile bu çocuklardan birini manastıra vakfeder. Bu çocuk artık manastıra ait olur.

Manastırların bir başka insan kaynağı, mizaçları itibariyle ruhanî hayata meyilli olanlardır. Onlar, huzurlu gördükleri manevi hayatı yaşamak için manastırlara intisap eden kimselerdir.

B<sup>enay</sup> Q<sup>ayome</sup> (Ahdin Çocukları) ve B<sup>enot</sup> Q<sup>ayome</sup> (Ahdin Kızları) ise manastırların ve ruhban sınıfının en önemli kaynaklarıdır. Bunlar resmen takdis edilmeyen, ancak sıkı şekilde oruç tutan, iffetlerini koruyan, züht ve takvaya önem veren, bekârlığı esas alan erkek ve kadın topluluklarıdır. Onların, resmen takdis edilmiş ruhbanlardan tek farkları, “yoksulluk yemini” etmemiş olmaları, kendi sahip oldukları malların tasarruf haklarını kullanabilmeleridir.<sup>18</sup> Geçmişte yaygın olduğu görülen bu kurumsal yapı, bugün için artık işlevsizdir.

<sup>17</sup> Konunun detayları için merak edenler, Nihat Durak'ın Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet, İstanbul-2011, adlı çalışmasına bakabilirler.

<sup>18</sup> Geniş bilgi için bkz. Şükran Yaşar, “Şehrin Sosyo-Ekonomik Yapısı”, İ.S.503-504, dipnot: 2042

Yukarıdaki verilere ilaveten, sosyal yapının daha farklı olduğu eski dönemlerde tembeller ve miskinler, ağır işlerde çalışanlar ve ayrıca köleler, manastırlar için önemli insan kaynaklarını teşkil etmişlerdir. Zira yönetici ve seçkin sınıfların altında ezilen bu insanlar, manastırları hem bir kaçış hem de bedenlerini ve ruhlarını dinlendirebilecekleri mekânlar olarak görmüşlerdir. Köleler, hiç şüphe yok ki bu bağlamda üzerinde bilhassa durulması gereken bir sınıfa oluşturmuşlardır.

İlk ve Orta Çağ'ın en ağır yükünü taşıyan insan sınıfı hiç şüphesiz kölelerdi. Manastır hayatına intisap etmek isteyen köle hakkında önce gerekli soruşturmalar yapılmıştır. Efendisi kötü bir adamsa, dindar biri değilse ve kölede de müspet özellikler varsa, manastıra kabul edilmiştir. Hatta köle Hristiyan iken sahibinin başka bir dine mensubiyeti veya sahibinin köleye İsa-Mesih'in emir ve nehiyelerini ihlal eden emirler veriyor ve işler yaptırıyor olması, bu kölenin manastıra derhal kabul edilmesini kilisevî bir zorunluluk hâline getirirdi (Basil, Long Rules, 1950: 11). Manastırların köleler hakkındaki uygulamaları genel çizgileriyle bu şekilde olmakla beraber, zaman zaman kölelerin efendilerine bağlılıklarını zayıflatan ve onları efendilerinden ayrılarak gelip manastıra intisap etmelerini teşvik eden uygulamalara da rastlanmıştır.<sup>19</sup> Zamanla, laik kesimler tarafından bu konuda şikâyetler hem kiliseye, hem idari makamlara yapılmış olmalı ki, konu 451 Kadıköy Konsili'nde gündeme alınmış ve efendisinin müsaadesi alınmadan, hiçbir kölenin, sebebi ne olursa olsun manastıra alınmaması kabul edilmiştir ( Hefe, 1896: 389 vd.).

Roma İmparatorluğu'nda köylülerin durumu da pek parlak sayılmazdı. Toprağa bağlı bu kesimlerin farklı zamanlarda değişkenlik gösteren birçok sorunla karşı karşıya kaldıkları bilinmektedir. Söz gelimi, salgın hastalıklar, doğal afetler, kıtlıklar, ağır vergiler, bilhassa bu kesimler üzerinde olumsuz tesirler yaratmıştır. Bu açıdan denilebilir ki, hayatın bütün bu olumsuz etkenlerinin faturasını en ağır biçimde ödeyen ve elinde-avucunda bir şey kalmayan bu insanlar için de sığınacak tek yer manastırlar olmuştur.

Yukarıda da görüldüğü gibi sosyal ve iktisadi yapı başta olmak üzere birçok faktör, manastırların ihtiyaç duydukları insan kitlesinin temin edilmesi noktasında önem taşımışlardır. Bunlara ilaveten Roma İmparatoru Constantinus (ö.337) dönemindeki bazı düzenlemeleri de hatırlamak gerekir. Bilindiği gibi Constantinus, hem 313'teki Milano Fermanı'nda hem de sonrası süreçte Kilise 'ye ekonomik, sosyal ve hukuki açılardan imtiyazlar bahşetmiştir (Çelik, 1999: 16 vd.). Bunlardan biri de "askeri imtiyaz" başlığı altında incelenmektedir. Zira söz konusu düzenlemeyle, din adamları, keşişler ve manastırlarda ruhani hayata intisap edenler askerlikten muaf tutulmuşlardır (Vasiliev, 1943: 63; Bihlmeyer ve Tuchle, 1972: 62). Bu imtiyazın bazı bireyler ya da kesimlerce zaman zaman

<sup>19</sup> 340 yılında Gangra (Çankırı)'da toplanan Sinod'da görüşülen konular arasında kölelerin durumu da vardır. Konsilde 20 kanun maddesi kabul edilmiştir. Bunlardan biri de kölelerle ilgilidir. Bkz. Joseph Hefe, A History of Consils of the Church, Edinburg, 1896, Vol. II, s.325 vd.

istismar edilmesi, zamanla imparatorların ve devlet adamlarının dikkatini çekmiştir. Nitekim bazı imparatorların, (kamusal görevlerden ve askerlikten kaçmak için) manastırlara sığınıp ruhbanlığa intisap edenler hakkında onların intisaplarının iptal edilip manastırlardan çıkarılmaları için emirnameler kaleme aldığı bilinmektedir (Talbot, 1999: 164).

Dinî veya herhangi başka bir nedenle evini ve eşini terk edip manastıra intisap etmek isteyen evli kimseler de olmuştur. Ancak her adayda olduğu gibi onlar hakkında da öncelikle detaylı bir inceleme yapılır, durumları hakkında müspet kanaat oluşursa manastıra kabul edilirlerdi. Erkek, erkek manastırına, kadın, kadın manastırına gönderilirdi. Bu safhadan sonra böyle bir çiftin artık beraberliği söz konusu olamazdı. Şayet eşlerden sadece biri müracaat etmişse, diğer eşin mutlaka rıza göstermesi gerekirdi. Eş rıza göstermezse, aday olan diğer eş manastıra kabul edilmezdi. Ancak eşlerden biri zalim ve kötü idiyse veya dinî hususta yanlışları varsa, dindar ve mazlum eşi korumak da Kilise'nin göreviydi. Bu durumda eşin rızasına bakılmaz ve bu kabul şahitler huzurunda yapılırdı (Basil, Long Rules: 12).

Hayata küsenler ve bezginler, günahkârlar ve tövbekârlar, dullar, yetimler, öksüzler ve kimsesizler de manastır ahalisinin ciddi bir bölümünü oluştururdu. Manastır yönetimleri, bu tür insanları da ince eleyip sık dokuyarak gerekli incelemeden geçirdikten sonra, uygun gördüklerini manastıra kabul ederlerdi.

Kan davası ve düşman korkusuyla yaşayıp manastıra sığınanlar da soruşturulur, gerçekten suçsuz olduğuna kanaat getirilirse, ayrıca dinî inançları ve yaşantısı da uygunsa, manastıra kabul edilirlerdi.

### 5. Dini Çekişmelerde Manastırların Oynadığı Rol

Hristiyanlık, 325'teki İznik Konsili'yle birlikte geniş çaplı devlet desteği elde edip devlet çarkı içinde yapısal kimliğe kavuşunca (Çelik, 1999: 13 vd.), Kiliseler arasında yetki ve hâkimiyet çekişmesi ön plana çıkmıştır. Bu çekişmeler, öncelikle İznik Konsili'nde diğer kiliseler üzerinde yetkili ve üstün bir statüye kavuşturulan Roma, Antakya ve İskenderiye Kiliseleri arasında; bir sonraki aşamada 381 İstanbul Konsili'yle birlikte aynı imtiyazı elde eden Konstantinopolis Kilisesi'nin de iştirakiyle sürmüştür. Hristiyanlık dünyasını derinden etkileyen bu çekişmeler, teolojik ihtilaflar üzerinden yürütülmüştür (Çelik, 1987: 98vd.; Çelik, 2000: 20vd.).

İşte bu büyük kilise merkezleri arasında ortaya çıkan söz konusu çekişmelerin motor gücünü Manastırlarda yaşayan keşişler oluşturmuşlardır. Keşişler, V. yüzyıl başlarından itibaren Mısır gibi belli başlı eyaletlerde organize milis güç hâline gelmişlerdir. Bu bağlamda farklı kilise merkezlerinde kendi kilise teşkilatları ve teolojik anlayışları temelinde organize olan bu keşiş ordularının, imparatorluğun dinî siyaseti üzerinde de yer yer etkin roller üstlendikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, İskenderiye Patriği Kurilos'un 431 Efes Konsili'nde,

İmparatorun başkent (Konstantinopolis) patriği Nastoryus'u aforoz edip yerine kendi kâtibini atması ve tüm bunları imparatora onaylatarak (Çelik,1999: 31 vd.) bir fermanla Hristiyan dünyasına ilan ettirmesi, arkasındaki keşiş ordusundan aldığı bu güce dayanmaktadır. Nitekim başkent in iki patriğinin ardı ardına aforozu uğramaları,<sup>20</sup> hem Başkent Kilisesi'ni, hem Başkent halkını ve hem de İmparator Marcianus'u (450-457) yeni arayışlara ve hatta İskenderiye Kilisesi'ne karşı intikam ve rövanş hissiyatına yöneltmiştir. İmparator II. Theodosius Mısır'daki bu keşiş sürülerinden çekindiği için bütün bunları sineye çekmişti. Marcian ise her şeyi göze alıp bir konsil topladı. Kadıköy'de toplanan Konsil (451) işte bu arka plana dayanmaktadır; İmparator bu Konsilde İskenderiye Patriği Dioscorus'u aforoz ettirerek sürgüne yollamış, yerine Proterius adında bir piskoposunu Patrik olarak İskenderiye'ye göndermiştir (Çelik, 2000: 91 vd.).

Bu sürecin devamına bakıldığında Mısırlı keşişlerin etkin rolleri izlenmektedir. Kadıköy Konsili kararlarını ve Dioscorus'un aforoz edilmesini reddeden fanatik Mısırlı keşişler, şehre askeri birlikler eşliğinde gelebilen yeni Patrik Proterius'a karşı nümayişlere ve gösterilere başlamışlardır. Kısa sürede çatışmalara dönüşen bu gösterilerde yirmi dört bin kişinin hayatını kaybettiği rivayet edilmektedir ki, bunların önemli bir kısmı keşişlerdir. Olaylar zaman zaman yatışsa da buna rağmen sükûnet tam olarak sağlanamamış, nihayet 457 yılında Patrik Proterius bağnaz keşişler tarafından hem de Kilise 'de bir ayın esnasında linç edilerek katledilmiştir.<sup>21</sup>

Roma İmparatorluğu'nun bilhassa Hristiyan nüfusun yoğun yaşadığı diğer bazı bölgelerine bakıldığında da buna benzer tablolar görmek mümkündür. Söz gelimi, Süryani manastırlarının yoğun olduğu Suriye ve Doğu Anadolu bölgelerinde ya da Filistin'de de Kadıköy Konsili karşıtı keşişler imparatorluk yönetimince bu Konsil sonrasında izlenmeye başlanan din siyasetinin başlıca muhalfleri olmuşlardır. Nitekim VI. yüzyıldan itibaren bir literatür disiplini olarak gelişen historiyoğrafi karakterli Süryanice metinler, önceleri Kadıköy Konsili'ne ısrarla karşı çıkan, sonrasında ise İskenderiyeli Kurilos (ö.444) ve Antakyalı Severus (ö.538) gibi önemli ilahiyatçıların kristolojik pozisyonlarını benimseyerek konsil karşıtı duruşlarını daha sertleştiren Miafizit keşişlerin sürgün edilmelerine ve hatta yer yer öldürülmelerine dair anlatılar içermektedir.<sup>22</sup> Miafizit keşişlerin bu mücadeleleri, VI. yüzyıla birlikte Süryanice litürjiyi esas alan ayrı kilise hiyerarşilerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır ki, bu örnek bile tek başına keşişlerin dini çekişmelerde ne denli önemli roller üstlendiklerini kanıtlamaktadır.

20 Nitekim İskenderiye patriği Dioscorus, selefi Kurilos gibi 449 II. Efes konsilinde başkent patriği Flavian'ı aforoz ettiriyordu.

21 Bkz. Friend, The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge Üniversitesi Yay.,1979, 155; Dovernik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Harvard Üniversitesi Yay., Cambridge, 1958, 104vd.; G. Kirg, Middle East From Rise of Islam, 9vd.

22 Bkz. Çelik, Süryani Kilisesi, I, 205vd.

Roma İmparatorluğu'nda (bilhassa Geç Antikçağ'da) itikadî saiklerle keşişlerin askerî birliklere karşı giriştikleri eylemlerde binlerce keşiş hayatını kaybetmiştir. Ancak onlar, dinî fanatizm ile mücadeleden yılmamışlar ve geri adım atmamışlardır. Çünkü onlar, bu mücadeleleri İsa-Mesih adına verdiklerine inanmışlar ve şehit olarak cennete gideceklerini düşünmüşlerdir. Kadıköy Konsili yanlısı imparatorluk merkezinin özellikle Miafizit görüşlü keşişlerle mücadeleleri bağlamında İmparator I. Iustinus (518-527)<sup>23</sup> (Atiya, 2005: 179 vd.) ve Iustinianus (527-565) dönemleri (Çelik, 2000: 61 vd.) bu açıdan dikkat çekicidir. Zira bu iki imparator döneminde Miafizit görüşlü keşişler kovuşturmalara uğramışlardır.

Buna karşın imparatorluk yönetiminin Miafizitleri memnun edecek bir din siyaseti izlediği İmparator Zenon (474-491) ya da Anastasios (491-518) dönemlerinde ise, bu kez de Kadıköy Konsili yanlısı Diofizit görüşlü keşişlerin sert muhalefetlerine rastlanmaktadır. Bilindiği gibi bu muhalefet, Zenon döneminde Hristiyanlık dünyasında Akakios Skhisması denilen uzun süreli bir bölünmeye, Anastasios döneminde ise bizzat başkent sokaklarında ciddi ve kanlı nümayişlere yol açmıştır.

Fanatik keşişlerin etkin rolleri sonraki yüzyıllarda da önemli ölçüde sürmüştür. Bizans İmparatorluğu tarihinde VIII. yüzyıla tarihlenen İkonoklast dönem bu bağlamda dikkat çekici örnekler arasındadır. Zira bilhassa fanatik keşişlerin ikonalara bağlı olmaları, ikonoklast reformun başarısızlığa uğrama nedenleri arasında gösterilmektedir (Çelik, 1999: 73 vd.).

Keşişler, elbette sadece kiliseler arası mücadelelerde etkin bir güç olarak kullanılmamışlardır. Onlar, zaman zaman devletin çıkarları yönünde de kullanılmışlardır. Keşiş ordularının gücünü fark eden bazı imparatorlar, Manastırın yönetimini kiliselerden alıp bizzat kendilerine bağlamışlardır (Ostrogorsky, 1981: 174vd.). Nitekim Bizans yönetimi, kuzeyden gelen Slav tehlikesini bu keşişler ordusunu organize ederek yani onların yardımıyla Slavları Hristiyanlaştırmak suretiyle önlemiştir (Çelik, 1999: 134 vd.).

Sonuç olarak, bir zamanlar miskin bir hayat gayesiyle yola çıkan ve nefislerini öldürmek amacıyla dünyadan el etek çeken keşişler, zamanla dünyevi amaçlar çizgisinde organize edilmişler ve kiliseler arasında yaşanan statü ve nüfuz mücadelelerinde kullanılmışlardır. Bu olgu, çeşitli kilise merkezlerine bağlı keşişlerin başka kilise merkezleri ve hatta devlet güçleriyle mücadele etmeye başlamaları kadar, bizzat kendi kiliselerinin yönetimlerinde de söz sahibi olma mücadelesine kalkışmalarına yol açmıştır. Nitekim VI. yüzyıldan itibaren gerek manastır yönetimlerinin oluşmasında ve gerekse de Piskopos ve Patrik seçimlerinde bu keşişlerin oldukça etkin oldukları gözlenmektedir. Manastırlar

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bkz. A. A. Vasiliev, *Justin the First: An Introduction to the Epoch Justinian the Great*, *Dumbarton Oaks Studies I*, Cambridge Mass-1950.



artık bu tarihten itibaren kendi kiliselerine hem teolojik, hem de idari açıdan yön veren merkezlerdir.<sup>24</sup>

## 6. Mor Evgin Manastırı

İngiliz seyyah Gertrude Bell (1868-1926), Mor Evgin Manastırı için kaleme aldığı yazıya şu cümle ile başlamaktadır: “Şimdiye kadar Tur Abdin’de gezdiğim en çarpıcı manastır Mor Evgin’dir” (1982: 3) (Resim – 2). Yüzyılların tahribatı Mor Evgin Manastırı’nı fazlasıyla hırpalamışsa da, bu eski yapı bugün bile hâlâ İzlo (Bakok) Dağı’nın güney tarafında ovaya salınmış bir abide gibi durmaktadır. Manastır, çaprazvari uzanan bir haçın yukarıya kaldırılmış hâlini andırmakta (Resim-3), muhteşem Mezopotamya Ovası’nı âdeta bir kartalı andıran bakışlarıyla taramaktadır. Manastır çevresinde manevi hava egemendir, manastırın bazı kısımları kayalara oyulmuş, ön tarafları uçurumla burun buruna duran münzevi mağaralarının âdeta eski sakinlerinin huşu içindeki ruhaniyetlerini yüzyıllar ötesinden hissetmek mümkündür.

Mor Evgin Manastırı, Nusaybin-Şırnak karayolu üzerinde bulunan Girmeli Beldesi’nin 8 km. kuzeyinde, Mezopotamya ovasına bakan İzlo Dağları’nın sarp yamaçları üzerine kurulmuş (Resim-4) ve ovaya tamamen hâkim bir şekilde konuşturulmuştur (Resim-5). Günümüzde yapılan 13 km’lik yol sayesinde manastıra rahatlıkla ulaşılabilir. Manastır topluluğunun ana binası yüksek duvarlar ve batı cephe önünde bir yapıyla korunmuştur (Resim-6). Çevredeki kalıntılar manastırın geniş bir alana yayıldığını kanıtlamaktadır (Hollerweger, 1999: s.289) (Resim-7/8).

İşte burası, aynı zamanda Süryani Hristiyanlığı açısından manastır hayatının başladığı yerdir. Daha önce de belirtildiği gibi, geleneksel kilise rivayetlerine göre bu manastır IV. yüzyılda Mor Evgin isimli Hristiyan bir münzevi tarafından kurulmuştur. Manastır, sonrasında Tur Abdin Bölgesi’nde inşa edilecek diğer manastırlara da önyak olmuştur. Mor Evgin Manastırı, ilk dönemlerde misyonerlik merkezi ya da konaklama yeri gibi işlevler görmüştür. Örneğin, misyonerliğin kırsal alanlardaki öncüleri olan keşişler, söz konusu bu manastır başta olmak üzere Hristiyanlığı özellikle Nusaybin’in ötesindeki yerleşim birimlerinde yaymaya çalışmışlardır. Ayrıca, Mor Evgin manastırının altından geçen eski ticaret yolunu (tarihî İpek Yolu) kullanan seyyahları büyük bir misafirperverlikle ağırlamışlardır.

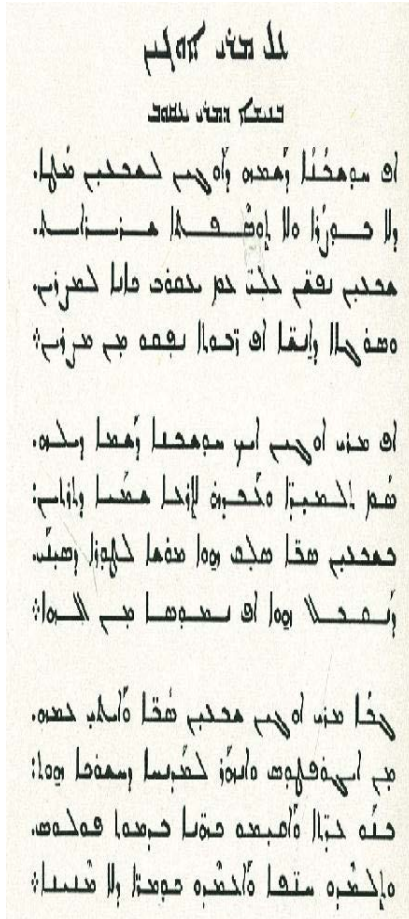
V. yüzyılın kilise tarihçisi Sozomenus’un “Aones” diye zikrettiği Mor Evgin (Sozomen, 1980: C.II, Chap.33), Tur Abdin’e monastisizmi getiren ruhanidir (Delehay, 1948: 139; Wigram, 1910: 232 vd.). Aslen Mısırlı olan Evgin, Kızıldeniz

24 Başkent kilisesi için bkz. Çelik, Bizans, 1999, s.43 vd.; Süryani manastırları için bkz. Çelik, Süryani Kilisesi, s.247 vd.

\* Süryanca metinlerin tercümesinde yardımlarını esirgemeyen değerli Hocam Prof. Dr. Mehmet Çelik’e teşekkür ederim.

kıyısındaki Süveyş (eski Klizma) kentinde ikamet eden bir denizciydi; mesleği inci avcılığı idi. Hayat hikâyesinden öğrendiğimize göre, Mor Evgin, yirmi beş yıl inci ticareti yaptıktan sonra bu fani dünyanın uğraşlarından bıkmış ve Pachomius Manastırı'na giderek burada ruhani hayata intisap etmiştir. Rivayete göre o, bir müddet kaldığı Pachomius Manastırı'ndan da sıkılmış, burayı terk ederek 70 şakirdiyle birlikte Tur Abdin Bölgesi'ne gelmiş ve Nusaybin'deki İzlo Dağı'nda inzivaya çekilmiştir. Evgin, kısa müddet sonra burada bir manastır inşa etmiştir. Kendisi henüz hayattayken bu manastırdaki ruhban sayısının 350'ye ulaştığı rivayet edilmektedir.

Süryani Kadim Kilisesi'nin Mor Evginle ilgili bir baladında, azizin eski gelenek doğrultusunda Mısır'dan kalkıp yetmiş şakirdiyle birlikte Tur Abdin'e gelişini anlatan mısraları bu geleneksel menkıbeyi ölümsüzleştirmiştir (Hollerweger, 1999: 289).



### MOR EVGİN

*Evgin isminin sayı toplamı yetmiş eder,  
Ne fazlası, ne eksiği var.*

*Yakub eşliğinde Mısır'a yetmiş kişi girdi.  
Ancak on binlerden oluşan bir insan  
kitlesi çıktı Mısır'dan.*

*Mor Evgin de isminin sayı toplamı kadar,  
Öğrenciler seçerek yeryüzünü ikinci göğe  
dönüştürdü.*

*Şeriat'ı Allah'tan kabul etmek üzere,  
Yetmiş ihtiyarla çıkmıştı Sina Dağı'na  
Musa.*

*Seçtiği yetmiş ihtiyarı Mısır'dan  
beraberinde getirerek,*

*Karanlıktaki Doğuyu aydınlattı Mor  
Evgin.*

*Kiliseler inşa ederek, kâhinler atadılar  
Pavlus gibi.*

*Paganları hidayete getirerek, liderlerini  
vaftiz ettiler.*

Mor Evgin'in efsanevi menkıbelerle süslü hayat hikâyesinde, onun bölgede Hristiyanlığı yaydığı ve Nusaybin'in meşhur piskoposu Mor Yakup ile dost olduğu anlatılmakta, ayrıca Yakup'un ileride takdis edileceğine veya Mor Yakup Kilisesi'nin inşasına dair kehanetlerde bulunduğu dair iddialara da yer verilmektedir. (Akyüz, 1998: 11-14; krş. Keser, 2009: 277-78). Ne var ki, bu gibi bilgilere bilimsel açıdan ihtiyatla yaklaşılması gerektiği de açıktır.<sup>25</sup>

Manastırın çevresindeki kalıntılara bakıldığında, manastır müstemilatının çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Muhkem bir kale görünümünde olan manastırın bazı bölümleri kayalara oyularak elde edilmiş olup (Resim - 9) çevre ile oldukça uyumlu bir görüntü çizmektedir.

Manastır, kuruluşundan kısa bir süre sonra el değiştirmiştir. 363 yılında Nusaybin Perslilerin eline geçince Roma'yla yapılan anlaşma gereği şehrin Hristiyan halkından bir kısmı Urfa'ya, bir kısmı ise Diyarbakır'a zorunlu olarak göç etmiştir.<sup>26</sup> Bunun üzerine Manastır'daki ruhbanlar da Tur Abdin Bölgesi'ndeki diğer manastırlara gitmişlerdir. Bu zoraki göçün sebep olduğu maddi manevi yıkıntıyı, bizzat o göçmenlerden biri olan Mor Efremler şöyle terennüm etmiştir:<sup>27</sup>

25 Mor Evgin hakkında çok çelişkili bilgiler olduğu gibi, birçok araştırmacı bunun bir efsane olduğunu söyler. Bkz. E.C. Butler, 1911, "Monasticism", The Cambridge Medieval History, (Ed. H.M. Gwatkin-J.P. Whitney), Cilt. I, The MacMillan Company: s. 526.

26 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gregory Abû'l-Farac, Abû'l-Farac Tarihi, (çev. Ö. R. Doğrul), Ankara - 1987, I, s.138; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, (çev. F. Işıltan), TTK, Ankara - 1981, s. 47; E. Gibbon Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, (çev. A. Baltacıgil), İstanbul, 1987-1995, C. II, s. 330 vd.; Percy Sykes, History of Persia, New York - 1958, s. 422; E.R. Hayes, Urfa Akademisi, (çev. Y. Güneç), İstanbul - 2002, s. 130; The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363), (Compiled and Ed. By Michael H. Dodgeon and Samuel N. C. Lieu), Londra ve New York, (Routledge) 2005 s. 422 vd.

27 Şükran Yaşar, Kuruluşundan İslam Fethine Kadar Edessa'nın Siyasi Tarihi, Edessa'dan Urfa'ya I, 2007, I, s.192

سُبْحَانَكَ رَبِّنا رَبَّنا اَكْرَمُ (علاء الدين)  
فَهَذَا مِنْ بَعْثِكَ عَظِيمًا. وَعَنْكُمْ لِقَاءُ.  
عَلَى نِعْمَةٍ يَا رَّبُّ. يَا لَيْسَ كَحَقَائِقِ.  
رَبِّنا وَعِزَّتِكَ. يَا فَصِيحًا وَأَكْبَرَ.  
بِعِزَّتِكَ مَلِكِينَ. بِحَمْدِكَ حَمْدًا.  
عَلَى وَهَمِّهِ. جَلَّ مَلِكًا مَعْنِي.  
فَكَيْفَ قَدَّرْتَ. كَيْ لَمَّا مَعْنِي.  
عَلَيْكَ حَمْدًا عَظِيمًا.  
يُحَالِ قَدَّرْتَ. أَمَّا لِحَالِ مَعْنِي.  
وَالْحَالِ وَالْحَالِ. لَمَّا لِحَالِ مَعْنِي.  
يَا رَّبُّ لِحَالِ هَذَا.  
هَذَا مِنْ أَيْدِيهِ. وَإِنَّ مَعْنِي وَأَمَّا.  
وَإِنَّ مَعْنِي وَأَمَّا. وَإِنَّ مَعْنِي وَأَمَّا.  
يَا رَّبُّ هَذَا مَعْنِي. يَا رَّبُّ مَعْنِي.  
مَعْنِي. يَا رَّبُّ مَعْنِي. يَا رَّبُّ مَعْنِي.

*Uçup çıktılar yavrularım, civcivler gibi  
yâ Râb!*

*Kartal kovaladığı için, sığınakta  
gizleniyorlar*

*Barışın onları geri getirsin*

*Bağcılarımı dinlemeye can atıyor  
kulaklarım.,*

*Ezgileri susturulduğundan, senin  
kurtuluşunun haberi,*

*Müjdelerle gürllesin.*

*Burçlarımın üstünde duydum dehşet  
sesini,*

*Bağırarak imdadıma koşanlar koruyor  
surlarımı,*

*Yatıştır onu barışının müjdesiyle*

*Çalışanlarımın feryadı, surumun  
dışında*

*Sakinlerimin gümbürtüsü, surumun  
içinde güvenliği sağlasın,*

*Öyle ki, içerde ve dışarda -sana-  
şükredeyim*

*O temiz mihrabının*

*Ve giydiği yasin üstüne çul kuşanmış  
olarak duran,*

*Senin iffetli kâhinin mâtemini gider yâ  
Râb!*

*Kurtuluşunu itiraf etsin kilise ve  
şemmasları,*

*Şehir ve sakinleri, Ezgilerininin mükâfâtı  
ise,*

*Barışın müjdesi olsun yâ Râb!*

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, manastırın kalıntılarına bakılırsa çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Avlu çevresinde toplanmış mekân sistemine bakıldığında, genellikle bünyelerinde üç kilise barındıran Tur Abdin bölgesindeki manastırların aksine, Mor Evgin’de bir ana kilise ile bir şapel yer almaktadır. Kilise ve eklentileri bir dış avlu ve yüksek avlu duvarlarıyla çevrilmiştir. Dış avluya geçiş, güneyinden yuvarlak kemerli bir bölümden sağlanmıştır.

Manastırın avlusu mezarlık olarak kullanılmaktadır. Dış avluda, iç avluya girişin hemen yanında; sağ ve sol tarafta birer mezar kitabesi yer almaktadır. (Resim - 10)

Sağ duvardaki mezar kitabesinin Türkçe çevirisi şöyledir:

“Bu fani dünyadan ebediyete intikal etti. Manastırın Başrahibi Deyroyo Lehdo, 1970”.

Soldaki mezar kitabesinde ise şu satırlar yer almaktadır:

“Bu satırları okuyan ey büyükler! Abona Antonis rahip Yusuf’u anın. Yusuf Antonis bu zorluklarla dolu hayattan göç etti. Yıl 1878. Rab onu göklerde rahatlatсын. Duaları bizlere yardımcı olsun.”

Kilise ve müştemilatı, Manastırın ekte verilen planında da görüldüğü gibi (Resim - 11), bir iç avlunun etrafında toplanmıştır. Dış avludan iç avluya geçiş fotoğraf (Resim - 12) da görüldüğü gibi, zeminden bir metre kadar alçakta, yüksekliği de bir metre civarında olan bir kapıdan geçilerek sağlanmaktadır. İç avlunun etrafı revaklarla çevrilidir.<sup>28</sup> Revakların içinde mezarlar bulunmaktadır. Batisında dış avluyla bağlantısını sağlayan eyvanlı bölüm, kuzeyinde ise ana kilise yer alır (Resim-13/14).

Manastırın doğusu, iki katlı olarak tasarlanmıştır. Alt katta Beth Qadişe (Azizlerin Evi) (Resim - 15), üst katta ise divanhane yer almaktadır. Azizler Evi’nde Mor Evgin’in 70 şakirdinin mezarları, bu mezar odasının kuzeyinde ise, içinden ufak bir kapı ile geçilen, ışık almayan, karanlık, içerisinde Mor Evgin’in, kız kardeşinin ve bazı akrabalarının yattığı hücre (oda) yer almaktadır<sup>29</sup> (Hollerweger, 1999: 293).

Beth Qadişe’nin üstünde Divanhane bulunmaktadır. “divanhane” ulaşım iç avlunun güneydoğusundan merdivenle ve dış avludan “divanhane”

28 Bell, bu iç avluda bulunan kolon başlıklarının Korint düzende olduğunu tahmin ettiğini söyler; Sinclair ise daha önce ince kolonlar üzerinde yer alan sivri uçlu kemerlerin yuvarlak kesitli kemerlerle değiştirildiğini kaydeder. Bkz. Bell, 1982, s. 4-5; Sinclair, 1989 s.346

29 Mor Benyamin’in hayat hikâyesinin yazarına göre (şifahi bir rivayete dayanarak) Mor Evgin ve 10 öğrencisinin kemikleri Mor Benyamin tarafından Deyrû’z-Zaferan Manastırı’na taşınmış ve buradaki Beth Qadişe’ye defnedilmiştir. Ancak bu rivayet dışında bu konuda somut bir delil yoktur. Geniş bilgi için bkz. J. M. Fiey, Nisibe, metropolé syriaque orientale et ses suffragants des origenes á nos jours, CSCO 388, Subsidia 54, (Louvain 1977), s. 137 vd.; Hanna Dolabani, Tarihte Mardin, (Süryanca’dan çev. P. Cebrail Aydın), İstanbul - 2006, (2. baskı), s. 142; P. Gabriel Aydın, Deyrulzafaran Manastırının Tarihi, İstanbul - 1998; Yakup Bilge (2006). Geçmişten Günümüze Deyrulzafaran Manastırı, İstanbul - 2006, s. 71-74.

kuzeyindeki yuvarlak kemerli bir girişle sağlanmıştır. Dış avlunun kuzeyden üst kattaki “divanhaneye” açılması, manastırdaki kademelenmeyi açıkça göstermektedir.

Kiliseye ise iç avlunun kuzeyinden bir girişle ulaşılmaktadır. Tek nefli, üzeri beşik tonozla örtülü prokial tipte bir yapıdır. Güney duvarında üç açık, doğu duvarında da kapatılmış prokial tipte üç pencere yer almaktadır. Tavanında bir Süryanca kitabe bulunmaktadır. Mezbah'ı (Ayin bölümü), naos zemininden yarım metre kadar (üç basamak) yüksek tutulmuştur. Üzeri yarım daire şeklinde örtülmüştür. Mezbah'ın iki yanında bulunan sütunlar<sup>30</sup> üzerinde yükselen üç kemer dikkat çeker.

Mor Evgin ana kilisesi tek mezbahlıdır (Resim-16). Yanlarında mezbahtan ve naostan ikişer girişi olan iki oda bulunmaktadır. Kuzeydeki odadan merdivenle, üst kata çıkılır. Burada içinde mezarlar olan ve üstü kubbe ile örtülü bir oda bulunmaktadır.

## Sonuç

Tur Abdin Bölgesi, Hristiyan münzevi yaşamının Doğu Hristiyanlığı ve özellikle de Süryani Hristiyanlığı özelinde neşvünema bulduğu ilk alanlardandır. IV. yy' da Mor Evgin'le başlayan monastik hayat güçlenerek ve giderek organize bir hâl alarak - lakin zaman içerisinde etkisini kaybederek - günümüze kadar gelebilmiştir.

Doğu Hristiyanlığında manastırlar, dünyadan el etek çekmenin, müntesiplerini dünyadan ve dünyevi kötülüklerden korumanın bir aracı olduğu kadar, Kilise ve dinin kurumsallaştığı merkezlerdir. Batı Hristiyanlığının aksine, Doğu'da manastırlar Kilise'nin arka bahçesi değil, kalbidirler. Doğu Hristiyanlığının itikadî - ameli, ilke ve esasları bu manastırlarda belirlenmiştir. Bu manastırlar gerek kendi kiliseleri içinde ve gerekse kendileri dışındaki kiliselerdeki münasebetlerde, karar mercii olmuşlardır. Ayrıca hepsi, birer eğitim ve öğretim kurumudur. Bu manastırlardaki yaşam, tarihi süreç içerisinde ilmek ilmek örülmüş, son derece kurumsal, disiplinli ve düzenli bir yapıya kavuşmuştur. Dünyadan el etek çekmeyi benimseyen bu anlayış aynı zamanda tuhaf bir şekilde seküler alanda düzenlemeler yapacak iştiyaka sahip ve bu uğurda her türlü bedeli ödemeye ve ödetmeye kararlı olup “Sezar'ın hakkına el uzatacak” kadar da dünya ile bağlantılıdır.

Bu makalede, hem Tur Abdin bölgesinde monastik hayatın başlangıcı sayılan -Doğu Hristiyan mistisizminin şaheserlerinden biri olan ve ülkemizin kültürel zenginliğine zenginlik katan- Mor Evgin manastırı, hem de bu manastır bağlamında ortaya çıkan monastik hayat hakkında genel bilgiler verilmeye

<sup>30</sup> Bell, bir zamanlar bu sütunların üzerinde var olduğunu duyduğu yaprak ve çiçek bezeli bir kemerden bahseder, s.

çalışıldı. Gittikçe kurumsallaşan Manastır müessesenin Roma İmparatorluğu'nda din - devlet ilişkileri bağlamında nasıl bir tesir oluşturduğu noktasında da kısaca bilgiler vermeye çalıştık.

Üzerinde önem ve hassasiyetle durulması gereken diğer mesele ise bu muhteşem ve abidevi yapıların manevi anlamlarının yan ısıra maddi açıdan oluşturduğu değerlerdir. Tarihi eserler medeniyet tarihinin en önemli somut objeleridir. Tarih, onlarla anlam kazanır onlarla güzelleşir. Bu yapıların kimlere ait oldukları da önemli değildir. Çünkü hepsi insanlığın ortak malıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve yeni bir devletin yokluklar içerisinde kurulması maalesef bu coğrafyadaki tarihi eserlerin korunmasını zorlaştırmıştır. Ancak gerek bugün içinde bulunduğumuz dönem ve sahip olduğumuz imkânlar, gerekse tarih bilincimizin gelişmesi, bu tür dünya mirası değerlere sahip çıkılması noktasında bize daha hassas bir anlayış kazandırmıştır. Hakkında bilgi verilen ve 1500 yılı aşan varlığıyla tarihe tanıklık eden Mor Evgin Manastır'ının, 2010 yılından itibaren ziyaretçilerine açık olması bu duruma örnek gösterilebilir.

#### Kaynakça

- Abû'l-Farac, G. (1987). *Abû'l-Farac Tarihi*, (Çev. Ö. R. Doğrul), I., Ankara.
- Afradat, (1890). *Demonstrations VI. NPNF, Vol. XIII*, (ed. Philip Schaff and Henry Wace) The Christian Literature Company, New York.
- Akyüz, P. Gabriel, (1998). *Nusaybin'deki Mor Yakub Kilisesi ve Nusaybin Okulu*, İstanbul.
- Atiya, A. S. (2005). *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, (Çev. N. Hiçyılmaz) İstanbul.
- Aydın, P.G. (1998). *Deyrulzafaran Manastırının Tarihi*, İstanbul.
- Bell, G. (1982). *The Churches and Monasteries of Tur'Abdin*, London.
- Bigg, C. (1898). *The Doctrine of the Twelve Apostles*, SPCK, London.
- Bihlmeyer, K., Tuchle, H. (1972). *I. ve IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, (Çev. A. Güral), İstanbul.
- Bilge, Y. (2006). *Geçmişten Günümüze Deyrulzafaran Manastır*, İstanbul.
- Butler, E. C. (1911). "Monasticism" *The Cambridge Medieval History*, (Ed. H. M. Gwatkin - J. P. Whitney), Vol. I., The MacMillan Company.
- Çelik, M. (1999). *Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğunda Din- Devlet İlişkileri I*, İzmir.
- \_\_\_\_\_ (1987). *Süryani Kilisesi Tarihi*, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Fener Patrikhanesinin Ökümeniklik İddiasının Tarihi Seyri (325-1453)*, İzmir.
- Ed- Daskaliyye, *ev Te'alimu'r Rusûl*, (1940). neşr. Hafız Davud, Mısır.
- Delehay, P.H. (1948). "Byzantine Monasticism", (ed. Norman H. Baynes-L.B.Moss), *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, , At the Clarendon Pres, Oxford.
- Dodgeon M. H., Lieu S.N.C., (2005). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226- 363*, A. Documentary History, London and New York, Routledge.

- Dolabani, H. (2006). *Tarihte Mardin*, (Süryanca'dan Çev. P. Cebrail Aydın), (2. Baskı) İstanbul.
- Dovernik, F. (1958) *The Idea of Apostocility in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard Universty Press, Cambridge.
- Downey, G. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, New Jersey: Princeton Üniversty Press.
- Durak, N. (2011). *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*, İstanbul.
- Ehrman, B.D., JACOBS, A. S., (2004) *Christianity in Late Antiquity (300-450)*, Oxford University Press.
- Fiey, J.M. (1977). *Nisibe, metropolé syriaque orientale et ses suffragants des origenes á nos jours*, CSCO 388, Subsidia 54.
- \_\_\_\_\_ (1977). *Nisibe, Métropole syriaque orientale et ses suffragants des origenes a nos jours*, Secrétariat du CSCO, Virginia Universty.
- Frend, W. H. C. (1979). *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press.
- George, A. (2006), “Theosis the True Purpose of human Life”, Abbot of the Monastery St. Gregorios- Mount Athos
- Gibbon, E. (1987-1995) *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, C.II. (çev. A. Baltacıgil), İstanbul.
- Hannah, I. C. (1925). *Christian Monastisizm*, The Macmillian Company, New York.
- Hayes, E. R. (2002). *Urfa Akademisi*, (Çev. Y. Günenç), Yaba Yayınları, İstanbul.
- Hefele, J. (1896). *A History of Consils of the Church Vol.II*, T&TClarke, Edinburg
- Hollerweger, H. (1999). *Canlı Kültür Mirası Turabdin* (Çev. Sevil Gülçur) Linz, Değiştirilmemiş üçüncü baskı.
- Keser, E. (2009). “Mor Evgin Manastırı”, *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu Bildirileri* (27- 28 Mayıs 2004), Ankara.
- Kirg, G. *Middle East From Rise of Islam*, New York [t. y.].
- Kitabı Mukaddes, (1974). *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İbrani, Kildani ve Yunani Dillerinden Son Tashih Edilmiş Tercüme, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul.
- Lorey, J. (1963). *Monks and Monasteries of the Near East* (trans. Peter Collin), London.
- Ostrogorsky, G. (1981). *Bizans Devleti Tarihi*, (çev. Fikret Işıltan), TTK Yayınları, Ankara.
- Sinclair, T. A. (1989). *Eastern Turkey: An Architectural And Archaeological Survey, Vol: III*, The Pindar Press: London.
- Sozomen, (1980). *Ecclesiastical History (HE)*, NPNF, Vol. II. The Christian Literature Company, New York.
- Sykes, P. (1958). *History of Percia*, New York.
- Talbot, A. M. (1999). “Bizans Manastır Sistemine Giriş”, *Cagito*, (Çev. Özden Ankan), S.17,, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



- Tertullian, (1873). On Exhortation to Chastity, Translated by S. Thelwall, In The Ante-Nicene Fathers, Vol.4, (ed.) Alexander Roberts and James Donaldson, Edinburgh
- Thomas, J. HERO, A. (2000). Byzantine Monastic Foundation Documents, A Complete Translations of the Surviving Founder's Typica and Testaments, Dumbarton Oaks
- Valisiev, A. A. (1943). *Bizans İmparatorluğu, C.I*, (çev. A. Müfid Mansel), Ankara.
- \_\_\_\_\_ (1950). *Justin the First: An Introduction to the Epoch Justinian the Great*, Dumbarton Oaks Studies I, Cambridge Mass.
- Vööbus, A. (1958) History of Ascetism in the Syrian Orient.
- Wagner, M. (1950). *Saint Basil – Ascetical Works*, The Catholic Universty, America Press, Washington.
- Wigram, W. A. (1910). *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.
- Wishart, W. A. (1990). *Short History Monks and Monasteries*, Trenton.
- Yaşar, Ş. (2007). “Şehrin Sosyo-Ekonomik Yapısı”, (Ed. Mehmet Çelik), *Edessa’dan Urfa’ya C.I*. 489-564, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Kuruluşundan İslam Fethine Kadar Edessa’nın Siyasi Tarihi* (Ed. Mehmet Çelik), *Edessa’dan Urfa’ya C.I*. 127-232, Ankara.

Ekler

Resim 1: Tur Abdin Bölgesi



Resim 2: G. Bell'in 1903'teki objektifinden Mor Evgin Manastırı



Resim 3:



Resim 4:



Resim 5:



Resim 6:



Resim 7:



Resim 8:



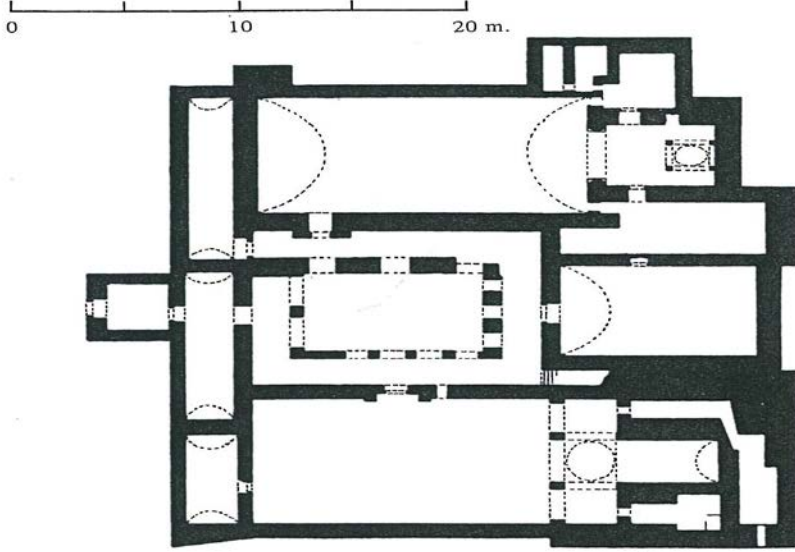
Resim 9:



Resim 10: Mezar Kitabesi



Resim 11: T.A. Sinclair'in Mor Evgin Manastırı Planı



Resim 12: Batıdan İç Avluya Giriş



Resim 13: Revaklı İç Avlu



Resim 14:

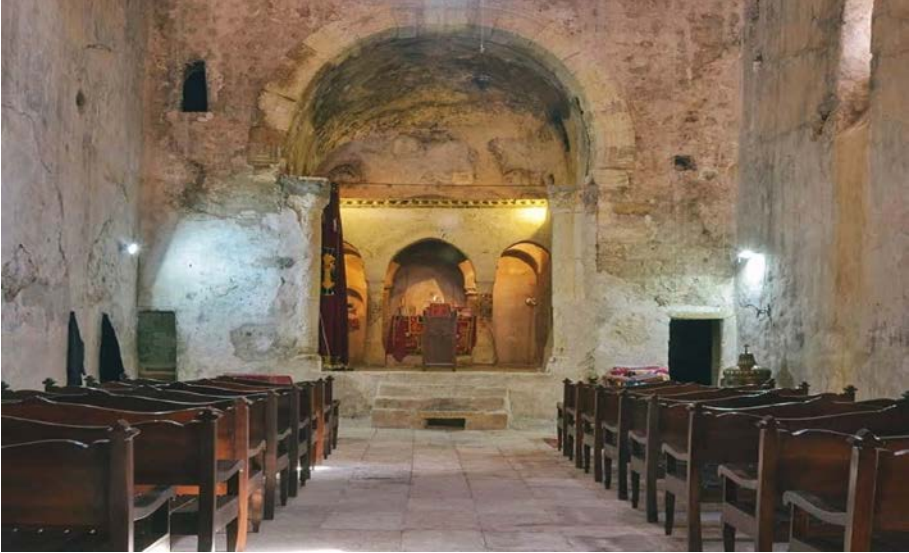




**Resim 15: Beth Qadişe (Azizler Evi)**



**Resim 16: Ana Kilisenin İçten Görünümü**



## Osman Şahin'in "Beyaz Öküz" Adlı Hikâyesinde Aşk ve Namus İkilemi

Selami ÇAKMAKÇI<sup>1</sup>

### Öz

Hikâye serüveni 1970'li yılların başından itibaren başlayan Osman Şahin, günümüzde de bu etkinliğini sürdüren bir yazardır. Hikâye, inceleme, roman, masal, derleme ve deneme gibi edebiyatın birçok alanında kalem tecrübesine sahiptir. Maupassant tarzı hikâye anlayışıyla yazan Şahin, bu alanda birçok ödülün sahibidir. Toplumcu gerçekçi edebiyat anlayışına bağlı olan yazarın, Acı Duman adlı kitabındaki Beyaz Öküz hikâyesi de bu sanat anlayışına göre şekillenir. Bu anlayışı, söz konusu hikâyede "ezen-ezilen" şablonu şeklinde kendini belli eder. Çocukluk yıllarından itibaren yaşadığı yoksulluğun kendi iç dünyasında bıraktığı etkiyi bu hikâyesindeki yoksul insanların dünyasından hareketle ele alır. Halk kültürü üzerine çalışmaları da bulunan yazarın bu özelliğinin metne yansıdığı görülür. Aşk denilen coşku ve heyecan Osman Şahin'in Beyaz Öküz adlı hikâyesinin de temel konularından biridir. Yoğun bir içeriğe sahip hikâyede töre, ezilmişlik, korku, kıskançlık, batıl inanışlar, ağa-ırgat ilişkileri, ölüm, kin, nefret ve pişmanlık gibi birçok unsurla karşılaşılır. Toroslardaki yoksul geçen çocukluğu ile görev yaptığı Doğu'daki gözlemlerinden izler taşıyan hikâyede yazarın malzemesi toplumsal gerçeklerdir. Yazar, hikâyede insanları kendi çevreleri içinde ele alarak savunduğu ideolojiyi daha inandırıcı hâle getirmek istemiştir. Yüzlerce yıllık bir gelenekten; "ağa-ırgat" ilişkilerinden hareket eden yazar, yoksul insanların bu geleneğin altında ezildiğini göstermekle birlikte kırsal kesimde duyguları yok sayılan kadının hikâyesini metne taşır. Çalışmanın amacı, Osman Şahin'in Beyaz Öküz hikâyesinden hareketle belli bir yöredeki insanın var oluş mücadelesi ile toplumsal gerçeklerine ayna tutmaktır. Çalışmada hikâyeye metin merkezli yaklaşılarak bir çözümleme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Aşk, namus, yoksulluk, ikilem, toplumsal değerler.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, selamicak23@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3350-0373.

## The Conflict of Love and Honour in Osman Şahin's "Beyaz Öküz" Story

### Abstract

Osman Şahin is a writer whose story adventure continues since the early 1970s. The writer, who has experience in many fields of literature such as story, review, novel, tale, compilation, essay, is well-known with many awards in the field of story. Şahin, who writes with a Maupassant style of story, displays an attitude that is connected to the socialist realist understanding of literature in the story of White Ox. This understanding manifests itself in the story in question as a pattern of oppressor-oppressed. This characteristics of the writer, who also has works on folk culture, is reflected in his text. It is possible to see the impact of poverty on his inner world since his childhood years in the world of poor people in this story. Enthusiasm and excitement called love is also one of the main topics of Osman Şahin's story called "The White Ox". In this story, which has an intense content, many elements such as custom, oppression, fear, jealousy, superstitions, lord-lord relations, love, death, grudge, hatred, regret are encountered. The material of the writer in the story is social facts, which bear traces from his observations in the East where he worked and with his poor childhood memories in Toros. The author wants to make the ideology he defended more believable by describing people in the story within their own environment. The writer shows that the poor people are oppressed under the tradition based on the relationship between the lord and the warden from a centuries-old tradition, but also he carries the story of the woman whose feelings are ignored in the rural areas. The aim of the study is to mirror the struggle for existence and social realities of people in a certain region, based on Osman Şahin's White Ox story. In the study, an analysis was made by approaching the story with a text-centered approach.

**Keywords:** Love, honor, poverty, guandary, social values.

### Extended Abstract

Osman Şahin is one of the authors who graduated from a "Köy Enstitüsü". His understanding of art is in social realist and his interest in literature goes back to his school years. The real life of the village and the villagers has a great place in the stories he wrote based on this understanding of art. The author, who produces works in genres such as story novel, essay, compilation and review, is mostly known for his storyteller identity. He makes a name for himself with many awards he received in the field of stories. The author has thirteen story books. He published seven story books consecutively in the Red Yel from 971, when he published his first story book, until 1993. This characteristic of the author who has also works on folk culture, has been reflected in his stories. The fact that the White Ox includes superstitious beliefs and proverbs and idioms is an indication that it benefits from the public and oral culture. Since he is social realist author, he builds his stories on the pattern of oppressor-oppressed. Beyaz Öküz,

which is included in the *Acı Duman* story book, which has the characteristics of the story of the event, is a text composed of a narrow staff. In the story, the plot is shaped by Küçük Ağa, who follows Zeli, a young bride of three months, and Zeli's husband Keto, who learns about this situation and deals with the matter of honour. The setting of the story is one of the villages on the banks of the Murat river, which passes by Elazığ's Palu district. In the story, events in the Anatolian geography are handled in a realistic way. The *White Ox* story was written with the Maupassant style. The fact that he is connected to the socialist realist understanding of literature makes the pattern of the oppressor-oppressed in the story inevitable. Also, traces of his own life have been observed in the story because it is possible to see the impact of poverty on his inner world since his childhood years on the world of poor people. Love is one of the two main subjects of Osman Şahin's story called *White Ox*. It is possible to encounter many elements such as custom, oppression, fear, jealousy, superstitions, agha-labourer relations, love, death, grudge, hatred, and regret in this intensive story. The writer uses social facts in the story which have traces from his observations in the East where he worked with his poor childhood in the Taurus. The writer tries to make the ideology he defended more convincing by describing people in the story within their own environment. Based on the agha-labourer relations which dates back centuries ago, the writer aims to show that the poor people are oppressed under this tradition, and the women whose feelings are ignored in the rural areas and men act far from logic in the face of the pressure of social norms. The aim of this study is to reveal the realities of people who have been under the pressure of the agha for centuries and their struggle with these realities. The *White Ox* is an event story. As in most stories, the characters were chosen from the countryside. This story has also a surprising end as in the event stories. In addition, the dilemma between the love of the heroine and honour in the story keeps the tension alive. Throughout the story, Ketone's ambition, anger, and jealousy, and Zeli's remorse, are other elements that keep the tension. Like many of his stories, Osman Şahin brought the realities of human and society he observed in the Eastern and South Eastern Anatolia regions, where he served, to this story. This story, in which his observations of his environment are reflected, also includes some social criticisms. It realistically shows what Anatolian people can do for the sake of their honour and that they can be blinded by their love. It reflects the feelings of the human being through symbols such as mirror, night and earth in the text. The mirror is an object of remembrance, night is the symbol of evil, and the earth is an element that covers all evil. The outcome of the story that ends with a surprising ending is determined by the value judgments of the society. One loses his life by acting against social morality with the courage of being a "agha", that is, holding the power, and the poor person, on the other hand, imprisoned himself in his own prison, as well as feeling the comfort of rushing to save his own honour. The values of the society are hidden behind the idea of telling about the events that caused the chief person to regret, and punishing Küçük Ağa with death. The author emphasizes that the people of the East, while living according to

their traditions, also built a wall for themselves with these traditions and entered a deadlock. However, what the author really wants to emphasize in the event is that the will of the women in this region was taken away from them and that they should suppress their feelings under any circumstances. He also wants to show that people who are financially weak in Eastern society know their honour as the reason to live and see their honour above all else. The rituals that gave concrete form to the religious beliefs after the disappearance of Küçük Ağa and the superstitious beliefs about his discovery are the highlights that the author criticizes the region in the background.

## Giriş

1940 yılında Mersin’de doğan Osman Şahin, köy enstitüsünü bitirmiş yazarlardandır. Edebiyata olan ilgisi okul yıllarında başlar. Yazar, sanat anlayışı bakımından toplumcu gerçekçi çizgide olduğunu savunur. (Güzel, 2013: 110). Bu sanat anlayışından hareketle yazdığı hikâyelerinde köy ve köylünün gerçeği önemli yer tutar. Osman Şahin’in, gözlemlendiği olaylara bir hikâye formu kazandırarak onu sanatın imkânlarıyla okura sunduğu görülür.

Hikâye roman, deneme, derleme ve inceleme gibi türlerde eser veren yazarın ilk hikâyesi 1971’de yazdığı *Kırmızı Yel*’dir. Osman Şahin’in birçok Avrupa diline çevrilen hikâyelerinin bazıları da Çince’ye çevrilmiştir. Şahin’in yirmiden fazla hikâyesi ise film senaryosu hâline getirilmiştir. Yazarın on üç hikâye kitabı bulunmaktadır. Daha çok hikâyeci kimliği ile tanınan yazar 1971’de yayınladığı *Kırmızı Yel*’den 1993’e kadar art arda yedi hikâye kitabı yayınlamıştır.

Toplumcu gerçekçi bir edebiyat anlayışına bağlı olduğundan hikâyelerini ezen-ezilen şablonu üzerine kurar. Olay hikâyesinin özelliklerini taşıyan *Acı Duman* hikâye kitabında yer alan *Beyaz Öküz*,<sup>2</sup> dar şahıs kadrosundan oluşan bir metindir. Hikâyede olay örgüsü, üç aylık bir körpe gelin Zeli’nin peşine takılan Küçük Ağa ve bu durumu öğrenen Zeli’nin kocası Keto’nun Küçük Ağa’nın niyetini öğrenmek için kurduğu tuzak sırasında öfkesine yenilerek onu öldürmesi ve Beyaz Öküz’ün yattığı yerin altına gömmesi üzerine şekillenir. Anadolu coğrafyasındaki olayların gerçekçi bir şekilde ele alındığı hikâye, Elazığ’ın Palu ilçesinin yanından geçen Murat nehri kıyısındaki köylerden birinde yaşanır. Hikâyenin olay örgüsü kısaca şöyledir:

Keto karısı Zeli’yi komşu köylerden birinden üç ay önce kaçırmış ve yoksul olduğundan Cercis Ağa’nın yanına sığınmış, onun yanında ırgat olarak çalışmaya başlamıştır. Karı kocanın Cercis Ağa’nın yanında kaldıkları yer ise; yer damı denilen bir ahırdır. Ahırda yattıkları yerin yanında iki de öküz bulunmaktadır. Keto ile karısı Zeli durumlarından çok fazla şikâyetçi değildirler, çünkü yoksulluk onları bu şekilde yaşamaya mecbur kılmaktadır. Ancak Cercis Ağa’nın kardeşi Küçük Ağa’nın, Zeli’den etkilenip sürekli peşinde gezmeye başlaması ile her şey birden bire değişir. Zeli bundan rahatsızlık duysa da Küçük Ağa bir türlü peşini bırakmaz. Küçük Ağa’nın Zeli’ye ilgisinin gün geçtikçe artması ve ona hediyeler vermesi Zeli’yi huzursuz eder. Nereye gitse Küçük Ağa’nın gölgesi üzerindedir. Zeli, Küçük Ağa’nın bakışlarından ve ilgisinden hoşlansa da adının çıkmasından ve bu olayın duyulmasından korkar. Ayrıca namusuna leke geleceğini düşünerek duygularını dışı vuramaz. Ancak kocasının olanları bir gün başkalarından duyacağından korkarak bu durumdan ona bahseder. Keto bu durumu öğrenince şaşırır ve ne yapacağını çaresizce düşünmeye başlar. Hikâyenin bu noktasında gerilim de yükselmeye başlar.

2 Çalışmadaki alıntılar Osman Şahin, *Acı Duman*, 1990, İstanbul, Milliyet Yayınları, 2. baskıdan alınmıştır.

Zeli, başına gelenleri kocasına söylemesiyle birlikte aklı ile kalbi arasında bir içsel çatışma yaşamaya başlar. Keto ise eğer Küçük Ağa'yı karşısına alırsa bu köyden onları kovacağını bilmektedir. Zamanın sonbahar, önlerinin kış olduğu bu günlerde ayrıca gidebilecekleri, sığınacakları başka bir yer de yoktur. Dolayısıyla bir taraftan yoksulluğunu düşünmekte, diğer taraftan ise karısının namusunu korumak zorunda olduğunu düşünmektedir. Çileden çıkan Keto, bu dünyada Zeli'den başka nesi olduğunu düşünerek onun namusunu korumanın gerçek görevi olduğunu düşünür. Diğer taraftan karısının söylediklerinden kuşku duymaz değildir. Çünkü Küçük Ağa'nın onca maraba karısının içinde Zeli'ye vurulmasını, ona göz koymasını mantığı bir türlü almamaktadır. Bu kuşkuyla yatıp kalkamaz olduğundan karısının duygularından emin olmak için bir plan yapar. Cercis Ağa'ya muhtaç olduğunu bildiğinden onun kardeşi ile açıktan bir mücadeleye girmenin yanlış olacağını düşünür. Keto olan biteni iyi anlamak için bir akşamüzeri Küçük Ağa'nın ağabeyi Cercis Ağa'nın yanına varır ve Palu'da bazı işleri olduğunu bu nedenle işlerini halletmek için gece yola çıkıp ertesi gün döneceğini söyler. Küçük Ağa ile yemek yiyen Cercis Ağa bu duruma bir anlam veremese de Keto'nun ısrarına karşı bir şey söylemez ve ona gereken izni verir. Keto'nun gece Zeli'nin yanında olmayacağını düşünen Küçük Ağa, bu durumu fırsat bilerek Zeli'nin yanına gitmek için kendi planını yapar. Keto, o akşam Palu'ya gitmek bahanesiyle köyün dışına çıkarak ters yoldan tekrar evine geri döner ve gece geç saate kadar bekleyerek Küçük Ağa'nın gelmesini bekler. Bu arada Zeli'nin, kocasının planından haberi vardır. Keto perdenin arkasına saklanarak Küçük Ağa'nın gelmesini bekler. Gecenin ilerleyen saatlerinde Küçük Ağa gelir ve Zeli'ye iltifatlar etmeye başlar. Küçük Ağa'ya gerekli tepkiyi göstermeyen Zeli, o sırada lambayı söndürünce öfkelerini ve kıskançlığını kontrol edemeyen Keto saklandığı yerden Küçük Ağa'nın üzerine atlayarak bıçakla onu öldürür. Bu durumda hem Keto hem de Zeli büyük bir korku ve tedirginlik yaşarlar. Keto, Küçük Ağa'yı ortadan kaldırmak için fazla zaman olmadığını anlayınca onu ahırdaki Beyaz Öküz'ün altına gömmekten başka çare olmadığını anlar. Küçük Ağa'yı Beyaz Öküz'ün altına gömen Keto, gece hızlıca yola çıkarak Palu'ya gider ve ertesi gün köye geri döner. Birkaç gün haber alınamayan Küçük Ağa için her yere haber salınır ancak bir türlü bulunamaz. Bu arada onun için Cercis Ağa şıhlara başvurur. Şıhlara sofralarda ağır yemekler yiyerek derin uykuya dalıp Küçük Ağa'nın akıbetini öğrenmek isterler. Ayrıca kızgın tavada kurşunlar dökülerek çıkan şekillere göre anlamlar uydurulur. Ancak aylarca aramadan sonra ne dirisi ne de ölüsüne dair hiçbir iz bulunamaz. Küçük Ağa'nın gömüldüğü yerden birkaç adım ötede yatıp kalkan Zeli, Beyaz Öküz'e artık bakamaz olur. Keto, olanların unutulmasını ve kimseye bir şey hissettirilmemesini beklerken Zeli'nin her geçen gün içine kapanmasından huzursuz olur. Keto, karısını bir müddet kendi haline bıraksa da bir sonuç alamaz. Günlerce kendisiyle bir kelime konuşmayan Zeli, sürekli bu hayvana bakarak ağrıtlar yakar. Keto bir gece uykudayken hüznü bir ninni sesi duyar. Gözlerini açtığı anda Zeli'nin Beyaz Öküz'e bakarak ağrıttığını ve ağladığını görür. Gözlerine inanamayan Keto, öfkeyle yerinden fırlayarak eline aldığı bıçağı Beyaz Öküz'e saplar. Hikâye de burada son bulur.

## 1. Aşk

Aşk denilen coşku ve heyecanın bu hikâyede anlam kazanmasının en önemli sebebi gizli yaşanan bir duygu olmasıdır. Aşkın, hikâyede üç karakterin de hayatını değiştirmiş olması (Yılmaz, 2010: 64) bakımından da önemi büyüktür. *Beyaz Öküz* adlı hikâyeye Küçük Ağa'nın genç ve güzel, giyimi kuşamı ile herkesten farklı bir kadın olan Zeli'ye ilgisini anlatan aşağıdaki satırlarla başlar:

Nereye gitse o adamı görüyor Zeli, o kıvrık kara saçlı adamı. Nereye gitse hangi yöne dönse çevresi onun. Adam geriden geriye durarak, bıyıklarını burarak, enine boyuna süzerek bakışlarını kuşatıyor. Zeli'yi. Her gün böyle bu. Her gün bakışlarıyla peşinde Zeli'nin (...) Zeli farkında her şeyin. Sezinliyor bu bakışların altında yatan gerçeği. (s. 114).

Küçük Ağa sevdiğini belli etmek, onunla konuşmak için bir fırsat kollamaktadır. Küçük Ağa tarafından takip edilen ve daha ilk karşılaştığı günden itibaren ondan etkilenen Zeli, bu durumdan hem korkar hem de hoşuna gider. Zeli, hem güzeldir hem de çekicidir. *“Sevgi besinini sevgilinin ya gerçekte ya da imgelemede görülen çekiciliğinden alır.”* (Gasset, 2011: 67). Dolayısıyla Küçük Ağa'yı onun peşinde koşmasına iten şey Zeli'nin başka kadınlara benzememesidir:

Zeli güzel, alımlı üstelik. Sessiz yumuşak yüzlü. Gözleri siyah irisi. Göğüsleri selli. Saçları parlak; budanmış bağ suyuyla yıkanmış sanırsın. (s. 112).

Zeli'nin ona olan sevgisi de yine başka erkeklerden farklı olması ve kadınlığına verdiği değerle ilişkilidir. *“Yeğlediğimiz insan tipi, kendi yüreğimizin çizgilerini taşıyan kişidir.”* (Gasset, 2011: 61). Anlatıcı Zeli ve genç adamın iç dünyasından şöyle bahseder:

Boyu genç, yeşil adamın. Giyimi kuşamı yerinde. Zeli, için için hoşlanıyor bu adamın bakışlarından. Kadınlık gururunu okşuyor, ayağa kaldırıyor. Ama dışına vurmuyor bunu. Tedirgin Zeli. Görünmekten korkuyor. Adının çıkmasından, duyulmasından korkuyor. Çünkü Zeli evli. Zeli henüz üç aylık bir körpe gelin daha. Maraba ketonun kansı o. Keto, ta Hurig köyünden kaçırıp getirmiş onu. (s. 114).

Zeli, karşısındaki adamın öyle sıradan biri olmadığını bilse de ondan etkilendiğini dışa vuramaz. Zeli'nin yüreğinin sesi Küçük Ağa'dan yana olsa de *“hayvan bağlayacakları kazığın yerini bile gösteren bu adama”* tepki göstermekten çekinmektedir. Ancak Küçük Ağa bir gün yine karşısına çıkıp *“bakışlarıyla onu çepeçevre kuşatınca”* Zeli ne yapacağını ne diyeceğini şaşırma ile birlikte onun bakışlarında hovardaca bir anlatım olmadığını ve kendisini gerçekten sevdiğini anlar. *“Aşkta anlaşma vasıtası gözdür.”* (Aktaş, 2004: 63). Küçük Ağa onun peşini bırakmamakta ısrarlıdır. Bir gün Murat nehrinden kovayla su getirdiğinde Zeli'nin yanına para, saç tokası ve çiçek bırakır, ancak o bunlara aldırmaz. Namusuna söz gelmemesi için aşkıdan vazgeçmek zorunda olduğunu bilir. Zeli'nin, bu olayın ardından koşup hemen eve gelir. Kocasını, ne olduğunu merak edip sorunca, Küçük Ağa'nın kendisine vermek istediği hediyelerden bahseder. Ancak Zeli, kendisinin bu hediyelere dokunmadığını söylese de içine aşk ateşi düşmüştür. Zeli, bir süre olanları kocasına söyleyip söylememek ikilemini yaşar. Ancak kocası olanları her



şeyi anlatmayı daha mantıklı bulur. Onun, bu olayı Keto'ya söylemesi hikâyenin ilk gerilim noktasıdır:

Zeli ikirciklendi. Söylese miydi söylemese miydi? Ya olanları bir gün kocası başkasının ağzından duyarsa? Zeli başını eğdi. Dilinin ucuna seslenir gibi usulca:

“Küçük Ağa” dedi.

“Ne olmuştur Küçük Ağa'ya?”

“Bana bakıy.” (s. 116).

Keto, olanlara bir anlam veremediği gibi inanası da gelmez. Çünkü şimdiye kadar Küçük Ağa'nın hiçbir maraba karısına göz koyduğunu duymamıştır. Bu olay Zeli'nin Küçük Ağa'yla ilk karşılaşmasından itibaren iç dünyasında yaşadığı aşk ve namus ikileminin de başlangıcıdır. Hikâyede söz konusu gerilim kocası Keto'nun Küçük Ağa'yı öldürmesiyle en üst seviyeye çıkacaktır. Zeli, Murat nehrine bir gün yine su kabını doldurmak için inince atıyla kendisini bekleyen Ağa'yı yeniden orada görür. Anlatıcı Zeli'nin bu durumunu; “üstünde kartal dolanan yavru bir tavşan” şeklinde tasvir eder. Zeli, nehir kıyısında bekleyen küçük Ağa'yı görünce ona sırtını döner. Bu defa Küçük Ağa onun eteğine biraz para ve bir de cep aynası bırakır:

O ara sağ omuzundan önüne doğru uzanan Ağa'nın kıllı beyaz elini gördü. El, tuttuğu parayı Zeli'nin eteğine koyup çekildi. Küçük Ağa'nın gölgesi Zeli'nin üstündeydi daha. Aynı el tekrar uzandı. Bu kez ayna vardı Küçük Ağa'nın avucunda. Ufacık, düz, yuvarlak bir cep aynası. El kalktı, aynayı ağır ağır Zeli'nin yüzüne doğru tuttu. Garip telaşlı, bocalayan yüzünü aynada gördü Zeli. Küçük Ağa'yla kendini aynada gördü. Terledi, gözlerini yumdu bir an. Açtığında Küçük Ağa aynanın içinde yoktu. Aynayı da paranın yanına koyup gitmişti Küçük Ağa. Zeli derin bir soluk aldı. Çok ağır bir yükün altından kalkmıştı sanki. Doğrudu. Eteğine konulan parayla aynayı alarak hızla uzaklaştı oradan, gözden yitip gitmiş öküzlere doğru... Küçük Ağa gitmiş değildi oysa. Bir çalı kümesinin arkasına çömelmiş, koyduklarının alınıp alınmadığını izliyordu. Zeli'nin aynayla parayı aldığı görünce sevindi. (s. 119).

Onu bir çalının arkasından izleyen Küçük Ağa, Zeli'nin eteğine bırakılan hediyeleri alıp uzaklaştığını görünce oldukça sevinir. Daha önce reddedilen hediyelerin şimdi kabul edildiğini görmenin sevinci, aşklarını gizli yaşayanlar için bir kabul görme veya aşkının onaylanması anlamına gelir. “Doğrusu aşklar bir mendilin verilisindeki gizlilikten, uzaktan uzağa tutulan cep aynasının parıltısından, hızla yeşerip soluveren bir gülümsemenin renginden ya da ani bir bakışın sınırlarından öteye gidemezdi.” (Toptaş, 2018: 108). Beyaz Öküz'deki Zeli-Küçük Ağa aşkının da; gizlilik, uzaktan sevmek, hediye vermek ve bakış gibi söz konusu unsurları içerdiği çok açıktır. Küçük Ağa, bu hediyeleri almasını onun kendisini sevdiğinin işareti olarak yorumlar. Küçük Ağa'nın verdiği ayna zamanla Zeli ile onun arasındaki aşkın simgesi olur. Zeli'nin bu hediyeler arasında “ayna”dan kocasına bahsetmemesi ve onu saklaması Küçük Ağa'nın Zeli'nin dünyasında yaşamaya devam ettiğinin; onu sevdiğinin gerçek işaretidir:

Zeli aldığı parayı aynı akşam kocasına verdi. Ancak aynadan söz etmedi. Ayna, Küçük Ağa ile kendisi arasında incecik bir sır olarak kaldı. (s.120).

Duyguları açığa vurma bakımından hatırlama nesnesi konumundaki ayna, Zeli ile Küçük Ağa'nın birbirine duydukları aşkın bir simgesidir. "Eşya kendisi olmaktan çıkarak, kahramanın haleti ruhiyesinin daha iyi anlatılabildiği bir vasıtaya dönüşür." (Şakar, 2014: 160). Ayna çağrışım olarak "Türk şairlerinin bellek metaforu olarak en çok konumlandıkları bir nesnedir. Ayna birçok sanat dalında belleği imler." (Tunç, 2020: 118-119). Ayna, kadının belleğinde bir sır olarak metnin en önemli nesnesidir. Ayna, Zeli'nin kendisiyle yüzleşmesini sağlayan bir "aşk nesnesi(dir)." (Badiou-Truong, 2017: 71). Bu nesneye baktığı an, Küçük Ağa'yı gerçekten sevdiğini itiraf etme sahnesidir.

Bu sır Zeli'nin Küçük Ağa'ya olan aşkın da kanıtıdır. Zeli'nin, Küçük Ağa ile ilk karşılaştığı andan itibaren bu aşkı bastırmaya çalıştığı görülür. Duyguları bastırmanın yansımalarından biri suskunluktur. Çünkü Zeli, Küçük Ağa'nın kendisini sürekli rahatsız ettiğini kocasına söylediği andan itibaren giderek susmuş ve içine kapanmaya başlamıştır. Bunun nedeni hem olacak kötülüklerden endişe duyması hem de Küçük Ağa'ya olan gizli sevdasıdır. Küçük Ağa'nın o gece eve gelince Zeli'nin suskun kalmasının nedeni yine bu gizli sevdadır. Çünkü Zeli, titreyen sesinin kendisini ele vereceğinden korktuğundan o gece sesini çıkarmamıştır. Ayrıca yörede kadınların bir âdetini yerine getirmemesi de bu sevdanın diğer işaretidir. Söz konusu yöredeki âdet göre; kadın, peşine düşen bir erkekten hoşlanmazsa onunla karşılaştığında kendi yüzüne ya çamur sürer ya ocağın isini. Zeli ise böyle bir şey yapmaz. Yine Küçük Ağa kaldıkları yere geldiğinde; Zeli'nin gece lambayı birden söndürmesi onu sevdiğinin bir başka göstergesidir. Çünkü o, sevdasının kendisini ele vereceğinden korktuğu için lambayı isteyerek söndürmüştür. "Geceleyn başka bir insanızdır, tamamen kendimizizdir." (Cioran, 2007: 107). Zeli, gündüz itiraf edemediğini bir bakıma gece lambayı söndürerek asıl niyetini ortaya koymuştur. Küçük Ağa öldürüldükten sonra Zeli'deki suskunluk da bu sevdanın bir işaretidir. Keto, günlerce yalvarsa da onu konuşturmayı başaramaz. Anlatıcı, Zeli'nin iç dünyasında olanları; "dışı sessiz içi avaz" (s.30) ifadesiyle dile getirir. Zeli'nin asil susmaya başladığı zaman dilimi, Küçük Ağa'nın Beyaz Öküz'ün altına gömülmesiyle başlar:

O geceden beri yönünü Beyaz Öküz'e dönmez oldu. Zeli geceden beri elini ona süremez oldu. Beyaz Öküz'ün sabah akşam bakımını Keto yapmaya başladı. Beyaz Öküz'den korkuyordu Zeli. Ödü patlıyordu. Beyaz Öküz'ün bakışları ona ürkünç, bir tuhaf geliyor. Kuşkulu, canlı, parlak bakışlarıyla acı eken, yalvaran, soru dolu bir insanın bakışlarından farksızdı. Yönünü ne zaman dönse Beyaz Öküz orada. Bir Beyaz Öküz mü? Evinde ne varsa canlanmış, kıpır kıpır bakıyor, Zeli'ye bir şeyler diyorlardı. Zeli'nin içi şimdi o söylenen bu seslerle doluydu şimdi. (s.127).

Zeli, kendisinden üç adım ötedeki Beyaz Öküz'le göz göze geldikçe ciğeri yanar. Onun toprağı koklaması ve toprağı tırnağıyla kazımaları gördükçe içi parçalanır. Sabah akşam Küçük Ağa'nın mezarıyla yan yana olmak, Zeli'ye dünyadan el etek çektirir. Artık kocasının ayaklarını yıkamaz, suya gitmez, yemek pişirmez ve bir iş yapmaz olur. Ayrıca kimse şüphelenmesin diye de evden çıkmaz. Lambayı bile yakmadan karanlıkta oturur. Ruhu karanlığa büründüğü gibi

bedeniyle de sanki karanlığa sığınmıştır. Zeli, Keto için bir yabancidan farksız biridir. Keto'yu da yanına yaklaştırmamaktadır. Zeli, olanları kocasına söylemenin pişmanlığı, Küçük Ağa'nın ölümünün verdiği ıstırabın içinde kendi kendisiyle âdeta boğuşmaktadır. Bu nedenle Küçük Ağa'nın ölmesinde kendisini suçlar, öküze baktıkça insanlığından utanır, bir kementin boynunu sıktığını hisseder. Zeli'ye göre "ah ne çare ki dönen değirmenler bir daha dönmez geri. Öğünen un tane olmaz" artık. Zeli, oturdukları yer damında üç adım ötedeki Küçük Ağa'nın mezarının üstünde yatan Beyaz Öküz'e odaklanmaktan başka bir şey yapamamakta ve Küçük Ağa'dan başkasını düşünmemektedir.

Ah içim bakıra kesmiş, gün kararır. Acılar işler içime acılar... Ne zaman baksam Beyaz Öküz karşımda. Yer damında soluyan, bakan yalnız o. O bakışları perran perran yüreğime saplanır. Öküz öküzken bile bakışları içime laf atar. Her bakışı içime konan bir baykuş... (s.134).

Beyaz Öküz'ün bakışlarında hep Küçük Ağa'yı gördüğünden vicdanı rahatsız olmaktadır. Beyaz Öküz'e baktıkça Küçük Ağa'yı hatırlar. Beyaz Öküz'ün bakışları acı çeken, yalvaran, soru dolu bir insanın bakışlarından farksızdır. Bütün varlıklar canlanmış, sanki kendisine bir şeyler söylemektedir. Burası artık kendisinin de mezarıdır. Hem kocasının yaptığı planın bir parçası olmanın hem de lambayı söndürmenin pişmanlığındadır. Zeli, kendi kendisiyle yüzleşince "hem olanın hem de olmayan"ın pişmanlığıyla yüz yüzedir. Yani olayı kocasına anlatmanın pişmanlığıyla vicdanı sızlamaktadır:

İçim tuhafları yaşar. Başım boşlukta sallanır. Dermanlar kâr etmez. Dışım sessiz. İçim avaz... Keşke dilim lal olaydı. Keşke o gece gelmeyeydin. Geldiğinde bağırardım. Soluğum yetmeye, ciğerim kuruyaydı. Lambayı söndürmeyeydim. Ah, ahüzarlar almış içimi, ahüzarlar... Gölgeler sabah akşam içimde gölgelenir. (...) Ruhumu sürmüşem ruhuna, ruhumu... (s. 130).

Küçük Ağa'dan geriye kalan hatıralar ise Zeli'nin ıstırabını ikiye katlar:

Bir gün bohçasının içinde Küçük Ağa'nın ufacık aynasını buldu. Aynayı alıp avucuna baktı da kendisini gördü Zeli. Kıvrıcık kara saçlı Küçük Ağa'yı gördü. Dayanamadı, aynayı kasiğinin üstüne bastırarak kapandı yüzükoyun Zeli. (s. 135).

Aynayı bulduğu an hikâyedeki en gerilimli anlardan biridir. Çünkü bu ayna Küçük Ağa'nın da Zeli'yi sevdiğini gösteren en önemli nesnedir. Ayna özel bir eşya olarak insandaki dört bellekten biri olan "nesnelere belleği(ne)" (Assman, 2015: 27) karşılık gelir. Ayna, burada Zeli için bir unutmama değil, hatırlama nesnesidir. Bir hatırayı içerisinde taşıyan ayna imgesi Zeli'nin geçmişin gözünde canlanmasını sağlar. Aynada Küçük Ağa'yı görür, sanki. Aynayı kasiğine bastırarak yüzüstü yere kapanması onu unutamadığını gösterir. Hasan Ali Toptaş bu hikâyeyi okuyunca; "insan denilen yaratığın kendi gövdesinin sınırlarında bitmediğini, hayvanlara, bitkilere, dağlara ve denizlere doğru genişleyip gittiğini düşündüm. Sonra gördüğümüz her şeyi içimizde taşıdığımızı, gördüğümüz her şeyin ağırlığını ağırlığımızı eklediğimizi düşündüm." (Toptaş, 2018: 110) der. Yukarıdaki satırlar Doğu toplumlarında kadının gerçeğine ışık tutar. Çünkü kadın, kendi duygularını bastırmak zorundadır. Zeli'nin bu durumu, kadının iradesinin

olmadığının da göstergesidir. “Gündelik hayatın ağırlığı kadınların üzerindedir. Kadınlar gündelik hayat içinde hem öznedirler, hem de gündelik hayatın kurbanlarıdır, dolayısıyla nesnedirler, ikamedirler (güzellik, dişilik, moda vs.). (...) Üstelik ikamelerin çoğalması kadınların aleyhinedir.” (Lefebvre, 2013: 87).

Zeli iç dünyasında kendi kendisiyle çatışması devam ederken Keto'nun karısının garip ve anlaşılmaz halinden duyduğu kuşku her geçen gün daha çok artar. Keto, âdeta yalnız ve dipsiz bir karanlıkta yaşayan ve sessizliğe gömülen Zeli'nin bu sessizliğinin anlamını çözmek, anlamak ister. “Kişinin başka kişileri, olayları, durumları, kendisini ve genellikle tek tek şeyleri değerlendirmesi insanın bir yapı özelliği, bir var olma şartıdır.” (Kuçuradi, 2013: 7). Keto da karşı karşıya bulunduğu zorluğu düşünerek karısı yüzünden işlediği bir suçun nedenini sorgular. Çünkü o, Zeli'nin aklının Küçük Ağa'da kaldığını aklına getirmeyi deşildir:

Dıştan emin görünse de içi alt üst olmuştu, tedirgindi çok. Ama içinin alacası dışına vurmuş değildi henüz. Onun korkusu Zeli'deydi. Zeli'nin Beyaz Öküz'den korktuğunu, ona elini bile sürmediğini biliyordu. Zeli'nin hali hal değildi. (s.133).

Bir süre sonra karısına öfke duymaya başlayan Keto, açıkça Zeli'ye bir suçlama getirememekle birlikte onun duygularının farkındadır. Çünkü ona göre “bu dünyada üç şeye güven olmazdı: ‘bunlardan biri ateş, biri su, biri de kadındı.’” (s. 134). Zeli, o gecedan sonra değışir ve bambaşka biri olur. Davranışları, bakışları tuhaflaşır. Hep dalgın ve düşüncelidir. Oturduğu yerin artık bir mezar olduğunu düşündüğünden bu mezarla sabah akşam yan yana olmak Zeli'nin yüreğini dağlamaktadır. Çünkü “herkesin öğrenmek istediği bir gizi, bir insanın içinde tutması, bilip de söyleyememesi, taşınması ne zor bir yükü.” (s. 133). Keto, bir gece rüya mı gerçek mi olduğu belli olmayan bir ninni sesiyle uyanır. Sesin Beyaz Öküz'ün olduğu yer damından geldiğini fark eden Keto, bir de bakar ki bir aydan fazla zamandır Beyaz Öküz'e elini sürmeyen Zeli, şimdi Beyaz Öküz'ün boynuna sarılmış ağlayarak ağıta benzeyen hazin bir ninni söylemektedir:

Ruhumu sürmüşem sana. Seni içime manzara yapmışam. İçimin seyri sana dönmüş. Yüreğimin ötüşü senden yana. Ah gök altında olaydık. Elele verip dağ bayır gezeydik. Başımıza ak bulutlar konaydı. Kuşlar kanat çırpıp çırpıp uçaydı. Ruhumu sürmüşem sana. Ruhumu. (s.143).

Zeli, Beyaz Öküz'e baktıkça onun suratında Küçük Ağa'yı görmekte ve deliye dönmektedir. İstirabını daha fazla gizleyemeyerek iç dünyasını ağlayarak dışa vurur. Söylediği bu ninni, Küçük Ağa'nın sevdasına yaktığı ağıttır. Bu ağıt, Zeli'nin Küçük Ağa'ya olan aşkının da itirafıdır. Zeli'nin yaktığı ağıta tanık olan Keto'nun şüphesi iyice belirginleşir ve kadınlara güvenilmeyeceği düşüncesinde kendince haklı çıkar. Gözlerine inanamayan Keto'nun yapacağı tek şey Beyaz Öküz'ü öldürmek için keskin, tırtıklı bağ bıçağıyla ona saldırmaktır.

Yazarın yörenin ağız özelliklerini yansıttığı “seni içime manzara yapmışam” cümlesindeki “manzara” sözcüğü, Zeli'nin içindeki aşkın Beyaz Öküz'e baktıkça Küçük Ağa'yı görmeye devam edeceğinin bir işaretidir. “Sözcük seçimi öncelikle duyguların seçimidir.” (Borgna, 2019: 202). Osman Şahin'in kendi deyimiyile “öykü

sözcüklerle yazılır. Sözcükler (ise) birer sestir, birer güçtür. (...) Her sözcük bir düşünce taşır içinde.” (Güzel, 2013: 187). Ayrıca kelime bazen nesnelere de temsil edebilir ki, metinde “manzara” sözcüğü “ayna” nesnesine karşılık gelir. Ömer Lekesiz de “öykü sözcüklerle anlam kazanabilir ancak.” (2006: 237) diyerek hikâyedeki “manzara” sözcüğünün seçiminin aşk duygusunu daha güçlü hissettirdiğini ifade eder.

Zeli'nin Beyaz Öküz'den gözünü ayıramaması ve sürekli sarılıp sevmesi hikâyenin en etkili yerlerinden biridir. Bu olay, Zeli ile Küçük Ağa'nın kavuşma sahnesidir. Keto, Zeli'nin yaptıklarına tanık olunca Küçük Ağa'yı öldürdüğü bıçağı alarak Beyaz Öküz'e saldırır. Onun Beyaz Öküz'ü öldürüp öldürmediği merak konusudur. Keto, Beyaz Öküz'ü de öldürerek Zeli'nin duygularını bitireceğini düşünür. Ama ölen Küçük Ağa'nın bedenidir, ruhu Zeli'yle yaşamaktadır.

## 2. Namus

Beyaz Öküz'de temel çatışmanın üzerine kurulduğu değerlerden biri de “namus” kavramıdır. Bu kavram hikâyede sınıfsal olarak yoksul insanlar tarafından verilen bir sınavdır. Metinde Anadolu insanının, yoksulluğu “kader” diyerek kabul edebileceği ancak namus belasına asla göz yummayacağı Cercis Ağa'nın ırgatlarından Keto aracılığıyla verilir. Hikâyede aşk unsuru bireysel planda açıklanabilecekken, namus toplumsal nedenlerle açıklanabilir. Küçük Ağa'nın, Zeli'yi ilk gördüğü andan itibaren onun etrafında dönmesiyle birlikte, Zeli, namus konusunda hep toplumun değerlerini hatırlar. Ancak Küçük Ağa'nın verdiği hediyelerle birlikte Zeli'nin ruhunda bir çatlak oluşmuş ve namusu ile aşkı arasında kalmıştır. Zeli olanları Keto'ya söyledikten sonra evden hiç çıkmaz. Çünkü tedirgindir. Olanı biteni kocasına söylemekle iyi mi etmiştir kötü mü, onu bilememektedir. Onun aşk ile namus arasındaki ikilemi olaydaki gerilimi canlı tutar. Hikâyeye boyunca Keto'nun hırsı, öfkesi ve kıskançlığı, Zeli'nin ise vicdan azabı gerilimi besleyen diğer unsurlardır.

Keto, namusunu her şeyden üstün tutar. Keto, Zeli ile Küçük Ağa arasında herhangi bir şey olduğu duyulacak olursa bu namus yükünün altından kalkamayacağını düşünür. Küçük Ağa'nın Zeli'nin peşinde olduğu haberini duyduğu andan itibaren huzuru kaçar ve bu sorunu nasıl halledeceğini düşünüp durur:

Keto, parayı alınca uzun uzun düşündü. Şu dünyada Zeli'den başka nesi vardı ki? Tarlası mı, öküzleri mi, mülkü mü, parası mı? Hiçbiri... Bir Zeli'si vardı. Ölümü göze alıp Hurig'ten kaçırıp getirmişti onu da. Şimdi o helaline de Küçük Ağa göz dikmişti. Küçük Ağa ile açıktan bir tartışmaya giremezdi. Küçük Ağa dengine almazdı onu. Bir-iki laf ettikten sonra “hastir”i yapıştırır, kovardı köyünden. O zaman yeni evli başlarıyla nereye gidebilir, kime sığınabilirlerdi? (s. 116).

Onun bu olayı çözmesi, kendi sosyal ve kültürel seviyesine uygun şekilde gerçekleşecektir. Ölümü göze alıp kaçırdığı kadının, namusunu korumak için de

gerekirse yeniden bu tehlikeyi yeniden göze alacaktır. Yazar onunla oldukça gerçekçi bir karakter örneği çizer. Keto'nun maddî imkânsızlığı onun bu problemi başka bir yolla çözmesine uygun görünmemektedir. Yoksulluk, onu bu belaya iten sebeplerin başında gelmektedir. Yoksul olması ve önünde kış olduğu için gidebilecek bir yerlerinin olmaması Keto'yu bu olayda acele davranmaya sevk edecektir. Yoksul olmaları Küçük Ağa'nın cesaretini beslediği gibi onların kaçıp başka bir yere gitmelerinin önünde de engeldir. Keto, acele davranarak kendisini kendi hapisanesine kapatır. Bir gerçek vardır ki Keto, bu olayı karısından duyduğundan itibaren artık “deli gömleği giydirilmiş” bir insana dönüşür. Karısının da kendisinin de artık bu ortamda rahat yaşaması imkânsız gibidir. Onun namusu için verdiği mücadele ve öfkesine yenilerek ölümle sonuçlanan bu olay aslında arka planda ezilmişlerin, ırgatların her hakkı kendisinde gören “ağalık”a karşı verilen tek kişilik bir mücadeledir. Yazar, Keto'nun tavrıyla; yoksulların onuru için verdiği mücadeleyi, Küçük Ağa'nınki ile de zengin sınıfın yoksulları hafife almasını eleştirir. Emil M. Cioran, hükmetmenin hem bir zevk hem de zaaf olduğunu söyler. (2007: 22). Bu düşünce Küçük Ağa'nın davranışına uyar. Çünkü o, bir güçlü olarak Zeli'yi hemen elde edebileceğini düşünmüştür. Ayrıca güçlünün güçsüzün onurunu ayaklar altına alması toplumsal problemlerden biridir. Yazar bu mesajı Keto üzerinden somutlaştırır. Keto'nun anlayamadığı şey, bir ağanın kapısındaki bir ırgatın karısının namusuna göz koymasındır. Keto, karşı karşıya bulunduğu problemle baş etmek için çıkış yolları ararken, toplumun asli değerlerini hatırlar. Evli bir kadının namusuna göz diken Küçük Ağa'nın amacını tam kavrayamayan Keto, namus kavramını hafife almasını kendine göre şöyle sorgular:

Ula bu nasıl yanlış hevestir? Bu nasıl edep haya düşkünün bir heriftir ki kendi marabasının öz namusuna rağbet ediy?...

Eli ayağı uyuşturdu Keto'nun. Canı çekildi sanki. Çöküp kaldı duvarın dibine. Karısının öyle usulca ağladığını görünce yanına vardı.

'Sen heç dert etme Zeli!' dedi. 'Üzme kendini! Bunda senin bir kabahatin ne ola? Demek ki Küçük Ağa yoluna yol olmuş seni düşünür. (s.118).

Keto ve Zeli, yoksullukla mücadele ederken bir de başlarına şimdi namus belası çıkmıştır. Hikâyedeki asıl gerilimi sağlayan da bu ikinci mücadele olacaktır. Keto bunları düşünürken Zeli korku ve tedirginlik içindedir. Zeli “*olanı biteni kocasına söylemekle iyi mi, kötü mü etmişti?*” Keto, namusuna bir leke sürdürmemek için çözüm ararken Zeli, kocasını böyle bir beladan haberdar etmenin pişmanlığını yaşamaktadır. Yazar, metinde Keto'nun ağzından Küçük Ağa'yı namus konusunda yargılamakla birlikte onun kişiliğine dair hiçbir ayrıntıdan bahsetmez. Ayrıca Zeli'nin de Keto'nun da geçmişiyile ilgili hiçbir bilgi vermez. Anlatıcının aktardığına göre Zeli henüz üç aylık bir gelindir. Keto'yla ilgili verilen bilgiler ise Zeli'yi karşı köylerden birinden ölümü göze alıp kaçırdığıdır. Keto'nun fiziksel özelliklerinde güçlülük vurgusu sezilmektedir:

Kısa boylu kara gözlü Keto. Canına çevikti. Uzun, gelişmiş kolları vardı. Ve o kollarının ucundaki elleri kemikli, yumru yumru büyüktü. (s. 114).

Keto, yoksul ama namusunu her şeyin önünde gören, bundan zerre kadar taviz vermeyen, ancak problemleri akıl yoluyla çözemeyen insanı temsil eder. *Toplumsal değerlere karşı duyarlılığı, davranışları, problemleri çözümleme biçimi onun kişiliğinin ipuçlarını verir. "Kişi ön plana koyduğu değerlere göre, sahip olduğu insan anlayışına göre; olayları ve durumları anlayışına, yorumlayışına göre; yaşamdan, insanlardan ve kendisinden beklediği şeylere göre eylemlerde bulunur."* (Kuçuradi, 2013: 52). Keto'nun kişiliğine karşılık Küçük Ağa ise kendi sınıfsal üstünlüğünün verdiği gücü toplumun uygun görmediği yollardan kullanır. Küçük Ağa ile edinilen ilk izlenim ise; gücün her şeyi halledebileceğini düşünen biri olmasıdır. Ancak kendi sınıfından olmayan ve hizmetlerini gören evli bir kadının namusuna göz dikmesi onun kişiliğinin basitliğinin göstergesidir. Bu, Keto'nun anlam veremediği tek şeydir. Keto'nun bu konudaki yargıları toplumun sesidir. Küçük Ağa'nın Zeli'ye olan ilgisini; aşk duygusuyla açıklamak çok kolay olmamakla beraber, hükmü altındaki bir insanın namusuna göz dikmesi ve bunun toplumsal ahlâk değerlerine aykırı olması, onun hikâyede karşıt gücü temsil eden kişiler arasına koyulmasını gerektirir. Ayrıca Zeli'nin ona söylediği sözler namus kavramını önemseydiğini göstermektedir:

Biz fakiriz Ağa'm! Bizim yükümüzün kahnı zengin. İkide bir karşıma çıkıp çıkıp da namus eziyeti çekirtme bana! Yüreğimi ateşe sürme! Zayıf zebun etme beni!.

Bir yararı olmadı.

Bir keresinde bir ıssızda yoluna çıktı Küçük Ağa. Bakışlarıyla kuşatıp sardı Zeli'yi. Zeli ne yapacağını ne diyeceğini şaşırıldı. Eli ayağı tutuldu. Küçük Ağa yanına yaklaşınca utandı, yüzünü eğdi. Sırtını döndü. Olduğu yere çömeldi. Aldırmadı Küçük Ağa. Yürüdü Zeli'nin arkasında durdu. (s. 115).

Hikâyedeki çatışmaların zenginliği bu metnin en güçlü yönlerinden biridir. Bu çatışmalar; Zeli'nin Keto'yla, Zeli'nin Küçük Ağa'yla, Keto'nun Küçük Ağa ile ve Zeli'nin kendi kendisiyle çatışmasıdır. Hikâyedeki çatışmaların en güçlüsü Zeli'nin kendi kendisiyle çatışmasıdır. Zeli etrafında yaşanan çatışmalar, metindeki gerilim ve merak unsurunu da besler. Zeli'nin Küçük Ağa'nın tavrına nasıl karşılık vereceği, bunu Keto'ya söyleyip söylemeyeceği okurun merakını besleyen düğümler olduğu gibi, Küçük Ağa'nın kendi peşine düşmesini kocasına söylemesi, ardından bunun verdiği pişmanlık ve daha sonra Küçük Ağa'nın ölümünün verdiği ıstırap onun iç çatışmasının sebepleridir. Hikâyedeki ölüm unsuru kadar Zeli'nin iç dünyasındaki çatışmadan kaynaklanan ıstırapı da trajiktir. Keto ile Zeli'nin en uyumlu oldukları varlık ise doğadır. Zeli'nin Murat nehrinden su getirmesi, öküzlerle aynı mekânda yan yana yatmaları onların insana karşılık doğayla uyumlu olduklarını gösterir.

Zeli, duyguları ile toplumun değerleri arasında kalmıştır. Gönlü Küçük Ağa'dan yanayken akli kocasından yanadır. Keto'nun onun kadınlık duygularını anlamaması ve onu "mal" olarak görmesi ikileminin başladığı ve çıkmaza girdiği yerdir. Küçük Ağa'nın onu etkilediği yönü "ağalık"ı değil, kendi kadınlığına verdiği değerdir. Zeli bu ikilemin verdiği duyguyla; "Küçük Ağa'ya kaçsa mıydı, yoksa bunu hiç Keto'ya söylemeseydi mi?" sorularını kendi kendisine sormadan edemez. Bu

ikilem arasında gidip gelen Zeli, bir çıkış yolu bulamamış ve toplumun değerlerine karşı gelememiştir. Zeli, Küçük Ağa'ya varmasının toplumsal açıdan yanlış olduğunu bilse de gerçek manada onu sevmektedir. Metindeki aşk ve namus ikilemi, aslında akıl ve duygu arasında kalan insan gerçeğini gösterir. Çünkü Zeli'nin akli Keto'ya ihanet etmemekten yanayken, duyguları Küçük Ağa'ya varmaktan yanadır. Yazar metinde bu ikilemi okura bırakır. Bir tarafta Küçük Ağa'ya duyduğu sevgi, diğer tarafta evli bir kadın olduğundan “toplum ne der?” düşüncesi vardır. Kararsızlık ve pişmanlığın bir bütün halini aldığı durum söz konusudur. Aslında yazarın asıl amacı, bireylerden çok toplumun böyle bir problemle yüzyıllardır yüz yüze olduğu mesajını vermektir. Çünkü Keto gibi birinin bu durumu kabullenmesi mümkün değildir. O, başına gelen olayda nasıl hareket edeceğini bilen ve davranışının neler doğurabileceğini hesaplayacak biri de değildir. Yazarın vermek istediği mesajlardan biri de bölgede kadının adının olmadığı, duygularının yok sayıldığıdır. Kocasının Zeli'ye bakışı, yazarın olayı kurguladığı toplumsal çevrede kadına verilen değeri gösterir. Doğu'da kadının birey olarak kendi kararını verememesi gibi bir problemle karşı karşıya kalması sonucunda Zeli, başa çıkamadığı sorunu çözmek için kocasına başvurmuştur; bu durum ise birçok olumsuzluğa yol açmıştır.

Keto'nun karısına olan bağlılığı sevgiden ziyade toplumsal değerlerle ilişkilidir. Bu bağlılık, “Zeli dünyasıydı onun, malıydı, her şeyiydi” (s.124) cümlesiyle yansıtılır. Onun Zeli'yi sevip sevmediği belli değildir. Keto'nun onun düşüncelerine ve duygularına değer ve karşılık vermediği açıktır. Karısına hediyeler içerisinde parayı almasını söyleyerek de bunu göstermiştir. Ayrıca ona göre kadın güvenilmemesi gereken bir varlıktır. Ona verdiği değeri başka birini öldürerek âdeta ispatlamaya çalışır. Bir maraba olarak acizlik gösterse de karısının namusu söz konusu olduğunda hiçbir şeyden çekinmez. Keto, Küçük Ağa'yı öldürdükten sonra Zeli'nin kaygılı hali karşısında ona söylediği cümleler toplumsal değerleri ne kadar önemseydiğini gösterir:

Bir namus kirini öldürdüm diye korkun niyedir? Marabayız, yoksuluz diye bizim namusumuz elma değil ki elden ele verile. (s. 125).

Bu sözler, yazarın olayı kurguladığı toplumsal çevrede namus kavramına ve kadına verilen değeri de gösterir. Yazar hikâyede toplumcu gerçekçi bakışını ortaya koymak için “yoksulluk”u arka planda Doğu'daki önemli olumsuzluklardan biri olarak işler. Birçok hikâyesinde yoksulluğu tema olarak seçmesi nedeniyle onu yoksulların yazarı olarak görmek mümkündür. (Güzel, 2013: 107). Hikâyede aşk ve namus ikileminin kaynağında yoksulluk vardır. Zira Keto'yu namus belasına götüren sebep yoksulluktur. Bunun somut göstergesi kaldıkları yer damıdır. Burada sanki bir sığıntı durumundadırlar. Hikâyede esas mekân beyaz ve siyah öküze birlikte kaldıkları yer damıdır. Mekânın aşağıdaki tasviri onların yoksulluğunu gözler önüne serdiği gibi Cercis Ağa'nın onlara verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir:



Lambanın ispi, kartal teleği gibi duvarı yukarı doğru karartmıştı. Duvarların yüzü yer yer çatlamış sivalarla kaplıydı. Gübre, saman ve ot kokuyordu içerisi. Koyun ağlından bozma upuzun tek göz yer damının bir ucunda Cercis Ağa'nın iki öküzü bağlıydı; biri beyaz, biri siyah öküzler... (s.122).

Yazar, hikâyenin gerilimini üst seviyeye çıkararak namus kavramının önemini tam da burada ortaya koyar. Keto namusunu korumak, karısına sahip çıkmak için Küçük Ağa'yı istemeden de olsa öldürür. Pişmandır, çünkü onu öldürmeyi planlamamış ve işin sonunun böyle olmasını istememiştir. Zeli'nin, Küçük Ağa öldükten sonra içine kapanması ve suskunluğa bürünmesi ise onu çileden çıkarır:

Çok değil, bir ay öncesine kadar kocasının dilinin dönüşüne göre konuşan Zeli de şimdi ufak bir ses yoktu. (132).

Küçük Ağa'nın ölümünden sonra bütün huzuru kaçmasına rağmen içi rahatlamıştır. Keto, Küçük Ağa'yı öldürdükten sonra Zeli'nin korktuğunu görünce; "bir namus kirini öldürdüm diye korkun niyedir? Marabayı, yoksuluz diye bizim namusumuz elma değil ki elden ele verile." diyerek namusun toplumda her şeyin üstünde olduğunu vurgulamak ister. Keto'nun mücadelesi ağa baskısı altındaki insanların, onur meselesi söz konusu olunca her şeyi göze aldıkları gerçeğini de yansıtır. Osman Şahin, görev yaptığı Doğu ve Güneydoğu bölgelerine ilişkin gözlemlerini aktarırken; "Fırat insanının içgüdüleriyle yaşamlarını kaplayan rezilliğe karşı çıkarken, dış görünüşleriyle aynı düzene saygılılarmış gibi sürekli bir ikilemi yaşarlar. Çelişkililerle yüklü karşıtlıkların insanlarıdır." (Güzel, 2013: 107) der.

Hikâyede "toprak" bir simgedir. Toprak insanın ebedi sükûnunu da temsil eder. "İnsan ebedi sükûnuna onun kolları arasında kavuşacak(tır)." (Turinay, 1996: 97). Küçük Ağa'nın yaptığı davranışı temizleyen ve onu örten toprak, Keto'nun cahilliğini temizlemenin de sembolüdür. Yine "gece" suçun ve gizliliğin simgesi olarak yer alır. Keto, Zeli'ye "gece dediğinin ömrü kısadır ve de çabuk geçer." derken sanki o gece olacakları sezdirmiştir. Beyaz ve siyah öküz ise aşk ve namus ikilemini temsil etmiştir. Aşk ölmüş namus ise ruh kirlense de bedenlen temiz kalmıştır.

Beyaz Öküz hikâyesini "kora şeması"na (Korkmaz, 2007: 147) göre aşğıdaki şekilde şematize etmek mümkündür:

	Tematik Değer	Karşıt Değer
Kişiler	Zeli, marabalar, köylüler	Keto, Küçük Ağa

<b>Kavramlar</b>	Aşk, namus, onur, vicdan	Ölüm, yoksulluk, ağıt, ıstırap, korku, güç, ağalık, kıskançlık, öfke, pişmanlık, ikilem, yalan, töre
<b>Simgeler</b>	Beyaz Öküz, ayna, çiçek, saç tokası, toprak, ninni, ağıt, kurban	Bıçak, kan, para, gece, lamba

### Sonuç

Edebî metinler her zaman insanla ilgili gerçek ve gerçeklikleri yansıtır. Osman Şahin, birçok hikâyesi gibi Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki gözlemlerinin yansıdığı bu hikâyesinde, yöreyle ilgili insan ve toplum gerçekliklerini metne taşır. Bazı sosyal eleştirileri de içeren bu metnin amacı yazarın ideolojisine hizmet etme amacı taşır. *Beyaz Öküz* hikâyesi, Anadolu insanının namusu ve onuru uğruna her tehlikeyi göze alabileceği gibi, aşkın da insanın mantığını körelterek gerçekleri görmesini engellediğini gösterir. Şahin, bu hikâyede kırsal kesimdeki yoksul insanların verdiği geçim mücadelesi kadar onur mücadelesini de gerçekçi bir şekilde yansıtır. Hikâyedeki kişilerin dünyasında gözlemlenen toplumsal değerler, bireysel davranışlar ve batıl inanışların hepsi Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde görülebilecek cinsten olaylardır. Yazar hikâyesinde karakterleri ile çevreyi gerçekçi bir şekilde yansıtırken başarılıdır, ancak onları konuştururken ağız özellikleri konusunda tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü söz konusu yörenin insanların konuşmaları ile hikâyedeki konuşmalar birbirinden farklıdır.

Şaşırtıcı bir sonla biten hikâyenin sonucunu toplumun değer yargıları belirler. Başkışının pişman olmasına neden olan olayları kocasına söyleten, kocasını eyleme geçiren Küçük Ağa'yı ölümlü cezalandıran düşüncenin gerisinde toplumun değerleri saklıdır. Biri "ağa" olmanın yani gücü elinde bulundurmanın verdiği cesaretle toplumsal ahlaka aykırı davranarak hayatını kaybeder, diğeri de olayda acele davranarak kendi onurunu kurtarmanın verdiği rahatlığı duyar. Ancak bu rahatlığın yanında diğer taraftan kendisini kendi hapishanesine kapatmış olur. Yazar, Doğu insanının, geleneklerine göre yaşarken bir taraftan da bu geleneklerle kendi kendisine duvar ördüğünü ve bir çıkmaza girdiğini vurgular. Ancak maddi olarak zayıf insanların her şeye karşın namusunu yaşama sebebi olarak bildiği ve onurunu her şeyden üstün tuttuğu da bir gerçektir. Söz konusu insanların yoksulluğu bir kader olarak görmelerine karşın, namus belası için aynı düşünceyi taşımadıkları anlaşılır. Yazarın olayda asıl eleştirmek istediği şey; bu yöredeki kadınların iradesinin elinden alındığının, her ne şartta olursa olsun

duygularını bastırması gerekliliğinin yanlışlığıdır. Küçük Ağa'nın kayboluşundan sonraki dini inanışlara somut biçim kazandıran ritüeller ve batıl inanışlar yazarın arka planda yöreyle ilgili eleştirdiği diğer vurgulardır.

### Kaynakça

- Aktaş, Ş. (2004). Refik Halit Karay. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Assman, J. (2015). Kültürel Bellek. (Çev: Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Badiou, A. - Truong, N. (2017). Aşka Övgü. (Çev: Orçun Türkay). İstanbul: Can Yayınları. 2. Baskı.
- Borgna, E. (2019). Ruhun Yalnızlığı. (Çev: Meryem Mine Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cioran, E. M. (2007). Ezeli Mağlup. (Çev: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gasset, J. O. Y. (2011). Sevgi Üstüne. (Çev: Yurdanur Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güzel, M. Ş. (2013). Öykücülüğümüzün Toros Zirvesi Osman Şahin. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Korkmaz, R. (2007). "Romanda Mekânın Poetiği". Dil ve Edebiyat Yazıları/Mustafa İsen Armağanı. (Edt: A.Külahlıoğlu İslam-Süer Eker). Ankara: Grafiker Yayınları. s. 399-416.
- Kuçuradi, İ. (2013). İnsan ve Değerleri. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Lefebvre, H. (2013). Modern Dünyada Gündelik Hayat. (Çev: Işın Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lekesiz, Ö. (2006). Kuramdan Yoruma Öykü Yazıları. İstanbul: Selis Yayınevi.
- Şahin, O. (1990). Acı Duman. İstanbul: Milliyet Yayınları. 2. Baskı.
- Toptaş, H. A. (2018). "Seni İçime Manzara Yapmışam". Türkçenin Büyüme Tarihi. (Der: Murathan Mungan). İstanbul: Metis Yayınları. s. 107-110.
- Şakar, C. (2014). Edebiyat Ne Söyler. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tunç, G. (2020). Şiir ve Bellek. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turinay, N. (1996). Geleneğin Dünyası Yeniliğin Ufukları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yılmaz, S. (2010). Osman Şahin'in Hikâyeleri (Yapı-Tema-Anlatım). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

## Between Law and Tradition: Women and Womanhood in Iran's Nasim-e Shomal

Serhan AFACAN<sup>1</sup>

### Kanunla Gelenek Arasında: İnan'da Yayınlanan Nesim-i Şomal'de Kadınlar ve Kadınlik

#### Öz

İnan'da kadınlarla alakalı meseleler özellikle 1906 Anayasal Devrim'in ardından hararetli tartışmaların konusu olmuştur. Kadınların eğitimi, çalışma koşulları ve medeni ve siyasi hakları, daha sonrakilerde olduğu gibi erken yirminci yüzyılda neşredilen süreli yayınlarında da etraflı şekilde tartışılmıştır. Bu makale, Nesim-i Şomal'i yayımlayan ve zamanla adı bu gazeteyle özdeşleşen Seyyid Eşrefü'd-Din Hüseyini Gilani'nin kadınlarla ilgili şiirlerinden bazılarını ele almaktadır. Gilani'nin sade bir anlatıma sahip olması ve şiirlerinde gündelik dile yoğun olarak yer vermesi Nesim-i Şomal'i İnan'da döneminin en popülerler süreli yayınlarından biri haline getirmiştir. Her ne kadar bu gazete, yayımlandığı dönemde gündeme gelen her konuyu ele almışsa da kadınların, özellikle de "sıradan" kadınların sorunları gazetenin üzerinden en çok durduğu konular arasında yer almıştır. Ayrıca, Gilani'nin kadın haklarını savunurken ihtiyatlı bir tarzda da olsa sıklıkla İslami öğretilere baş vurması onun şiirinin ayırt edici özelliklerinden bir diğeridir.

**Anahtar Kelimeler:** Nesim-i Şomal, Seyyid Eşrefü'd-Din Hüseyini Gilani, İnan Anayasal Devrimi, İnanlı kadınlar, Anayasal Dönem İnan şiiri.

#### Abstract

Issues related to women constituted some of the most significant debates in modern Iran especially following the Constitutional Revolution of 1906. Women's education, working conditions, as well as their civil and political rights were also among the widely discussed subjects in the periodicals published in Iran in early-twentieth century as later. This article explores some of Sayyid Ashrafu'd-Din Hosayni Gilani's women-related poems which he published in his one-man Nasim-e Shomal newspaper which would later become the name he is publicly known. Gilani's simple

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkileri Anabilim Dalı, serhan.afacan@marmara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2223-2227.

expression and extensive use of colloquial language in form of poetry made Nasim-e Shomal one of the most popular periodicals of the period. Although the newspaper covered almost every issue of its time, the problems of women, particularly those of “ordinary” women, were among its most common concerns. Besides, Gilani’s frequent use of Islamic teachings to defend women’s rights, albeit in a notably cautious manner, was another distinctive feature of his poetry.

**Keywords:** Nasim-e Shomal, Sayyid Ashrafu’-d-Din Hosayni Gilani, Iranian Constitutional Revolution, Iranian women, poetry in the Constitutional Period in Iran.

## Introduction

We invite women who are so observant to look with us at the East. They will see a gathering with Lady Japan, Lady India, Lady Ethiopia, Lady Ottoman and Lady Egypt. Lady Japan is wearing a dress called Education and her shoes are named Industry. Lady India is wearing a dress called the Movement. Lady China just awoke, washed her face and dressed hastily... Lady Ottoman, in addition to her exalted dress named Literature, has adorned herself with a tiara of Ministership, a bracelet of Parliamentarianism and a necklace of Patriotism. Lady Egypt is wearing a dress called Social Reform. Lady Ethiopia is wearing a dress called Humanity and is present at the gathering, proud with a dark and luminous face. Each lady is wearing a headscarf called Awakening. But Lady Iranian is wearing a worn-out dress and has fallen asleep in the corner and is totally oblivious to the world... She is snoring! (Kolayi, 2002: 185).

This is how *Alem-e Neswan* (Women's World), the longest-running Iranian women's journal of the early-twentieth century, complained about the plight of the Iranian women in May 1922. The message was simple: Iranian women did not enjoy similar rights with the Western and Eastern women alike. Although such a critical discourse was widely used in Iran at that time by those who sought to push the political elites for reforms in a variety of fields, it was particularly common in women's rights literature. During the late-nineteenth and early-twentieth centuries, there was almost a universal consensus that Middle Eastern women, suffered unfavorable and subordinate social positions compared to men. Although different explanations were put forward to catch the core of this situation, a certain type of masculinity, patriarchal traditions and religious teachings were often cited as potential reasons in the writings of European observers who commented unfavorably on the matter (Eskandari, 1997: 20). During the nineteenth century, as Iranian intellectuals became increasingly familiar with the European civilization and everyday life practices in different European countries, they also started to question women's position in their society. This critical attitude became very popular by the end of the nineteenth century, so much so that such issues as girls' education and elevating the status of women turned out to constitute some of the hottest debates among different groups such as Westernized intellectuals, the mullahs, or the Shiite clergy, and the religious dissidents to wit Bahais<sup>2</sup> as the most notable example.

Although women-related reforms were in the agenda of the reformist Qajar political elites especially from the mid-nineteenth century onwards, little success had been achieved in this regard until well into the twentieth century. This largely resulted from the priority which they gave to more structural and "urgent" reforms such as centralization, industrialization and the creation of a

---

<sup>2</sup>Bahais are the members of a messianic religious movement emerged within Twelver Shiism in mid-19<sup>th</sup> century Iran. It all started when Sayyid Mohammad Ali, a young merchant from Shiraz, reinterpreted the Traditions concerning the Hidden Imam, the twelfth of the Shiite Imams, foretold the coming of a new age and proclaimed himself as the Bab (Gate) to him. He was executed in 1850. Also, when a few of his followers were accused of an assassination plot against Naser al-Din Shah in 1852 many Babis, including the famous female poet-leader Qorrat al-Ayn, were persecuted and executed. Bahullah, the founder of Bahatism, preached his teaching in 1860s and claimed to be 'He whom God shall make manifest' as promised by the Bab.

modern army, particularly following the two bitter military defeats at the hands of the Russians in 1813 and 1828. To this, the influence of some segments of the traditional groups should also be added. However, the ever-increasing contact with Europe, the growing population and its slow but steady flow into the urban centers continued to push for reforms. We have no definitive demographic statistics of the nineteenth century-Iran but an estimated 5 to 6 million people lived in the country in the beginning of the nineteenth century which by the early-twentieth rose up to some 10 million (Issawi, 1971: 20; Lambton, 1987: 44). The greater part of the population lived in rural areas of which nomads constituted a significant part. Nevertheless, urbanization was on a steady rise by the end of the nineteenth century which urged the state to take necessary measures to meet the demands of the growing population. A certain awareness about women's rights emerged in such an atmosphere albeit in different forms and contents which have been examined in the rich scholarship on the history of Iranian women.

According to Afary, three "broad and overlapping political discourses" regarding gender and modernity emerged in elite urban circles in early-twentieth century Iran (Afary, 2009: 111-12).<sup>3</sup> The first one was "a new nationalist discourse" which advocated "scientific domesticity" by embracing modernity in the diverse areas of health, hygiene, and education. Here the emphasis was on modernizing Iran by taking the necessary steps which would improve the standards of living and give women greater authority within the home. Industrialization, education and adopting new health measures were some of the proposed steps. Yet as Afary notes, most of the proponents of this discourse did not seek to radically alter existing gender or sexual patterns in the Iranian society nor did they question the shari'a's authority in family and personal law. The second discourse was "social democratic" which, while supporting all the above, defended civil liberties and called for social reforms to alleviate the lives of the urban and rural poor. Although both of the two discourses seem to reflect some of the common aspirations of the time, the second one differed from the first in its more radical objectives which included such reforms as redefining the public and private arenas and changing many gender norms regardless of their compatibility or lack thereof with the shari'a. The third discourse, "conservative religious", emerged as a hostile reaction to Western modernity. This discourse opposed any reform which potentially threatened the established social order and the prerogatives of men. Afary's three categories are illuminating in many respects, but one should still bear in mind that they are "broad and overlapping" nevertheless.

Furthermore, women's issues constituted in Iran as elsewhere in the world, only one dimension of a broad spectrum of social, political and economic matters. Different discourses and groups often held varying opinions on various

---

<sup>3</sup> The following information of Afary's arguments is taken from the pages 111 and 112 of the same book.

aspects of reforms pertaining to those matters. Therefore, it is more insightful to examine women-related issues within the broader context of debates about social reform, political change and economic development. The poems of Sayyid Ashrafu'd-Din Hosayni Gilani (henceforth Gilani) which he published in *Nasim-e Shomal* cover all of these issues. Besides, his overall approach to those issues crisscrossed the diverse ideological lines. The popularity of his newspaper also makes his poems a significant case study.

Although prose writing became increasingly popular in Iran especially from the nineteenth century onwards, it hardly matched the popularity of poetry at least in the period under investigation. This article investigates some of Gilani's poems about women which blur the boundaries between the above-mentioned three discourses. Namely, his "The Advice of a Woman to her Daughter", "The Complaint of a New Ignorant Bride to an Her Grandmother About Her Knowledgeable Husband", "Women and Teeth" and "The Situation of the Arab Women" will be discussed. To this aim, I will first provide a brief background information about Gilani and then will continue with a discussion of the relationship between constitutionalism and women's issues. Following these, I will present the translations of each poem along with a brief content analysis. Finally, in the concluding section, I will evaluate some of the themes discussed in the article in a broader historical context.

### **Sayyid Ashrafu'd-Din Hosayni Gilani**

Gilani was one of the most admired and well-known poets of the Constitutional Period (Aryanpour, 1960: 62; Saed, 1977: 225-230). He was born into a religious family in Qazvin in 1871 (Soroudi, 1979: 31). Having lost his father when he was only six months old, his childhood passed in poverty and hardship. The memory of the hunger-stricken days left such a huge impact in his mind that he used many food-related expressions and images as a distinctive feature of his poetry (Soroudi, 1979: 31). In his youth he spent five years in the Iraqi cities of Najaf and Karbala, the two of the leading learning centers for the Shiite world, where he received Islamic education after which he settled back in Rasht, one of Iran's northern cities in the province of Gilan which gave him the name Gilani (Soroudi, 1979: 32). His poems attest to his wide Islamic knowledge as well as his awareness of the power of religious teachings in conveying his messages to the masses. Although in his later years, Gilani became more of an anticlerical intellectual, he remained a devout Muslim throughout his life unlike some of his contemporaries who adopted a rather atheistic position towards religion (Soroudi, 1979: 19). Some even went as far as to say that "among the poets of the Constitutional Period one can name *Nasim-e Shomal* as the spokesman of the Islamist constitutionalists" (Zahiri Nav, 2013: 3). Indeed, Gilani maintained an Islamic discourse in his argumentations regarding women and other issues at a



time when generally a “secular trend unleashed by the Constitutional Revolution (1905-11) continued under the Pahlavis (1924-79)” (Talattof, 1997: 533).

Gilani's life changed with the Constitutional Revolution and the opening of the First Majles (the parliament) in October 1906. He started the publication of *Nasim-e Shomal* in Rasht in September 1907, nine months before the Majles was put into bombardment by the anti-constitutionalist Muhammad Ali Shah in June 1908. He believed that a regular newspaper as a media format was falling short in serving to his ideal of fighting against despotism as well as the malign foreign influences in Iran. Therefore, he explicitly expressed his wish to publish a periodical which would address people in simple and pleasing poetry, and which would be affordable by everyone for he believed that “simple poetry, be it cheerful or sad, is the only way into the hearts of ordinary people especially if such poems are recited by them” (Aryanpour, 1960: 62). For many of the “rebel” poets of that age, “political activity supplemented their poetry and literary endeavors (Arasteh, 1962: 102). Thus:

The poets of this era (during the Revolution and into the 1920's) introduced a simplicity of expression and voiced their thoughts on such current themes as: nationalism, improvement of the nation, world peace, women's rights, industrial workers and peasants. Their writings were a vital force in communicating new ideas to the common people and effecting social change (Arasteh, 1962: 102).

Persian language was then, as it has been throughout centuries, famous for its poetic masterpieces and the rich elaborate style of the traditional poets which made the adoption of such a simple expression very difficult. This colloquialization of poetic form led to a resistance among some of the literary elite as the “violation of traditional poetic taboos” which was a by-product of the new order of priorities (Soroudi, 1979: 10). Consequently, poets started to use colloquial language so much that “the gap between poetic and colloquial language diminished to the degree that entire poems were written in the latter” (Soroudi, 1979: 10). Gilani has undoubtedly mastered “a simplicity of expression” without which he would not have reached to the masses the way he has done. E. G. Browne, a prominent literary historian of modern Iran, describes *Nasim-e Shomal* as “one of the best literary papers, and in particular contained many notable poems, both serious and satirical” (Browne, 1914: 148). As it turned out, *Nasim-e Shomal* became extremely popular first in Rasht and then in Tehran to the extent that “when the errand newsboys shouted ‘*Nasim-e Shomal*’; people would rush to get a copy... Then in the tea-houses and at the corner of the streets the paper would pass from hand to hand... and the literate would read it to the swarming illiterate.” (Abbasi, 1956: 122).

Gilani published *Nasim-e Shomal* for about twenty-six years between 1907 and 1933 with occasional and long intervals (Parvin, 2003: 379). During the first four years, he published it in Rasht after which Gilani moved to Tehran in 1912 when his printing-press was destroyed by the Russians (Browne, 1914: xviii). Gilani's opposition against the Russian imperialism led to this assault. Upset by

some of Iran's policies, the Russians had occupied Rasht along with Anzali, an important port city in Gilan, in November 1911 and delivered an ultimatum to the Second Majles, which had commenced two years ago in November 1909, that brought its end (Abrahamian, 1982: 109). After settling in Tehran, Gilani failed to publish *Nasim-e Shomal* on a regular weekly basis and during the Reza Shah period (1925-1941) he could only publish it when and as much as he could (Parvin, 2003: 379). Overall, his poetic style was much in line with his way of living and character. Sa'fid Nafisi (1895-1966), a prominent and prolific Iranian fiction writer and poet, describes him as a man who "rose up among ordinary people, lived with them and passed away as he was among them. In no period of his life did he hold any official position, nor he made a wealth for himself." (Saed, 1977: 226).

Although Gilani's poems in *Nasim-e Shomal* dealt extensively with almost every political, economic and social issue of its age, his poems are full of references to the problems of ordinary people in general and the situation of women in particular so much so that "no one among the poets of the constitutional period has so plainly voiced the aspirations and discussed the daily problems of the deprived masses" (Soroudi, 1979: 19). The priority which Gilani gives to ordinary women has more than one reason, but that the women of the province of Gilan were widely engaged in labor-intensive sectors must have played a key role in this. For example, rice was largely produced by women in Gilan, while they also cultivated silk- worms and spun silk (Moghadam, 2000: 381). More generally, from the turn of the twentieth century onwards, quite a significant number of Iranian women, along with underage children, were employed in diverse industries, especially in carpet weaving, as a cheaper workforce compared to men (Floor, 2009: 115-6). The situation of working people including women is a recurring theme in Gilani's poems. His life ended the way it started, in utter poverty, deprivation and loneliness. Towards the end of his life, he was taken to a psychiatric hospital where he died in silence on March 20, 1934 (Parvin, 2003: 384).

### **Constitutional Revolution and Women**

The Constitutional Revolution came as a true turning point in modern Iranian history in general and Iranian women's movement in particular. In an historical context when arbitrary rule was seen as the source of evils by increasing number of Iranians, constitutionalism offered an opportunity to solve some, if not all, of Iran's dire problems which ranged from poverty to lack of education and from injustice to lack of access to essentials such as housing, food and health services. Gilani also shared this optimistic view of constitutionalism. For him, constitutionalism was a tree whose fruits were justice and equality of the rich, the shah and the beggar before the law (Sahrai & Nazari, 2007: 129).

Thus, he celebrated the opening of the Majles in the following lines (Sahrai & Nazari, 2007: 132):

O, the people of Iran blessed is your Majles

Blessed is the Majles in Tehran

For its sake we have run here and there

Until finally we survived to reach this day

Women played an important role in the making of the revolution by organizing separate women's societies and participating in demonstrations, street riots, boycotts, and even armed clashes (Sedghi, 2007: 44). Moreover, women's mobilization not only did not end with the success of the constitutional cause but, quite to the contrary, gained a renewed momentum with the proclamation of the constitution in 1906. The question of enfranchisement was, especially for the urbanite women, of particular importance but the constitution failed to provide it by enfranchising men but not women despite the fact that Article 5 of it stated that Iranians were to enjoy "equal rights before the law" (Sedghi, 2007: 47).

With the establishment of various political parties and organizations, and the explosion of publications, the period witnessed a flood of new ideas in this and other issues and thus a lively political atmosphere unfolded. The fact that over two hundred periodicals began publication between 1905 and 1911 gives a clear idea about the extent of this explosion (Afary, 1996: 116). Individuals or groups from different ideologies made publications, formed organizations or else communicated their views through the more popular channels of petitions and shabnamehs or night letters.<sup>4</sup> Subject matters in these public debates ranged from reforming the state structure, to ending the domination of foreign powers and from adopting Western type of education to the role of religion in state affairs. Women-related issues were also widely discussed.

For the upper-class women, such issues as education, civil and political rights were more important. Although issues related to women's status in the society were intensely and extensively debated in much of the nineteenth century in Iran as in many countries, the revolution brought topics about women's political and civil rights to the fore, albeit within the context of household management. Unsurprisingly therefore, the rejection of a petition sent by women to the Majles, created a frustration among them. The petition demanded the newly established constitutional government to take responsibility in establishing schools for girls, as it had done for boys. However,

---

<sup>4</sup> A shabnameh was a usually one-paged open letter hanged on the walls of buildings in city centers which was generally written in an aggressive tone. Shabnamehs were almost unexceptionally unsigned which enabled the writer to escape official censorship. (Norouz Moradi, 2009: 370). Petitions, as supplications by which people expressed their demands and grievances to the authorities, became particularly popular in Iran following the Constitutional Revolution (Afacan, 2011: 12).

the Majles responded the petition by saying that education for girls could only be demanded to prepare them for raising children and fulfilling their domestic tasks. In the response, women were also urged to stay out of politics on the basis that politics were men's sphere (Afary, 1989: 70).

In 1907, this time *The Secret Union of Women* published an open letter to the deputies of the Majles in *Neda-ye Vatan* newspaper where they expressed their determination not to retreat from their demands:

We shall organize laws, coordinate the police, appoint governors, send regulations for the provinces, uproot cruelty and autocracy and destroy the unmerciful. We shall break into the wheat and the barley silos of the rich and set up an organization for distribution of bread; [we shall] forcibly enter into vaults and instead set up the National Bank. We shall push back the Ottoman forces, return the enslaved [peasant women] of Quchan to their homes, arrange the affairs of the city, give clean water to people, clean up streets and alleys and after all this tender our registration and let others carry the remaining reforms (Afary, 1989: 72).

All the while, subaltern women had to deal with such problems as violence, poverty and bad working conditions. Women's issues were handled by men and women alike during the period under inquiry. Such prominent figures as Ali Akbar Dehkhoda, Saber, Gilani, Abolqasem Lahouti, Iraj Mirza, Mirzadeh Ishghi, Parvin Etesami and Malek al-Shaara Bahar, to name but a few, showed concerns on the matter. The significant achievements of feminist movements not only in Europe but also in the Ottoman Empire, Japan, China and India further inspired Iranian feminists to pursue their demands. In order to achieve their goals, they started to establish their own schools and organizations such as *Anjuman-i Azadi-ye Zanan* (Society for the Freedom of Women). *Danish* (Knowledge) started to appear in 1910 as the first Iranian journal which specifically addressed women (Shahidi, 2002: 213-14). It was followed by many other publications such as *Zaban-e Zanan* (Women's Language) which was founded by Banu Siddigha Dolatabadi in 1920 and *Alem-e Niswan* (Women's World) which was published by the students at the American Schools for Girls in Tehran in 1921. Also, *Nameh-e Banuvan* (Ladies' Magazine) was published by Shahnaz Azad in Tehran in 1920, while *Jahan-e Zanan* (Women's Universe) was published in Mashhad in 1922 by Fakhr-e Afak Parsa (Aryanpour, 1960: 9). Among the prominent feminists of the period, Dr. Kahhal, *Danish's* publisher, princess Taj al-Saltanah, daughter of the absolutist Nasir al-Din Shah, Mahrukh Gawharshinas, Sadiqa Dawlatabadi and Shams al-Moluk Javahir Kalam are worth mentioning (Afary, 1989: 68-71). The seclusion of women and their isolation from the society, the absence of the institutions to provide education for girls and polygamy were some of the issues that stirred up the most heated debates in these publications.

Nevertheless, *Nasim-e Shomal* differed from these publications both in its form and content. Its emphasis was mostly on the issues of ordinary women. Besides, the newspaper reinterpreted some of the Quranic verses and the

Prophetic traditions to criticize the predominantly male-centered approach to women's issues and to draw attention to the societal roots of the problems concerning women's situation (Mohseni, Ruhani & Hasanpour, 2014: 88). Among the poets of the Constitutional Period, he paid the most attention to women and womanhood along with women's rights (Abadi, Norouz & Fakhr-e Islam, 2015: 128). Besides the four poems which will be analyzed below, his following poems are examples of his poetic concerns regarding women: "The Death of a Girl Because of Extreme Cold" (Samanipour, 2007: 14-15), "About Urging the Moon-Faced Girls for Being Chaste and Virtuous" (Samanipour, 2007: 61-2), "Not More than One Woman Should a Man Marry" (Samanipour, 2007: 213-4), "Mother and Daughter" (Samanipour, 2007: 268-70), "A Man with Two Wives" (Samanipour, 2007: 271-73), and "Veiling" (Samanipour, 2007: 477).

### **Women in Nasim-e Shomal**

#### **The Advice of a Woman to Her Daughter (Samanipour, 2007: 59).**

Today is the day of cheerfulness of the world / o my little girl wake up!

It is the time of mankind's maturity / o my little girl wake up!

Happy news has arrived from the spheres / angels are jealous of the girls

These heartless people are indifferent / o my little girl wake up!

In the whole of Europe / women are outstripping [men] in learning, acquiring knowledge and in arts / O my little girl wake up!

Muhammad who is the glory of the existence said / knowledge for female believers

Is a friend, a companion and an intimate / o my little girl wake up!

Whenever the purpose became manifest / whenever the decision became clear

It is the day of great manifestation / o my little girl wake up!

The last of the prophets said / acquiring knowledge, learning to write and religion

Is most necessary for women / o my little girl wake up!

The city and the country became constitutional / blossoms have appeared in the meadow

There is dew on the leaf of every rose / o my little girl wake up!

Death and the eternal life / which are from the wrath and the grace of God

They are side by side in this resurrection / o my little girl wake up!

Apart from the moon, the sun and the stars / during the girls' lessons

The bird of the air is a stranger / o my little girl wake up!

Our ruins have thrived / our Iran has become enlightened

The horizon is cheerful and pleasant / o my little girl wake up!  
 O monk! Toll the gong / beat the drum strongly  
 The situation of the world is intricate / o my little girl wake up!  
 Does it not suffice if you are at school after the math and  
 geometry/  
 Read this poem a hundred times? / o my little girl wake up!

This poem is a typical example of Gilani's approach to women. Here, as girls are invited to wake up, the invitation is neither purely religious nor purely materialistic. He considers girls' education and enlightenment as an Islamic duty, but also characteristically refers to the developments in Europe with the aim of setting an example. Also, he stresses the significance of education for girls but does not invite them to mix with men. For him, educated wives and mothers were ideal types of women. Somewhere else he says (Abadi, Norouz & Fakhr-e Islam, 2015: 135):

First, a girl must acquire a craft / second, she must go to her husband's house and be comfortable / third she must delve into life with chastity

As a matter of fact, during the Qajar period while poor women and men mingled in the cities in search of a livelihood, gender segregation was an indicator of wealth which was affordable only by the well-off sections of society (Shahrokni, 2020: 6). It was with the propagation of a certain discourse of modernity that men and women were eventually desegregated which led to the integration of women into the "already established, male-dominated public sphere" (Shahrokni, 2020: 7). Gilani tries to find a balance between women's segregation and desegregation and refutes the idea that Islam preaches strict occultation of women from the public eye. Here, too, he holds a rather conservative attitude compared, for instance, to Bahar, Ishghi or Dekhoda. For example, Dekhoda called Iranians not to be blinded "by kings and akhunds [the Shiite clergy]" as well as not to "expect the angel Gabriel to descend from heaven once more or wait for the mojtahed [an authorized Shiite scholar] to grant permission, or the shah to sign a decree, in order to obtain their rights" (Bayat, 1991: 170). But Gilani still advocated separate schools for girls and insists, in his various poems, that girls veil their heads and bodies in public places. The following poem is a good example of the type of segregation with Gilani criticizes.

**The Complaint of a New Ignorant Bride to Her Grandmother About Her Knowledgeable Husband (Samanipour, 2007: 123-25).**

I wish I served like a maid / in my dear maternal  
 uncle's house  
 I had a nice appearance, and I was tall / a fine-looking  
 girl

My face was of vermilion color because of chastity / I  
had not stepped out of the house  
I had never seen a stranger's face / I had never heard  
the word of husband  
I was searching louses in my mother's hair / washing  
the cloths of the children  
I was an appreciated and precious girl / clever, wise,  
knowledgeable and beautiful  
It was not only that no future husband had seen my  
face / but it is even that neither a jinn nor a fairy had  
seen it  
My mother was a gossiper / my father was a grocer  
My aunt by thousands of devices / had captured the  
king of fairies  
My maternal uncle was in the villages of Qazvin /  
could tell people's fortune through a grain of pea  
Butter, cheese and cream / there was also furniture in  
the rooms of our house  
No scholar was raised in our household / neither from  
among males nor females  
Our house being full of niches / was free from books  
and notebooks  
Our ears had never heard a teacher's name / our eyes  
had never seen a paper or an example how to write  
Woe to be that I've got married / away from my  
mother and sister  
I thought my husband is a human being / a man of  
pleasure, a gentleman and a khan  
He eats chicken with fesenjan<sup>5</sup> and kebab / drinking  
wine day and night  
But now I've seen what kind of a living being he is? /  
he is even worse than the demon in the desert  
He is not a husband, but a foolish boy / he is not a  
husband, but he is altogether trial and affliction  
His complexion has turned to pale from studying  
madly / he is not a husband but a cause of pain in my  
stomach  
He is saturated in books day and night / this  
impoverished man is like a poet  
I've married a stubborn poet / dear mother! I've  
become black-starred so early

---

<sup>5</sup> It is a kind of food made by meat or chicken with walnuts, kernel and sometimes with sugar or other additions.

He does not speak a word to me / my husband is like  
a tyrant day and night  
He is sometimes preoccupied with calligraphy /  
sometimes with the exegesis of the Quran  
He sometimes gets tired and entirely exhausted  
because of thinking / sometimes he swoons away  
upon the book  
He spends the whole night until dawn in working /  
everyone is sleeping but he is awake  
If sleep affects his eyes, falling in slumber / he jumps  
from sleep like an arrow  
He runs quickly to the lamp / putting his face before  
the lamp  
Engaging himself with writing once again / his  
writings even became like those of the noble men  
O grandmother! My husband is not a husband / he  
never thinks of his wife and the bride  
He always thinks of books and writing / from dawn to  
night he holds a pen in his hand  
He makes ten blank pages black every day and night,  
colored like a hat  
If you pass from our house / and if you look at the  
doors and the walls  
Instead of lamps and accessories / there are white  
and black papers and books  
There are on the shelves / countless numbers of new  
books and notebooks  
The writings on geometry and geography / there are  
always books of philosophy and mysticism  
As the fire of longing increases / my heart burns for  
my husband  
Sometimes I say to my husband / show mercy and  
come to my embrace  
Sit down, have dinner, and talk to me / my soul! You  
are exhausted, calm down  
You are a bridegroom, are you not? / your soul will be  
given to the wind

In this satirical piece, Gilani expresses many of the traditional roles attributed to men and women by using the metaphor of a new bride and a husband. The bride is depicted as an unintellectual person who spent her life in utter seclusion, received no education, interacted with no man, has done many idle things but finally and ironically married a knowledgeable man. Here, it is important to see that Gilani criticizes many of the traditional duties expected



from a woman and presents them as useless. Most notably, he criticizes the restricted lives of women in the confinement of the house. Accordingly, he identifies a two-faced problem. On the one hand, the new bride does not see any problem in the way she spent her life while still longing for the days she spent before marriage. On the other hand, men as represented by the husband, are not interested in educating and training women no matter how educated they themselves are. Thus, there is, according to Gilani, a cultural gap between the wife and the husband which can only be filled by providing education to girls.

Nevertheless, there is still a third dimension of the problem as he says in the poem that women's confinement to the traditional roles is not only absorbed by the wife, but also by her parents who seem to appreciate the role she plays. Thus, they train their daughter accordingly, rather than sending her to school for education. The crucial point here is that the traditional roles are reproduced by the society both by ordinary people like the uneducated family or the educated people like the husband who does not pay attention to sharing his knowledge with his wife. Overall, for him the bottom line of the problem is society's view of women which is frequently, but not radically, criticized by Gilani in many of his poems. A careful analysis of his poetry reveals that his perspective of women's position in society is highly traditional though his understanding of ideal women is different. The following poem is an illustration of this.

**Women and Teeth (Samanipour, 2007: 207-8).**

The pleasures of the world are women and teeth /  
without them the world is a prison  
Women are required for life / the houses of the world  
are enlightened by women  
God established the fundament of life through them /  
and teeth are the mill of life  
The pleasures of the world are women and teeth  
A man's companion in this world is a woman / on the  
basis of life a woman is a confident  
The outcome of Adam's decedent is a woman / the  
bed-fellow and companion is a woman  
The pleasures of the world are women and teeth  
When God established this world / he made Adam  
and Eve manifest  
He made people frenzied because of women /  
everyone found their mates  
The pleasures of the world are women and teeth  
A woman is the cause of the elongation of life /  
women are sweeter than sugar and sugar-candy  
In the Quran, God tells of the miracles, telling us  
about the pious women

The pleasures of the world are women and teeth  
Get a woman so that your wealth may increase / get a  
woman so that may your fortune be prosperous  
Every notion goes out of your mind / a hundred Laily  
became like Majnun from the pain of your love  
The pleasures of the world are women and teeth  
Erect the stand of a feast / make yourself happy by  
marriage  
Flourish your home by a woman / blind the eye of the  
damned Satan  
The pleasures of the world are women and teeth  
A woman accompanies you at home / a woman  
makes housekeeping for you  
If you do not come home, she becomes restless / and  
if you pass away, she sighs and laments  
The pleasures of the world are women and teeth  
When you go home your place is ready / your bed and  
couch are prepared  
Your meal is ready at the table / your clothes are  
ready in the bundle  
The pleasures of the world are women and teeth  
A woman endures suffering for you / working hard  
day and night for you  
She constantly carries the burden of hardship / she  
stands this burden out of mercy  
The pleasures of the world are women and teeth  
You are mad if you do not take a wife / if you do not  
take a wife, you are a foreigner to the religion  
Woman is a calamity (*balâ*) in every palace / may a  
house be not without a calamity  
The pleasures of the world are women and teeth  
Find yourself a dwelling at the head of the quarter of  
idols / find yourself an appreciated woman who is  
knowledgeable  
Put my word well in your heart / take a wife, take a  
wife, take a wife  
The pleasures of the world are women and teeth  
There are thirty-two pearls in the mouth / each of  
them is better cutting than fresh pearl  
Their price is higher than gems / the name of tooth is  
red alchemy  
The pleasures of the world are women and teeth  
I saw an old man from Iraq / saying: "My tooth was  
broken in Iraq

I came to Tehran with fear / going to the dentist like  
the *buraq*<sup>6</sup>  
The pleasures of the world are woman and tooth  
When mister dentist saw me / he took some money  
from me and extracted the tooth  
He then put there a new tooth / and thus I became  
young with this white beard of me  
The pleasures of the world are women and teeth  
After some time, with dozens of troubles / the tooth  
became firm in my mouth  
With the artificial tooth like a snake / I chose myself a  
nine-year girl  
The pleasures of the world are women and teeth  
Now by the grace of God I eat bread / I also eat rice  
with roasted rice  
I can now easily eat sweet pastry / I eat *fasenjan* with  
my wife every night  
The pleasures of the world are women and teeth /  
without women and teeth the world is a prison.

In this poem, Gilani compares women with teeth on the grounds that both of them facilitate pleasure to men. A woman, as depicted in the poem, is responsible for making the life of a man easier and for bringing more pleasure to him. In his poetry, Gilani defends women's dignity, and promotes their rights as he also believes that education is essential for obtaining both of them. In much the same way, however, he sees them as wives and mothers before anything else which reminds us Afary's "new nationalist discourse" that does not radically challenge the existing sexual patterns of the society as a whole. Also, for Gilani this is not a subordination since men and women have their own role in for the neat working of the social order.

Additionally, in order to highlight the essentiality of the male and female companionship to life, he emphasizes that God created Adam and Eve together and made them a couple. By doing this, he points to the spiritual depth of this companionship. In that respect, the poem should better be read in connection with the first. The new bride's description of marriage as a relationship in which women are exclusively expected to fulfill the predefined traditional duties at home in the first poem is congruent with second poem's depiction of the men's perception of women solely as agents of physical pleasure. Yet, an "appreciated" and "knowledgeable" woman brings forth the non-physical dimension of marriage.

---

<sup>6</sup> Buraq is a creature in Islamic tradition famous for its speed. It is especially famous for taking the Prophet Muhammad during the night of Miraj from Mecca to Jerusalem.

There is another significant point highlighted in Gilani's poetry. On many of his poems, he challenges the stereotypical idea that the unfavorable position of women in Muslim societies and their deprivation from education are rooted in the Islamic teachings. In many instances, he is more of a Muslim apologetic who defends Islamic teachings against the interpretations imposed on them throughout the nineteenth century. For instance, he does not regard veiling as an obstacle in front of progress and women's achievement of an identity in the society (Abadi, Norouz & Fakhr-e Islam, 2015: 135). In this sense, he is in favor of a selective adoption of Europe's modernity by keeping the Islamic nature of the society intact. He stresses the positive transformative power of Islam in terms of women's rights, which is clearly articulated in the poem that I will be exploring next.

**The Situation of the Arab Women (Samanipour, 2007: 222-3).**

Listen to me my daughter with joy / here is a  
description of the Arab women  
Among Arabs before the coming of Muhammad /  
there was much tyranny and oppression on women  
Before the last and the noble Prophet / the souls of  
the Arab women were suffering  
The Arabs would behead women / tearing openly the  
belly of a rose-cheeked woman  
They used to bury moon-faced girls with cruelty /  
while they were still alive  
Women for that ignorant people / was nothing but a  
servant like a maid  
Life of a women was subject to plagues / a woman  
was even no more than an animal  
At least from among girls like the moon / three  
hundred individuals were murdered weekly  
Girls were taken with a ring on the ear / to the market  
to be sold  
If a girl was born to a person / he would beat himself  
on the head because of the tragic event:  
"O God why did you give me a daughter? / you gave  
me a star instead of the sun or the moon."  
For forty days this Arab would stay in the inner parts  
of the house / and would not show his face out of  
shame  
"Why a girl is born? / and why my horse in the stable  
has become a donkey"  
Finally, he used to kill that innocent girl / or he would  
throw that innocent baby into a well

This lasted until with the grace of God / the aura of  
the last Prophet appeared  
He fully enlightened Mecca by the light of his face /  
distancing Arabs from such traditions  
He said: "This is the order of God, o noble ones! / you  
should show respect to women  
These women are smelling nice like a sweet basil /  
these women are the candle and the lamp of homes  
All men and women who are pious believers / coming  
from the Light of the Essence  
Men and women in the court of the glorious God / are  
both like slaves and maids  
If women did not exist in the world / no single human  
being would exist now  
Love girls with fidelity / and do not hurt them with  
cruelty  
Whoever makes a girl happy / he has thrived his  
house in Paradise  
Each woman has a claim for her rights / girls also have  
rights  
I like three things in the world / perfume, to praise  
God and women with intellect  
Paradise is beneath the feet of mothers / may the  
souls of children be scarified to their mothers  
He who behaves his wife nicely / God will secure him  
his legitimate daily sustenance"  
O women and girl cheer up! / be free like the cypress  
tree and the lily  
The prophet is at your side / Fatemeh<sup>7</sup> will be your  
friend in the Day of Retribution  
Mohammad set girls free / making all Arab woman  
happy  
Men and women say until the last day: / "May  
greeting be to the Hashemite Prophet."

Here, by emphasizing the inhumane attitudes which the Arab women suffered before the coming of the Prophet Muhammad, Gilani rebuffs the allegations made against Islam for being the cause of women's unfavorable situation in Muslim societies. Although he does not mention the source of such allegations, it is a clear response to the widespread conviction among some of the orientalist and the westernized intellectuals. According to Gilani, if the

---

<sup>7</sup> Daughter of the Prophet Muhammad and the wife of Ali b. Ebu Taleb who was the fourth of the Rightly Guided Caliphs.

emergence of Islam improved women's conditions, then there is no reason for the same Islamic teachings not to serve for the elimination of their sufferings. By reminding that, generally speaking pre-Islamic women in the Arabian Peninsula did not enjoy a respected position in their society (Cehlhod, 1960: 466-489), he stresses out that the Prophet Muhammad changed this unfair attitude by telling men to be respectful to women. His effort to combine modernity with Islam is one of the prominent characteristics of his poetry. While doing that, he was rather careful, at least when Islam was concerned, in the wording of his messages. Although Islamic themes were extensively used by the poets and the writers of the Constitutional Period, he did not see Islam as a mere instrument to reach to the masses. In his poems he emphasizes that Muslims, not Islam, are responsible for the inflictions that befall them. At the core of his message, he enthusiastically emphasizes the compatibility of Islam with anything that is good for the society.

### Conclusion

Women-related issues have, throughout the modern Iranian history particularly from the mid-nineteenth century onwards, been a significant matter of debate intellectually as well as politically. Unexceptionally, whenever the "woman question" (*mas'ale-ye zan*) (Najmabadi, 1991: 48) was raised, it almost immediately turned into an intricate discussion in which tradition, religion and politics mixed together. The terms of this question have been shaped in Iran as "a central part of an emerging climate of political ideas and social concerns" first in the late-nineteenth and early-twentieth and then from the mid-1960 onwards (Najmabadi, 1991: 48). Under the Islamic Republic of Iran, too, debates around women's issues have never lost their significance.

After the Constitutional Revolution, as every political party touched upon those issues in their programs, the utmost attention was paid to them in the newspapers and the journals of the period. With the Pahlavi modernization from 1920s on, the debates about women gained completely new dimensions. Not only the achievements of the previous era were deemed insufficient by feminist women and the Pahlavi modernists but also a new thinking and perception emerged regarding the ideal and beautiful womanhood (Najmabadi, 2005: 233). Further, by that time, the issue has gone beyond womanhood to include the transforming roles of men and women. One can see, during this period, critiques of "two figures of excess" who were "women and men who flaunted the rules of decent behavior in public; they were excesses of urban transformations" (Najmabadi, 2005: 238). These two figures were mocked as "Westoxicated" which was a common pejorative term used in Iran to denounce excessive Westernization. Moreover, Reza Shah's modernization policies and the "sartorial Westernization" (Chehabi, 1993: 212) of the Pahlavi state created a new tension between the "conservative" and "modernist" groups. First by the Uniform Dress

Law of 1928 and by the decree regarding the unveiling of women or *Kashf-e Hejab*, of 1936, he introduced European-type dress codes for both men and women. This latter policy is still debated in modern Iranian historiography. As Chehabi notes "The idea that women's participation in social activities could be broadened while allowing them freedom of choice in matters of dress occurred neither to the state, nor to the ulama, nor even to women themselves" (Chehabi, 1993: 228-29).

In 1963, Muhammad Reza Shah announced the White Revolution, a reform-package which consisted of six points. Although the reforms addressed such issues as land distribution to peasants, nationalization of forests, sale of state factories to private entrepreneurs, profit sharing for industrial workers, extension of the vote to women and establishment of a rural literacy corps (Abrahamian, 1982: 424), Ayatollah Khomeini, then a sixty-four-year-old mujtahid, denounced the Shah for "undermining the country's Islamic beliefs" and "encouraging *gharbzadagi* [Westoxication]" (Abrahamian, 1982: 425). Consequently, Khomeini was first arrested and then about a year later he was sent to exile. By the late 1970s, this time, pro-Khomeini women, including some of the otherwise-unveiled ones, appeared in a *chador*, a loose, enveloping, sleeveless piece of cloth that covered the whole body which the decree of 1936 intended to remove, in anti-Shah demonstrations in a clear protest against his father's top-down policy.

The Islamic Revolution of 1979 opened a new phase in the debates. The Islamic Republic has hardly undone any of the women-related reforms of the previous era such as enfranchisement of women or their participation in social life, with the notable exception of imposing forced veil on them. With this background in mind, it comes as no surprise that forced veiling is often criticized in today's Iran. For instance, in 2017 some Iranian women posted, by using the hashtag #whitewednesdays, pictures and videos of themselves wearing white headscarves or pieces of white clothing as symbols of protest against forced veiling. During the last decades, the number of Iranian women with university education has increased impressively to the degree that in recent years girls outnumber boys in university entrance exam. Nevertheless, despite these achievements, there is still a long way to go for Iran, as for many other countries, towards achieving opportunity equality for women. Besides, Iranian women are still politically underrepresented. However, compared to the previous decades their voices are more loudly heard as agents of their destiny. It is true that many of the women-related issues which were hotly debated at the turn of the twentieth century have been resolved during the following decades. Nonetheless, in the same period new challenges have appeared and the core of these challenges, if not their shape, resembles those which appeared in early-twentieth century. Gilani's poems which he published in *Nasim-e Shomal* are important for a better analysis of the women-related debates which were held during the constitutional and post-constitutional periods. For that, he must be

examined in the context of his age and his contemporaries. The conclusions of such an examination can also shed a light on today's discussions.

## Bibliography

### Primary source:

Samanipour, F. (Ed.) (1386/2007). *Divan-e Nasim-e Shomal*. Tehran: Saadi.

### Secondary literature:

- Abadi, R. M., Norouz, M. & Fakhr-e Islam, B. (2015). Vakav-yi jamieh-shenakhti-ye Seema-ye Zan dar Ash'ar-e Malek al-Shu'ara Bahar va Sayyid Ashraf'u-Din Gilani, *Faslnameh-e 'Ilmi Pejuheshi Zaban ve Adab-e Farsi*, 33/Winter, 124-140.
- Abbasi, M. (1335/1956). *Tarikh-e Matbuat va Adabiyat-e Iran dar Dowreh-e Mashrutiyat (Vol.1)*. (E.G. Browne, Trans.). Tehran: Press and Poetry of Modern Persia.
- Abrahamian, E. (1982). *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Afacan, S. (2011). Devletle Yazismak: Turkiye ve Iran Sosyal Tarihçiliginde Dilekceler, *Türkiyat Mecmuası*, 21/Bahar, 1-29.
- Afary, J. (1989). On the Origins of Feminism in Early 20th Century Iran, *Journal of Women's History*, 1 (2), 65-87.
- \_\_\_\_\_ (1996). *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arasteh, R. (1962). *Education and Social Awakening in Iran*. Leiden: Brill.
- Aryanpour, Y. (1960). *Az Saba ta Nima (Vol. 2)*. Tehran: Zavvar.
- Bayat, M. (1991). *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*. Oxford: Oxford University Press.
- Browne, E.G. (1914). *Press and Poetry of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chehabi, H. (1993). Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah, *Iranian Studies*, 26 (Summer/Autumn), 209-229.
- Cehlhod, J. (1960). Al-Mara. *Encylopeadia Islamica (Vol. 6, pp. 466-489)*. Leiden: E. J. Brill and London Luzac&Co.
- Eskandari, H. (1997). *Reconstructed Lives: Women and Iran's Islamic Revolution*. Washington: The Woodrow Wilson Center Press.
- Floor, W. (2009). *Labour and Industry in Iran*. Washington: Mega Publishers.
- Issawi, C. (1971). *The Economic History of Iran: 1800-1914*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kolayi, J.R. (2002). Foreign Education, the Women's Press and the Discourse of Scientific Domesticity in Early Twentieth Century Iran. N. Keddie & R.



- Matthee (Eds.), *Iran and the Surrounding World* (pp. 182-202). Washington: University of Washington Press.
- Lambton, A.K.S. (1987). *Qajar Persia*. London: I. B. Tauris.
- Moghadam, V. M. (2000). Hidden from History? Women Workers in Modern Iran, *Iranian Studies*, 33 (3/4), 377-401.
- Mohseni, M., Ruhani, M. & Hasanpour, E. (2014). Tahlil-e Tatbiqi-ye Ayat va Ahadith dar She'r-e Mashruteh, *Pejuhashha-ye Qurani dar Adabiyat*, 1 (2), 79-101.
- Najmabadi, A. (1991). *Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran*. D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Norouz Moradi, K. (2009). *Varaqah-e Entebahiyeh: Shabnamehi az 'Araq-e 'Ajam, Payam Baharestan*, 2 (3), 369-385.
- Parvin, N. (2003). *Sar-gozasht-e Nasim-e Shomal, Iranshenasi*, (54), 379-392.
- Saed, N. (1977). *Nasem-e Shomal. Sokhan wa andisha*. Anwari H. & Asghar, A. (Eds.), *Mashad: Chab-e Daneshgah-e Ferdousi*.
- Sahrai, G. & Nazari, A. (2007). *Baz-tâb Mashrutiyat dar Ash'ar-e Nasim-e Shomal va Ahmad Shawqi, Pizhûhish-i Zabân va Adabiyât-i Fârsî*, 8 (5), 123-143.
- Sedghi, H. (2007). *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahidi, Hossein. (2002). *Women and Journalism in Iran*. Martin, V. & S. Ansari (Eds.), *New York: Routledge*.
- Shahrokni, N. (2020). *Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran*. Oakland: University of California Press.
- Soroudi, S. (1979). *Poet and Revolution: The Impact of Iran's Constitutional Revolution on the Social and Literary Outlook of the Poets of the Time: Part I*. *Iranian Studies*, 12 (1/2), 3-41.
- Talattof, K. (1997). *Iranian Women's Literature: From Pre-Revolutionary Social Discourse to Post-Revolutionary Feminism*, *International Journal of Middle East Studies*, 29(4), 531-558.
- Zahiri Nav, B. (2013). *Naqd va Tahlil-e Ash'ar-e Naseem-e Shomal. Majmueh-e Maqalat-e Dehomin Hamayesh-e Beynu'l-Melali-yi Tarvij-e Zaban va Adabiyat-e Farsi*. Ardabil: University of Mohaghegh Ardabili, 1-11.

## İbn Haldûn'un Habitusu'na İbn Haldûncu Bir Ziyaret: et-Ta'rîf'teki Sosyal, Siyasî ve Fikrî Koşullar

Kamuran GÖKDAĞ<sup>1</sup>

### Öz

İbn Haldûn'un "insan alışkanlıklarının çocuğudur" ilkesi tek bir kavram halinde yeniden ifade edilecek olursa, muhtemelen bunun en güçlü adayı habitus kavramı olacaktır. Habitus, öznenin varoluşuna dâhil olan sosyal, siyasî, kültürel, fikrî ve ekonomik arka planların pratik ilişkilerde belli bir yatkinliğe dönüşen toplamını tarif etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu kavrayış, İbn Haldûn'un, öznenin alışkanlıklarını, pratik ilişkilerin içinden geçen ama onları hem aşan hem de önceleyen kökleşmiş tarihsel yatkinlikler bütünlüğü olarak geniş ve ilişkisel bir bağlamdaki kavrayışıyla büyük oranda örtüşür. Daha özet bir biçimde ifade edilirse, bu perspektiflerin ortak noktası, onların özneye nesne payı nesneye de özne payı vermeleridir. Yine de bu bakışın söz konusu kavram ve ilke aracılığıyla özellikle öne çıkarmak istediği pay, öznedeki nesne veya koşul payıdır. Peki, böyle bir kavrayışa sahip bir düşünür olarak İbn Haldûn'un bizatihî kendi yatkinliklerindeki nesne veya koşul payı nedir? Onun pratik ve teorik yatkinliklerindeki özne payı ile nesne payı arasındaki ilişkiler hangi ölçüde işlevseldir? İşte bu sorulara özellikle de ilk soruya bir cevap arayışında olan bu makale, İbn Haldûn'un ait olduğu sosyal, siyasî ve fikrî koşulların, yani kökleşmiş tarihsel sermayelerin onun yatkinliklerindeki payını araştırmaktadır. Bununla birlikte makale, daha ikincil bir kaygı olarak, ikinci soruya da bir cevap oluşturmaya çalışmaktadır. Böylece, bir taraftan daha çok bir oto-analiz olarak et-Ta'rîf'teki bilgiler aracılığıyla söz konusu koşulların İbn Haldûn'un alışkanlıklarındaki veya habitusundaki izlerini ortaya çıkarmaya çalışırken, diğer taraftan onun bu şekilde açıklanan yatkinlikleri ile asabiyet, mülk, hasep, nesep ve kuşaklar gibi Mukaddime'de geliştirilen teoriler arasındaki ilişkiyi kaba haliyle şeffaflaştırmaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldûn, alışkanlıklar, habitus, et-Ta'rîf, koşullar, oto-analiz.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, kamurangokdag@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1753-6496.

## **A Khaldûnian Revisiting to Ibn Khaldûn's Habitus: Social, Political and Intellectual Conditions in *al-Ta'rif***

### **Abstract**

If Ibn Khaldûn's theory of "man is the child of his habits" is restated into a single concept, most probably the strongest candidate for it will be habitus. Habitus is a concept used by Pierre Bourdieu to describe the sum of the social, political, intellectual and economic backgrounds involved in the existence of the subject, which transforms into a certain disposition in practical relations. This comprehension largely overlaps with Ibn Khaldûn's understanding of the habits of the subject in a relational context as the established unity of historical dispositions that pass through the habits of the subject but both overcome and precede them. To put it more briefly, the common point of these viewpoints is that they take into account the object share in the subject and the subject share in the object. However, the part that this view would especially like to emphasize by means of this concept and theory is the object share in the subject. Then, what is the object share of Ibn Khaldûn's own dispositions as a thinker with such understanding? To what extent are functional the relations between subject share and object share in Ibn Khaldûn's practical and theoretical dispositions? In order to find an answer to these questions, especially the first, this essay investigates how much of Ibn Khaldûn's dispositions are embedded in the social, political, and intellectual contexts to which he belongs. However, as a more secondary concern, the essay attempts to provide an answer to the second question as well. In this way, on the one hand, the article aims to reveal the traces of these conditions in Ibn Khaldûn's habits or habitus through the knowledge given by himself in *al-Ta'rif*, and on the other, it aims to make visible the relationship between his predispositions and theories developed in *The Muqaddimah* such as *mulk*, *asabiyyah*, lineage and generations.

**Keywords:** Ibn Khaldûn, habits, habitus, *al-Ta'rif*, conditions, auto-analysis.

### **Extended Abstract**

This essay focuses on ibn Khaldûn not as a subject of the social, cultural and political theories developed in *The Muqaddimah*, but as an object of these theories. In accordance with this goal, the essay attempts to reveal the social, political and intellectual conditions that are included in Ibn Khaldûn's habitus based on his autobiography named *al-Ta'rif*. As historical backgrounds, the decisive effect of habits on human beings is conceptualized by Ibn Khaldûn in the form the principle "Man is the child of his habits". If this Khaldûnian principle is to be restated as a single concept, presumably the strongest candidate for it will be the concept of habitus. Habitus is a concept that describes the sum of the social, political, cultural, intellectual and economic backgrounds included in the existence of subjects or individuals, which turn into a certain disposition in their practical relations. This conception largely overlaps with Ibn Khaldûn's understanding of the habits of the subject as an deeprooted unity of

dispositions. These habits extend into a broad and relational context that passes through the practical relations of the subject but both transcends and precedes them. To put it more briefly, the common point of these viewpoints is that they take into account the object share in the subject and the subject share in the object. However, the part that this view would especially like to emphasize by means of this concept and theory is the object share in the subject. Then, what is the object share of Ibn Khaldūn's own dispositions as a thinker with such understanding? To what extent are functional the relations between subject share and object share in Ibn Khaldūn's practical and theoretical dispositions? In order to find an answer to these questions, especially the first, this essay investigates how much of Ibn Khaldūn's dispositions are embedded in the social, political, and intellectual contexts to which he belongs. However, as a more secondary concern, the essay attempts to provide an answer to the second question as well. In this way, on the one hand, the article aims to reveal the traces of these conditions in Ibn Khaldūn's habits or habitus through the knowledge given by himself in *al-Ta'rif*, and on the other, it aims to make visible the relationship between his predispositions and theories such as *mulk*, *asabiyyah*, lineage and generations. However, since Ibn Khaldūn's life is an intricate whole in terms of social, political and intellectual circumstances, this article attempts to look at each field from within or in the company of others, rather than disconnected from each other. It's possible that autobiographical materials would be seen as inappropriate resources for carrying out this endeavor. Indeed, autobiographies are often criticized on the grounds that either the deception of a fiction built around its subjectivity or for failing to sufficiently disclose their objectivity. But, Ibn Khaldūn's autobiography is capable of responding to these two types of criticism at the same time. It neither has deceptive subjectivity nor does it conceal its own subjectivity. In other words, it simultaneously shows its subjectivity and managed to make this subjectivity the object of objective circumstances in a pretentious and non-deceptive way. Because, Ibn Khaldūn is one of the few thinkers who can do an auto-intellectual analysis, auto-political analysis and auto-social analysis at the same time, one that accompanies the other, in a method in that is rarely found in the history of thought. Ibn Khaldūn's autobiography, accompanied by an auto-analysis that objectifies himself, provides the reader with a successful weaving that brings together various conditions, especially in a triangle where politics, science, social affiliations are all active at the same time. This objective-conditional approach is so effective that reading the autobiography forces the reader to immerse himself in a highly conditional unity. In other words, *al-Ta'rif* not only reveals the life story of Ibn Khaldūn, but also very well reveals the power relations of the period, the political, scientific and social capitals of the people involved in power. All of this makes it possible for the reader to understand an objective-conditional viewpoint by encouraging them to see all facets of problems that include many realms and relationships. However, pointing out the conditions that are more or less influential in the rooted habits of a thinker like Ibn Khaldūn does not mean to code him with an absolute locality. Since, habitus is an objective reality that is constructive in similar ways for every theory and thinker, and

therefore there is no other theory or thinker outside it. In this sense every thinker and theory is the child of his own habitus. Hence, habits that combine objectivity and subjectivity in their own structure work as a principle of both resemblances and differences. Therefore, this article should not be seen in a problematic tendency in Ibn Khaldûn's literature to localize some of his theories developed in *The Muqaddimah*, making them specific to a certain locality. On the contrary, it shows that the habitus of Ibn Khaldûn made it possible for him to be one of the thinkers who best grasped the objective processes and principles in socio-political change.

## Giriş

Bir düşünürün hayat hikâyesini onunla ilgili belli bir kronolojinin ötesine geçerek başta sosyal, siyasî ve fikrî olmak üzere kişinin ait olduğu koşullar bakımından; yani, söz konusu düşünürün düşünsel varoluş tarzına dâhil öznel ve nesnel koşullar bakımından ortaya koymak kolay bir iş değildir. Düşünürün fikirlerinin anlaşılmasında hayatî bir öneme sahip olan bu koşulların anlaşılmasındaki zorluk; bir taraftan araştırmacının, dolayısıyla okuyucunun ait olduğu öznel koşulları askıya alarak araştırdığı kişinin koşullarına yerleşebilmesindeki güçlkle ilişkilidir, diğer taraftan ise araştırmacının kendisiyle araştırmaya konu aldığı düşünür arasında sürekliliğini koruyan nesnel koşulları ayırt edebilmesindeki güçlkle ilişkilidir. Bu zorluğu nispeten aşmanın imkânını veren araçların başında hiç kuşkusuz *otobiyografiler* gelir. Çünkü *otobiyografiler* bu anlamda -müellifinin nesnel olabilme ya da kendisini de nesneleştirebilme becerisine göre değişse de- genellikle okuyucunun işini son derece kolaylaştırır. Ancak bu kolaylık, araştırmaya konu olan düşünürün sadece hayat hikâyesi hakkında güvenilir bazı rakamlar veya tarihler ya da onunla ilgili bir takım yer veya kişi isimleri kronolojisinin rahatlıkla oluşturulmasına ilişkin bir kolaylık olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde *otobiyografilerin* faydası da onların, yalnızca söz konusu kronolojiye, ilgili olduğu kişilerin hayat hikâyesi hakkında sağladığı ilk elden güvenilir bir bilgiyle kaynaklık etmesi şeklinde de anlaşılmalıdır. Çünkü *otobiyografiler* bunlara ilave olarak, bir düşünürün içinde teneffüs ettiği ilmî çevrenin, düşünce ve yazım pratiklerine eşlik eden ilkelerin ya da belli araçlarla bir alanda ve tarzda yazmasını sağlayan başlıca sosyal, siyasî ve fikrî koşulların daha iyi kavranmasını sağlayacak bir içeriği de -örtük ya da açık bir şekilde- taşırlar. Başka bir ifadeyle, müellifinin becerisine dayalı olarak *otobiyografilerin* en esaslı faydası, onların, özellikle kendisini nesneleştiren bir *oto-analiz* rehberliğinde bir tür *oto-ilmîanalizi*, *oto-politikanalizi* ve Pierre Bourdieu'nun ifadesiyle, *oto-sosyoanalizi* de yapmalarında aranmalıdır (Bourdieu, 2012: 11). Ancak taşıdıkları bu muhtemel içerikler veya analizler sayesinde *otobiyografiler*, her ne kadar yukarıda söz konusu edilen zorluğu aşmayı bir ölçüye kadar kolaylaştırırsa da; diğer taraftan bu zorluğun aşılması olduğuna ilişkin bir düşünce onun farklı bir formda varlığını sürdürmesine olanak verir. Yani söz konusu zorluğun aşıldığına ilişkin bir düşünce -her zaman beraberinde- biri müellifin kendisiyle ya da *otobiyografi* yazım türüyle ilişkili, diğeri ise okuyucuyla ilişkili olmak üzere çift yönlü bir *risk* taşır ya da bu *riske* dönüşür. Bu riskin *otobiyografi* yazım türüyle ilişkili boyutu, müellifin, ürünü olduğu koşullar içinde kendisini nesneleştirememesi ve böylece okuyucusunu yalnızca kendisine özgü öznel-koşullu bir perspektifin içine terk etmesidir. Okuyucuyla ilişkili boyutu ise, onun, bir tür *oto-ilmîanalizini*, *oto-politikanalizini* ve *oto-sosyoanaliz* eşliğinde müellifin hayatını deşifre etmeden onu yalnızca görünürdeki belli koşullara, rakamlara, yer ve kişi isimlerine hapsedmesidir. Peki, bunların İbn Haldûn'la ya da onun *otobiyografisiyle* ilişkisi nedir?

Pierre Bourdieu -her ne kadar İbn Haldûn'la ilgili olmasa da- kendi özneliği etrafında kurulan bir kurgudaki aldatıcı ve yapmacık karakteri gerekçe göstererek

otobiyografilerden nefret ettiğini söyler (Bourdieu, 2012: 11). Rosenthal ve Câbîrî ise tam aksine kendi özneliğini yeterince ifşa etmediği gerekçesiyle İbn Haldûn otobiyografisini eleştirme eğilimindedirler (el-Câbîrî, 2001: 37; Rosenthal, 1958: Xxxi-xxxii). Oysa İbn Haldûn otobiyografisi, her iki tür eleştiriye aynı anda cevap verebilecek niteliktedir. O ne Bourdieu'nun eleştirdiği gibi aldatıcı bir özneliğe sahiptir ne de Rosenthal ve Câbîrî'nin ima ettikleri gibi kendi özneliğini gizler. Başka bir ifadeyle, o hem kendi özneliğini yapmacık ve aldatıcılıktan uzak bir tarzda serimler hem de bu özneliği nesnel koşulların nesnesi haline getirmeyi başarır. İbn Haldûn, kendi düşünsel varoluşuna dâhil koşulların izlerini göstererek yukarıda söz konusu edilen zorluklarla yüzleşmeyi -özellikle de otobiyografi yazım türü ve müellifle ilişkili olanlar- büyük oranda başarabilen ve düşünce tarihinde örneği çok bulunmayan bir yöntem ve tarzda aynı anda biri diğerine eşlik eden hem bir oto-ilmîanalizi hem oto-politikanalizi hem de oto-sosyoanalizi yapabilen ender düşünürlerden birisidir. Kendisini nesneleştiren bir oto-analiz eşliğinde İbn Haldûn'un otobiyografisi, özellikle iktidar veya siyasetin, ilim veya ulemânın, sosyal ilişkiler veya sosyal aidiyetlerin aynı anda etkili olduğu bir üçgende farklı koşulları bir araya getiren başarılı bir örgüyü okuyucusuna sunar. Nesnel-koşullu bu örgü o kadar başarılıdır ki okuyucu bu üçgenin herhangi bir sacayağını merkeze alarak otobiyografiyi okuduğunda bile zorunlu olarak kendisini çok koşullu bir bütünün içinde bulur. Bir başka ifadeyle, okuyucu otobiyografiyi okuduğunda, sadece İbn Haldûn'un hayat hikâyesini değil, aynı zamanda dönemin iktidar ilişkilerini, iktidara dâhil olan kişilerin ilmî ve sosyal sermayelerini, iktidar ve ilim arasındaki ilişkilerle birlikte her birinin kendi iç ilişkilerini, sosyal aidiyetleri ve bu aidiyetlere dâhil kodlar ile koşulları ve bütün bunların biraradanlığından ortaya çıkan görünümleri de öğrenir. Örnek olarak İbn Haldûn ister siyasî, ister idarî, ister ilmî görevleri bakımından olsun, isterse yalnızca kültürel bir kimliğe sahip olmak bakımından olsun, otobiyografiye konu olan hemen hemen tüm isimleri bir taraftan okudukları dersler, uzman oldukları alanlar ile bunun nedenleri, hocaları, öğrencileri, üstlendikleri ilmî vazifeler bakımından; diğer taraftan dâhil oldukları sosyal ilişki ağları, iktidarla ilişkileri, siyasî görevleri, mensup oldukları coğrafi bölge, aile tarihleri ve öne çıkan özellikleri bakımından da inceler. Bütün bunlar ise okuyucunun, çoklu bağıntılar ve boyutlar içine yerleşen meseleleri bütün yönleriyle görmesini sağlayarak nesnel-koşullu bir perspektifi yakalamasını kolaylaştırır. Bu durumu bir imkân olarak gören bu çalışmada, İbn Haldûn'un kendi otobiyografisinde verdiği bilgilerden yola çıkarak onun hayatı, atif yapılan üç alan perspektifinden ele alınmaktadır. Bununla birlikte ilmî, siyasî ve sosyal koşulları bakımından İbn Haldûn'un hayatının girift bir bütün olduğunun farkında olan bu makale, söz konusu alanları birbirinden kopuk olarak değil, aksine her bir alana diğerlerinin içinden veya onların eşliğinde bakmayı deniyor.

### İbn Haldûn'un Asabiyeti I: Künyesine ya da Aidiyetlerine İçkin Koşullar

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de *neseb* ile *hasep* arasında bir ayırım yapar: *Neseb*, yayılabildiği kadar geriye yayılabilen bir üst-bütünlük iken; *hasep* ise bu bütünlüğün içindeki bir *kolun*, sosyal ve siyasî ilişkilere nüfuz edebilen etkin bir güce dönüşmesidir (İbn Haldûn, 1981: II, 493). Onun *Mukaddime*'deki bu teorik perspektifi ile *et-Tâ'rîf*'de ailesine dair verdiği bilgiler birlikte düşünüldüğünde, İbn Haldûn'un kendi *nesebi*, yani üst-asabiyeti Hadramut'a; *hasebi*, yani alt-asabiyeti ise Endülüs'e kadar geri götürülebilir. Çünkü geriye yayılabilmesi bakımından onun *nesebi* ya da üst-asabiyeti Hadramut'a, bu *nesebin* sosyo-politik ilişkilerde etkin ve nüfuz edici bir güce dönüşmesi bakımından *hasebi* ya da alt-asabiyeti ise Endülüs/İşbiliye'ye kadar gider. Bu sebeple, İbn Haldûn'un İşbiliye aidiyetini vurgulayarak otobiyografisine başlamasının asıl sebebi, ailesinin siyasî ve sosyal ilişkilerdeki nüfuzu bakımdan bir *hasebe* dönüştüğü yerin Endülüs/İşbiliye olmasıyla oldukça yakından ilişkilidir. Nitekim ailenin "Haldûn" lakabını alma sebebi ve süreci de bu durumu destekler. Çünkü "Haldûn" lakabı, ailesine veya alt-asabiyetine liderlik ederek Yemen'in Hadramut bölgesinden Endülüs'ün İşbiliye şehrine göç eden ilk dedesi Hâlid b. Osman'ın buradaki cesareti, kahramanlığı ve sosyo-politik ilişkilerdeki etkinliği sayesinde bir saygı ifadesi olarak "Haldûn" şeklinde anılması ve onun soyundan gelenlere de "Benî Haldûn" denilmesindedir. Bu bağlamda 5/11. yüzyıl Endülüs tarihçilerinden İbn Hayyân el-Kurtûbî'nin belirttiğine göre "Haldûnoğulları şimdiye kadar İşbiliye'de şan ve şöhretin son noktasına kadar ulaşmış, ailenin önde gelenleri ise sürekli olarak hem siyasî yönetim halkalarında hem de etkin ilmî konumlarda bulunmaya devam etmişlerdir" (el-Husrî, 1953: 47). Dönemin koşulları, coğrafyası ve genel karakteristiğinin de bir gereği olarak Haldûnoğulların bu nüfuzu, bazen Endülüs Emevî halifesinin İşbiliye emirinden destek alarak başka ailelerle rekabet etmesi, bazen başka ailelerle ittifak ederek bizzat emire karşı harekete geçmesi, bazen de emire destek vererek<sup>2</sup> Müslüman olmayan gruplara karşı mücadele etmesi biçiminde görünür olur. Hatta Endülüs Emevî halifeliğinin İşbiliye emirine karşı çeşitli isyanlara karışan aile kısa bir süreliğine de olsa İşbiliye'nin yönetimini ele geçirirler (İbn Haldûn, 2004: 30-31). Böylece sosyo-politik ilişkilerde etkin bir *hasep* olarak İşbiliye'de görünür olmaya başlayan Haldûnoğulları, siyasî, idarî ve ilmî bazı görevler üstlenen önemli şahsiyetler çıkarak buranın tarihinde önemli bir nüfuz edinirler. İbn Haldûn'un bizzat kendisinin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre onun ailesi hem Endülüs Emevî Devleti'ne hem de onlardan sonra gelen Murâbitlar ve Müvahhidler dönemine tanıklık ederler. Her üç dönemde de ailenin gerek siyasî yönetime dâhil olmak gerek ise bu yönetime karşı olmak bakımından oldukça etkin bir güç oldukları görülür.

Ancak İbn Haldûn'un, bu gerekçeyle, *hasebi* ya da alt-asabiyeti bakımından ailesinin kökeninin İşbiliye'ye dayandığını belirterek otobiyografisine başlaması ve

<sup>2</sup> Örnek olarak İbn Haldûn'un bu konuda bize aktardıklarının benzerini dönemin tarihçisi İbn Hayyân'ın eserinde görebiliriz. Bkz (İbn Hayyân, 2006: 132).



böylece işbiliye aidiyetini öncelmesi onun üst-asabiyeti olan Hadramîliği hiçbir şekilde sosyo-politik ilişkilerde kullanmadığı anlamına gelmemelidir. Örnek olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin girişinde bizzat kendisinin kullandığı künye -gerek kendisi gerekse müstensihler tarafından zamanla künyesine birçok aidiyet ilave edilmiş olmakla birlikte- Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn *el-Hadramî* şeklindedir. Her ne kadar ilk bakışta bu durumun sebebi olarak onun üst-asabiyeti olan Hadramîliğin daha çok işlevsel olabileceği Tunus'ta *Mukaddime*'yi tamamladığı ve burada bir nüshasını Sultan'a arz ettiği şeklinde koşullu bir gerekçe akıllara gelse de, aslında bunun gerçek sebebi görünenden daha kapsamlıdır. Bu durumun en önemli gerekçesi, İbn Haldûn'un asabiyetinin bir *hasep* olarak görünür olmaya başladığı Endülüs ile onun doğup büyüdüğü yer olan Mağrib ve İfrikiye'yi kodlayan siyasî ve sosyal koşulların benzerliği, hatta bu kodların çoğu zaman örtüşmesidir. Başka bir ifadeyle, söz konusu tarihlerde sırasıyla etkin hanedanlar olarak öne çıkan Emevîler, Murabıtlar, Muvahhidler, Hafsîler ya da Ahmerîler'in Endülüs ve Mağrib'deki sosyo-politik ilişkileri benzer şekillerde kodlamasıdır. İki bölge arasında gerçekleşen siyasî ve sosyal ittifaklar, rekabetler ve geçişkenlikler de dikkate alındığında, Haldûnoğulları için Hadramîliğin her iki bölgede de karşılığı olan bir üst-aidiyeti oluşturduğu kabul edilebilir.<sup>3</sup> Nitekim İbn İzârî gibi dönemin tarihçileri, Haldûnoğullarının henüz Endülüs'te yaşadığı dönemde buradaki sosyo-politik rekabet ve mücadele alanlarında Hadramîliğin üst-asabiyeti olan Yemenîliğin etkin bir taraf oluşturduğunu, dolayısıyla onun alt-asabiyetlerinden birisi olan Hadramîliğin burada söz konusu mücadele alanına etkin bir şekilde katıldığını kaydederler. Örnek olarak, İbn İzârî, bazen Sultan'a karşı isyanlarda oluşan ittifakların bir tarafı olmaları bakımından bazen ise Mudârlı kökenli sultanlar tarafından dışlanmaları bakımından, yani ya Mudârlıların karşısında ya da yanında yer alan etkin bir asabiyet olarak "Yemeniler/Yemeniyyîn"den söz eder (İbn İzârî, 2013: 73-74). Esasında bu rekabetin kökleri, en genel haliyle ifade edersek, Arap yarımadasındaki üst-asabiyetler olan Kuzey Arabistan ile Güney Arabistan ya da Mudârlılar ile Yemenliler veya Kaysîler ile Kelbîler arasındaki çatışma ve mücadelenin bir şekilde Endülüs'e de taşınmasına dayanır. Sonraki dönemlerde ise bu üst-asabiyetler Endülüs'ün kendi koşullarına özgü rekabet alanlarında daha alt-asabiyetler arasına yerleşerek Mağrib'e geri taşınır. Aynı şekilde Hadramîliğin Mağrib'de de -her ne kadar kimi zaman Yemenîlik ya da Kelbîlik gibi daha üst-asabiyetlerin bir uzantısı olarak ortaya çıksa da- sosyal ve siyasal bir karşılığa sahip olduğunu öğrenebiliyoruz. Hatta bu işlevselliği bizzat İbn Haldûn'un hayatından öğrenmek de mümkündür. Çünkü İbn Haldûn gerek kendisinin gerekse ailesinin çeşitli dönemlerde el-Hadramî kökenli olduğundan dolayı bazı kişi veya asabiyetlerle yakın destek ilişkileri kurduğunu bizzat bildirir (İbn Haldûn, 2004: 53-55).

<sup>3</sup> Kaynaklar Mağrib'den Endülüs'e taşınan asabiyetler içinde güçlü üst bir asabiyet olan Yemenîliğin en önemli alt-asabiyetlerinden biri olarak Hadramîliğe ve onun Endülüs'teki karşılığına işaret ederler. Örnek olarak bkz. (İbnü'l-Hatîb, 2003: 377; İbnü'l-Kâdî, 1974: 410).

Buna karşılık hayatının son yirmi dört yılını Mısır ve çevresinde geçiren İbn Haldûn'un künyesi ya Mısır'daki çağdaşları ve meslektaşları arasında olduğu gibi daha çok onun doğum yerine ve bölgesine işaret eden *el-Mağribî* ve *et-Tûnisî* şeklinde ya da Mısır sultanı Berkûk'un Tunus sultanı Ebû Abbas'a yazdığı mektuptaki tercihinde olduğu gibi sadece onun mezhep aidiyetine işaret eden *el-Mâlikî*<sup>4</sup> şeklinde veya onun Şam'da meşhur Tatar komutan Timur'a tanıtılırken yapılan tercihte olduğu gibi hem doğum bölgesine hem de mezhebine işaret eden *el-Mağribî* ve *el-Mâlikî* şeklinde kullanılır (İbn Haldûn, 2004: 289). Dolayısıyla, -her ne kadar Sehavî gibi bazı tarihçiler onun künyesine *el-Kâhirî*'yi de ilave etseler de (es-Sehavî, t.y.: 145)- İbn Haldûn yukarıdaki örneklerde olduğu gibi hem Mısır'da hem de Şam'da ne nesebi bakımından herhangi bir tarihe sahiptir ne de buraların tarihinde ailesine nispet edilebilecek işlevsel bir *hasebi* vardır. Hatta İbn Haldûn'un *asabiyet*, *nesep* ve *hasep* gibi kavramlar üzerinden *Mukaddime*'de geliştirdiği teorilerin kesişen bağlamında -ki bu bağlam, bir kişinin ailesinin siyasî, sosyal, kültürel ve fikrî başarılarını gösterme arzusunda birleşen bir psikolojidir- bu durumun onun otobiyografisini Mağrib veya Endülüs'te değil de Mısırdaki yazmasında etkili olan sebeplerden biri olduğu bile iddia edilebilir. Yani bu kavramların ortak bağlamında kesişen bir psikolojiyi İbn Haldûn'a yaşatan yer, onun bir *asabiyetten* yoksun olduğu Mısır olmuştur. Bu anlamda İbn Haldûn, ailesinin ilmî, siyasî ya da sosyal olarak ne pratik bir karşılığa ne de herhangi bir tarihi kalıntıya sahip olduğu Mısırdaki yaşadığı dönemde -zorunlu olarak dâhil olduğu rekabet alanlarında- adeta sosyo-politik köklerini de göstermek isteyen bir psikolojiyle kendisini savunmak ister. Çünkü bu dönemde, bir taraftan özellikle öğrencilerinden oluşan bir hayran kitlesinin varlığını, diğer taraftan ise ağırlıklı olarak meslektaşlarının oluşturduğu onu sevmeyen veya ona engel olmaya çalışan bir kitlenin varlığını bizzat bildirir. Dolayısıyla otobiyografisini bu tarzda kaleme alarak hem sevenlerine hem de sevmeyenlerine bir tür sosyo-politik köken belgesi göstermek istemiş gibidir.

Bu sebeple Câbîrî eksik bir gerekçeyle doğru bir kavramsallaştırma yapar: *et-Ta'rîf* [bir] nefis-i müdafaadır (el-Câbîrî, 2001: 35). Câbîrî, İbn Haldûn'un *et-Ta'rîf*'i yazma gerekçesini, Mısır'da ilmî alanın öznelere olan ulemâyla -özellikle fukahâyla- rekabeti neticesinde onun ilmî birikimini veya arka planını gösterme arzusuna bağlar. Yani, ona göre İbn Haldûn *et-Ta'rîf*'i Mısır fukahâsı karşındaki ilmî birikimini göstermek amacıyla bir tür oto-savunma olarak kaleme almıştır (el-Câbîrî, 2001: 37). Ancak İbn Haldûn'un Mısır'daki konumu ve burada içinde rekabet ettiği alanlar ve koşullar dikkate alındığında onun sadece bu amaçla *et-Ta'rîf*'i yazmasının yeterli bir gerekçe olduğunu söylemek çok zordur. Çünkü İbn Haldûn'un ilmî birikimi onu, başta Ezher gibi dönemin en önemli eğitim kurumlarında müderrislik olmak üzere, kadılık ve başkadılık gibi çeşitli mevkilere zaten taşıyarak onun bu anlamda gerek dönemin ilmî gerekse siyasî otoriteleri tarafından genel bir kabul gördüğünü gösterir. Hatta bu mevkilere -özellikle başkadılık görevine- birkaç kez geldiği

4 Sultan Berkûk söz konusu mektupta İbn Haldûn'un künyesini "Abdurrahman bin Haldûn el-Mâlikî" şeklinde kullanır. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 203).

dikkate alındığında İbn Haldûn'un ilmî birikiminin yeterliliğine ilişkin söz konusu genel kabulün pekiştiği, böylece onun vazgeçilmesi oldukça zor bir şahsiyet olduğu bile görülebilir. Başka bir ifadeyle, onun, dönemin önemli ilmî mevkilerine tekraren gelmesi yalnızca ulemânın rekabetinden kaynaklı hızlı bir değişimi göstermez, bununla birlikte İbn Haldûn'un vazgeçilmezliğini de gösterir. Bütün bunlara ilave olarak, İbn Haldûn Mısır'a gelmeden önce onun ilmî şöhreti zaten Mısır'a kadar ulaşmıştır. Ancak her ne kadar onun ilmî şöhreti kendisinden önce buraya ulaşmış olsa da Mısır'a yerleştikten sonra zamanla özellikle siyasî, sosyal ve ilmî rekabetlerde sadece kişiye dayalı bir şöhretin yetmediğini anlar. Bu sebeple, İbn Haldûn'un Mısır'daki bu rekabet alanlarına dâhil olabilmek ya da en azından bu alanlardaki varlığını sürdürebilmek veya kendisine yönelen saldırıları bertaraf edebilmek için göstermek ihtiyacında olduğu şey, onun ilmî birikimi değildir. Çünkü Mısırlıların daha çok el-Mağribî ve et-Tûnisî gibi belirli bir genelliğin içinde erittikleri ve böylece İbn Haldûn'u ifşa etmek zorunda bıraktıkları şey, onun asabiyeti, nesebi ve hasebiydi. Dolayısıyla İbn Haldûn'un Mısır'da savunmak zorunda olduğu şey, onun tam da burada yoksun olduğu şey, yani asabiyeti veya siyasî sermayesidir. Her ne kadar *et-Ta'rîf*'te ilmî sermayesine de geniş yer vermişse de, en azından onu bu eseri yazmaya iten en önemli amil, kendisinin Mısır'da etkin bir asabiyetten yoksun olmasıdır. Bu sebeple, daha çok siyasî sermayesini beyan eden bir psikolojiyle yazılan *et-Ta'rîf*, bir tür siyasî savunma olarak değerlendirilmelidir. O halde, İbn Haldûn'un el-İşbilî künyesini öncelemesinin sebebi, yukarıda yapılan analizden de rahatlıkla anlaşılabilir gibi, Haldûnoğullarının bir hasep olarak siyasî görünürlük kazanma ya da pratik ilişkilere siyasî bir güç olarak nüfuz etme sürecinin; başka bir ifadeyle, onların alt-asabiyet ve hasep sahibi bir aile olarak rekabet alanlarına etkin bir şekilde katılma sürecinin Endülüs'teki tarihleriyle başlamasıdır.

### **İbn Haldûn'un Asabiyeti II: Haldûnoğullarının Sosyo-Politik Sermayesi**

Haldûnoğullarının bu siyasî nüfuzu, yalnızca Müslümanların egemenliğinin Endülüs'te Fransa'nın sınırlarına kadar ulaşması sürecine yaptığı önemli katkılarla sınırlı değildir. Bununla birlikte aile, bu egemenliğin zamanla geri çekilmesinin önemli sebeplerinden biri olan iç-siyasî rekabet alanlarında da etkin bir taraf olarak yer alır. Bu çözülme sürecinin sonunda Endülüs, genel olarak Haçlıların desteğindeki İspanyolların egemenliğine girer ve Müslümanların daha önce Fransa'ya kadar ulaşan egemenlik sınırları da zamanla daralarak güneybatıdaki küçük bir bölgeden oluşan Gırnata çevresine sıkışıp kalır. Bu, aynı zamanda bir güç olarak söz konusu sürece dâhil olan üst veya alt asabiyetlerin gayelerinin, yani yoğunlaştıkları mülk nesnesinin de değişmesine sebep olur. Dolayısıyla, tüm alt ve üst asabiyetlerin bir toplamda birleşerek gaye edindikleri mülk nesnesinin sınırları değiştiği için çatışma ve rekabet alanının yoğunlaşma noktasında da bir kayma meydana gelir. Buna paralel bir şekilde oluşumun merkez noktasında siyasî temsiliyet kazanan tüm asabiyetlerin egemenlik iddiaları da gittikçe daralarak dâhil

olunan yeni oluşuma göre yeniden şekillenir. Asabiyetlerin yönelimleri eşliğinde değişken bir karakter edinen bu mülk nesnesi sebebiyle, Endülüs örneğinde olduğu gibi üst-asabiyetlerden alt-asabiyetlere doğru sürekli bir küçülme oluşur. Böylece çözülme sürecinde, siyasî iktidarın temsiliyeti, Endülüs'teki üst-asabiyetlerden Mağrib'deki alt-asabiyetlere doğru kayar. Başka bir ifadeyle, asabiyetlerin bakışlarıyla mülk nesnesini genişleten bir güç olarak dinin, -Endülüs Emevîleri (711-1031), Murabıtlar (1054-1137) ve Muvahhidler (1120-1269) gibi-belirleyici olduğu göreceli üst-asabiyetler, giderek yerini bu nesneye yönelik bakışları daraltan -Merînîler, Hafsîler ve Abdülvâdîler gibi- kabile veya kan bağlarının daha çok etkin olduğu alt-asabiyetlere bırakır. Buna göre, bu, asabiyetlerin mülk arayışına ilişkin bakışlarının ya da gayelerinin dıştan içe doğru kaydığı bir çözülme sürecidir.

İbn Haldûn, Haldûnoğullarının da aktif bir taraf olarak yer aldığı bu çözülme sürecindeki rekabetlerin, -hem zaman hem de mekân bakımından bir uzantısı mahiyetinde olan- Mağrib'e taşınan koşullarının en önemli aktörlerden biridir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn'un hem içine doğduğu ve şahit olduğu koşullar hem de -kuşaklar teorisindeki perspektifi bağlamında- onun doğrudan temas ederek alışkanlıklarını devraldığı kuşağın tanıklık ettiği koşullar; Endülüs'teki bu iç-siyasî çözülme ve rekabetin devamı olan Mağrib'deki koşullardır.<sup>5</sup> Bu dönemde bölgenin iktidar konumlarındaki değişimler, -Endülüs ve Mağrib arasındaki sosyo-politik geçişkenlikler aracılığıyla- çoğunlukla birbirine eşlik ederek ya beylikler ya kendisine özgü şehir-devletleri ya da kabile yönetimleri arasındaki dengeler bağlamına konumlanır. Endülüs ve Mağrib'deki göreceli son üst-asabiyet olan Muvahhidlerin çözülmesiyle birlikte bölgede oluşan rekabet ve çatışma alanlarının temel aktörleri olarak Fas'ta Merînî, Tilimsan'da Abdülvâdî ve Tunus'ta ise Hafsî asabiyetleri iktidar konumlarına yerleşirler. Burada her biri hem karşı bir egemenlik alanı olarak diğerleriyle hem de kendi iç ve alt-asabiyetleriyle rekabet halinde olan bu asabiyetlerin öznelğinde Mağrib tam bir çatışma alanıdır. Bu sebeple, -İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de bir oluşuma rakip unsurlar olarak katılan aidiyetlerin, unsurların ya da asabiyetlerin her birinin kendisine özgü egemenlik alanını kurma ya da genişletmenin bağlamını açıklığa kavuşturmak üzere kullandığı "mizaç teorisi" dikkate alındığında- Mağrib'in istikrarlı bir *mizacından* söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü Mağrib'deki bu oluşuma katılan rakip unsurlar olarak Abdülvâdîler, Merînîler ve Hafsîler arasında aşağı yukarı bir denklik söz konusu olduğundan, bölgede, kendisinden önceki Murabıtlar ve Muvahhidler dönemindekine benzer göreceli bir üst-asabiyet, bakış ve siyasî birlik oluşmaz. Hiç kuşkusuz, bölgenin mizacındaki rekabetin bu şekilde dibe çekilerek kendi oluşumuna katılan alt-unsurlar ya da alt-asabiyetler arasında yeniden

5 Endülüs'ün büyük oranda kaybedilmesiyle birlikte Müslümanlar ağırlıklı olarak öncelikle Mağrîbe, -özellikle de Tunus ve Fas'a- göç ederler. Buradan önce bugün Fas sınırlarında yer alan Sebte'ye oradan da Tunus'a göç eden aileler arasında Haldûnoğulları da vardır. İbn Haldûn, ailenin bu göç tarihini tam olarak vermese de on üçüncü yüzyılın ortalarında olduğunu belirtir (İbn Haldûn, 2004: 27).

kurulmasında, Endülüs'ün psikolojik olarak tamamen kaybedilmesinin -her ne kadar coğrafi olarak küçük bir bölgesi hala kalmışsa da- önemli bir etkisi vardır. Endülüs'ün bu şekilde coğrafi olarak kâhir ekseriyetle, ancak psikolojik olarak tümünden kaybı, sadece asabiyet bakışlarının dıştan içe yönelmesine, böylece rekabet alanlarını Mağrib'deki alt-asabiyetler arasına yerleştirip onu yeniden kurmakla kalmaz, bununla birlikte söz konusu alt-asabiyetlerin gayesi olan mülkün nesnesini de kalıcı olarak dönüştürmüştür. Endülüs'ün kaybedilmesiyle oluşan bu psikolojik boşluk anlaşılmadan ne alt-asabiyetlerin rekabetleriyle meydana gelen yeni mizaçtaki denkleğin koşulları ne de bu rekabetlerdeki göreceli değişimlerin imkânları, yönelimleri ve sınırları doğru bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü Müslümanların yönetiminde bulunan bir Endülüs'ün yalnızca varlığı bile Mağrib'deki her bir alt-asabiyetin, -hepsinin dâhil olduğu- bir üst-asabiyetin ortak amacına katılarak kendi sınırlarını aşmasına imkân verir. Böylece Endülüs'ün varlığıyla birlikte hem dış hem de iç olmak üzere çift yönlü bir bakışla ilişkili ortak amaçla ilişkilenen tüm alt-asabiyetler, onun yokluğuyla dış bakışını tamamen kaybeder. Bu durum ise asabiyetlerin bakışlarını, içi dış olarak kurmayı gaye edinen daraltılmış bir mülk nesnesine yöneltir. Dolayısıyla, Mağrib'deki bütün alt-asabiyetlerin bir toplamda kesişen dışa bakışıyla veya onların bu şekilde biriken desteğiyle ancak var olabilen Endülüs'ün çözülme süreci ile onu haçlı seferlerine ya da ön-haçlı seferleri desteğindeki İspanyollara karşı savunan üst-asabiyetin parçalanma süreci birbirine eşlik ederler.<sup>6</sup>

Bu süreçte söz konusu dışa bakışın kesişimindeki toplamla gerçekleşen üst-asabiyetin parçalandığının en açık göstergelerinden birisi, hem Endülüs Gırnata'sı çevresindeki küçük bir bölgeye sıkışıp kalan Nasrîler veya Ahmerîlerin Mağrib'deki asabiyetlerle çatışmalarında hem de Mağrib'deki rekabetin rakip tarafları Abdolvâdî, Merînî ve Hafsî asabiyetlerinin bizatihî birbiriyle çatışmalarında kimi zaman İspanyolların desteğini almaları veya en azından böyle bir arayışa girmeleridir. Hâlbuki her biri, bir üst üst-asabiyet olarak, içerdiği tüm asabiyetlerin bakışlarını bir toplamda bir araya getirerek onları ortak bir mülk nesnesine yönelten Emevîler, Murâbitlar ve Muvahhidler döneminde durum bunun tam aksinedir. Bu dönemlerde de alt-asabiyetler arasında doğası gereği bir rekabet olmakla birlikte yine de İspanyollara karşı her biri kendi alt-asabiyetinin sınırlarını aşıp üst-asabiyette katılarak bir meydan okumanın amaç, imkân ve koşullarına sahiptiler. Yani Endülüs'te başlayıp Mağrib'de devam eden bu çözülme sürecinde rekabet alanlarına ve mülk nesnesine yönelik bakışlar şu şekilde ters yüz olmuştur: İspanyollara karşı kendi sosyo-politik ve sosyo-psikolojik sınırlarını, yani içe bakışını aşarak tüm alt-asabiyetlerin bir dışa bakışa veya üst-asabiyete dâhil yönelimleriyle oluşan mülk nesnesi; İspanyolların desteği arayışındaki alt-asabiyetlerin kendi içe bakışına sıkışarak diğerlerinden ayrışan yönelimleriyle oluşan mülk nesnesine dönüşür. Dolayısıyla burada yeni veya farklı olan şey, söz konusu alt-asabiyetler arasındaki rekabetler değil -çünkü tüm oluşumlarda içe bakışla gerçekleşen bu tarz

<sup>6</sup> Bir asabiyetin içe bakışı ile dışa bakışı arasındaki ilişkinin analizi için bkz. (Gökdağ, 2019: 215-219).

rekabetler her zaman vardır- aksine bu alt-asabiyetleri ortak bir amaçta biraraya getiren *dışa bakışın* yok olmasıyla, *için dış* yerine kurularak onu kapatmasıdır. Özetle, Endülüs'ün kaybedilmesi ile onu Endülüs olarak var eden alt-asabiyetlerin toplamında(n) oluşan *dışa bakışın* ya da üst-asabiyetin yok olma süreçleri tam olarak birbirleriyle örtüşür.

Bu durumun çok iyi farkında olan İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı eserinde Endülüs'teki üst-asabiyetin ya da Endülüs asabiyetinin yok olduğunu özellikle belirterek çok kararlı bir şekilde bu süreci Muvahhidler dönemine de -özellikle onların ikinci dönemine- teşmil eder. Onun bu farkındalığı, Muvahhidler dönemi Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Kitâbü'l-hatâbe* (Retorik) isimli eserini şerh ederken *asabiyet* ve *haseb* konusundaki perspektifine yönelttiği eleştiri üzerinden rahatlıkla okunabilir. Çünkü ona İbn Rüşd, *asabiyeti* ve *hasebi* unutmuş bir dönemde yetiştiğinden, bu konuda doğru bir değerlendirme yapamamıştır (İbn Haldûn, 1981: II, 493).<sup>7</sup> Onun bu eleştirisini, özellikle Endülüs asabiyetine ilişkin bir eleştiri olarak anlamak gerekir. Bu anlamda, İbn Haldûn'un, çözülmeyi Muvahhidler döneminden başlatması dikkate alındığında, onun *kuşaklar teorisini* Endülüs asabiyesi üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür: Endülüs Emevîleri dönemi bu asabiyeyi kuran kurucu/birinci (bânf) kuşak, ona dolaylı bir kurucu olarak katılan Murâbitlar dönemi ikinci (mübâşir) kuşak, onları taklit edici olarak Muvahhidler dönemi üçüncü (mukallid) kuşak ve son olarak onların bir kalıntısı olarak Endülüs'teki Nasrîler ile Mağrib'deki Abdülvâdîler, Hafsîler ve Merînîler ise yıkıcı dördüncü (hâdim) kuşak şeklinde anlaşılabilir. İbn Haldûn'un teorisinde üçüncü, yani mukallid kuşağın, -Endülüs örneğinde Muvahhidler'in- çözümlenme sürecindeki yıkıcı payı dikkate alındığında onun neden çözülmeyi Muvahhidler döneminden başlattığı da daha rahat anlaşılabilir. Bununla birlikte söz konusu asabiyetlerden her birisi, Mağrib'de oluşan yeni rekabet alanlarında -tıpkı Haldûnoğullarının da burada yaptığı gibi- Endülüs, özellikle de Muvahhidlerin tecrübesini siyasî bir sermaye olarak *içe bakışlarına* taşırlar. Çünkü bu asabiyetlerin ataları, genellikle ya Endülüs'te valilik ve komutanlık gibi çok önemli bürokratik ve askerî görevlerde bulunmuşlar ya da Endülüs'teki yönetici asabiyetlere doğrudan veya dolaylı bir şekilde mensuptular.

İşte Mağrib'e taşınan Haldûnoğulları da bu yönetici asabiyetlerin devralmaya çalıştığı Endülüs siyasî sermayesi ve tecrübesine görmezden gelinemeyecek kadar dâhil ve ortaktır. Bu sebeple Haldûnoğulları, Muvahhidlerin devamı iddiasıyla Mağrib'deki iktidar konumlarına yerleşen bu asabiyetlerin bir kez daha vazgeçilmezi olurlar. Bununla birlikte Haldûnoğulları bazı yönetici asabiyetlerle -özellikle de Hafsîler'le- daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Çünkü onlar, bu ağdaki mevcut siyasî sermayelerine ilave olarak, Hafsîler'le evlilik aracılığıyla - yine Endülüs'e kadar geri giden- bir akrabalık ilişkisine de sahiptirler.<sup>8</sup> İki aile

7 İbn Rüşd'ün İbn Haldûn tarafından alıntılanan bu görüşü için bkz. (İbn Rüşd, 1968: 74). Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. (Gökdağ, 2019: 133-137).

8 Haldûnoğullarıyla Hafsîler arasında gerçekleşen bu akrabalık ilişkisi, İbn Haldûn'un ata yurdu olarak bahsettiği İşbiliye'de gerçekleşir. Muvahhidlerin Endülüs'ü Murâbitlardan aldığı dönemde Muvahhid ordularındaki önde gelen

arasında bu tarz bir akrabalık ilişkisiyle oluşan ittifak ve bağlılık, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de "asabiyet hükmünde" (İbn Haldûn, 1981: II, 487) ya da bir tür asabiyet olarak sosyo-politik ilişkilerde etkin bir rol verdiği *hilfin*, yani ittifak biçiminin bir örneğidir.<sup>9</sup> Bu sebeple Haldûnoğulları, sosyo-politik ilişkilerinde, gerektiğinde Hafsî asabiyetinden güç devşirme ya da onların asabiyetine katılma imkânına da sahiptirler. İki asabiyet arasında oluşan bu ittifak ilişkisinin de katkısıyla Haldûnoğullarının -İbn Haldûn'un bir asabiyetin hem oluşumunu hem de çözülmesini dayandırdığı iki temel unsur olan- *iktidarını* ve *iktisadını* sürekli olarak diri tutar. Nitekim Haldûnoğulları, yönetici asabiyet olan Hafsîler'in yönetiminde hem oldukça önemli siyasî-ıdarî görevlere gelirler hem de önemli ekonomik imtiyazlar elde ederler.

Ancak Mağrib'de oluşan bu istikrarsız koşullar ailede de siyasete karşı bir tereddüt hali meydana getirir. Başka bir ifadeyle, siyasî çözüme süreciyle oluşan istikrarsız koşullarda İbn Haldûn ailesinin de -istikrarsız ve kararsız bir biçimde de olsa- giderek siyasetten uzak durmaya eğilimli olduğu görülmektedir. Bu şekilde büyük dedelerden babaya doğru ilerleyen süreç aynı zamanda siyasetten ilme doğru kayan kararsız bir süreci de temsil eder. Siyasetten çekilmeye ilişkin ailede oluşan bu kararsız eğilim, İbn Haldûn'un şahsına ulaştığında ise artık tam bir gerilime dönüşür. İbn Haldûn, ailesini öne çıkaran iki temel özellik, yani ilim -özellikle bürokratik ilim- ve siyaset sarkacındaki gerilimi, hayatı boyunca hisseder. Her ne kadar Haldûnoğullarının siyasî ve sosyal sermayeleri ile dönemin öne çıkan iktidar asabiyetleriyle geliştirdikleri tarihsel ilişkileri çoğu zaman müsaade etmese de siyasetten çekilmeye ilişkin bu kararsızlığı en kararlı bir şekilde aşabilen kişi, hiç kuşkusuz, İbn Haldûn'un babası Muhammed Ebûbekir'dir. Muhammed Ebûbekir, kendi babasının aksine, hiçbir şekilde siyasî ve bürokratik görevler almayıp dönemin koşul ve imkânlarının müsaade ettiği ölçüde siyasetten uzaklaşarak kendisini ilmi çalışmalara verir. İbn Haldûn'un *et-Ta'rif*'te babası hakkında çok daha az bilgi vermesinin sebebi, belki de babasının siyaset ve ilim sarkacının ilim tarafına kayan bu tercihiyle ilişkilidir.<sup>10</sup> Baba ve dede rolleri bu sarkacın ayrı uçlarında

Hafsî komutanlardan biri olan Şeyh Ebû Hafs, İsbiliye'ye vali olur. Bundan sonra valilik görevini sırasıyla oğlu Abdulvâhid ve onun oğlu Ebû Zekerîya üstlenir. Ebû Zekerîya, Haldûnoğullarından birisiyle evlenir ve evlendiği bu kişi Hafsîler'in ondan sonra siyasette etkin olan soyunun annesi olarak bilinir. Bu sebeple İbn Haldûn, sözkonusu kişinin "halifelerin annesi" (ümmü'l-hulefâ) olarak anıldığını belirtir (İbn Haldûn, 2004: 33). Daha sonra iki aile arasındaki evlilikler çoğalır ve aralarındaki karşılıklı destek ilişkileri sonraki kuşaklar arasında da aynen sürdürülür.

9 İki asabiyet arasındaki bu ortak sosyo-politik sermayenin söz konusu asabiyetlerin mensuplarında oluşturduğu bağlılık ve ittifak yakınlıklarının, İbn Haldûn'un bizatihi kendi hayatında da canlı bir karşılığı vardır. Hatta rekabet alanındaki diğer asabiyetler de bu asabiyetlerin birbirine yönelik yakınlıklarının farkındadırlar. Bunun bir örneği, Merîni sultanı Ebu'l-İnan'ın İbn Haldûn ile Bicaye şehrinin Hafsî eski emiri Muhammed arasında gelişen yakın dostluk ilişkisini, onların mensup oldukları asabiyetlerin sosyo-politik ortak sermayeleriyle ilişkilendirerek, o esnada kendi kâtipliği ve mühürdarlığı görevini yürüten İbn Haldûn'u tutuklatıp hapse attırmasıdır. İbn Haldûn'un açıkça belirttiği şekilde sultan, bu dostluğun tarihsel arkaplanından, yani iki asabiyet arasındaki sosyo-politik sermayenin gücünden endişelenir (İbn Haldûn, 2004: 72-73, 93-94). Diğer bir örnek ise İbn Haldûn'un bizatihi kendi evliliğidir. Onun evliliğinde de tıpkı atalarının evliliklerinde genellikle görüldüğü gibi, tehdidin nereden ve nereye yöneldiğine bağlı olarak, birini diğerine dâhil eden Hafsîler'le Haldûnoğulları arasındaki ortak sermaye etkili olur. Çünkü İbn Haldûn Merînîler'in toprağında ama Hafsî bir komutanın kızıyla evlenir (İbn Haldûn, 2004: 82). Bağlılık ve ittifak ile asabiyet arasındaki ilişkinin analizi için bkz. (Gökdağ, 2019: 137-159).

10 Bu durum, Câbirî'nin söylediğinin aksine, İbn Haldûn'un *et-Ta'rif*'i ilmi arkaplanını göstermek için değil, siyasî arkaplanını göstermek için yazdığı şeklindeki iddiamızı destekler niteliktedir. Aksi takdirde İbn Haldûn özellikle

dururlar. Her ikisinin tecrübesiyle de doğrudan temas halinde olan İbn Haldûn ise hayatı boyunca adeta “baba mı yoksa dede mi” sorusunun eşliğinde ilerleyen bir gerilimi veya ikilemi yaşar. Bu nedenle, onun kimi zaman bu sarkacın ilim ucuna kimi zaman ise siyaset ucuna yerleştiği ve hayatında bu iki ucun birkaç kez yer değiştirdiği de dikkate alındığında, her ne kadar ilk bakışta İbn Haldûn’un bu gerilimi hayatı boyunca aşamadığı izlenimi oluşsa da -ki bu izlenim büyük bir oranda haklıdır- söz konusu gerilim İbn Haldûn’un şahsında *siyasî ilim* veya *ilm-i siyaset* şeklinde kendisine özgü bir senteze dönüşür. İbn Haldûn’un bu gerilimi aşmak için bilinçli bir çözüm arayışıyla bu senteze ulaştığını iddia etmek elbette mümkün değildir. Fakat kendisi farkında olsun ya da olmasın, söz konusu gerilim onun şahsında bu şekilde kendisine özgü bir senteze veya anlama kavuşur.

### İbn Haldûn’un Habitusu I: Ait Olduğu Sosyo-Politik Koşulların Özneliği

İbn Haldûn’u bu senteze ulaştıracak hem fikrî hem de fiziksel yolculuk, 1347’de Tunus’u ele geçiren Merînî sultanı Ebu’l-Hasan’ın kendisiyle birlikte buraya getirdiği ilim adamlarıyla tanışması ve bundan bir yıl sonra meydana gelen bir olayla başlar. Bu olay, tıpkı bugünlerde tecrübe ettiğimiz covid-19 salgını gibi- İbn Haldûn’un, 1348’de meydana gelen vebâ salgınında anne-babası, birçok akrabası ve bazı hocalarını kaybetmesidir (İbn Tagrîberdî, 1993: VII, 208). Diğer taraftan Tunus’a gelen ilim adamlarından vebâdan sağ kurtulanların bir kısmının hemen, İbn Haldûn’un en fazla etkilendiği isimlerden biri olan el-Âbillî gibi diğer bir kısmının ise iki veya üç yıl içinde buradan ayrılıp Merînîler’in başkenti olan Fes’e giderler. Bu olay, İbn Haldûn’un hem ilmî hayatında hem de siyasî hayatındaki temel dönüm noktasıdır. Özellikle anne-babasını kaybetmesi, henüz on altı yaşında olan İbn Haldûn’un yer ve mekân aidiyetini büyük ölçüde zayıflatır. Bununla birlikte bir arzuyla, yani ilim arzusuyla yöneldiği alanın öznelerinin de başka yerlere taşınması, kelimenin tam anlamıyla İbn Haldûn’u bir yolcuya dönüştürür. Koşulların kendisini bu şekilde zorlamasıyla bir *yolcuya* dönüşen İbn Haldûn’un bu yolculuktaki rehberliğini, öncelikle, onun söz konusu ilmî çevrede kazandığı *ilim arzusu* olarak üstlenecektir. Ancak onun rehberliğini üstlenen ilim arzusu, başta dönemin ilim ve siyaset arasındaki ilişkiler olmak üzere kurduğu yakın temasların da etkisiyle İbn Haldûn’un hep *siyasî uğraklarda* konaklamasını sağlar. İlim ve siyaset sarkacının zıt uçlarında duran baba ile dedenin rolleri ise söz konusu konaklarda ona sürekli eşlik ettiğinden, İbn Haldûn, bu gerilimle her seferinde bir kez daha yüzleşmek zorunda kalır. Böylece hiçbir konakta kalıcı olamayan İbn Haldûn, sürekli kaçış yolunu arayan bir *yolcu* olarak kalır. Kendi ifadesiyle “henüz bıyıkları terleyen toy bir delikanlıyken” (İbn Haldûn, 2004: 67), yani bizatihî İbn Haldûn olarak henüz bir

dönemin önde gelen âlimlerinden el-Âbillî’nin -ki İbn Haldûn ona genişçe bir yer ayırdığı gibi her fırsatta ona hayranlık duyduğunu belirtmekten geri duymaz- çok yakın dostu olan babasının ilmi faaliyetlerine daha fazla yer ayırması gerekirdi. Hatta *et-Ta’rîf* ile *Mukaddime* karşılaştırıldığında -Câbirî’nin iddiasının aksine- bazı endişelerden dolayı İbn Haldûn’un ilmî arkaplanını tamamen ifşa etmediği, onun bu konuda özellikle felsefi ilimlere ilişkin eğitimini örtülü bir dilin içine gizleme ihtiyacını hissettiği iddia edilebilir.



sermayeye sahip değilken yine de ailenin siyasî ve ilmî sermayesi eşliğinde bu yolculuktaki uğraklarda büyük bir ilgi ve destek görür.

İbn Haldûn'un bu kaçış yolculuğunda onun ilim arzusu, siyaseti tamamen araçsallaştırır. Başka bir ifadeyle, kendisinde ilim arzusunun egemen olduğu bu yolculuğun ilk yarısında, bir şekilde kabul etmek zorunda kaldığı siyasî görevleri, ilme ve ulemâya ulaşmanın yalnızca birer aracı olarak görür. Ancak İbn Haldûn'un bu yolculuğu ilerledikçe *ilim arzusuyla siyaset arzusu, amaçla araç veya baba rolüyle dede rolü* yer değiştirir. Bu yolculukta giderek hem ailesinin sosyo-politik ilişkilerini ve sermayesini içkinleştiren hem de bu sermayenin eşliğinde siyasî tecrübe kazanan İbn Haldûn, siyasî bir rekabet alanında ürettiği pratiklerin ya da alışkanlıkların bir çocuğuna dönüşür. İbn Haldûn, artık bu rekabet alanlarında bir taraf, özne ve aktör olarak yer alır. Onun özneliği, genellikle Mağrib'deki mülk nesnesi üzerindeki rekabetlerin lehte ya da aleyhte sonucunu belirleyen çeperdeki asabiyetler ve kabilelerin desteğini almak şeklindedir. İbn Haldûn'un birçok kez almayı başardığı bu destek, siyasî hayatının sonraki dönemlerinde adeta onun bir uzmanlık alanı olarak belirir. Bizatihî kendisi de elde edilmesi güç olan bu alt-kabile desteğini sağlamak konusundaki gücünün farkında olan İbn Haldûn, zor olanı başardığı düşüncesiyle, sultanların iktidar konumlarına yerleşmesindeki en önemli paya sahip olduğunu düşünür. Bu süreç boyunca İbn Haldûn, bu kez, ilim arzusunun nesneleştirdiği bir *araç* olarak değil, bizatihî bir *amaç* olarak bazı siyasî görevler alır (İbn Haldûn, 2004: 80). Hatta hem kendi çabalarıyla hakkettiği hem de Haldûnoğullarının sosyo-politik sermayelerine yakışır iktidar konumlarının kendisine verilmediğini bile düşünür.

Hiç kuskusuz İbn Haldûn'un bu psikolojisi onun, Haldûnoğullarını yalnızca itibar gören bir *nesep* ya da geçmişine yönelik bir saygı şeklinde kendisine eşlik eden bir *nesep* olarak değil, aynı zamanda pratik ilişkilerde güç olarak karşılık bulan bir *hasep* olarak da görme arzusunun bir ürünüdür. Başka bir ifadeyle, bu arzuyla şekillenen psikolojiyi, Haldûnoğullarının bilinen sosyo-politik sermayesinin, kendisine aidiyeti olan bir kişide karşılık bularak onu özneleştirme pratiği olarak görülebilir. Böylece nesnel bir yapı ya da sermaye olarak Haldûnoğulları, öznel sonuçlar doğurur. Dolayısıyla siyaset arzusunun ilim arzusunu ya da dede rolünün baba rolünü nesneleştirdiği bu dönemde, İbn Haldûn'un yukarıdaki gerekçeyle oluşan memnuniyetsizliği, bu yolculuktaki arzusunun itici unsurlarından biri haline gelir. Bu sebeple artık zekası, siyasî becerisi, adeta bir uzmanlık alanına dönüştürdüğü kabileler üzerindeki nüfuzu ve onları ikna etme gücüyle özgüvenini de iyice pekiştiren İbn Haldûn, özneliğini tamamen siyasî bir arzunun yaptığı hâciplik gibi en önemli iktidar konumlarını ister ve hâciplik de dâhil bu makamların çoğunu elde etmeyi de başarır.<sup>11</sup> Bundan sonraki süreçte, İbn Haldûn'un siyasî

<sup>11</sup> Hatta kendisi için hâciplik yaptığı sultanın savaşta ölmesi üzerine, şehrin ileri gelenleri ona yönetimi ele geçirmesini, yani bizatihî İbn Haldûn'un bir tür "sultan" olması gerektiğini teklif ederler. Fakat İbn Haldûn, *Mukaddime*'de ısrarla altını çizdiği teorik bir perspektifi kendi durumuna da uygulayarak bu tehlikeli teklifi kabul etmez. Bu teorik perspektife göre, aynı asabiyete, yani iktidar konumlarında temsil edilen asabiyete mensup olmayan kişilerin o asabiyete yönetici olması, olsa bile başarılı olması, pek mümkün değildir (İbn Haldûn, 1981: II, 489). Çünkü, asabiyete

becerisi ve arzusu ile onun bu arzusunu güçlü bir biçimde işlevsel kılarak Mağrib'deki rekabet alanlarında pratik bir karşılığa dönüştüren Haldûnoğullarının sosyo-politik sermayesi arasındaki ilişki, -İbn Haldûn artık bu alanlarda siyasî arzusuna kurucu bir özne veya aktör rolünü vermek istediği için- biri diğerine içkin olarak üçüncü tarafların bilincinde de -bizatihî kendi bilincinde olduğu gibi- sadece bir nesep olarak değil, bir *hasep* olarak da mevcut olur. Bu bilinç, mülk nesnesi bağlamında rekabet alanına dâhil olan hiçbir üçüncü gözün, öznenin veya sultanın görmezden gelemediği bir gerçektir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu dönemde politik özneler olarak sultanların ona yönelik çeşitli kısıtlılıklara başvurmaları, onların, İbn Haldûn'un aynı zamanda bir *hasep* olarak da Haldûnoğulları sermayesiyle ilişkilenebilecek pratik karşılıkları bir tehdit olarak algılamalarındandır. Öyle ki, artık istediği yerde ikamet bile edemeyen İbn Haldûn, bir tür sürgün hayatı yaşamak zorunda kalır. İlk sürgün yeri de İbn Haldûn 'ata yurdum' dediği Endülüs'ten geriye kalan tek şehir olan Gırnata'dır. İbn Haldûn'un sürgün yeri olarak Gırnata'yı seçmesindeki diğer önemli bir etken ise -İbn Haldûn hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmını kendisine borçlu olduğumuz- Endülüslü meşhur vezir ve edip İbnü'l-Hâtip'le olan yakın dostluk ilişkisidir.

İlim ve siyaset sarkacındaki İbn Haldûn'un bu psikolojiyle siyaset kanadına yerleşerek ya da dedesinin izleklerini takip ederek geldiği bu birinci aşama, onun "birinci Mağrib ve Endülüs yolculuğu" şeklinde tanımlanabilir. İbn Haldûn'un bundan sonraki yolculuğu ise kendi üzerine katlanan ya da geriye doğru sararak yeniden ilme veya babasının rolüne yönelen "ikinci Mağrib ve Endülüs yolculuğu" şeklinde tanımlanabilir. İki yolculuk arasındaki fark ve değişim, onun bir sarkaçta hareketli olan arzu nesnesindeki değişimle açıklanabilir. Çünkü, birinci yolculuğu esnasında siyasetteki istikrarsızlığı bizatihî yaşayarak tecrübe eden İbn Haldûn, kendisindeki ilim arzusunun yeniden görünür bir biçimde baskın hale gelmesiyle siyasetten çekilmeye karar verir.<sup>13</sup> İbn Haldûn'un siyasetten ilme doğru değişen bu arzu nesnesini, hem bazen açıkça dile getirmesinden -örnek olarak Gırnata veziri İbn Hatip'le yazdığı mektuplarda olduğu gibi- hem de *et-Ta'rif*'in psikolojik-yazım dilindeki değişimden anlaşılabilir. İbn Haldûn bu bağlamda *et-Ta'rif*'i yazarken adeta onu bir kez daha yaşar (İbn Haldûn, 2004: 125-131). Birinci yolculuğundakinin

içkin olan bir mantığın gereği olarak, iktidar asabiyetinden gelecek her bir alt meydan okumanın yıkıcı gücünü herkesten çok daha iyi biliyordu.

<sup>12</sup> Öyle ki bu durum sadece Müslümanların değil, Endülüs'teki Hristiyan grupların bilincinde de vardır. Bunun örneği, İbn Haldûn Gırnata'ya geldiğinden kısa bir süre sonra Gırnata yöneticisi İbnü'l-Ahmer onu, Müslümanlarla Castille kralı Petro arasındaki sorunların giderilmesi için elçilik göreviyle vazifelendirir. İbn Haldûn, ata yurdum dediği İşbiliye'de Petro'yla buluşur. Sadece İbn Haldûn değil, aynı zamanda Petro da Haldûnoğullarının buradaki etkili geçmişini bildiği için ona İşbiliye'de kendi hizmetine girmesi karşılığında Haldûnoğullarının İşbiliye'deki mirasını vermeyi teklif eder. İbn Haldûn bu teklifi reddederek, ancak Müslümanların istediği şartları da ona kabul ettirerek Gırnata'ya geri döner (İbn Haldûn, 2004: 85-86). İbn Hacer el-Askalâni'de İbn Haldûn'un istenilen şartları Petro'ya kabul ettirerek döndüğünü teyit eder (İbn Hacer el-Askalâni, 1998: I, 234). Bundan dolayı İbn Haldûn, *et-Ta'rif*'te bu görüşmeye dair buruk bir şekilde "atalarımın buradaki eserlerini gözlerimle gördüm" der (İbn Haldûn, 2004: 85).

<sup>13</sup> Bu sebepten dolayı birinci yolculuğunun sonunda Abdülvâdîler'in sultanı Ebü Hammû'dan gelen hâcplik teklifini usulünce reddederek yerine kardeşini önerir. Ancak *et-Ta'rif*'ten öğrendiğimize göre esasında onun bu görevi kabul etmemesinin gerçek gerekçesi, bu tarz siyasî-bürokratik görevlerin kendisini ilimden uzaklaştırdığına ilişkin belirginleşen düşüncesidir (İbn Haldûn, 2004: 99).

aksine ikinci yolculuğunda İbn Haldûn, kendisini olayların merkezinden çıkararak yalnızca dışarıdan bir gözlemciye dönüşmeye çalışır. Bunun belki de tek istisnası, kimi zaman siyasî rekabetlerin taraflarından birini desteklemek üzere bir tür uzmanlık alanına dönüşen kabileleri ikna etme faaliyetleridir. Fakat onun bu faaliyetleri, siyasî bir gelecek beklentisi ve arzusuna dayanmayan, yalnızca koşulların onu zorlamasıyla oluşan faaliyetlerdir.

Bununla birlikte söz konusu değişim yalnızca onun *et-Ta'rîf*'te tercih ettiği dille ilişkili değil, aynı zamanda onun pratik siyasî yaşamının da gerçekte tam da böyle olmasındandır. Çünkü birinci yolculukta İbn Haldûn'un siyasî arzusu, onun ilim arzusunu nesneleştirir. *Et-Ta'rîf*'te bu yolculuğa ilişkin olaylar aktarılırken kullanılan dil de bu arzuya benzer bir öznellik konuma yerleşerek nesneleştirme pratiklerinde bulunur. Yani İbn Haldûn, birinci yolculukta anlattığı bütün olayları ve tarafları her ne kadar başarılı bir şekilde koşulların nesnesine dönüştüren bir dil kullansa da son kertede kendisi de ilim arzusunu nesneleştiren siyaset arzusu aracılığıyla bu taraflardan birine dâhildir. Ancak ikinci yolculukta sarkacın ilim arzusu tarafına doğru yönelen İbn Haldûn, siyasî olayların tarafsız bir gözlemcisi konumuna yerleşir. Elbette bu tarafsızlık, aşamalı bir sürecin eşliğinde gerçekleşir; yani şartlar ve koşullar bazen isteğinin dışında onu belli rollerle siyasete dâhil olmaya zorlar.<sup>14</sup> Dolayısıyla İbn Haldûn, *et-Ta'rîf*'te arzu yöneliminin dışında kalan ya da koşulların sonucu olarak bir şekilde almak zorunda kaldığı bu tür siyasî-bürokratik görevleri, anmaya bile değer bulmaz bir psikolojiyle neredeyse geçiştirir. Örneğin onun kimi zaman bazı sultanlara gayr-ı resmi olarak hâciplik yaptığı sadece satır aralarından öğrenilebiliyor (İbn Haldûn, 2004: 185). Başka bir ifadeyle, özellikle ikinci yolculuğunda bir özne olarak değil; aksine kendisini herhangi bir tarafın içine yerleştirmeden, bizzat olaylara maruz kalan nesne olarak konuşur. İbn Haldûn'u siyasete dâhil olmaya zorlayan koşullar ise -daha önce de ifade edildiği gibi- politik öznelerin bir taraftan onun Haldûnoğulları sermayesini içkinleştirerek yeniden özneleşme eğilimini bir tehdit olmaktan çıkarma çabasıyla, diğer taraftan çölün veya çeperdeki kabilelerin desteğine ihtiyaç duyan aynı öznelerin, onu adeta *çöllerin sultanı* olarak görmeleri ve bu sebeple ondan bir türlü vazgeçememeleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü onun bu konudaki başarısı ve nüfuzu, iktidar mücadelelerinin seyrini lehte ya da aleyhte değiştirme gücüne sahip üçüncü bir taraf olarak çeperden gelecek desteğin ancak İbn Haldûn aracılığıyla oluşabileceğine dair rakip taraflarda ortak bir kanaat oluşturmuştur.<sup>15</sup>

14 Örnek olarak sultan Abdülaziz'in çeperdeki kabilelerin desteğini almak için kendisini görevlendirdiği esnada İbn Haldûn "[siyaseten] bir köşeye çekilerek ilim öğretmeye başladığını", koşulların onu bu görevi kabul etmeye zorlamasına ilişkin olarak ise "bu görevi kabul etmekten başka bir çaresinin olmadığını" bizzat kendisi yazar. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 121)

15 İbn Haldûn'un kabileler ve asabiyetler üzerindeki güçlü nüfuzunu görmek için şu örnek bile aslında birçok şeyi ifade eder: Birbiryle savaş halindeki iki sultan, yani hem Abdülvâdîler'in sultanı Ebû Hammû hem de onun rakibi Merînîler'in sultanı Abdülaziz, çöldeki ya da çeperdeki bazı aşiretlerin desteğini almak için İbn Haldûn'a müracaat ettiklerinde, İbn Haldûn önce bu aşiretlerin Ebû Hammû'ya destek vermelerini, sonra da değişen koşulları çok iyi bir şekilde analiz edip onların taraf değiştirerek Abdülaziz'e destek vermelerini sağlar. Böylece İbn Haldûn, savaş anında bile aşiretlerin taraf değiştirmesini sağlayabilen adeta üçüncü bir tarafın sultanı gibidir. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 97-135).

Koşulların zorlamasıyla İbn Haldûn'un kerhen üstlendiği siyasî vazifeler, onun sarkacın ilim kanadına yeniden yöneldiği bir aşamada, yani ikinci yolculuğunun hemen başında olur. Bu dönemde Mağrib'deki istikrarsız koşulların söz konusu sarkacın ilim kanadında kalmaya artık elverişli olmadığı düşüncesiyle İbn Haldûn, kendisi için bu koşulları oluşturabilecek bir yer arayışına girer. Bu sebeple ikinci kez, göreceli olarak daha istikrarlı olduğunu düşündüğü Endülüs'e, ama bu kez siyaset arzusunu nesneleştiren ilim arzusu eşliğinde yeniden gider (İbn Haldûn, 2004: 185). Ancak, hem İbn Haldûn'un siyasî sermayesi aracılığıyla özneleşen eğilimini kendilerine karşı bir tehdit olarak gören hem de bir şekilde onu kendi taraflarında tutarak gerektiğinde rakiplerine karşı sermayesinden ve becerisinden faydalanmak isteyen Mağrib'in politik özneleri, İbn Haldûn'un Endülüs'te ikinci kez bulunuşunu tam olarak siyasî bir krize dönüştürürler. Bu sebeple, Mağrib'deki asabiyetlerin, özellikle de Abdülvâdî asabiyetinin lideri Ebû Hammû'nun, çeşitli üst düzey siyasî girişimleri neticesinde İbn Haldûn, gittikten yalnızca üç ay sonra buradan sınır dışı edilir. Böylece Ebû Hammû'nun zorlamasıyla başkent Tilimsan yakınında -daha sonra ailesini de yanına alarak- ikamet etmek zorunda kalır. Yukarıdaki kaygılar ve algılarla İbn Haldûn'u sınır dışı ettiren ve onu sürekli olarak gözetim altında tutmaya çalışan Ebû Hammû, bu zorunlu ikameti sırasında bile bir kez daha ona müracaat ederek çeperdeki kabilelerin desteğini almak ister. Ancak siyasetten çekilme arzusunda kararlı olan İbn Haldûn, daha önce birkaç kez gönülsüz bir şekilde de olsa yaptığı bu tür görevleri artık hiçbir şekilde yapmak istemez. Fakat can güvenliğinden duyduğu endişeyle bu görevi kabul etmiş ve söz konusu aşiretlere gitmek üzere yola çıkmış gibi davranmak zorunda kalarak yolda bir kaçış planı yapar. İbn Haldûn, bu gerekçeyle çıktığı yolda rotasını değiştirerek Arifoğulları aşiretine sığınır (İbn Haldûn, 2004: 187-188).

İbn Haldûn'un, asabiyet ilişkileri bağlamında *Mukaddime*'de ifade ettiği teorinin gereği olarak Arifoğulları, bir asabiyete sığınan kişiyi belli prosedürlerle artık o asabiyete dâhil eden, ona yönelik bir saldırıyı bizatihî asabiyetin kendisine de yöneltmiş sayan ve bu gerekçelerle söz konusu saldırıya karşı meydan okuyan bir mantığa dayanarak (İbn Haldûn, 1981: II, 487) onu teslim etmedikleri gibi aynı zamanda bizatihî kendi asabiyetlerinin nüfuzunu kullanarak İbn Haldûn'un ailesini de bir şekilde yanına getirmeyi de başarırlar. Daha sonra ise İbn Haldûn ve ailesini, onun *Mukaddime*'nin ilk halini yazdığı meşhur İbn Selâme kalesine yerleştirirler. İşte burası, İbn Haldûn'un ilim arzusu eşliğindeki ikinci yolculuğunda kendisiyle ve ilimle baş başa kalmak için sürekli olarak aradığı "yalnız kalacak bir köşe"dir. Nihayet ilimle baş başa kalmak için aradığı "yalnız köşeyi" bulan İbn Haldûn, burada dört yıl boyunca, yani 1378 yılına kadar, bütün siyasî rekabetlerden uzak bir şekilde, *Kitâbü'l-İber*'in girişi olan *Mukaddime*'yi ve geri kalan kısmının çoğunun da ilk halini kaleme alır. Dört yılın sonunda ise artık siyasî koşullar ya da siyaset arzusu değil, bizatihî ilim arzusunun kendisi İbn Haldûn'u çıktığı bu yolculuğu sürdürmeye zorlar. Çünkü bu süreçte İbn Haldûn, kitabını tamamlamak ve somut bilgilerle detaylandırmak üzere çeşitli kaynaklar ve kütüphanelere başvurma ihtiyacıyla buradan ayrılır.

Ancak İbn Haldûn bu kez, başka bir rekabet alanına dâhil olur. Artık siyasî rekabet değil, bizatihî ulemânın kendisine özgü bir toplumsal boyuttaki rekabeti İbn Haldûn'a huzur vermez. Çünkü sosyo-politik alanlardaki rekabetler, yalnızca tek boyutlu siyasî rekabetlerden oluşmaz. Bu sebeple İbn Haldûn, sosyo-politik alanın ilişkisel ve paralel boyutlarında benzer konumları benzer yönelimlerle işgal eden öznelerin farklı rekabet alanlarını oluşturduklarını, bu alanın bir öznesi olarak muhtemelen ilk kez pratik edecektir. Nitekim kütüphane ihtiyacı sebebiyle Tunus'ta bulunduğu bu esnada bir yandan kitabının eksikliklerini tamamlarken, diğer yandan Zeytûne medresesinde dersler vererek bu alanın habitusu ve yakınlıklarıyla belirlenen beğeni kategorilerine girer. Burada verdiği dersler aracılığıyla öğrencilerden çok büyük bir ilgi gören İbn Haldûn, kendisine yönelik bu ilginin, başta İbn Arafe olmak üzere, yönetici asabiyetlerin çevresindeki ilim adamlarının kıskançlık ve rekabetine yol açtığını ve bu sebeple onların hem sultanın hem de öğrencilerin bakışında kendisini itibarsızlaştırmaya çalıştıklarını düşünür<sup>16</sup> (İbn Haldûn, 2004: 190). Fakat söz konusu yolculuğunda rehber edindiği ilim arzusunu ve uğraşısını bir şekilde korumaya çalışan İbn Haldûn, dönemin koşullarında, artık hiçbir şekilde dâhil olmak istemediği siyasete bulaşmadan bunun başarılabilirliğinin pek mümkün olmadığını da görür. Başka bir ifadeyle, sosyo-politik alanlarının ilişkisel boyutlarındaki rekabetlerin konumları ve özneleri -mesela siyasî, ekonomik, kültürel ve ilmî alanlar ile bu alanlardaki iktidar konumlarına yerleşmek üzere kendi içinde rekabet eden özneler- arasındaki ilişkinin gücünü fark eder. Çünkü sosyo-politik alanlar birbiriyle ilişkili olduğu gibi bu alanlardaki her bir boyutta iktidar konumuna yerleşmek için rekabet eden özneler de diğer boyutlardaki öznelerle ilişkilidir veya çeşitli değiş-tokuşlarla biri diğerinden güç devşirir. İbn Haldûn bu alanlar ve onun boyutlarında özneleşmek isteyen kişiler arasındaki değiş tokuşu *Mukaddime*'de bu bağlamda tartışır (İbn Haldûn, 1981: II, 922).

Nitekim sosyo-politik alanlardan siyasî alanın öznesi olan sultanlar da seferlerine eşlik etmek üzere sürekli olarak onu davet ederler ve bu davetlere icabet etmenin de etmemenin de hem İbn Haldûn'a hem de onun ilim arzusuna maliyeti ağır olur. Dolayısıyla, yeniden bir özne olarak siyaset alanına katılarak ilim arzusunu nesneleştirmek istemeyen İbn Haldûn, başka bir kaçış planı için hac mazeretine başvurur. Ancak onun gerçek niyeti, -her ne kadar hac vazifesi için izin olsa da- aradığı huzur içinde ilim yapmanın koşullarına sahip olduğunu düşündüğü Mısır'a gitmektir. 1382 yılında Kahire'ye varan İbn Haldûn, kısa bir süre sonra buradaki ilmî rekabet alanına dâhil olur. Başta el-Ezher olmak üzere Mısır'ın en meşhur eğitim kurumlarında ders vermeye başlayarak ilk başlarda, ilim arzusunu, ilmin koşullarını ve onunla uğraşmak için çekilecek "yalnız köşeyi" bir kez daha

<sup>16</sup> İbn Arafe'nin İbn Haldûn'u itibarsızlaştırma çabasını, başka kaynaklarda da görmek mümkündür. Bu konuda kaynaklar, İbn Haldûn'un daha sonra gideceği Mısır'da Mâlikî başkadısı olduğunu duyduğunda İbn Arafe'nin şunu söylediğini kaydederler: "Biz başkadılık makamının en önemli konumunun biri olduğunu düşünürdük, ancak İbn Haldûn'un başkadı olduğunu duyunca durumun bunun tam tersi olduğunu anladık" (İbn Hacer el-Askalânî, 1998: I, 235).

bulduğunu düşünen İbn Haldûn, ailesini de yanına almak ister. Ancak ailesini de taşıyan geminin İskenderiye yakınlarında batmasıyla birlikte eşinin ve çocuklarının bu kazada ölmesi, onun fikrî yolculuğuna yeni bir boyut kazandırır. Bu olaydan sonra İbn Haldûn, koşulların zorlamasıyla da olsa bir şekilde kabul ettiği her türlü siyasî-bürokratik görevin yanında ilmî görevleri de sadece bir ayak bağı olarak görür. Böylece artık kendi iç dünyasıyla baş başa kalma arzusunda olan İbn Haldûn, tüm alanlardaki rekabet konumlarından çekilmek ister. İbn Haldûn'un hem siyasî hem de ilmî konumlardan çekilmek isteyen bu psikolojisi, onun Mısır'da iken birkaç kez Malikî başkadılığı görevine gelmesi ve biri hariç her seferinde azledilmesinde de etkilidir. Çünkü şu ya da bu alandaki iktidar konumlarına yönelik herhangi bir arzusunun kalmaması onu, en üst siyasî konumlar da dâhil, herkese karşı özgür kılmıştır (İbn Hacer el-Askalânî, 1998: I, 235; İbn Tagrıberdî, 1993: VII, 208).

### İbn Haldûn'un Habitusu II: Ait Olduğu Fikrî Koşulların Özneliği

Bu aşamaya kadar yapılan analizler, İbn Haldûn'un sosyal, siyasî ve ilmî alanlardaki varoluşunun ayrılmaz bir bütün olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte - her ne kadar aynı bütünün iç içe geçmiş bileşenleri olarak bu üç sacayağın biri diğerinden ayrı olmasa da- her bir başlık diğerlerini nesneleştiren bakışın merkezini değiştirerek İbn Haldûn'un öznesi ya da nesnesi olduğu alana diğerlerinin içinden çıkan başka bir perspektiften yeniden bakmayı deniyor. Bu anlamda İbn Haldûn'un ilmî, fikrî ve kültürel habitusunu doğru kavrayabilmek için onun sosyo-politik sermaye alanları ile bu alanlarda yerleşik kurumlar, konumlar ve rekabetlerle hangi hususlarda kesiştiğini görmek bakımından önceki bölümlerin bu başlığı incelemesi gerekiyordu. Bu başlık ise bir taraftan öncekilere katılarak onların ilmî alana da yerleşmiş sosyo-politik ilişki ve rekabetlere işaret etmesi bakımından, diğer taraftan İbn Haldûn'un *et-Ta'rif*'te verdiği bilgilerden hareketle hem Endülüs ile Mağrib ülkeleri arasındaki müfredat benzerlikleri ve farklılıklarındaki imkânları hem de bütün bu toplama dâhil bizatihî İbn Haldûn'un kendi ilmî ilgisi ve yatkınlıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Haldûn, birbirleriyle ilişkili önemli bir sosyal ve siyasî sermayenin yanında aynı zamanda ciddi bir ilmî sermayeye de sahip bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Dolayısıyla da bu sermaye aracılığıyla akranlarına göre daha avantajlı bir eğitim almanın şansına sahiptir. Babasının himayesinde başladığı ilk eğitimi, dönemin müfredatına da uygun bir şekilde, özellikle naklî ilimler ile alet ilimleri üzerine yoğunlaşır. Bu sebeple erken yaşlardaki eğitimi, ağırlıklı olarak Kur'an, kıraat, hadis, fıkıh, tefsir, dil, nahiv ve şiir gibi temel ilimlerden oluşur.<sup>17</sup> İbn Haldûn bu alanların temel eserlerini yetkin hocalardan -

<sup>17</sup> İbn Haldûn, on beş yaşına kadar aldığı bu eğitim müfredatına göre okuduğu kitapların bir özet listesini okuyucusuyla da paylaşır. Onun bir tür ortaokul ve lise dönemi olarak değerlendirilebilecek bu erken yaşlarda okuduğu kitaplar ve hocalarının -sadece birkaç tanesi şu şekildedir: Kur'an'ı Sa'd b. Burrâl'dan yedi kıraat üzerine okuduktan sonra aynı hocadan Şâtibî'nin kıraat ilmi hakkındaki *el-Lâmiyye*'siyle resim ya da Kur'an hattına dair *er-Râiyye*'sini, İbn Abdilber'in *et-Tekassî li ehâdisi'l-Muvatta* adlı eserini, İbn Mâlik'in nahiv ilmine dair *Kitâbü't-Teshîl*'ini ve İbn Hâcib'in

ağırlıklı olarak önce ezberleme sonra ise müzakere yöntemiyle- okur. Temel eğitiminin bu şekilde Kur'an ve kıraatla başlaması, ardından hadis, şiir veya dil ilimleri gibi Kur'an eğitimi destekleyici olarak düşünülen ilimlerle devam etmesi, onun bu eğitimi aldığı yer olan Tunus'un hem diğer İslam bölgeleriyle metodolojik benzerliklerine hem de farklılıklarına işaret eder. Çünkü Endülüs'ün Müslümanların elinden çıkmasıyla birlikte buradan göç eden ulemânın ağırlıklı olarak Tunus'a yerleşmesi, müfredat ve yöntem bakımından söz konusu iki bölge arasında daha çok benzerlik oluşturmuştur. Örnek olarak, her iki bölgede de Kur'an eğitimi, diğer eğitimlerin temel olarak öncelenir, fakat bu eğitimi destekleyici ilimler olarak düşünülen nahiv, hadis, şiir ve hüsn-ü hat gibi diğer eğitimler de Kur'an eğitimiyle eş zamanlı olarak verilir. Kur'an eğitiminde kullanılan bu yöntem bakımından birbirine daha çok benzeyen Endülüs ile Tunus, bu yönüyle Mağrib'in diğer bölgelerinden ayrışır. Endülüs ve Tunus'a kıyasla Mağrib'in diğer bölgelerinde Kur'an eğitiminde kullanılan yöntem ile bu eğitime ayrılan zaman, diğer ilimlerden -bu eğitim için destekleyici olsun ya da olmasın- daha çok arındırılmış bir yöntem olarak öne çıkar (İbn Haldûn, 1981: III, 1250-53). Yani ilk eğitime Kur'an öğretimiyle başlamak her ne kadar bütün bölgelerde geçerli ortak bir yöntem olsa da Endülüs ve Tunus'tan farklı olarak Mağrib'in diğer yerlerinde Kur'an eğitimi sırasında başka ilimlerin öğretilmesi pek tercih edilmez. Bu yöntem, Kur'an eğitimi daha sonraki yıllarda yapılması planlanan diğer eğitimlerin üzerine inşa edileceği bir meleke haline gelinceye kadar bu şekilde devam eder.

Fakat eğitimin ikinci kademesinde hem yöntem hem de imkân ve sınırlılıklar bakımından Endülüs ile Tunus arasında da bazı farklılıklar oluşur. Çünkü Endülüslülerin her ne kadar bu dönemde nahiv ve şiire daha çok yer vermeleri, -özellikle Kur'an eğitiminin merkeze yerleştiği ilk kademedede- onları sonraki yıllarda -özellikle dil alanında- oldukça başarılı bir meleke sahibi kılsa da, Tunusluların aksine eğitimin ikinci kademesini devam ettirmenin imkânına çok fazla sahip değildirlere. Bu durumun en önemli sebebi, daha öncede belirttiği gibi, Endülüs'ün kaybedilmesiyle birlikte buradaki âlimlerin, başta Tunus olmak üzere Mağrib'in bölgelerine ve başka yerlere göç etmesidir. Bu dönemde Endülüs, eğitimini adeta ilk kademedede tamamlamak zorunda kaldığından, diğer akfî ve naklî ilimlere yoğunlaşan ikinci kademedede benzer bir başarıyı gösterme imkânına sahip değildir (İbn Haldûn, 1981: III, 1250-53). Bu imkânlar, sınırlılıklar ve koşullar bağlamında Tunus, bir yönüyle Endülüs bir yönüyle de Mağrib'in diğer bölgelerine göre daha

---

fikhî ilmine dair *el-Muhtasar* isimli eserlerini de okur. İbn Haldûn Arapça dil ve nahiv ilmini babasından öğrendikten sonra Abdullah b. el-Arabî el-Hasâyirî, Ebû Abdillâh Muhammed b. eş-Şevvâş ez-Zerâfî ve Ebû Abbas Ahmed b. el-Kassâr'ın derslerine devam ettikten sonra Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahr'ın ders halkasına katılarak şiire yönelir. Burada *el-Hamâse* ve *Kitâbü'l-Eğânî* gibi çeşitli şiir kitaplarını ezberler. Ardından Tunus'ta dönemin meşhur muhaddislerinden biri olan Şemsüddîn Ebû Abdillâh b. el-Kaysî el-Vâdiyâşî'nin derslerine devam eder. İbn Haldûn onunla birlikte bugün *Kütüb-i Sitte* olarak bildiğimiz hadis külliyyatının İbn Mâce dışındaki beş temel eseri ve çeşitli diğer hadis kitaplarıyla birlikte ayrıca *el-Muvatta'*ı da okur. Daha sonra fukahâdan Ebû Abdillâh b. Abdullah el-Ceyyânî ve Ebû Kâsım Muhammed el-Kâsîr'ın derslerine katılır. Onlarla birlikte *Kitâbü't-Tezhib*, *Muhtasarü'l-Müdevvene* ve *Kitâbü'l-Mâlikiyye*'yi okur. Bkz. (İbn Haldûn, 2004: 36-64). Ancak hem *Mukaddime* hem de *Kitâbü'l-İber*'in geri kalan kısımlarından öğrendiğimize göre okuduğu kitaplar, onun *et-Ta'rif*'te bize bildirdikleriyle sınırlı değildir.

avantajlıdır. Endülüs'e daha göre avantajlıdır, çünkü ikinci kademedeki eğitimi nispeten daha nitelikli koşullara sürdürmenin imkânlarına sahiptir. Mağrib'in diğer bölgelerine göre avantajlıdır, çünkü ilk kademedeki eğitimde Kur'an eğitimi için destekleyici olarak düşünülen diğer bilimleri de eş zamanlı olarak öğreten bir müfredata sahip olması, onları, daha erken yaşlarda ilimler arası düşünmenin imkânına sahip kılar. Bu durum, İbn Haldûn'un ailesinin sahip olduğu ilmi ve sosyo-politik sermayenin kendisine sağladığı imkânlarla ilave olan başka bir avantajdır. Yani İbn Haldûn, hem aile sermayesi aracılığıyla doğal olarak oluşan kültürel bir habitusu taşımak ve daha iyi hocalardan ders almak bakımından Tunus'taki akranlarına göre daha şanslı koşullara sahiptir hem de cari müfredatın sağladığı avantajlar bakımından Tunus dışındaki yerlere göre daha nitelikli bir eğitim almanın imkânlarına sahiptir. İşte, memleketi Tunus'ta ilk eğitimini alan İbn Haldûn, ilk kademedeki Kur'an öğrenimi ve onun destekleyicisi olarak düşünülen hadis, dil ve şiir gibi ilimlerin ağırlık kazandığı, ikinci kademedeki ise göreceli olarak akli veya nakli ilimler alanında uzmanlaşma imkânını veren bir eğitim müfredatına tabidir.

Söz konusu ilk kademedeki eğitimde kullanılan yöntem ise her üç bölgede de benzer bir şekilde ezbere dayalıdır. Ancak İbn Haldûn'un ne bu yöntemle tam bir başarıya ulaşabilmiş ne de onu tam olarak içselleştirebilmiştir. Nitekim bu yöntemin gereği olarak ilk kademedeki ezberlemesi gereken bazı metinleri ezberleyemediğini veya ezberlemeyi tamamlayamadığını *et-Ta'rif*'te açıkça itiraf eder (İbn Haldûn, 2004: 37-38). Buna karşılık İbn Haldûn kendisini, ezber yerine daha çok düşünmeye dayalı akli ilimlere yatkın bir kişi olarak görür. Hatta onun akli ilimlere dair bu yatkınlığı, ikinci kademedeki ilgi alanını belirler. Kendi zamanına kadar bir tür aklılaşmış kelama ve akli ilimlerin merkezinde yer alan felsefeye yönelik ilgisinin de bu temel eğitiminin hemen ardından geliştiği söylenebilir. Bunun en önemli göstergelerinden birisi onun, akli ilimlerin ustası olarak hem *et-Ta'rif*'te (İbn Haldûn, 2004: 39-42) hem de *Lübabü'l-Mahassal*'da (İbn Haldûn, 1996: 59-60) övgüyle bahsettiği el-Âbillî'yle tanıştıktan sonra kendisindeki bu yatkınlığın bir arzuya dönüşmesidir. Buna göre İbn Haldûn'u, yukarıda bahsedilen yolculuğa çıkaran ilim arzusunun da esas olarak, akli ilimlere duyduğu bir arzudur. Özellikle el-Âbillî'nin Tunus'tan ayrılmasıyla görünür hale gelen bu arzu, onun hayatı boyunca sürecek bir yolculuğa çıkmasının en önemli nedenlerinden birisidir. Çünkü -daha önce belirtildiği gibi anne babasını kaybetmesiyle mekân aidiyeti büyük ölçüde zayıflayan- İbn Haldûn'un Tunus dışına çıkma planları, el-Âbillî'nin de içinde bulunduğu hocalarının buradan Fas'a göç etmesiyle birlikte tam olarak başlar.

İbn Haldûn'un akli ilimlere duyduğu ilginin diğer bir göstergesi ise onun henüz on dokuz yaşındayken -birinci kademedeki aldığı eğitimin öngördüğü yatkınlıklar ve eğilimlerin aksine- bir tür mezuniyet tezi (Dale, 2015: 82) olarak Fahrettin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini üzerinde çalışmasıdır. Gazâlî sonrası kelamın yani felsefeyle benzeşerek aklılaşan kelamın en önemli düşünürlerinden biri olan Fahrettin er-Râzî'nin bu eserini hem Nasirüddîn Tûsî'nin ona yönelik eleştirilerini hem de -çok fazla kayda değer olmasa da- kendi yorumlarını da



katarak özetler. Bununla birlikte İbn Haldûn *et-Ta'rîf*'te, akllı ilimlere ilişkin ikinci kademedeki okuduğu eserlerin bir listesini -naklî ilimlere dair birinci kademedeki okuduğu kitapların bir listesini paylaşmasının aksine- vermez. Örnek olarak *Lübâbü'l-Muhassal*'ın hemen girişinde el-Âbillî'den Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini, *Mukaddime*'de ise kelim, mantık ve felsefeye dair birçok eseri okuduğunu açıkça söylemesine (İbn Haldûn, 1996: 60) rağmen, *et-Ta'rîf*'te hocası el-Âbillî'den okuduğu felsefî eserlerin İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *eş-Şifâ'sı* ile İbn Rüşd'ün Aristoteles telhisleri olduğunu yalnızca ima eder (İbn Haldûn, 2004: 70). Özellikle ilgisinin yoğunlaştığı alana işaret etmesi bağlamında *et-Ta'rîf*'teki bu imayı, İbn Haldûn'un yakın arkadaşı Lisânüddîn İbnü'l-Hâtib'in *el-İhâta fî ahbâri [târihi] Gırnata* adlı eserindeki bilgilerle desteklemek de mümkündür. Ona göre İbn Haldûn, *Kaside-i Bürde* olarak bilinen eseri edebî bir tarzda şerh etmiş, İbn Rüşd'ün eserlerinin çoğunu telhis etmiş, akllı ilimlerle meşgul olduğu dönemlerde sultan için bir mantık eseri hazırlamış, Fahrettin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini telhis etmiş,<sup>18</sup> ilm-i hisâba ilişkin bir kitap yazmış, ayrıca İbnü'l-Hâtib'in fıkıh usulüne dair recez tarzında yazdığı bir eseri de şerh etmiştir (İbnü'l-Hâtib, 2003: 539).<sup>19</sup>

Hem Endülüs ve Mağrib'i yakından bilen hem de İbn Haldûn'un yaşamına tanıklık eden İbnü'l-Hâtib'in verdiği bilgiler, -her ne kadar hangi eserleri okuduğuna bir netlik kazandırmasa da- onun eğitiminin ikinci kademesinde oluşan ilgi alanına işaret etmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu alıntıda İbn Haldûn'un "İbn Rüşd eserlerinin çoğunu telhis ettiği" ifadesi büyük bir ihtimalle -onun sultan Ebû İnan için mantık notlarından veya özetlerinden oluşan küçük bir risale hazırlamak üzere- İbn Rüşd'ün eserlerini okurken aldığı notlara ilişkindir. Çünkü ne İbn Haldûn'un kendisi bu tarz bir teliften bahseder ne de kaynaklarda bu yönde güvenilir bir bilgi mevcuttur.<sup>20</sup> Ancak burada oluşan kuşku, İbn Haldûn'un felsefî eserleri okuyup okumadığına ilişkin bir kuşku değil, aksine onun bu eserleri eğitiminin ikinci kademesinde, akllı bilimlerin Mağrib'de bilinen en iyi hocalarından biri olan el-Âbillî (es-Sehâvî, t.y.: IV, 145) gibi bir hocanın ders halkasında ya da rehberliğinde okuyup okumadığına ilişkin bir kuşkudur. Çünkü -başta Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazâlî, Fahrettin er-Râzî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Adûduddîn el-Îcî, Sa'düddîn et-Teftâzânî ve Efdâlüddîn el-Hunecî gibi filozof, mütekelim ve mantıkçıların kitapları olmak üzere- İbn Haldûn'un bu alanlarda kendisine kadar ulaşan literatürü okuduğunu *Mukaddime*'den öğrenebiliyoruz. Hatta, İbn Haldûn'un kendisine kadar ulaşan bu felsefî külliyyatın önemli bir kısmını sadece okumakla da kalmaz, aynı zamanda bu eserlerdeki kavram, teori ve ilkeleri devşirerek umrân ilminin araştırma alanlarında ve kendi teorilerinde yeniden yapılandırarak kadar bu

<sup>18</sup> Hatta İbnü'l-Hâtib, Fas'ın ileri gelenlerinin mekanlarında İbn Haldûn'la karşılaştığı zamanlarda ona şöyle bir şaka yaptığını da aktarır: "Dile beden ne dilerse, çünkü sen benim *el-Muhassal* adlı eserimi telhis ettin" (İbnü'l-Hâtib, 2003, 386; İbnü'l-Kâdî, 1974: 411). İbnü'l-Hâtib bu şakayı, *el-Muhassal*'ın müellifi Fahrettin er-Râzî'nin İbnü'l-Hâtib lakabına atıfla yapar.

<sup>19</sup> İbnü'l-Hâtib'in bu ifadeleri daha sonra birçok tarihçi tarafından tekrarlanmıştır. Örnek olarak bkz. (et-Tinbüktî, 1989: 251)

<sup>20</sup> Yine de bu iddia, en azından, onun ayrıca İbn Rüşd aracılığıyla da Platon ve Aristoteles'i okuduğuna işaret eder (Bedevî, 1962: 9).

ilimlerde derinleşir. Bütün bunlar, İbn Haldûn'da metodolojik bir yatkınlık da oluşturur (et-Tinbüktî, 1989: 252).<sup>21</sup> Nitekim onun kelim, felsefe ve tasavvuf eleştirisi de tamamen bu birikimin eleştirel bir değerlendirmesi üzerine kurulur.

Bununla birlikte, felsefî eserleri eğitiminin ikinci kademesinde okuyup okumadığına ilişkin kuşku, *-et-Ta'rif*'teki nispeten örtük bilgiler ile İbnü'l-Hâtib'in bu konudaki şahitliği- *Mukaddime*'de verilen bilgilerle de desteklendiğinde ortadan kalkar. Örneğin *Mukaddime*'de aktarılan bir diyaloga göre İbn Haldûn, şiir ezberleme ve yazma konusunda neden zorlandığını arkadaşı İbnü'l-Hâtib'e belirtirken, kendi zihninin Hunecî'nin mantığa dair eserleri gibi şiir üslubunun gelişmesine fazla müsaade etmeyen ağır felsefî metinlerle dolu olmasını gerekçe gösterir. İbnü'l-Hâtib tereddüt etmeden onun bu gerekçesini doğrular (İbn Haldûn, 1981: III, 1315). İbn Haldûn ile İbnü'l-Hâtib arasında gerçekleşen bu diyalogun muhtemel zamanları -yani İbn Haldûn'un Endülüs'te bulunduğu zamanlar- dikkate alındığında, kendisinin ifadesiyle "zihnini bu metinlerle doldurma" sürecinin ikinci kademedeki eğitimiyle başladığı anlaşılır. O halde İbn Haldûn'un okuduğu felsefî eserleri *-et-Ta'rif*'te açıkça zikretmeyip onları sadece ima yoluyla ifade etmeyi tercih etmesi, otobiyografisini yazdığı dönemin şartlarıyla ve bu dönemde başkadılık başta olmak üzere yaptığı görevlerin baskısıyla kendisinde oluşan bir endişeden kaynaklanır. Çünkü İbn Haldûn *-et-Ta'rif*'i, genellikle ya Mısır medreselerinde hadis ve fıkıh hocalığı ya da burada başkadılık görevini yaptığı bir zamanda yazdığından, görevleri itibariyle etrafındaki dost ve düşman âlimlerin bu durumu kendisinin aleyhine kullanacakları endişesi, onu bu konuda örtülü bir dili tercih etmesine götürmüş gibidir. Ancak bu durum, hiçbir şekilde felsefe ile fıkıh ya da hadisin doğrudan çatıştığı gerilimli bir ortamın Mısır'a hâkim olduğu anlamına gelmemelidir. Aksine bu durum, özellikle Gazâlî'yle birlikte söz konusu ilimlerin arasına kökleşmiş bir endişenin yerleştiğini, İbn Haldûn'un bir özne olarak yerleştiği ilmî alanlarda bu endişeyi hissettiğini gösterir. Esasında bir özne olarak ilmî alanda bulunduğu bu dönemlerde çevresindeki ulemâyla yaşadığı problemler, onun bu örtük dili seçme konusunda ne kadar haklı olduğunu da gösterir.

Ancak, İbn Haldûn'un ikinci kademedeki eğitimi, ders aldığı hocalarının Tunus'tan Fas'a göç etmesiyle birlikte yarıda kesilir. Çünkü İbn Haldûn, Tunus'ta, başta el-Âbillî olmak üzere felsefî ilimlerin diğer hocalarının derslerine üç yıl devam ettiğini belirtir; ancak hocalarının buradan göç etmesiyle birlikte eğitiminin kesintiye uğramasından yakınıdır (İbn Haldûn, 2004: 65). Bu sebeple, hocalarına kavuşma ve eğitimi devam ettirme arzusuyla Fas'a gelen İbn Haldûn'un burada en az üç yıl daha el-Âbillî ve diğer hocaların derslerine devam ettiği anlaşılıyor. Daha önce de belirttiği gibi, İbn Haldûn'un hocalarına kavuşma arzusuyla Tunus'tan Fas'a geldiği bu süreç, onun ancak siyasî-bürokratik bir görevi kabul etmesiyle başlar. Yani İbn Haldûn, her ne kadar eğitimi sürdürmek için geldiği Fas'ta umduğu ortamı bularak eğitimi bir şekilde tamamlasa da bu süreç aynı zamanda

<sup>21</sup> Nitekim Ahmet baba et-Tinbüktî, İbn Haldûn'un metodolojik olarak Gazâlî ve Fahrettin er-Râzî'yi takip ettiğini belirtir (et-Tinbüktî, 1989: 252).

onun siyasî alanın bir öznesi olarak aşamalı bir biçimde ilim ve siyaset sarkacının siyaset kanadına ya da dede izleğine yerleşmesine de sebep olur. Başka bir ifadeyle, her ne kadar İbn Haldûn'u bu yolculuğa çıkararak şey, onun kabul etmek zorunda kaldığı siyasî-bürokratik bir görevi ve dolayısıyla siyaseti araçsallaştıran veya nesneleştiren ilim arzusu olsa da söz konusu süreç ilerledikçe sarkacın iki ucu, yani ilim arzusu ile siyaset arzusu yer değiştirmeye başlar. İlim ve siyaset arzusunun yer değiştirdiği bu sürecin eşliğinde İbn Haldûn giderek ilimden uzaklaşarak siyasî alanın bir öznesi olarak öne çıkar. İşte bu dönemde onun bir şekilde ilimle irtibatta kalmasını sağlayan iki şey vardır:

İlk olarak, İbn Haldûn bu dönemde *şiiir*le yoğun bir şekilde meşgul olarak, *şiiir* ilimle irtibatta kalmanın bir aracına dönüştürür. Geçekten de İbn Haldûn, bu süreçte belli bir düzeyde aldığı eğitimi üretime dönüştürmenin bir aracı olarak *şiiir* aktif bir şekilde kullanır. Çünkü İbn Haldûn'un içinde bulunduğu koşullarda siyasal bir iletişim ve takdim aracı olarak öne çıkan *şiiir*, aslında devlet adamları ve onların etrafındaki ulemânın sıklıkla başvurduğu bir yoldur. Bu konuda İbn Haldûn'un en fazla yazdığı kişi, kendisi de hem bir devlet adamı hem de *şiiir* yazımı ve edebiyat alanında İbn Haldûn'un ifadesiyle "kendisiyle yarışılmayacak" (İbn Haldûn, 1981: III, 1294; 2004: 113) bir yetkinliğe sahip olan İbnü'l-Hâtib'tir. İbnü'l-Hâtib, İbn Haldûn'un bu süreçte *şiiir*de uzmanlaştığını, üslup bakımından seçkinleştiğini ve şairlerin *şiiir*lerindeki en kapalı ve zor ifadeleri bile eşsiz bir şekilde kavradığını ifade eder (İbnü'l-Hâtib, 2003: 539). İbn Haldûn'un ilimle irtibatta kalmasını sağlayan ikinci şey ise onun bu dönemde aldığı siyasî görevlerin bir imkânı olarak pratiğin içinde siyasetle teorik bir şekilde de meşgul olmasıdır. Çünkü İbn Haldûn bu süreçte, daha önceki okumalarından da faydalanarak, toplum ve siyasetin doğasına ilişkin teorik gözlemlerde bulunmanın imkânlarına kavuşur. Onun bu gözlemleri, *Mukaddime*'den önce yazdığı *şiiir*lerin bir ilişkisi olarak sunulan mektuplarda bile kendisini gösterir. Ayrıca onun Turtûşî'nin *Sirâcu'l-Mülûk* isimli eseri gibi *Mukaddime*'de söz konusu ettiği diğer siyasetname tarzı eserleri, siyasî görevleri ve gözlemleri esnasında okumuş olma ihtimali de yüksektir. Çünkü onun ders arkadaşı İbn Rıdvân'ın bu konuda *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* isimli siyasetname tarzı bir eseri yazdığı bilinmektedir. İbn Rıdvân bu eseri -aynı dönemde İbn Haldûn'un da kendisi için "inşâ ve sır kâtipliği" görevini yaptığı- Merîni sultanı Ebû Salim'in isteği üzerine yazar.<sup>22</sup> Bununla birlikte İbn Haldûn ne *et-Ta'rîf*'te ne de *Mukaddime*'de İbn Rıdvân'ın bu eserinden bahseder.<sup>23</sup> Fakat her ne kadar İbn Haldûn bu eserden ismen bahsetmese de onun *et-Ta'rîf*'te kapalı bir ifadeyle "kendisinden faydalandım" (İbn Haldûn, 2004: 42) diyerek geçiştirdiği yakın arkadaşının bu eserini bilmemesi veya okumaması oldukça uzak bir ihtimaldir. Çünkü İbn Haldûn'un da ilgi alanında yazılan bu eserin kaleme alındığı

22 İbn Rıdvân bu kitabı Ebû Salim'in siyaset ve yönetime dair bir eseri kendisinden istemesi üzerine yazdığını eserinin girişinde bizzat belirtir. Bkz. (İbn Rıdvân, 1984: 51-52).

23 İbn Rıdvân'ın *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* isimli eserinin muhakkiki Ali Sâmî en-Neşşâr, İbn Haldûn ve İbnü'l-Hâtib'in İbn Rıdvân'ın bu eserinden bahsetmemelerini söz konusu iki düşünürün kıskançlığına bağlar. Bkz. (en-Neşşâr, 1984: 31).

dönemde, İbn Haldûn ile İbn Rıdvan birlikte ve aynı anda sultan Ebû Salim'in sarayında üst düzey siyasî görevlerde bulunuyorlar, aynı kütüphaneyi kullanıyorlar ve aynı arkadaşlara ve ilmî çevreye sahiptirler. Siyasetin içinde ve sultanların yanında -bir kısmı da siyasî danışmanlık üzere- aktif bir rol alan İbn Haldûn'un, dönemin siyasî danışmanların en fazla başvurduğu bu tür eser(ler)e kayıtsız kalması oldukça zor bir ihtimaldir. Ayrıca İbn Rıdvan'ın *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a'yı* yazarken başvurduğu siyaset literatürünün -çünkü onun Hint, İnan, Yunan ve İslam siyaset düşünürlerine ait birçok eserden faydalandığını biliyoruz- benzer bir ilgi alanına sahip olan İbn Haldûn'un dikkatini çekmemesi de pek düşünülemez. Buna göre aynı süreçte İbn Haldûn'un söz konusu literatürü okuması yüksek bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Hatta bu dönemde yazdığı şiirlerin ilişği olarak kaleme aldığı mektuplardaki bazı kodlardan da fark edilebileceği gibi, siyasete dair kendisine özgü bir şekilde oluşmaya başlayan teorik gözlemler ile bu literatürdeki tümel çıkarımlar ve öneriler arasındaki çeşitli uyumsuzluklar, onun bu konu hakkındaki gözlemlerini derinleştirmesine de sebep olmuş gibidir. Esasında onun *Mukaddime*'de "ilim adamları siyasetten en az anlayan kişilerdir" (İbn Haldûn, 1981: III, 1255) şeklindeki tespitinin arka planı da bu dönemdeki okumalarına kadar uzanır. İlim adamlarının tümel bir tarzda işleyen teorilerinin, sosyo-politik alandaki tikel ve farklılaştırıcı unsurları yeterince şeffaflaştırmadığı gerekçesiyle bu tespiti yapan İbn Haldûn'un, kendisine özgü olarak gelişen teorik gözlemleri ise ihmal edilen bu pratikleri açıklayabilecek bir model üzerine yoğunlaşır. Gerçekten de *Mukaddime*'de bu tespit üzerinden eleştiri konusu edilen eserler ve düşünürler ile İbn Rıdvan'ın kullandığı kaynaklar arasındaki örtüşme, onun söz konusu siyasî literatürü eğitiminin ikinci kademesinde okumaya başladığı fikrini desteklemektedir.

Dolayısıyla her ne kadar bu dönem, İbn Haldûn'un ilim arzusunu nesneleştiren siyaset arzusunun baskın geldiği bir sürece denk gelse de yukarıda söz konusu edilen iki irtibat tarzı -İbn Haldûn ister farkında olsun ister olmasın- bu dönemi *Mukaddime*'ye ya da *umrân ilmine* giden yol için bir hazırlık sürecine dönüştürür. Çünkü bu dönem, aynı zamanda onun bazen görevleri gereği bazen de görevden kaçarken oldukça geniş bir coğrafyada hem benzerlikleri hem farklılıkları bakımından umrân ilminin temel araştırma alanları olan ekonomi, siyaset, kabile, aşiret, asabiyet, mülk, umrân, bedâvet ve hadâret ilişkilerini kendi doğal habitusunda bizzat bir özne olarak gözlemlediği bir dönemdir. Başka bir ifadeyle, İbn Haldûn *umrân ilminin*, birbirleriyle ilişkisi tamamen kendisine özgü olan bu araştırma alanlarının *Mukaddime*'deki içeriklerini yazarken, bu süreçte alanın bizzat bir öznesi olarak yaptığı teorik gözlemlerinden yararlanır. Böylece -bir kısmı aileden de miras kalan- ilim ve siyaset arasındaki bu kararsız gerilim, giderek İbn Haldûn'un "siyaset ilmi" veya "ilm-i siyaset" alanındaki ilgisinin kendisine özgü bir tarzda yoğunlaşmasını sağlar. Dolayısıyla İbn Haldûn, belirginleşen bu kararsızlığın bir ifadesi olarak *Mukaddime*'yi ya da *umrân ilmini* her ne kadar İbn Selâme kalesinde yazmaya başlasa da onun bu eseri/ilmi yazma kararı bu yazım sürecinin öncesine, yani İbn Haldûn'un siyasetin içinde bir özne olarak

yer aldığı döneme rastlar. İlme geri dönme arzusuyla sürekli çekilecek yalnız bir köşe arayışında olan İbn Haldûn'un bu arayışı ise *Mukaddime*'nin de bir parçası olduğu *Kitâbü'l-İber*'e ilişkin daha önce zihninde oluşan projeyi gerçekleştirmeye yönelik bir yazım arayışı olarak görülmelidir.

Siyasetten uzak bir şekilde İbn Haldûn'a dört yıl boyunca ev sahipliği yapan bu kale, *Mukaddime*'nin ve *Kitâbü'l-İber*'in ilk halinin de yazıldığı yerdir. Teorik bir girişten oluşan *Mukaddime*'nin, *Kitâbü'l-İber*'in geri kalan kısımlarından farkı ise İbn Haldûn'un siyasete dair yukarıda söz konusu edilen okumalarını, bu okumalara yönelik eleştirilerini, pratik ve teorik gözlemlerini *umrân ilmîni* kendisine özgü kılan bir bütünde bir araya getirmesidir. Bu sebeple, İbn Haldûn'un yazım sürecini derinleştirmesinden sonra kütüphanelerdeki çeşitli kaynaklara yönelik oluşan ihtiyacın da -özellikle tarih kitaplarına ihtiyacını- *Kitâbü'l-İber*'in *Mukaddime* dışındaki bölümlerinde incelenen somut tarihî ve coğrafi bilgilere ilişkin bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un bu konudaki ifadelerinden de anlaşılabilen bu çıkarım bile, onun *Mukaddime*'de geliştirdiği teorilerine katkı veya eleştiri bağlamında bir şekilde hizmet eden siyaset kitaplarını çok daha önceden okuduğunu destekler.<sup>24</sup>

İbn Haldûn'un kütüphanelere yönelik bu ihtiyacı, İbn Selâme kalesinden ayrılmasının da temel sebebidir. İlk olarak memleketi Tunus kütüphanelerini kullanmak üzere yola çıkan İbn Haldûn, özgün bir ilim kurarak *Mukaddime*'yle anılır hale gelen bu kaleden ayrıldığı için çok iyi farkındadır. Bu durumu *Mukaddime*'de birkaç kez belirten İbn Haldûn, Tunus'a geldiğinde *Kitâbü'l-İber*'in ilk nüshasını sultan Ebu'l-Abbâs'a sunarken yazdığı kasidenin bir beytinde bunu bir kez daha şu şekilde ilan eder: "Bütün öncekilerin kitaplarını derleyip topladım [*Kitâbü'l-İber*]. En başına [*Mukaddime*] ise onların da habersiz olduklarını aldım" (İbn Haldûn, 2004: 195).<sup>25</sup> İbn Haldûn, bu beyitin içinde yer aldığı kasideyi, başka bir ifadeyle, ilimle irtibatı sağlayan bir araç olarak görevini tamamlayan *şiiir*, istemediği halde etrafındaki ulemânın oluşturduğu bir tür psikolojik baskı altında yazar. Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Haldûn zamanında *şiiir*, siyaset ile ilmin bulunduğu bir mantıktan konuşur. İbn Haldûn'un ise bir şekilde bu mantıktan arınarak kaleden ayrıldığı için hem *şiiir* yazma yeteneği hem de bu konuda yazma isteği zayıflamıştır. Ancak ulemâ sınıfı onun bu durumunu sultana karşı bir tür sessiz isyan olarak değerlendirerek onu sultana şikâyet eder. Böylece üzerindeki baskıyı azaltmak niyetiyle bu kasideyi yazmak zorunda kalan İbn Haldûn'un -daha önce belirtildiği

24 Ancak bu, İbn Haldûn'un arzuladığı şekilde kütüphanelere ulaştıktan sonra *Mukaddime*'de hiçbir değişiklik yapmadığı anlamına da gelmemelidir. Aksine İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*'in diğer kısımlarında olduğu gibi *Mukaddime*'de de zamanla bazı değişiklikler yaptığını bizzat kendisi ifade eder. Bazı ilaveler ve çıkarmalardan oluşan bu değişikliklerin, *Mukaddime*'de ağırlıklı olarak coğrafya ve tarihe dair somut bilgiler içeren kısımlarda yoğunlaşması, onun ihtiyaç duyduğu bilgi türüne bir kez daha işaret etmesi bakımından da ayrıca önemlidir. Çünkü İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*'in dışında, aynı zamanda *Mukaddime*'de de somut coğrafi ve tarihî bilgilere genişçe yer verir.

25 İbn Haldûn'un bu görüşü erken sayılabilecek bir dönemde de fark edilmiştir. Nitekim, et-Tinbüktî, Ebu Ca'fer el-Baknî'nin *Muhtasarü'l-İhâta* isimli eserine referansla, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de yeni bir yöntem ortaya koyduğunu, tarihi olayları incelemek için özgün bir yol bulduğunu, bu yolla tarihin kavranış biçimlerini, insana ilişkin zâtî ve zâtî olmayan hallere ilişkin anlayışları tashih ettiğini belirtir (et-Tinbüktî, 1989: 251).

üzere- yeni bir rekabet alanına dâhil olduğunu anlaması da fazla zaman almaz. Çünkü İbn Haldûn'un İbn Selâme kalesinden ayrılışı, aynı zamanda *telif* sürecine eşlik eden bir *tedris* sürecinin de başlangıcı olarak onu yeni bir rekabet alanına, yani siyasî rekabet alanından ilmî rekabet alanına taşır. Başka bir ifadeyle, kütüphane ihtiyacını karşılamak arzusuyla Tunus'a gelen İbn Haldûn'un etrafında kısa sürede toplanmaya başlayan öğrenciler, onu *-telifin* eşliğindeki bir *tedris* faaliyeti üzerinden ilmî rekabet alanına dâhil olmasına sebep olarak- bu alanın yerleşik özneleri olan ulemâ sınıfıyla karşı karşıya getirir. Hiç kuşkusuz İbn Haldûn da bir özne olarak bu alanda görünmek istediğinden -tıpkı daha önce siyasî rekabet alanında var olmak istediği gibi- bundan sonraki hayatı ilmî alandaki rekabetin eşliğinde gelişir.

İbn Haldûn'un *telif* ve *tedris* sürecinde oluşan kütüphane ihtiyacı, ikinci uğrak olarak onun yönünü Mısır'a çevirmesine sebep olur. Bu konuda Mısır'ın Tunus ve diğer Mağrib ülkelerine göre ilmî alanın barındırdığı imkânlar bakımından çok daha zengin olması İbn Haldûn'un tercih sebebidir. Onun ilmî rekabet alanında dikkat çekici bir özne olarak varoluşu esasında Mısır'da gerçekleşir. İbn Haldûn bir taraftan Mısır kütüphanelerinde ihtiyaç duyduğu bilgiye ulaşır *Kitâbü'l-İber*'in telifini tamamlamakla ya da kendi ifadesiyle bu kitabın tashihiyle uğraşırken, diğer taraftan bazı medreselerde *tedris* faaliyetlerinde bulunur (İbn Haldûn, 2004: 188). Onun ders verdiği bu medreseler sırasıyla el-Ezher Camisi, el-Kamhiyye Medresesi, el-Berkûkiyye Medresesi, Salgatmış Medresesi ve Baybars Hankâhı'dır. Bu süreçte ilki 1384 yılında, sonuncusu 1404 yılında olmak üzere beş kez başkadılık görevini yapar. İbn Haldûn'un bu görevlerden ayrılışı biri hariç her seferinde görevden alınma şeklinde olur. İlmî alandaki özneler olarak ulemâ arasında gerçekleşen rekabetler onun görevden alınmasının en önemli sebebidir. İbn Haldûn artık bir özne olarak bu alana iyice yerleşir. Ancak onun rakipleri bu alanda oluşan rekabette sadece ilmî sermayeyi kullanmıyorlardı.<sup>26</sup> Onlar, bu alanda kurumsallaşmış ilişkiler ağında başta asabiyet üzerinden oluşan siyasî sermaye olmak üzere, başka alanlara ait sermayelerden de bir şekilde güç devşirebiliyorlardı. İbn Haldûn ise asabiyetinin, hasebinin veya sosyo-politik sermayesinin işlevsel bir karşılığa sahip olduğu memleketinden uzakta, bunlardan tam olarak yoksundu. Bu yoksunluk hem İbn Haldûn'un hem de rakiplerinin fark ettiği bir durumdur. Çünkü rakiplerinin esas olarak onu bu zayıflığından destek almasına karşılık İbn Haldûn -her ne kadar bu zayıflığı gidermek için daha fazla ilme ve adalet talebine sarılarak- çareyi "gerçeği bütün çıplaklığıyla haykırmakta" (İbn Haldûn, 2004: 206) arasa da, bunun çare olmayacağını herkesten daha iyi biliyordu. Burada İbn Haldûn, siyaset teorisinin merkezine yerleştirdiği *asabiyetten* yoksundur. İşte bu psikolojinin de etkisiyle *et-Ta'rîf*'i bir tür *siyasî sermaye beyanı* ya da Câbîrî'nin ifadesiyle bir "nefs-i müdafaa" olarak kaleme alır. Ancak maalesef, eşsiz bir zekânın ürünü olan *Mukaddime*'nin müellifi olarak İbn Haldûn, hayatının en verimli yıllarını Mısır'da geçirdiği halde burada otobiyografisini kaleme almanın

<sup>26</sup> Mesela İbn Hacer el-Askalâni, bu konuda, Mısırda İbn Haldûn ile Rakrâki arasındaki anlaşmazlık ve rekabetleri özellikle belirtmektedir (İbn Hacer el-Askalâni, 1998: I, 235).

ve *Kitâbü'l-İber*'i tashih etmenin dışında başka bir çalışma yapmamıştır. Bunların dışında İbn Haldûn'a nispeti tartışmalı olan *Şifâü's-Sâil* isimli bir tasavvuf eseri daha vardır ki eğer bu eser İbn Haldûn'un ise onun fikrî temayülleri dikkate alınarak eserin Mısır'da yazıldığı tahmin edilebilir.

## Sonuç

Bu makale, İbn Haldûn'un *habitusuna* içkin ya da -bizzat kendisinin ifadesiyle- çocuğu olduğu ve içinde yetiştiği alışkanlıklara dâhil sosyal, siyasî ve ilmî koşulları -ki onun perspektifinde alışkanlıklar, kişiyi önceleyerek kökleşen tarihsel arka planlara sahiptirler- bazı teorik izlekler eşliğinde ortaya koymaya çalıştı. Ancak burada genel bir riske, özellikle İbn Haldûn hakkında oluşan literatürde çoktan yerini almış bir riske işaret etmek, makalenin maksadını aşacak yanlış bir yorumdan kaçınmak için son derece önemlidir. Bir habitus ya da kökleşen alışkanlıkların yapılanmasında şu ya da bu ölçüde etkili olan koşulları şeffaflaştırmak, hiçbir şekilde onu mutlak bir yerelleştirme kodlamak değildir. Çünkü, habitus veya alışkanlıkların işlevselliği, her teori ve düşünür için benzer şekillerde yapılandırıcı olan bir nesnel gerçekliktir ve bu sebeple onun dışında kalan hiçbir teori ya da düşünür de zaten yoktur. Başka bir ifadeyle, her düşünür ve teori bu anlamda kendi habitusunun ve alışkanlıklarının çocuğudur. Nesnelliği ve öznelliği kendi yapısında bir araya getiren habitus olarak alışkanlıklar hem farklılaştırmanın hem de benzeştirmenin bir ilkesi gibi çalışırlar. Dolayısıyla bu makale; sosyal, siyasî ve ilmî alanlar bakımından analiz edilen *habitusun* bir çocuğu ve bu alanlardaki rekabet alanlarının bir öznesi olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki gözlem ve teorilerini bir şekilde yerelleştirmeye, onları belli bir coğrafyaya özgü kılmaya ilişkin İbn Haldûn literatüründeki mevcut bir eğilimin içinde görülmemelidir. Bilakis, İbn Haldûn'un bir habitus olarak alışkanlıklarının, onun sosyo-politik değişimdeki nesnel işleyiş ve ilkeleri en iyi kavrayan düşünürlerden biri olmasını mümkün kıldığını gösterir. Ancak, başka çalışmalarımda göstermeye çalıştığım bu iddia, bu makalenin konusu değildir.

Kuşkusuz, her düşünür gibi, İbn Haldûn da kendi çağının çocuğudur, dolayısıyla yaşadığı coğrafyaya özgü koşulların izlerini onun düşüncesinde de görmek mümkündür. Ancak, İbn Haldûn'un gözlem ve teorilerini yerelleştirmeye yönelik eğilimlerin dikkatten kaçırıldığı şey -belki de Doğu'dan ya da Batı'dan İbn Haldûn'un ilgi alanında yazan çok az düşünürün sahip olduğu bir imkân olarak- onun yaşadığı coğrafyanın teorik gözlemleri için tam bir avantaja dönüştüğüdür. Çünkü İbn Haldûn'un yaşadığı coğrafya, toplum ve siyaset alanında yazan bir düşünür için adeta bir laboratuvarıdır. İbn Haldûn literatüründeki bu eğilim, her ne kadar söz konusu coğrafyadaki hızlı-akışkan tarihi genellikle onun teorilerindeki nesnelüğün aleyhinde kullanmak istese de aslında bu tarih onun teorilerindeki nesnelüğü destekler niteliktedir. İbn Haldûn'un alanında yazan her düşünür, toplum ve siyasetin merkezine yerleşen değişimin tüm dinamikleri bir bütün olarak onun kadar gözlemeleme imkânına sahip değildir. Şöyle ki, onun yaşadığı

toplumdaki sosyo-politik hızlı değişimler, adeta hızlandırılmış ya da sıkıştırılmış bir tarih biçiminde işler. Bu anlamda İbn Haldûn, “hızlandırılmış tarih” ya da “sıkıştırılmış tarih”in bir gözlemcisi olarak sosyo-politik değişim sürecini ve bu sürece katılan ana unsurları bir bütün olarak görebilmenin imkânına ulaşır. Başka bir ifadeyle, yeniden mizaç edinen bir coğrafyada yaşayan bir düşünür olarak İbn Haldûn -tıpkı tıbbî bir olayın niteliğini tanımlamak için onu tekrar tekrar laboratuvar ortamında hızlandırılmış koşullarda gözlemek durumunda kalan bir doktor gibi- toplumsal ve siyasal olayları defalarca kez gözlemleyerek her seferinde bu olaylara eşlik eden temel unsurları daha bütünlüklü olarak görme imkânına sahiptir. Bununla birlikte İbn Haldûn, benzer ya da aynı sosyo-politik olayların başka toplumlarda da -belki daha yavaş işleyen koşullarda- geçerli olduğunun, dolayısıyla da kendi teorisindeki nesnelliğin çok iyi farkındadır. İşte bu hızlandırılmış koşullar, İbn Haldûn gibi bir teorisyen için bir şans olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple, sosyo-politik olayların hızlı akışının çeşitli görüntülerine aldanarak bu olayları sadece Kuzey Afrika’ya özgü kılmak ve İbn Haldûn’un teorilerini de bu bağlamda yerelleştirmek, onun anlaşılmasına herhangi bir katkı sunmadığı gibi aynı zamanda anlaşılması yönünde ciddi bir epistemolojik engel de oluşturur.



### Kaynakça

- Bedevî, A. (1962). *Müellefâtü İbn Haldûn*. Mısır: Dârü'l-Me'ârif.
- Bourdieu, P. (2012). *Bir Otoanaliz İçin Taslak* (Murat Erşen, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Dale, S. F. (2015). *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- el-Câbirî, M. Â. (2001). *el-Asabiyye ve'd-Devle: Meâlimu Nazariyyeti Haldûniyye fi't-Târihi'l-İslâmî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- el-Husrî, S. (1953). *Dirâsâtu 'an Mukaddimeti İbn Haldûn*. Dârü'l-Ma'ârif.
- en-Neşşâr, A. S. (1984). "Giriş", *eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed (t.y.). *Ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi']*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl.
- et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ (1989). *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye.
- Gökdağ, K. (2019). *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. (1998). *Ref'ü'l-isr 'an kudâti Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- İbn Haldûn. (1981). *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Ali Abdülvâhid Vâfi, Nşr.). Kahire: Dâru Nehdati Mısır.
- İbn Haldûn. (1996). *Lübâbü'l-Muhassal fi usûli'd-dîn*. (Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Thk.). İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyyeti.
- İbn Haldûn. (2004). *Et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletuhu garben ve şarken* (Muhammed b. Tavit Tancî, Thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân b. Halef. (2006). *Muktebes fi ahbari beledi'l-Endelüs*. Beyrut: Mektebetü Asriyye.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed (2013). *El-Beyânü'l-Mugrib Fi İhtisari Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Magrib*, (Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd, Thk.). Tunis: Darü'l-Garbi'l-İslami.
- İbn Rıdvân, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Yusuf (1984). *Eş-Şuhubü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* (Ali Sâmi en-Neşşâr, Thk.). Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe.
- İbn Rüşd. (1968). *Telhîsü'l-hatâbe*. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî.
- İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn (1993). *El-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi* (Muhammed Emîn, Thk.). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Muhammed (2003). *El-İhâta fi ahbâri Gırnata* (Yusuf Ali Tavit, Haz.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Kâdî, Şehâbeddîn Ahmed (1974). *Cezvetü'l-iktibas fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medînete fas*. Rabat: Dârü'l-Mansur.
- Rosenthal, F. (1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New York: Princeton University Press.

## Malik Bin Nebi'nin Sömürülebilirlik ve Bourdieu'nün Sembolik Şiddet Kavramları Işığında Aşağılık Kompleksi

Müşerref YARDIM<sup>1</sup>

### Öz

Temelini oryantalist söylemin oluşturduğu sömürgecilik tarihi eskilere dayansa da Batı'nın sömürge faaliyetleri 19. yüzyıldan itibaren hız kazanmıştır. Kısa bir zaman içinde Batılı devletler dünya coğrafyasının büyük bir kısmını zihinsel veya fiziksel olarak sömürge altına almayı başarmışlardır. Oryantalist söylemin ortaya çıkardığı “üstün ve gelişmiş ben” ve “geri kalmış öteki” ayrımı sömürgeci sistemin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Tahakküm yöntemiyle sömürgeci ben'in karşısına sömürülen öteki yerleştirilmiştir. Sömürgeci zihniyetin, ortaya koyduğu uygulamalarla sömürgecilerle sömürülenler arasında dini, etnik ve kültürel farklılıkları öne sürerek kesin bir ayırım yapmakla kalmadığı, "Batı'nın her anlamda üstünlüğünü" empoze ederek kültürel asimilasyona da başvurduğu görülmektedir. Sömürgeci-sömürülen ilişkisi egemenlik, ötekileştirme, eşitsizlikler ve ayrımcılıklar üzerine kurulmaktadır. Batı'nın emperyalist egemenliği kimi zaman zorla kimi zaman da rızaya dayalı kabullenmeyle şekillenmektedir. Sömürgecilerin, sömürülenlere yönelik tutumlarının temelinde bulunan ötekileştirme ve aşağılama sömürülen halkta ortaya çıkan aşağılık kompleksi ve buna bağlı psikolojik teslimiyete işaret etmektedir. Sömürgeci tutumlar karşısında psikolojik bir yenilgi içerisinde olan sömürülenlerin zayıf ve yetersiz kaldıkları düşüncesini benimsedikleri görülmektedir. Bu çalışma sömürgeye maruz kalan insanların sömürgeciler karşısında kabullenilmiş psikolojik yenilgilerini Malik Bin Nebi'nin sömürülebilirlik ve Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramları üzerinden analiz etmektedir. Her iki yaklaşım da sömürgeleştirilmiş zihinlerden yola çıkarak sömürgeci güçlerin üstünlük kompleksine karşı sömürülenlerin geliştirdikleri aşağılık kompleksine dikkat çekmektedir. Sömürgeciliğin yol açtığı psikolojik hasarın, içselleştirilen aşağılık hissine dayandığı iddia edilirken sömürülenlerin düşünce ve davranışlarının empoze olmaksızın rıza ve gönüllülüğe dayandığı dile getirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sömürgecilik, Aşağılık Kompleksi, Malik Bin Nebi, Sömürülebilirlik, Bourdieu, Sembolik şiddet.

## **The Inferiority Complex in the Light of Malik Bin Nebi's Colonizability and Bourdieu's of Symbolic Violence Concepts**

### **Abstract**

Although the history of colonialism, which is based on the orientalist discourse, goes back to old times, the colonial activities of the West have gained momentum since the 19th century. In a short time, Western states have mentally or physically colonized a large part of the world geography. The distinction between "superior and developed self" and "backward other" that the orientalist discourse reveals is the starting point of the colonial system. The colonized "other" is placed against the colonialist "I" by the method of domination. It is seen that the colonialist mentality does not only make a definite distinction by putting forward religious, ethnic and cultural differences between the colonialist and the colonized, but also applies to cultural assimilation by imposing "the superiority of the West in every sense". The colonialist-colonized relationship is based on domination, marginalization, inequalities and discriminations. The imperialist domination of the West is sometimes formed by forced acceptance and sometimes by consent. The marginalization and humiliation underlying the colonialist's attitudes towards the colonized points to the inferiority complex emerging in the colonized people and the psychological submission associated with it. It is seen that the colonized, who are in a psychological defeat in the face of colonialist attitudes, adopt the idea that they are weak and inadequate. This study analyzes the psychological defeats of the colonized people against the colonialists through the concepts of Malik Bin Nebi's colonizability and Bourdieu's symbolic violence. Both approaches draw attention to the inferiority complex developed by the colonized against the superiority complex of the colonial powers, starting from colonized minds. While it is claimed that the psychological damage caused by colonialism is based on the feeling of inferiority internalized, the dimensions of consent and voluntarism without imposition are expressed in the thoughts and behaviors of the colonized.

**Keywords:** Colonialism, Inferiority Complex, Malik Bin Nebi, Colonizability, Bourdieu, Symbolic violence.

### **Extended Abstract**

Colonialism, which has existed at every stage of history, includes economic, political and cultural colonialism as well as the expansion process. In the modern period, Africa has been the continent where colonial competition was most intense. It is seen that colonial relations in the post-colonial period as well as in the colonial period are based on domination. In the context of these relations, it is not possible to talk about the colonizer without being colonized, and it is impossible to talk about the colonized without being colonizer. The colonialist-colonized hierarchy brings to the agenda the relationship between self and the other, which is the essence of the orientalist discourse. While the colonialist ideology declares its sovereignty in the lands it has colonized, it

also implements marginalizing practices against the language, religion and culture of the colonized. From the perspective of the colonized, it is seen that the lifestyle created for him was shaped by the colonial powers. Colonized life, which does not refer directly or indirectly to the existence of the colonizer and the phenomenon of colonization, has practically no meaning. The approach taken by the colonizer has an impact on the existence and hence the behavior of the colonized. As Edward Said emphasized, colonialism is discussed in terms of representation and discourse production. However, silence, ignorance and cultural censorship practices as well as representations play an important role in domination relations. Colonial history and relations are conveyed through the eyes of the colonizer. While the colonizer shapes the physical and spiritual life of the colonized in order to maintain its hegemonic status, it also provides information about the profile of the colonized. In this context, while the colonizer defines himself as a “benevolent master”, he presents the colonized as “a being in need of the colonizer in every sense”. The colonizer declares the colonized an object not only inferior, but also easier to use. It degrades the colonized while at the same time reducing it to the object function. However, in colonial relations it is never seen that the colonized speak, as the colonizer already speaks for him. Colonial studies do not give enough space about the attitude of the colonized against the practices put forward by the colonialist mentality and what their feelings and thoughts are in their relationship with the colonizer. The feelings and attitudes of the colonized give important clues about the extent of the psychological shock and destruction suffered by the colonized in colonial relations. Colonial relations based on the understanding of domination underline the psychological defeat of the colonized especially against the colonialists. In this study, the inferiority complex that emphasizes the "domination internalized by the colonized" based on the concepts of colonizability and symbolic violence of Malik Bin Nebi and Pierre Bourdieu, who are critical of the colonial mindset, is analyzed. Although the two thinkers set out from different theories, they put forward similar views about the colonial mentality marginalizing and devaluing the colonized. One of the main socio-psychological consequences of colonial domination has been the de-personalization and de-identification of the human being. Colonialism makes people not only strangers to themselves, but also enemies and self-shame. Thus, after stealing the name, religion, language, culture, past and memory of the colonized, the colonial powers successfully applied the method of admiring the dominant culture on the one hand and alienation from their own culture on the other. However, the point that needs to be underlined here is the attitude of the colonized towards the colonialist approach. The concepts of colonizability and symbolic violence emphasize the adoption and internalization of the psychological domination of the colonized by the colonizer. For Malik Bin Nebi and Bourdieu, the inferiority complex that emerges in the colonized is based on consent and voluntarism. While Malik Bin Nebi defines the theory of colonizability as an internalized psychological defeat of the inferiority complex formed in the colonized, he defends the view of seeking the source of the problem in the colonized. Acceptance and

consent guarantee colonization. Accordingly, the key to the success of colonialism is in the colonized. For this reason, the only way to get rid of the inferiority complex that eliminates the dynamism and creativity of the colonized for Malik Bin Nebi is, first of all, through the end of the colonizability of the individual. Bourdieu's starting point also has similar features. The theory of symbolic violence, which explains the internalization of relations of domination, draws attention to the willingness of the colonized to accept the dominance of the colonial mindset. While Malik Bin Nebi and Bourdieu, who witnessed the practices of colonial rule in Algeria, criticize colonialism, they focus more on the causes of the destructive traces left by colonial domination on the colonized. The common view of both thinkers is the fact that the admiration of the colonized for the colonizer leads him to an inferiority complex.

## Giriş

Tarihte Avrupa'nın Amerika işgali ile başlayan klasik sömürgeciliğin itici gücü sadece maddi sömürü ve kültürel hâkimiyet olmayıp aynı zamanda toprakların genişletilmesini de içermektedir. Sömürgecilik olgusu en başından itibaren ekonomik, politik, kültürel ve psikolojik motivasyonlara dayanmaktadır. Başlangıçta ekonomik ve politik güdüler ağır basarken daha sonra kültürel ve psikolojik nedenler daha yoğun bir biçimde dile getirilmeye başlanmıştır. Sömürgecilik, başka bir kültürün insanları hâkimiyeti altına almasıdır. Ancak bu tanım analitik değere sahip olmayacak kadar kapsayıcıdır; tanım olarak yöneten ve yönetilenler arasındaki kültürel farklılıkları içeren sömürgecilik emperyalist kuralın her türünü kapsamaktadır (Sommer, 2011: 188-189). Sömürgeciliğin gelişimi ve genişlemesi, sömürülen halkların düşüncelerini, davranışlarını ve genel olarak yaşamlarını etkilemiştir (Bulhan, 2015: 240-241). Sömürgeci zihniyet, sömürge altına aldığı topraklarda sömüren ve sömürülen olmak üzere bir ikilik yaratmıştır. Sömürgeci devletler, yerli halk üzerine sadece ekonomik hegemonya kurmakla kalmamış aynı zamanda siyasi ve kültürel egemenliği de hayata geçirmişlerdir.

Sömürgeciliğin hizmetinde egemenlik ilişkilerini ifade eden oryantalizm ve Doğu-Batı ayrımı, Batı sömürgeciliğinin kendi egemenliklerini ortaya koymaları ve devam ettirebilmelerini sağlamaktadır (Said, 1998: 11-12). Foucault'nun tezlerinden esinlenen Edward Said, Doğu'nun inşasının, Batı'nın iktidar ve tahakküm ilişkisinin bir parçası olduğuna inanmaktadır (Said, 1998: 6). Bu nedenden dolayı oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerine kurduğu gücün yansıması olarak düşünülmelidir. Bunun yanında Said'in, Gramsci'nin siyasi toplum ve sivil toplum ayrımı ve oryantalizme gücünü veren kültürel hegemonyasına da başvurduğu görülmektedir (Said, 1998: 27). Oryantalizm, "Batılı ben" ile "Doğulu öteki" arasında keskin bir ayrıma gitmiştir. Batılılar kendi yaratıkları dünyalarında yaşarken Doğulular da kendilerine empoze edilen dünyada yaşamaya mahkûm edilmişlerdir (Said, 1998: 68-69). Bu durum bir tarafta her alanda avantaj sağlayan efendi sömürgeciler, diğer tarafta ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören ve ötekileştirilen sömürülenler ikilisini hatırlatmaktadır.

Bir bütün olarak kolonyal olguya vurgu yapmadan sömürgeciyi veya sömürüleni anlamak imkânsızdır. Bir başka ifadeyle, kolonileştirici olmadan kolonileştirilmiş tanımlamaya çalışmak anlamsız gelmektedir. Sömürge ilişkisini diğerlerinden farklı kılan özelliği boyutsal ilişkiyi içermesidir. Sömürgeleştirilenin ve sömürgecinin davranışında ve varoluş biçimlerinde ortak bir paydadır. Sömürgecinin tutumu, sömürgeleştirilenin varlığını ve dolayısıyla davranışını etkilemektedir (Memmi, 2009). Sömürgecinin sömürülen hakkında görüşlerini ortaya koyan sayısız çalışma bulunmaktadır. Cromer'in Doğulu tanımı, oryantalist ve sömürgeci zihniyetin izlerini taşımaktadır. Ona göre "Doğulu insan dinamizmini ve enerjisini yitirmiş kişidir. Kaldırımların yürümek için yapıldığını idrak edebilen Avrupalıların aksine kafası karışık Doğulunun kaldırımında ve yolda

yürüme kabiliyeti yoktur. Doğulu insan inisiyatif yoksunu, hareketsiz, şüpheci ve yalancı olduğundan Anglo-Sakson ırkının asaletiyle uyuşmamaktadır” (Said, 1998: 61). Balfour da Cromer gibi benzer görüşler sergilemektedir. Bir tarafta erdemli ve olgun Avrupalı diğer tarafta düşüncesiz, hain, çocuksu ve ilgisiz Doğulu imajı aktarmaktadır. Ayrıca Doğulunun kendini çekip çevirmede, Batılının ustalığına ve bilgisine ihtiyacı olduğu da açıkça ifade edilmektedir (Said, 1998: 64). Sömürgeci-sömürülen ilişkisinde sömürgeci; uzun boylu, teni güneşten bronzlaşmış, yarım bot giyen, insanlara her zaman yardım etmeye hazır, kendini insanlara adanmış, hastalara şifa getiren ve medeniyeti yayan kimse olarak sunulurken sömürülen ise tembel, yönetici olmayı beceremeyen, sorumluluk alamayan, hür olamayan, geri kalmış, suçlu, tarihin ve şehrin dışında kalmış, yokluğunun olduğu kadar varlığının da bir anlam ifade etmediği bir varlık olarak gösterilmektedir. Memmi'nin de ifade ettiği gibi “sömürülen her zaman şu olmayan, bu olmayan şeklinde olumsuz tanımların kurbanı” olmaktadır (Memmi, 1973: 33, 120-132). Sömürgeci güçlerin kaleme aldıkları kaynakların yanında ikincil kaynaklar da sömürülenlerin detaylı profilini vermektedir. Öte yandan sömürgeci-sömürülen ilişkisinin en çarpıcı boyutunu *insan hayvanat bahçeleri* oluşturmaktadır. “Egzotik canavar” veya “kanka yamyamlar” denilerek tabir edilen yerli Afrikalılar, Batı ülkelerin metropollerinde devekuşları, deve ve maymunlar gibi kafese konularak hayvanat bahçelerinde halka tanıtılmışlardır. Bu gösterilerde yerliler hayvana benzetilmekte ve vahşi olduklarının altı çizilmektedir (Blanchard, 2001: 154-155). Bu durum Batılı sömürgecinin sömürüleni ötekileştirerek egemenliğini ifade etme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Batı'nın üstünlük vurgusu kendisi gibi olmayana tepeden bakmaya dayanmaktadır.

Öte yandan sömürgecinin gözüyle sömürülenleri tanıtan kaynakların çokluğunun aksine sömürülenin sömürgeyi nasıl algıladığı ve yaşadığı konusunda sömürgeci literatürde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Ancak sömürülenler tarafından dile getirilmiş hikâyeler, denemeler, metinler ve belgeler gibi çalışmalar sömürülenlerin psikolojik gelişmeleri hakkında bilgi vermektedir (Memmi, 2009). Bu bağlamda en büyük katkı postkolonyal düşünürlere aittir. Postkolonyal literatür, sömürülen ve ezilene odaklanarak Batı dışı kültürler hakkında farkındalık yaratmaya çalışmaktadır. Ancak sömürgeciliğin sömürülenlerde bıraktığı kalıcı izleri Malik Bin Nebi ve Pierre Bourdieu'nün ortaya koydukları sömürülebilirlik ve sembolik şiddet kavramları, sömürgeci-sömürülen ilişkisini açıklamada farklı bir pencere açmaktadır. Sömürgeciliğin etkilerini zikreden Frantz Fanon ve Aime Cesaire gibi postkolonyal düşünürlerle birlikte Pierre Bourdieu birçok çalışmada yer almıştır. Ancak sömürge ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkan aşağılık kompleksini Malik Bin Nebi ve Pierre Bourdieu perspektifinden değerlendiren bu çalışma literatüre önemli katkı sunacaktır. Cezayirli düşünür Malik Bin Nebi “sömürgeci idare, sömürülenlerin nasıl düşünmesini istemişse öyle düşünmüş ve kendilerini öyle görmüşler, sömürgeci idare insanları hangi noktada görmek istemişse onların orada durmalarını sağlamıştır” yaklaşımı ile sömürgecilerin sömürülenlerin üzerinde kurduğu

hâkimiyete dikkat çekerken (Yıldırım, 2011: 37), Bourdieu de Cezayir’de dekolonizasyon bağlamında yürüttüğü çalışmalarda sömürge sisteminin sömürülenlerde yarattığı tahribat ve yıkımı ele almaktadır (Hammouche, 2016: 87).

Sömüren-sömürülen ilişkileri arasında self-sömürgeciliğe dikkat çeken Preiswerk (2016) sömürülenlerin, egemen kültürün değer sistemlerini, davranış biçimlerinin ve düşünce kalıplarını zorlama olmadan gönül rızası ile içselleştirilmesini sağlayan bir süreci açıklamaktadır. Sömürge zihniyeti sömürülen halkları, kendi kültürlerinin geçersiz olduğu ve bundan dolayı da Batılı modelleri taklit etmesi gerektiği düşüncesine inandırmayı başarmaktadır. Böylelikle sömürülen halkın Batılı modelleri ve düşünce biçimlerini içselleştirip benimsemekten başka bir seçeneği kalmamaktadır. Sömürülenin sömürgeciye hayranlık uyandıran taklidine çoğu kez kendi değerlerinden utanma ve kendinden nefret noktasına kadar gidebilen kendini inkâr etme eşlik etmektedir (Memmi, 2009). Sömürülebilirlik ve sembolik şiddet kavramları kendini küçümseme ve yetersizlik duygularının içselleştirilmişliğine vurgu yapmaktadır. Bir başka ifadeyle sömürgeci-sömürülen ilişkisinde aşağılık kompleksi; kendine yabancılaşma, self-kolonializm, psikolojik yenilgi ve sömürgeci davranışları kabullenme ve gönüllülük gibi operasyonel tanımlar içermektedir.

### **Kolonializm, Ötekileştirme ve Kültürel Asimilasyon**

Kolonializmin başlamasıyla birlikte sömürge altına alınan topraklarda bir ikilik ortaya çıkmıştır. Kolonyalist süreçte sömürülen insanlar, kültürel ve ulusal kimliklerini değişime uğratabilecek şekilde sömürgeci ülkenin dilini, dinini, eğitim sistemini ve sosyal yaşamını öğrenmek zorunda bırakılmışlardır (Aytekin & Çamlıoğlu, 2016: 29). Lombaa (2000) için sömürgeci-sömürülen ilişkisi “beyaz özne”- “siyah öteki” ilişkisine benzemektedir. Siyah öteki, “benliğin dışındaki her şey”, beyaz özne de, “benliğin arzuladığı her şey” olarak tanımlanmaktadır. Gerçek ya da imgesel efendi olarak görülen beyaz özne, siyah ötekilerin tarihsel ve kültürel varlığını sorgulamaktadır (Aydın, 2013: 52-53). Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé de: Portrait du colonisateur* (2009) adlı eserinde sömürgeci-sömürülen ikilisini cellat-kurban / ezilen-ezen ilişkisine benzemektedir. Onun için cellat-kurban ilişkisi sömürgeci ve sömürülenin belleğini, zihin ve ruhsal yapısını, ve davranış biçimlerini belirlemektedir. Memmi, sömürgeci ve sömürülen ilişkisini aynı zamanda medeniyet ve uygarlık anlayışına dayandırmaktadır: Medeniyet ve uygarlığın temsilciliğini yapan ve zenginlikler içinde yaşayan kolonyal Batılı ile uygarlıktan uzak sömürülen fakir ve yoksul Doğulu. Sömürgeci uygulamaların sömürülenlerde nasıl bir psikolojik travma oluşturduğu konusu farklı boyutlarıyla dile getirilmiştir.

Sömürülenlerin ötekileştirildiği ve hor görüldüğü en çarpıcı noktalardan biri şehirleşmeyle ilgilidir. Sömürgeci ve sömürülenlerin farklı ve birbirinden ayrı



mekânlarda yaşaması eşitsizlikleri de beraberinde getirmektedir (Deutsch, 2006: 19). Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (Yeryüzünün Lanetlileri)'de (1984) sömürülen toplumların maruz kaldıkları eşitsizlik ve aşağılama yöntemlerini şehirler üzerinden ele almaktadır. Ona göre “sömürgeciler ve sömürülenlerin yaşam mekânları farklı ve birbirlerine zıttır. Bu sebepten dolayı Aristo mantığı ile birbirlerini dışlamaktadırlar. Sömürgecinin yaşadığı yerler taş ve demirden inşa edilmiş, çöp kutuları bulunan, yolları asfaltlı ve sokakları ışıklarla donatılmıştır. Her ne kadar caddeler tertemiz olsa da sömürgecinin ayakları sağlam ayakkabılarla korunmuştur. Sömürülenlerin ve yerlilerin yasadıkları mekânlar tam tersi özellikler taşımaktadır. İnsanın öylece dünyaya gözlerini açtığı yerlerde aç insanlar bulunmaktadır. İnsanların harabelerde üst üste yaşadığı, ekmeğin, etin, ayakkabının ve elektriğin olmadığı yerlerdir”.

Öte yandan, sömürgeleştirilmiş bir ülkede egemenlik, sömürü ve asimilasyon, insanlık tarihi kadar eski bir sorunun tamamlayıcı biçimleri olarak ortaya çıkmaktadır. Sömürgeciler yürüttükleri bilinçli politikalarla sömürülen toplumları dillerinden ve kimliklerinden uzaklaştırmayı hedeflemiş ve sömürgeyi kabul edilebilir kılmak ve yerel nüfusun sadakatini sağlamak için farklı stratejiler uygulamışlardır. Dil en önemli stratejilerden birini oluşturmaktadır (Aytekin & Çamlıoğlu, 2016: 29). Sömürgeci devletlerin kendi dilini dayatması sömürülen toplumun kimliğini değiştirmeye yönelik bir çaba olduğu belirtilmektedir. Bireyin kimliğinin ve toplumsal bütünleşmenin oluşmasında dilin yeri tartışılmazdır (Virtanen, 2003: 19). Loomba'nın (2000) ifadeleriyle “insanın doğduğu ülke ve ait olduğu soy, ulusal kimliğini; inançları, değerleri ve zevkleri ise kültürel kimliğini oluşturmaktadır. Irka ait kimlik, renginden ziyade, dinsel, etnik, dilsel, ulusal ve sınıfsal farklılıklar konusundaki algılar tarafından şekillendirilir. Bir milleti oluşturan onun neye inandığı, nasıl yaşadığı, hangi dili konuştuğu ve olayları nasıl algıladığıdır. Bu algılamının merkezinde dil bulunmaktadır” (Aydın, 2013: 52). Sömürgeci devletler, dilin bir iletişim aracı olmakla birlikte aktardığı değerlerle dünyayı algılama şekli oluşturduğu gerçeğinden hareketle yerli halkın dilini yasaklayarak veya ikinci plana atarak kendi dillerini anadil statüsüne getirmişlerdir. Bağımsızlığını kazanmış eski sömürge ülkelerinde sömürgecilerin dili, anadil olarak benimsenmeye devam edilmektedir. Ancak bu benimseme aynı zamanda kendi yerel diline yönelik bir küçümsemeyi de beraberinde getirmektedir.

Sömürgeci politikaların dil üzerinden yürüttüğü uygulamaların ne tür sonuçlara sebebiyet verdiği konusunda Kongo örneği verilebilir. Kongo'daki Fransızca dilinin etkisi, ülkenin pek çok alanda Belçika'ya bağlı ve bağımlı kalmasına neden olmuştur. Sömürge devletleri de Afrika'da bıraktıkları en önemli izin dil olduğunun bilincindedirler. Fransa eski bakanın, Afrika'daki Fransızca konuşan eski sömürge devletlerinden birinde kendisine yöneltilen “Fransa'nın en değerli sömürge mirası nedir ?” sorusuna tereddütsüz “Fransız dili” cevabı vermesi (McNamara, 1987: 126) bu anlayışı tasdiklemektedir. Kamwagalumu'dan (1997) aktarıldığına göre “Belçika'nın Kongo'daki dil politikalarının temeli

Belçika'nın Kongo'daki yönetiminin bir nevi çerçevesini oluşturan 1908 Sömürge Sözleşmesi'ne dayanmaktadır. Bu sözleşmede “mümkün olduğunca çok dillilikten uzak durmak ve mümkün olmadığı durumlarda yerel dilleri hiyerarşik bir sıraya koyarak en başa Fransızca'yı yerleştirmek” ifadesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Kongo eliti kendilerini ayrıcalıklı bir sınıf olarak kabul ettirmek için daha az insanın bildiği Fransızca dilini tercih etmektedir. Öte yandan Kongo'da kültürel değişimin en belirgin hali şehir isimlerinin Fransızcaleştirilmesi olmaktadır. Kinşasa, dönemin Belçika kralına atfen Léopoldville; Kisangani, Belçikalılar Kongo'ya girmeden önce Kongo'da faaliyet gösteren misyonierlerin lideri olan İngiliz yazar ve keşiş atfen Stanleyville; Lubumbashi, Belçika kralının annesine atfen Elisabethville; Mbandaka, 1853-1891 yılları arasında yaşamış Belçikalı asker, yönetici, Camille-Aimé Coquilhat'a atfen Coquilhatville olmuştur. Bununla birlikte yerli halkın isimleri de Hristiyanlaştırılmaktadır. Örneğin Joseph ve Adolphe gibi Avrupalı isimler kullanılmaya başlanmaktadır (Demir, 2011: 131-132). Bir sömürge aracı olarak değerlendirilen dilin, sömürülenlerin dünyasında sosyokültürel, ekonomi ve eğitim alanında etkisi kalıcı olmaktadır. Yerel isimlerin, Fransızcaleştirilerek izleri silinmektedir.

Dilin etkisi alanına giren eğitim de, sömürge altında olan ülkelerde ortaya çıkan zihni değişimde önemli rol oynamaktadır. Sömürgeci eğitim sistemi, yerli halka kendi değerlerini aktarmaktan uzak *eurosentrik* değerlerin benimsetildiği bir yöntem uygulamıştır. Bugün hala okullarda kendi kültürleri ve tarihlerinden ziyade Batı'nın tarihi öğretilmektedir. Kendi kültürlerinin edebi üretimlerinden çok Voltaire ve Maupassant okutulmaktadır (Preiswerk, 2016: 64). Benzer görüşler El-Cundi'nin (1980: 509) aktardığı Gana Cumhurbaşkanı'nın hatırasında da yer almaktadır: “Biz Afrika'nın önde gelenleri, kendi tarihimiz ve değerlerimiz yokmuş gibi Fransa'nın tarihini ezberlediğimiz ve Lamartine'nin şiirlerini ve Moliere'in tiyatrolarını okuduğumuz okullarda Fransızca eğitim gördük, ve Fransız idare şeklini belledik. Descartes ve Bergson tanıtılırken el-Hacc Ömer ve Ahmed Sâmûrî gibi yerli değerler öğretilmedi. Sömürgecilerin çıkarlarına hizmet edebilecek seviyede eğitildik” (Aydın, 2013: 54-55).

Sömürgeci politikaların nasıl bir kültürel hegemonya oluşturduğu somut bir şekilde Cezayir örneğinde de görülmektedir. Fransa, Cezayir'de sürdürülebilir bir sömürgeciliği hayata geçirmek için askeri müdahalenin yanında kültürel politika da geliştirmektedir. Tüm sanatsal disiplinler, mimarlık, şehir planlaması (sokak isimleri) ve maddi miras (Roma, Latin ve hatta Kelt) seferber edilerek büyük bir Fransızlaştırma politikası uygulanmaktadır. Bununla birlikte Fransa Cezayir'deki varlığını meşrulaştırmak için Arap dili ve buna bağlı mirasın parçalanmasını da sağlamaktadır (Kessab, 2012). 1830'dan itibaren Arapça yabancı dil ilan edilmektedir. Yerli halkın eğitime erişimi büyük oranda kısıtlanmaktadır. Aynı zamanda sömürgeci zihniyete hizmet amaçlı üniversite de kurulmaktadır (Ataöv, 1975'den aktaran Pehlivanoğlu, 2010: 17-22). Böylelikle Cezayir'de kırk yıl sonra geniş bir entelektüel ve kültürel aygıtın kurulması sağlanarak ordunun işi kolaylaştırılmaktadır. Fransa'nın uygulamaya koyduğu

hegemonik kültürel politikanın en önemli ayağı Cezayir'in Arap ve Müslüman mirasını marjinalleştirilmesi olmaktadır. Fransa'nın kültürel politikası yerel unsurları uzaklaştırıp veya ortadan kaldırıp Fransız kültürünü egemen kılmak üzerine kurulmaktadır (Kessab, 2012). Fransa'nın Cezayir'de uyguladığı sömürgeci politikalarını analiz eden *La Fantasia*, *L'Amour* ve *La Disparition de la langue française* eserlerinin sahibi Cezayirli yazar Assia Djebbar için sömürgeci sistemde çevrenin (sömürülen) merkeze (sömürgeciye) bağımlılığını artırması çevrenin geri kalmışlığını koruması anlamını taşımaktadır. Ayrıca sömürgecilik, kültürel yabancılaşma ve iç çatışmayı da tetikleyerek yerli halkın sosyal, kültürel ve ekonomik hayatını ve yaşam kalitesini derinden etkilemektedir (Ferro, 2005'dan aktaran Pehlivanoğlu, 2010: 17-22). Aynı şekilde Togo'da da sömürgeci politikalar, iki kültür arasında kalan Togoluların kimliklerini değişime uğratmaktadır. Birçok Togolu kendi yerel dillerinin bir değeri olmadığı düşüncesiyle *Beyaz Adamın* açtığı okullarda okumayı tercih etmekte ve onun dilini benimsemektedir. Sömürgecilerin dil ve kültürlerine sadık olduklarını göstermek için de isimlerini uyarladıkları görülmektedir. Bu doğrultuda Nosi, Norcey; Novinyeku de, Norviégnéco olmaktadır. Hatta bazılarının yerel dillerini, örneğin *Keseghe*'yi maymun dili olarak tanımladığı da görülmektedir (Ahadji, 2000: 73).

Öte yandan sömürgeci devletlerin dil, din ve kültür egemenliği sömürülenlerin gündelik hayatta ayrımcılık yaşamalarına sebebiyet vermektedir. Yerlilerin maruz kaldıkları dışlayıcı ve ötekileştirici muameleye en güzel örnek Güney Afrika'da Gandhi'nin cebinde bileti olduğu halde trene alınmamasıdır. Sebep ise yerli hamalların trenin dışında seyahat etme zorunluluğudur. Ancak Gandhi Avrupa tarzı takım elbise ve kravat ile birinci sınıf bir bilet olarak tekrar trene binmek istese de bileti satan memurun olumsuz tavırları ile karşılaşmaktadır. Güney Afrika'da yerli halkın yaşadığı ayrımcılıklar tüm Afrika kıtası için geçerlidir (Ferro, 2005: 215). Djebbar da aynı şekilde Cezayir halkının gelişmesinin Fransızlara bağlı olduğunu aktarmaktadır. Okur-yazarlık ve eğitim imkânını sadece Fransızlara ayrıcalıklı olarak sağlayan sömürgeci zihniyet yerli halkın bu haktan yararlanmasına izin vermemektedir (Djebbar, 2003: 178). Sömürge altında yaşayan yerli halk sömürgecilerin sunduğu imkânlar dâhilinde gündelik hayatlarını sürdürebilmektedirler. Sömürülenlerin varlıklarının sorgulandığı bir ortamda sömürgecilerden temel hak ve özgürlüklere saygı göstererek ayrımcılığa dayanan uygulamalara son vermelerini beklemek anlamsız ve imkânsız görünmektedir. Yöneten/sömürgeci-yönetilen/sömürülen ilişkisinde sömürülenler her zaman psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik eşitsizliğe mahkûm edilmektedirler.

Sömürgeciler tarafından kullanılan propaganda amaçlı afişler sömürgeci döneminin eşitsizliğe yol açan politikalarını ve ötekinin yaratma yöntemlerini kavramak için önemli ipuçları sunmaktadır. Sömürgeci dogmaları doğrudan yayma imkânı sağlayan afişlerde göze çarpan en önemli unsur sömürgecinin yüceltilmesidir. Aynı karede buluşturulan sömürgeci ve sömürülene bakıldığında sömürgeci solda, daha büyük ve egemen bir pozisyonda, sömürülen ise sağ

taraftadır. Yahudi-Hristiyan geleneğinde en iyiler Tanrı'nın solunda oturanlardır. Sömürülenin medeniyetten uzak, doğaya daha yakın olduğunu göstermek için sömürülen “çıplak” şekilde tasvir edilirken Hristiyanlaştırılan sömürülenler ise gelişigüzel Batılı kıyafetlerle resmedilmektedirler (Blanchard, 2001: 153). Her ne kadar 20.yüzyılda sömürge altına alınan topraklar bağımsızlıklarını elde etmiş olsalar da sömürge döneminden miras kalan eşitsizlikler ve hiyerarşiye dayalı ilişkiler varlıklarını sürdürmeye devam etmektedir (Stovall, 2006: 193). Bir başka ifadeyle Batılı devletlerin kolonyal dönemi fiilen bitmiş olsa ve sömürge sonrası dönemden bahsedilse de Batı'nın eski kolonilerdeki egemenliğinin hız kesmeden devam ettiği görülmektedir. Ülkelerde yaşanan siyasi, ekonomik ve sosyal gelişmeler hegemonyanın ortadan kalkmadığını göstermektedir. Baise Diagne'ın “Afrikalı olmadan önce Fransızım” veya Frantz Fanon'un “Martinik'de Fransızım, Fransa'da Siyahi” (Fanon, 1952: 140) ifadeleri sömürgeleştirilen halklarda nasıl bir kimlik travması yaşattığını ortaya koymaktadır. Sömürgeciler kendi değerlerini dayatırken sömürülenler de bu değerleri benimsemekle kalmayıp aşağılık kompleksi psikolojisi geliştirdikleri görülmektedir. Sömürülenler, sömürgecilerin kendilerini ötekileştirip değersizleştirmelerini benimseyerek kendilerine aynı değer yargıları ile bakmaktadırlar.

### **Sömürülebilirlik, Sembolik Şiddet ve Aşağılık Kompleksi**

#### **Sömürge Travması**

Malik Bin Nebi ve Pierre Bourdieu'nün ortak noktaları arasında Fransa tarafından sömürgeleştirilen Cezayir ve sömürgeye karşı eleştirel yaklaşım bulunmaktadır. Farklı dönemlerde Cezayir'de bulunan her iki düşünür de Cezayir'in Fransız sömürgesi yapıldığı süreci ve sonrasında yaşanan gelişmeleri yakından takip etmektedir. Malik Bin Nebi, Cezayir'de sömürge rejimi altında yaşamış ve doğrudan sonuçlarına maruz kalırken Bourdieu resmi görev çerçevesinde 5 yıl sömürge ülkesi olan Cezayir'de bulunmuş ve savaş koşullarına şahit olmuştur. Gençlik yıllarında Fransa'nın sömürgeci politikalarıyla tanışan Malik Bin Nebi'nin zihin dünyasında sömürgecilik temel referans olarak ortaya çıkmaktadır. Cezayir, Pierre Bourdieu'nün çalışmalarını da önemli ölçüde etkilemektedir. Özellikle sömürgeciliğe ve savaş dönemine yoğunlaşan araştırmaları Bourdieu sosyolojisinin şekillenmesini sağlamaktadır.

Öte yandan her iki düşünürün de eserlerini Fransızca kaleme aldıkları görülmektedir. Malik Bin Nebi'nin ilk dönem eserlerinin dili Fransızcadır. Bin Nebi sömürgeci okullarda eğitimini almış ve ilk eserlerini de Fransızca yazmayı tercih etmiştir. Sonraki dönem eserlerinin ise Arapça kaleme alındığı görülmektedir. Fransızca dilinin tercihi Malik Bin Nebi'nin sömürgeye karşı verdiği mücadeleyle ters düştüğü algısını yaratabilmektedir. Ancak Albert Memmi'nin (1973) de vurguladığı gibi sömürge altında yaşayan düşünürlerin hangi dilde yazacakları konusunda çoğu zaman ikilemede kaldıkları görülmektedir. Ona göre “sömürge

altında olan yazar kendi dilinde yazmaya devam ederse kendini sağırın önünde konuşmaya mahkum eder. Halk eğitimsizdir ve herhangi bir dilde okumaz, burjuvazi de yalnızca sömürgecinin dilini anlamaktadır. Doğal olarak sunulan tek bir çıkış yolu vardır, o da sömürgecinin dilini kullanmaktır” (Memmi, 1973: 125). İster halk olsun ister entelektüel olsun, sömürge altında olanların sömürgeci dile mecbur bırakılmaları sömürgeci güçlerin ortaya koyduğu politikaların bir başarısı olarak değerlendirilebilir.

Malik Bin Nebi, sömürgeci zihniyetin sömürülenlerin hayatında nasıl bir travma yaşattığını kendi tecrübesinden yola çıkarak açıklamaktadır. 1940'lı yılların başında Fransa'nın Naziler tarafından işgaline ve yaşattıklarına vurgu yapan Bin Nebi sömürgeci zihniyetin yaşattıkları ile benzerlik kurmaktadır: “16 Haziran'da Almanlar ölü şehir Dreux'ye girdiklerinde şehirde benim gibi parasız, arabasız ve arkadaşsız kalan ve dolayısıyla şehirden çıkamayan insanlar bulunmaktaydı. Bu durum karşısında gözyaşlarımı tutamadım. Daha sonra başımıza gelen olayların Allah'ın intikam almak için değil ders çıkartıp kendimizi geliştirmek için verdiği bir fırsat olduğunu düşündüm. Böylesi güçlü bir şehrin bir kaç günde yıkıldığını görmek beni derinden etkilemişti. Yaşadığım bodrum katında Müslüman ruhunun özelliğini oluşturan bu düşünceye yoğunlaşmışım. Fransızların, Nazilerin işgaline uğramasına karşı duygularıma acıma hissi de karışmıştı. Evet, ben, hayata bütün erişimlerin engellendiği, bütün kapılan yüzüne kapatıldığı, en zor işte çalışarak ekmeğini kazanan ve acımasızca muameleye maruz kalan sömürge altında kalmış bir öğrenci olarak benim karşı karşıya kaldığım bu durumun aynısını Naziler tarafından Fransızlara yaşatılmasından korkuyordum. Fransızların kaderi de Cezayir'de bizim kaderimize benzememesi için kaç defa Allah'a dua ettim” (Bin Nebi, 1970: 163-164). Bin Nebi, sömürgeleştirilmiş Cezayir için kaos kelimesini kullandığı görülmektedir. Ona göre sömürgecilik, yaşamın her alanında doğrudan varlığıyla kaosa sürüklemektedir. Sömürgecilik, özellikle Müslüman dünyasında sömürge hedeflerine ulaşmak için toplumun bileşenleri arasında yapay bir ikilem kurarak medeniyet ve medenileşme sürecini hedef almaktadır (Benlahcene, 2013: 19). Bin Nebi, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları en önemli sorunun medeniyet boyutlu olduğunu *Les conditions de la renaissance* (1949)'da ortaya koymaktadır. Bu noktada “Müslüman halklar yeni bir medeniyet döngüsüne nasıl girebilirler” ve “Tarihin gidişatına nasıl dönebilirler” sorularına cevap bulmaya çalışmaktadır. Ancak ona göre modern Müslüman'ın yeni medeniyet döngüsüne liderlik etme başarısı İslam doktrini ile olan ilişkisi ile yakından ilgilidir. *Perspectives algériennes* (1967)'de medeniyetin tanımını yapmaktadır. Medeniyet, bir toplumun gelişmesi için gerekli sosyal garantileri bireylerin her birine sağlayan ahlaki ve maddi koşullar kümesidir. Bin Nebi için Müslümanların medeniyet sorununun kaynağının olarak sömürgecilerden önce sömürülenlerde aranması gerekmektedir. Ona göre Müslümanlar buldukları durumdan birinci derecede kendileri sorumludur. Bu hikâyede güçlü olan sömürgecilik değil zayıf olan Müslümanlardır (Bin Nebi, 1949: 154). 1930'larda Paris'teki çalışmaları ve İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden önce bir Fransız toplama kampında kaldığı süre boyunca kendi deneyimlerine dayanan

1947 yılında kaleme aldığı *Le Phénomène coranique* (Kur'an Olgusu) başlıklı çalışmasında Mağrip ve Doğulu öğrencilerin oryantalist düşüncelerden nasıl etkilendiklerini aktarmaktadır (Boualili, 2017).

Bourdieu'nün Cezayir hakkında kaleme aldığı çalışmalar çok dikkat çekmemiş olsa da baskılarıyla, yeni baskılarıyla ve tercümeleleriyle Akdeniz sosyolojik ve antropolojik çalışmalar alanında en iyi bilinen ve en çok kullanılanlardan biri olduğu belirtilmektedir. Ancak Arapça tercümeleleri yapılmış olsa da eserleri Mağrip ülkelerinde çok bilinmemektedir. *Konstantin Planı* çerçevesinde Cezayir'e gelen Bourdieu sömürgeci literatürün, Cezayir'e ve Cezayirlilere yönelik önyargı ve stereotiplerine karşı duran bir duruş sergilediği görülmektedir. Cezayir'le ilgili ilk çalışması olan *Sociologie de l'Algérie*'de (1958) sömürgeci özellik taşıyan sosyal bilimlerle arasına koyduğu mesafe açıkça belirtilmektedir. Eserinde teorik ve bibliyografik referans olarak *Durkheimci Mağribliler* olarak bilinen Edmond Doutté, René Maunier, Jacques Berque, André Nouschi dışında hiçbir sömürgeci sosyal bilimciye atıfta bulunmamaktadır. Etnolojiyi, sömürgecilik, benmerkezcilik ve dışmerkezcilikten arındırarak yeni bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir. Zira Bourdieu, bir Cezayirliden bahsederken kolonyal bir yaklaşım sergilemek yerine bir Fransız ve bir Parisliyi nasıl ele alıyorsa öyle ele alması (Chachoua, 2012) sömürgeci zihniyetin sömürülen hakkında olumsuz tutumlarını reddettiği anlamına gelmektedir.

*Sociologie de l'Algérie* başlıklı çalışmasında sömürgeci politika ve uygulamalar için "sosyal cerrahi" kavramını kullanan Bourdieu, bilinenin aksine, etkileri ve mantığına dair sistematik bir sömürgecilik teorisi ortaya koymaktadır. Bourdieu, sömürgeciliği, toplumsal ilişkileri yeniden yapılandıran ve melez kültürler yaratan, güç destekli, ırksal bir tahakküm sistemi olarak tanımlamaktadır. Sonraki dönem çalışmalarında bu yaklaşım çok belirgin olmasa da Cezayir'le ilgili çalışmalar doğrudan sömürgeciliğin eleştirisini yapmaktadır (Go, 2013: 66). Cezayir'in kanlı savaşı, devletlerinin her zaman bir kurtuluş ve medeniyet misyonu olduğunu iddia ettiği şeye ihanet ettiğini gören ve ilerleme açısından meşruluğuna rağmen sömürgeciliğin arkasında yatan saf gücü ortaya çıkaran Fransız entelektüelleri için biçimlendirici bir deneyim olma özelliğini taşımaktadır. Bourdieu gelişmeleri tahakküm üzerinden ele almaktadır. Cezayir savaşıyla birlikte Fransız sömürgeciliği ve kapitalizminin yarattığı dönüşümlerin Bourdieu'de derin izler bıraktığı görülmektedir. Bourdieu, aynı zamanda büyük ölçekli toplumsal değişimin ve günlük yaşamın mücadeleleri ve dayanışmalarının iç içe geçmesinin keskin bir gözlemcisi olarak da değerlendirilmektedir. Ayrıca Bearn köylü toplumuna olan yerli aşinalığı, ona Fransız sömürgeciliği tarafından tahrip edilen Cezayir'in kırsal bölgelerindeki geleneksel tarım toplumlarına da yakınlık sağlamaktadır. Bununla birlikte hem Fransız sömürgeciliği hem de Cezayir ulusal kimliğinin inşası tarafından damgalanan ve marjinalleştirilen iç varyantlarını, bölgesel ve azınlık topluluklarını da araştırma imkânı bulmaktadır. Cezayir'de yaşanan egemenlik tartışmaları sembolik şiddet teorisinin

geliştirilmesinde önemli bir aşama olarak değerlendirilmektedir (Calhoun, 2006: 1403-1406).

### İçselleştirilen Aşağılık Hissi

Kolonyal zihniyetin ötekileştirme, değersizleştirme ve sindirme süreci ve bu sürecin sonucu olarak ortaya çıkan aşağılık hissi Malik Bin Nebi'nin *sömürülebilirlik* ve Pierre Bourdieu'nün *sembolik şiddet* teorileri ile ele alındığında birçok noktada benzerlik sergiledikleri görülmektedir. İki düşünür farklı teorik çerçeveden ele almış olsalar da sömürgecilik ve etkileri konusunda ve özellikle sömürgeci/yöneten-sömürülen/yönetilen ilişkisinde ortaya çıkan psikolojik yenilgi ve içselleştirme analizlerinde benzer temalar üzerinden gitmektedirler. Oryantalist söylemin kolonyalist söyleme katkıda bulunduğu dikkate alınırsa sömürgeciler tarafından sömürge altına aldıkları halklara yönelik hegemonya, tahakküm, baskı ve zor kullanma söz konusu olmuştur. Ancak son dönem çalışmalarda “zor kullanmaktan” ziyade “gönüllülük ve rıza boyutu” üzerinde durulmaktadır (Loomba, 2000: 51). Oryantalist söylem öteki olarak tanımladığı dünyayı değersiz kılarken Batı değerlerinin evrenselliğine dikkat çekmektedir (Özçelik, 2015: 174-177). Aimé Césaire, Batılı sömürgecilerin sömürülenleri nasıl tanımladıkları kadar Batı'nın sömürdüğü toplumların kendilerini nasıl ifade ettiklerini ele almaktadır. Ona göre “sömürgecilik en medeni insanı dahi insanlıktan çıkarmaktadır. Sömürülen insanı küçümseme ve hor görme üzerine kurulan kolonyal eylem ve uygulamalar, düşünce ve tutumlarda değişimler meydana getirmektedir. Sömürgeciler, öteki yaptıkları yerlileri bir hayvan gibi görmekte ve öyle de muamele yapmaktadır” (Césaire, 1989: 18-20). Césaire için sömürgeci-sömürülen ilişkisinde angarya, sindirme, baskı, tecavüz, baskıcı kültür, hor görme, küçümseme, güvensizlik, kibir ve kabalık bulunmaktadır. Sömürgecilik, sömürgeciye üstünlük, dinamizm ve her anlamda başarı atfederken sömürülen için de zayıflık, tembellik ve harekete geçmede kararsız ve isteksiz göndermelerinde bulunmaktadır. Sömürgecinin sömürülene karşı tutumu sömürülende istenilen ve beklenen sonucu vermektedir. Sömürgecinin bilinçli olarak uyguladığı aşağılama ve hor görme politikaları sömürüleninin hareket alanını daraltan ve umutsuzluğa iten aşağılık kompleksini ortaya çıkarmaktadır.

Hem Bin Nebi hem Bourdieu tahakküm ilişki biçimlerine odaklanmaktadır. Sömürülenlerin sömürgeciye karşı tutumları üzerinde durarak sömürgeci tahakkümünün sömürülende nasıl bir etki yarattığı noktasına dikkat çekmektedirler. Tahakküm altında olanların sömürgeci uygulamaların karşısında sergiledikleri tutum ve verdikleri tepkiler her iki düşünürün de analizlerinde yer almaktadır. Bu noktada Bin Nebi'nin, ilk eserinden itibaren çıkış noktasının sömürge altında kalan insan olduğu görülmektedir. “Sorun İslam'da değil onu anlayan ve yaşayan Müslümanlarda” değerlendirmesiyle Bin Nebi'nin düşüncesini dini fenomenden sosyolojik ve medeniyetsel bir boyuta taşıdığı ifade

edilmektedir (Boualili, 2017). Müslümanların içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan en başta kendilerinin sorumlu oldukları düşüncesinden yola çıkan Bin Nebi, *Discours sur les conditions de la renaissance algérienne* (1949) başlıklı çalışmasında “sömürge edilebilirlik”, “sömürüye ve sömürülmeye yatkınlık” anlamlarını taşıyan *sömürülebilirlik* teorisini geliştirmiştir. Bin Nebi, sömürülebilirliği “sömürgecinin kölesi olması için sömürgeleştirileni ilgilendiren psikolojik bir yenilgidir. İçsel bir psikolojik faktördür. Aynı zamanda, sömürgecinin bir bireyin özgüvenini öldürmek ve ona boyun eğdirmek için kullandığı yöntemler bütünü” olarak açıklamaktadır. Sömürülebilirlik, Cezayir örneğinde olduğu gibi bir topluluğu sömürgeye uygun hale getiren zihinsel, kültürel ve sosyal bir patolojidir. (Bin Nebi, 1949: 155-156). *Lecteur musulman, mon frère et mon ennemi* (1951) eserinin tanıtımında Bin Nebi, sömürülenlere “sömürülebilirliğiniz hakkında konuştuğunuzu hiç duymadım. Sadece sömürgecilik diyorsunuz. “Neden sömürge altında değilim” diye sormuyorsunuz da sadece “sömürge altındayım” diyorsunuz. Görevlerinizden değil sadece haklarınızdan bahsediyorsunuz. Sömürgecilik sadece sömürülebilirlik ile mümkün olmaktadır. Sömürülebilirliğinin olmadığı bir toplumda sömürgecilik tutunamaz” (Bennabi, 1951) çağrısını yapmaktadır. Sömürülebilirlik teorisi, sömürge altında olanların sömürgeye ve sömürgeci tahakküme izin vermelerine dikkat çekmektedir.

Tahakküm ilişkileri ve buna dayalı toplumsal eşitsizliklerin Bourdieu tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Çalışmalarının çoğunu, toplumsal alanın kurucu unsurları olarak tahakküm ve şiddet çalışmalarına ayıran Bourdieu tahakkümün sadece maddi terimlerle değil, aynı zamanda sembolik açıdan da ölçüldüğüne dikkat çekmektedir. Tahakkümün ve eşitsizliğin toplumsal yeniden üretim mekanizmasını simgesel şiddet kavramı ile açıklamaktadır. Onun okul kurumunun tahakküm ilişkilerinin yeniden üretilmesindeki arka planı su yüzüne çıkaran simgesel şiddet kavramı, aynı zamanda yapısal eşitsizlikleri anlamada önemli bir teorik araçtır. Fiziksel şiddetin aksine, sembolik şiddet ilk bakışta anlaşılabilir olduğu gibi her zaman da görünür değildir (Bourdieu, 1997: 240-245). 1960'larda Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron tarafından kullanılmaya başlanan "sembolik şiddet" kavramı, eğitim sosyolojisinin ve özellikle *La Reproduction*'nun (1970) merkezinde yer almaktadır. Başlangıçta eğitsel eylemi "kültürel keyfiliğin keyfi bir güç tarafından empoze edilmesi" olarak düşünülen bu kavram, tahakküm sosyolojisinin ana temasına dönüşecek kadar Bourdieu'nun çalışmasında merkezi bir konumda yer almaktadır. Belirli yapısal eşitsizliklerin sürekliliğini değerlendirmek için kullanılan sembolik şiddet kavramı fiziksel şiddetin aksine, sembolik olan, anlamlar alanında uygulanan tüm görünmez tahakküm biçimlerini içermektedir (Bourdieu, 1997: 245).

Sömürülenlerin tahakkümü benimsemeleri zorlamadan çok gönüllülüğe dayalı bir tutum olduğunun altı çizilmektedir. Malik Bin Nebi ve Bourdieu'nün ortaya koydukları yaklaşımda tahakkümün sömürge altına alınanda başarılı olması sömürgeciden önce sömürülene bağlı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Sömürgecinin, sömürülene yönelik ötekileştirici, aşağılayıcı ve hor görücü bakışı



sömürülen tarafından benimsenmektedir. Bin Nebi, sömürülebilirliği tanımlarken dikkat çektiği nokta sömürge altında olanların psikolojik tutumlarıdır. Müslümanların içine düştükleri aşağılık kompleksini psikolojik yenilgi olarak tanımlamaktadır (Bin Nebi, 1949: 155). *Le Probleme des idées*'de (1971) Batılı sömürgecilerin aşağılık kompleksini Müslüman bilincine nasıl aşıladıklarını Abdallah Al-Nadim'den aktarmaktadır. Sömürgecilerin, sömürülen Müslüman halka “bizim gibi olsaydınız bize benzerdiniz ve bizim gibi davranırdınız” yaklaşımı içinde oldukları vurgulanmaktadır. Ona göre sömürülenleri zayıflatan en önemli faktör sömürgecinin kölesi haline getiren psikolojik yenilgidir. Bu içsel psikolojik faktör sömürge altında olanların kendilerine olan özgüvenlerini kaybetmelerine ve böylelikle rahatlıkla sömürgecinin üstünlüğüne ve egemenliğine rıza göstermelerine sebebiyet vermektedir (Bin Nebi, 1949: 85). Bin Nebi halkın zulüm ve şiddeti barındıran sömürgecilğe karşı bir yatkınlığı olduğunu ifade ederken Japon ve Mısır toplumları örneğini vermektedir. Ona göre bu iki toplum kendileri gibi aynı zamanda aynı Batılı okullarla tanışmışlardır, ancak birbirinden tamamen farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır (Bin Nebi, 1992: 134-135).

İçselleştirme yöntemine dikkat çeken Bourdieu için sembolik şiddet, hâkimiyetini korumak adına sınıflar arası çekişmeler, aşağılanma, dışlanma, taciz, hayal kırıklığı gibi dolaylı şiddet biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Aşağılık kompleksine dayanan sembolik şiddet, dolaylı şiddet biçimi olan tahakkümü içselleştirme ve kabullenme şekli olduğu ifade edilmektedir. Sembolik şiddet, içselleştirilmiş şiddete (Dijkema & Gatelier & Djontu, 2017: 31) ve hükmedilenlerin kendi boyunduruklarına katkı sağlamalarına vurgu yapmaktadır. Zira bir emrin yerine getirilmesindeki başarı emri yerine getirene bağlı olduğu zikredilmektedir. Bourdieu'ye göre bu şiddet biçimi hükmedilenlerin algı ve hükümler şemalarıyla bedenlerinde kalıcıdır (Bourdieu, 1997: 245). Sembolik şiddet, dayatma yöntemine başvurulmadan insanların kendi rızalarıyla empoze edileni kabullenmeleri ve benimsemelerini içermektedir (Colaguori, 2010: 392). Bir başka ifadeyle Bourdieu ve Passeron (1970) için sembolik şiddet meşruiyetini kurbanların, zayıfların, ezilmişlerin ve sömürülenlerin gönüllülüğüne dayandırmaktadır. Sembolik şiddet kavramı, belirli bir alanda ve daha genel olarak sosyal konumlarında işgal ettikleri konuma içkin sosyal tahakküm faileri tarafından içselleştirilmeye atıfta bulunmaktadır. Bu şiddet bilinçdışıdır ve özneler arası tahakküme değil, yapısal egemenliğe vurgu yapmaktadır. Failer tarafından algılanamayan sembolik şiddet aşağılık duygusunun kaynağını oluşturmaktadır (Bourdieu & Passeron, 1970). Öte yandan, sembolik şiddet, Gramsci'nin hegemonya kavramına yakın anlam taşımaktadır. Her iki durumda da güç ilişkilerini gizleyerek onları meşru şekilde empoze eden ve anlamlandıran bir güç söz konusudur (Jeanpierre, 2011: 81). Hegemonya ve sembolik şiddet kültürel tahakkümü içermektedir (Burawoy & Von Holdt, 2011).

Sembolik şiddeti kapsayan süreç bireyi, kendi faaliyet alanına ve onu çevreleyen sosyal yapılara uyarlanmış bir dizi bedensel eğilime kavuşturmayı

amaçlamaktadır. Bu süreç sayesinde toplumsal yapılar bedene yansımakta ve düşünce ve tutumlarını şekillendirmektedir. Bourdieu, bireyin dışsallığı içselleştirdiğinden bahsetmektedir (Bourdieu, 1980: 214). Sembolik şiddet, sömürgecilerin günlük yaşamlarında üstünlüklerini doğrulamanın ve sindirmenin bir yolu olarak değerlendirilmektedir. Çoğu zaman hakaret, horlama veya şiddet şeklini almaktadır. Cezayir hakkında General Tubert tarafından yazılan bir rapordan alıntı yapan Yves Benot aşağılama pratiklerini şu ifadelerle açıklamaktadır: *"Komisyon, Avrupalıların genellikle yerliler için kullandıkları horlama terimleri ve sık sık yankılanan "pis ırk!" ifadesine dikkat çekerken yerlilerin ayrıca saygı muamelesi görmediği ve alay ve aşağılamaya maruz kaldıklarını belirtmektedir. Yerlilere yapılan vahşilik bazen ölümcül de olsa suçlulara karşı hiçbir ceza uygulanmamaktadır. Tekrarlanan ve sömürgecilerin üstünlük duygusunu dışarı vuran bu tür sembolik şiddetler sömürgeleştirilenlerin yavaş yavaş nefretini biriktirmektedir"* (Benot, 2003: 37-38).

Öte yandan, aşağılık hissine kapılan insanların tahakküm ilişkilerinin belirlediği çerçeveden çıkma durumları yoktur. Sömürülenlerin düşünce dünyaları, söylemleri ve tutumları gönüllü olarak içselleştirdikleri yetersizlik duygusuna göre şekillenmektedir. Bourdieu'ye göre sosyal yapılar bedene damgalanmakta ve düşünme ve hareket etme yollarını şekillendirmektedir. Dolayısıyla, tahakküm altında olanlar, kendilerine egemen sınıflar tarafından empoze edilen dilin dışına çıkamamaktadırlar (Bourdieu, 1980: 214). Bu bağlamda, sembolik şiddet, sembolik bir gücü, yani gösterme ve inandırma, dünya vizyonunu onaylama veya dönüştürme gücü anlamı taşımaktadır (Bourdieu, 2001: 210). Malik Bin Nebi de benzer görüş ortaya koyarak tahakküme rıza gösterenlerde aşağılık kompleksinin söylemsel ve dilsel pratiklere nasıl yansıdığını aktarmaktadır. Aşağılık kompleksinin sömürülenlerin psikolojisinde yarattığı içselleştirmenin sonucu olarak "Biz bir şey yapamayız çünkü cahiliz; Biz bir şey başaramayız çünkü fakiriz; Biz bir işe kalkışamayız çünkü başımızda sömürge idaresi var" (Yıldırım, 2011: 41) söylemi yaygınlık kazanmaktadır. Bin Nebi, sömürgeleştirilen bireyin enerji kaynağının yok edilmesi ve değerini düşürerek ve gizli güçlerini kırarak yaratıcılığının silinmesinden bahsetmektedir. Bin Nebi, sömürgeciliğin sömürülenlerde nasıl bir sonuç doğurduğu konusunda, sömürgeciliğin Müslümanların zayıf noktalarını belirleyecek kadar psikolojik analiz yapabildiğine dikkat çekmektedir. Sömürgeciliğin, sömürülen bireyin enerji kaynağının tahrip edilmesi ve değerinin azaltarak yaratıcılığının silinmesi gibi çeşitli imha yolları geliştirdiğini iddia eden Bin Nebi, yetişkinleri olduğu kadar çocukları ve ergenleri de etkilediğini açıklamaktadır. Sömürülebilirliğe son vermenin yolu aşağılık hissi duygusundan uzaklaşmak (Bin Nebi, 1949: 147, 153-154) olduğunu belirten Bin Nebi için anahtar kelime değişimdir. Müslümanların gerilemesini bir "hastalık" olarak nitelendiren Bin Nebi, tedavi için nedenlere yoğunlaşmak gerektiğini vurgulamaktadır. Müslümanların düştükleri durumdan kurtulmalarının sadece ve sadece kendi kendini aşağılama, küçümseme ve hor görmeye son vermeleri ile mümkün olacağını belirten Bin Nebi sömürülebilirliği

ortadan kaldırmadan medeniyete ulaşmanın imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre hastalıklardan kurtulmanın ve medeniyete ulaşmanın yegâne yolu değişimdir. Değişimin ilk aşamasında da psikolojik zayıflık ve aşağılık kompleksine karşı kaynağını Kur'an'dan alan *psikolojik değişim şartı* bulunmaktadır. Merkeze insanı oturtan Bin Nebi'nin çıkış noktası Rad Suresi 11. Ayet olmuştur: "... Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez...". Ona göre toplumlarda bireyin psikolojisi ve dini eğilimleri doğasının bir parçası olarak ortaya çıkarken sosyoloji de insanı dini bir hayvan olarak tanımlamaktadır. Müslümanın kendini değiştirmesi ve tüm insanlığın yararına yeni bir medeniyetin öncüsü ya da lideri olmasını maneviyattan beslenerek içgüdülerine hâkim aklını kullanmasına bağlamaktadır. Kısacası maneviyata dayanmayan psikolojik değişimin başarısız olacağı vurgulanmaktadır (Bin Nebi, 1962: 63-65). İkinci sırada toplumsal değişim yer almaktadır. Bin Nebi'ye göre toplumsal değişim devlet kurumları tarafından değil sivil kurumlar tarafından gerçekleştirilmelidir (Bin Nebi, 1962: 28). Bin Nebi için bir sonraki aşama *kültürel değişimdir*. Onun için kültür, bireyin doğasını ve kişiliğini şekillendiren bir ortam (Bin Nebi, 1962: 124) olduğu kadar aynı zamanda istikrarın da garantörüdür (Bin Nebi, 1971:209). Sömürge edilebilirliği ve dolayısıyla da sömürgeciliği bitirecek yöntemin bireyin içselleştirdiği tahakküm ilişkilerini reddetmesidir.

Kısacası sömürgeciliğin kaynağını oluşturan tahakküm ilişkilerini ve sömürülenin bu ilişkileri nasıl algıladığı ve cevap verdiği konusunda Malik Bin Nebi ve Pierre Bourdieu'den yola çıkarak yapılan karşılaştırmada, farklılıkları barındırmakla birlikte iki düşünürün vardığı noktanın benzer tespitler taşıdığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Fransa'nın sömürgeleştirdiği Cezayir'in, ve özellikle Batı'nın sömürge tarihine eleştirel yaklaşımlarında, sömürülenin merkezi konumda olduğu görülmektedir. Sömürülenin adına konuşma hakkına sahip olduğunu iddia eden sömürgecinin, konuşmalarına izin verilmeyen ve susmaya mecbur bırakılan sömürülenle kurduğu sömürgecilik ilişkisini etnosentrik bir çerçevede ele alanların aksine, Malik Bin Nebi ve Pierre Bourdieu tanıklık ettikleri sömürgeci dönemin sömürülen insanın üzerinde bıraktığı derin izleri gündeme getirmektedirler. Her iki düşünür de sömürgeci ilişkileri, sömürülenin duyguları, ve psikolojik ve ruhsal yansımaları üzerinden analiz etmektedir. Bin Nebi'ye ait olan *sömürülebilirlik* ve Bourdieu'nün geliştirdiği *sembolik şiddet* kavramları tahakküme dayalı sömürgeci-sömürülen ilişkisinde sömürülenin sömürgecisine karşı ortaya koyduğu tutumu analiz etmektedirler. Bu bağlamda aşağılama, küçümseme, değersiz kılma ve ötekileştirme pratiklerinin sömürülenin zihin dünyasında yaşattığı travmaya dikkat çekilmektedir. İki düşünürün yaklaşımlarının temel kaynağı, sömürülenin sömürgecisine duyduğu hayranlığın ortaya çıkardığı "kendi kendini sömürgeleştirme" halidir. Sömürülebilirlik ve sembolik şiddet kavramlarında, sömürgecinin üstünlüğünün sömürülen tarafından kabullenilmiş ve benimsenmiş olduğu vurgusu bulunmaktadır. Sömürgeci beyaz adamın sömürülen hakkında kurguladığı söylemin ve tutumun içselleştirmesi sonucu sömürülenin, sömürgecinin öğrettiği davranış modeli

çerçevesinde hareket ettiğine dikkat çeken Malik Bin Nebi ve Bourdieu sömürülende ortaya çıkan aşağılık kompleksini üreten mekanizmayı anlamaya çalışmaktadırlar. Tahakküm ilişkilerini besleyen ve sürekliliğini sağlayan sömürülenin tutumu olduğu tespitinden yola çıkıldığında, aşağılık psikolojisiyle yaşayan sömürülenin sergilediği her davranışının sömürgecinin üstünlüğünü teyit ettiği anlaşılmaktadır. Böylelikle, sömürülenin aşağılık kompleksine yaptığı her vurgu aynı zamanda sömürgecinin üstünlüğüne yapılan bir vurgu olmaktadır.

Bin Nebi ve Bourdieu için sosyal aşağılık durumu sömürülenin benliğini silerek kendine yabancılaştırmaktadır. Sömürgeci politikaların doğasında olan yabancılaştırma durumu ve damgalama söylemi, sömürüleni aşağılık duygusuna sürüklemektedir. İçselleştirilmiş aşağılık kompleksi, sömürülenin kendi kültürünü, dilini, dinini ve halkını küçümseyerek ve yetersiz görerek taklit yoluyla sömürgecisine benzemek için sarf ettiği çabayı ifade etmektedir. Sömürülebilirlik ve sembolik şiddet kavramları, sömürgecinin kendisine uyguladığı tahakküm ve şiddete itiraz etmeyen sömürülenin kabullenme, benimseme, içselleştirme ve rıza gösterme durumuna eleştirel bir bakış açısı getirmektedirler. Bin Nebi ve Bourdieu'nün vardığı sonuç, sömürgecinin başarısı sömürülmüş zihinlerin varlığına bağlı olduğudur. Bir başka ifadeyle sömürgeciye karşı psikolojik yenilgiyi barındıran aşağılık kompleksi, sömürülenlerin kendi kendilerini sömürgeleştirmeleri, sömürgeye el verişli olmaları ve sömürgeci tahakküm ilişkilerini üretmeye devam ettikleri gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

## Sonuç

Doğu-Batı ayırımına dayanan ve Doğu'nun Batı tarafından ötekileştirmesini ifade eden oryantalizm, aynı zamanda kolonyalist düşüncenin de kurucu unsurları arasında ilk sırada zikredilmektedir. "Geri kalmış Doğu versus üstün Batı" mantığından yola çıkan sömürgecilik sayesinde Batı birçok toprak işgal ederek egemenliğini kurmayı başarmıştır. Uygulanan sömürge politikaları, bir tarafta "üstün ve medeniyet temsilcisi sömürgeciler" ile diğer tarafta "medeniyete ulaştırılması gereken geri kalmış sömürülenler" arasında uçurum yaratmaktadır. Sömürgeci zihniyet, işgal ettiği topraklarda dini, kültürel ve etnik farklılıkları dışlayarak kültürel asimilasyon yöntemini uygulamaktadır. Bu bağlamda sömürülenler, aşağılanma, horlanma ve ötekileştirilmenin yanında Batı'nın egemen kültürünü benimsemeye mecbur bırakılmaktadırlar.

Sömürgeci sistemin ortaya çıkardığı eşitsizlikler ve ayrımcılıklar sömürülenlerin benliklerini ve kimliklerini derinden etkilemektedir. Sömürgecinin kültürünü kabul edilebilir kılmak aşağılık kompleksi ile yakından ilgilidir. Sömürülenler için Batı'nın kendine atfettiği geri kalmışlığa dayalı bütün olumsuzlukları benimseyerek Batı'nın üstünlüğünü onaylamak Batı'nın egemen değerlerinin "içselleştirilme" ile sağlanmaktadır. Bu bağlamda, sömürülebilirlik ve

sembolik şiddet kavramları sömürgeci sistemde sömürülenin içselleştirdiği psikolojik yetersizliği anlamada aydınlatıcı bir açıklama sunmaktadır.

Malik Bin Nebi sömürülebilirlik kavramı ile geri kalmışlık ve aşağılık duygusuna kapılan sömürülenin tahakkümü nasıl içselleştirdiğine dikkat çekmektedir. Cezayir'de Fransız sömürgesinin olumsuz politikalarını doğrudan yaşayan Bin Nebi düşünce sistemini sömürgecilik üzerine kurmuştur. Ancak onun ortaya koyduğu teori sömürgeci zihniyetten önce sömürülene odaklanmaktadır. Müslüman toplumların sorunlarının en büyük sebebinin sömürgecilik olarak gösterilen düşüncenin aksine Malik Bin Nebi sömürülenlerin sömürgecilik karşısında sergiledikleri tutumu ele almaktadır. Ona göre sömürgeci egemenliğine karşı Müslümanların ortaya koyduğu psikolojik tutuma, sömürge edilebilirliklerine veya sömürüye elverişli olmalarına odaklanmak gerekmektedir. Sömürülenlerin sömürgeci zihniyete karşı geliştirdikleri eziklik duygusu ve aşağılık kompleksini bir psikolojik yenilgi olarak değerlendiren Bin Nebi ilerleme sağlayamamış olma durumlarını sömürülen halkın kendi kendilerini aşağılamalarına dayandırmaktadır. Benzer şekilde Bourdieu'nün sembolik şiddet konsepti de aşağılama pratiklerini açıklamada önemli ipuçları vermektedir. Sömürgecilik bağlamında sömürgeci zihniyet tarafından empoze edilen üstünlük söylemi, şiddetin bir başka boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Sembolik şiddet çerçevesinde aşağılık kompleksi, zorlama olmadan tahakkümü içselleştirme, kabul etme, benimseme ve rıza göstermeyi kapsamaktadır.

Malik Bin Nebi'nin sömürülebilirlik ve Bourdieu'nün sembolik şiddet yaklaşımları egemen kültürün küçümsediği, horladığı ve ötekileştirdiği kültürü yönlendirme, şekillendirme ve kendine bağımlı hale getirme arzusunu açıklarken sömürü düzenini de içselleştirmeye dikkat çekmektedir. Bu bağlamda sömürgecilerin etkisi ve başarısı sömürülenlerin sömürüye ne kadar izin verdikleri ve rıza gösterdikleri ile bağlantılıdır. Sömürge altında kalmış ülkelerin bağımsızlıklarını kazanmaları Batılı devletlerin sömürge faaliyetlerinin sona erdiği anlamını taşımamaktadır. Aksine sömürge döneminde başlayan sömürünün, özellikle zihinsel ve psikolojik sömürünün dinamikliği gözlerden kaçmamaktadır. İstisnalar olmakla beraber sömürülen toplumların birçoğu Batının egemen söylemi karşısında psikolojik yenilgilerini düşünce ve davranışlarıyla ortaya koymaya devam etmektedirler. Sömürgeci zihniyetin köleliğine son vermenin yolu olarak sunulmuş olan “geri kalmış hissinden uzaklaşma ve içselleştirilmiş aşağılık duygusundan kurtulma” şartı bugün de geçerliliğini koruduğu görülmektedir.

### **Kaynakça**

Abou Al Kacem Saad Allah. (1985). *Mouvement national algérien*, Alger: E.N.A.L.  
Aydın, T. (2013). Sömürgecilik ve Dil:Batı Sömürgesinin Arap Diline Yaklaşımına Dil Kimlik İlişkisi Pencerisinden Bakış, *Mukaddime*, 7,7-68.

- Aytekin, H ve Çamlıoğlu, Y. (2016). La question d'intégration des immigrés et la quête d'identité dans un pays colonisateur (A travers l'histoire Anne ici-Séliama là-bas), *Synergies Turquie*, 9, 27-38.
- Benlahcene, B. (2013). *The Socio-Intellectual Foundations of Malek Bennabi's Approach to Civilization*, International Institute of Islamic Thought.
- Bennabi, M. (1947). *Le phénomène coranique*, Alger.
- Bennabi, M. (1949). *Les conditions de la renaissance*, Alger.
- Bennabi, M. (1951). *Lecteur musulman, mon frère et mon ennemi*, İqbal, Pensée critique et créatrice en İslam.
- Bennabi, M. (1960). *La lutte idéologique*, Le Caire.
- Bennabi, M. (1962). *Naissance d'une société*, Le Caire.
- Bennabi, M. (1964). *Perspectives algériennes*, Alger.
- Bennabi, M. (1970). *Mémoires d'un témoin du siècle- L'étudiant*. Beyrouth.
- Bennabi, M. (1971). *Le problème des idées*, Le Caire.
- Bennabi, M. (1992). *Dans le souffle de bataille*, Caire: Al Mutanabbi.
- Benot, Y. (2003). *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, La Découverte.
- Blanchard, P. (2001). *Représentation de l'indigène dans les affiches de propagande coloniale: Entre concept républicain, fiction phobique et discours radicalisant*, Université de Paris I. Centre de recherches africaines, Association Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine (Achac), 149-168.
- Boualili, A. (2017). *Figure(s) de Malek Bennabi dans la pensée algérienne : double et écart*. 4 Nisan 2020 tarihinde [https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2774/files/2016/12/Article\\_Figures\\_Bennabi\\_pensée\\_algérie\\_nnevf.pdf](https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2774/files/2016/12/Article_Figures_Bennabi_pensée_algérie_nnevf.pdf) adresinden erişildi.
- Bourdieu, P. & Passeron, J-P. (1970). *La Reproduction*, Le Sens Commun, Minuit.
- Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Édition de Minuit.
- Bourdieu, P. (1997), *Méditations Pascaliennes*, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu, P. (2001). *Dil ve sembolik güç*. Paris, Fayard.
- Bulhan, H. (2015). *Stages of Colonialism in Africa: From Occupation of Land to Occupation of Being*. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1), 239-256.
- Burawoy, M ve Von Holdt, K. (2011). *Conversations With Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University Press.
- Cesaire, A (1973). *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine.
- Chachoua, K (2012). *Pierre Bourdieu et l'Algérie : Le savant et la politique*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 12 Mart 2021 tarihinde <https://journals.openedition.org/remmm/index.html> adresinden erişildi.
- Colaguori, C. (2010). *Symbolic Violence and the Violation of Human Rights: Continuing the Sociological Critique of Domination*. *International Journal of Criminology and Sociological Theory*. 3(2), 388-400.
- Calhoun, C (2006). *Pierre Bourdieu and Social Transformation: Lessons from Algeria*, *Legacies*, 1403-1415.

- Demir, A. (2011). Sömürge Devletlerinin Kullandığı Sömürgecilik Araç ve Metotları Vaka Analizi: Belçika Krallığı'nın Kongo'daki Sömürge Dönemi, Güvenlik Stratejileri, 7(14), 117-141.
- Deutsch, J. (2006). Emancipation without Abolition in German East Africa (c.1884-1914), Oxford, James Currey.
- Dijkema, C., Gatelier, K. ve Djontu, H. (2017). Transformation de conflit : Retrouver une capacité d'action face à la violence. Editions Charles Léopold Mayer.
- Fanon, F. (1952), Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil.
- Go, J. (2013). Decolonizing Bourdieu: Colonial and Postcolonial Theory in Pierre Bourdieu's Early Work, Sociological Theory, 31:49-74.
- Hammouche, A. (2016). Penser les dominations dans le contexte colonial : Fanon, Bourdieu, Saïd, Raison Presente, 3(199) :87-98.
- Kayacan, M. (2006). Seyyid Kutubun Batı Okuma Biçimi. Marife, 6(3), 217-246.
- Memmi, A. (1973). Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur, Paris, Petite Bibliotheque Payot.
- Memmi, A. (2009). Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés suivi de Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres, Sociologies. 29 Mart 2020 tarihinde <http://journals.openedition.org/sociologies/2922> adresinden erişildi.
- Özçelik, T. (2015). Doğu-Batı Dikotimisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm-Oksidentalizm. International Journal of Eurasia Social Sciences, 6(19), 168-193.
- Pehlivanoglu, I (2010). Assia Djebar'ın L'Amour, la Fantasia ve La Disparition de la Langue Française başlıklı romanlarında sömürgecilik ekseninde dil ve kimlik, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Preiswerk, R (2010). Néo-colonialisme ou auto-colonisation : l'identité culturelle de l'interlocuteur africain. Le Savoir et le faire, 61-70.
- Saïd, E (1998). Oryantalizm (çev.N.Uzel), İrfan.
- Sommer, M (2011). Colonies-Colonisation-Colonialism: A Typological Reappraisal. Ancient West & East, 10, 183-193.
- Sönmez, P (2015). Avrupa Birliği'den Yeni Dönem Postkolonyal İlişkiler ve Göç Politikaları Diyaloğu, Avrupa Birliği Bakanlığı Akademik Araştırmalar Serisi-4.
- Stovall, T (2006). L'esclavage, la colonisation, et après ? France, États-Unis, Grande-Bretagne. Critique Internationale, 1(30), 193-196.
- Yıldırım, T. (2011). Malik Bin Nebi'de Sömürülebilirlik Olgusu, Milet ve Nihal, 8(2): 33-52.

## Yahudi Nüfus Problemi ve İsrail Devleti'nin Yahudi Karakteri

Menderes KURT<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışmanın amacı, İsrail'in kurulması ve varlığını sürdürmesi noktasında temel taşlardan biri olan “nüfus/demografi” olgusunun günümüzdeki halinin, İsrail sınır ve vatandaşlık politikası üzerinde hâlihazırda ve yakın gelecekte yarattığı/yaratabileceği ihtimalleri analiz etmektir. Siyonizmin ilk dönemlerinden itibaren misyon edindiği Filistin'de kurulacak devletin demografik anlamda çoğunluğu sağlama amacına (Yahudi karakterde bir devlet) ulaşmış olmasına rağmen 2018-2019 yılı İsrail nüfus verileri ışığında bu olgunun değişmeye başladığı görülmektedir. Ayrıca yakın gelecekte tarihî Filistin bölgesi göz önüne alındığında, Filistinli (Arap) nüfusunun Yahudi nüfusunu geçeceği tahmin edilmektedir. İsrail Devleti'nin oluşumu ve varlığını sürdürme noktasında temel taşlardan biri olan devletin demografik anlamda Yahudi çoğunluğunu sağlama ve koruma misyonu, tehdit altındadır. Bu minvalde çalışma, devletin ulusal güvenliğiyle bağlantılı nüfus olgusunda yaşanan değişim sonucunda İsrail'in devletin Yahudi karakterini korumak için hem vatandaşlık temsiline hem de devletin sınırları noktasında Yahudileştirmeyi iddia etmektedir. Bu noktada “Yüzyılın Anlaşması” ve “Yahudi Ulus Devleti Yasası” gibi gelişmeler, Arap nüfusundaki artışın yükünü kaldırmakta zorlanan devletin hem fiziksel/sınır hem de vatandaşlık manasında bir homojenleşmeye (Yahudileşme) gittiğinin ve kendisini keskin bir şekilde Filistinlilerden soyutlama isteğinin göstergeleridir. Bu çerçevede çalışma, tarihsel olarak İsrail'in nüfus politikası ve günümüz verileri ışığında İsrail'in nüfus sorununa eğilmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İsrail, Araplar, Yahudiler, Nüfus, Yahudileştirme.

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü Ortadoğu Çalışmaları Anabilim Dalı, kurtmndrs@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9513-3417.



## **The Jewish Population Problem and the Jewish Character of the State of Israel**

### **Abstract**

The aim of this study is to analyze the current state of the phenomenon of "population/demography", which is one of the cornerstones of Israel's formation and survival, on Israeli policy now and soon. Despite the fact that the state to be established in Palestine, where Zionism has taken a mission since the early periods, has achieved the goal of providing a demographic majority (a state with a Jewish character), this phenomenon has started to change in the light of 2018-2019 Israeli population data and in the near future, when the whole historic Palestinian region is considered, it is estimated that the Palestinian (Arab) population will exceed the Jewish population. The mission of ensuring and protecting the demographic Jewish majority, one of the cornerstones of the formation and survival of the state of Israel, is under threat. In this manner, because of the change in the population phenomenon linked to the national security of the state, Israel Judaizes both in its representation of citizenship and at the borders of the state to preserve the Jewish character of the state. At this point, developments such as the "Deal of the Century" and the "Israel as the Nation-State of the Jewish People" are indications that the state, which struggling to bear the burden of the increase in the Arab population, went to a homogenization (Judaization) in terms of both physical/border and citizenship and its desire to isolate itself from the Palestinians sharply. In this context, the study aims to deal with Israel's population problem in the light of historical Israeli population policy and today's data.

**Keywords:** Israel, Arabs, Jews, Population, Judaization.

### **Extended Abstract**

This study aims to analyze the current state of the phenomenon of "population/demography", which is one of the cornerstones of Israel's establishment and survival, on Israeli policy now and soon. Even though the state to be established in Palestine, where Zionism has taken a mission since the early periods, has achieved the goal of providing a demographic majority (a state with a Jewish character), this phenomenon has started to change in the light of 2018-2019 Israeli population data and soon, when the whole Palestinian region is considered, it is estimated that the Palestinian (Arab) population will exceed the Jewish population. While the population is a problematic phenomenon for Israel, the existence of the problem has historical continuity. Although today Israel maintains a Jewish majority in the Palestinian geography, this situation tends to change soon. In a demographic sense, the change in Israel is expected to lead to significant changes in the state's political attitudes and decisions, especially in relations with Arabs. The population problem in Israel is closely linked to

the Jewish character of the state. A population change endangers historical thinking, one of Israel's cornerstones. In addition to historical thinking, demographic change is directly linked to Israeli national security. Demographic change in Israel opens the door to important political changes in terms of Israel's Jewish character and national security. Developments such as the "Deal of the Century" project announced under the leadership of the USA, Basic Law: Israel as the Nation-State of the Jewish People, the move of the US Embassy to Jerusalem, and the annexation of the Golan Heights, are all manifestations of the recent political development. In this context, the study tries to understand the change in Israeli policy within the framework of historical data and current (2018-2019) qualitative and quantitative demographic data. At this point, the study claims that the demographic change in Israel poses a threat to Israel's Jewish character and national security. In other words, the study claims that the mission of the state, which is one of the cornerstones of the formation and survival of the State of Israel, to provide and protect the Jewish majority in demographic terms is under threat. At this point, developments such as the "Deal of the Century" and the "Israel as the Nation-State of the Jewish People" are indications that the state, which is struggling to bear the burden of the increase in the Arab population, preferred a policy of homogenization (Judaization) in terms of both physical / border and citizenship and its desire to drastically isolate itself from the Palestinians. As a matter of fact, its intention to evolve into a homogeneous Jewish society by isolating itself from the Palestinians to a certain extent obliges the Israeli policy to rely on a Jewish nationalist and religious structure. The demographic factor is the main determining factor in the political developments in countries such as Israel, where the Jewish population and the character of the state are tightly connected to each other. Despite this, the demographic element remains in the background in the traditional forms of explanation regarding the political developments and changes in Israel. Traditional forms of explanation mostly focus on ideology, leaders, geopolitics, and specific groups. In this sense, the principle of protecting the Jewish character of the state, that is, the principle that Jews should be the majority population in Israel, which is directly related to the national security of the state in the historical sense, does not find a place for itself in traditional explanations. However, the population issue in Israel and the Jewish character of the state, which is directly related to it, have remained important in terms of political thought and political developments in Israel. Within the framework of the classical method in demographic studies, the study evaluates the rates of Jewish and Arab populations and their growth rates. In this context, the study aims to understand the implications of demographic change for Israeli politics and national security and the possibilities that it can create within the framework of historical background, rather than revealing the Israeli demographic change in all its aspects (its effects on land, agriculture, technology, energy, and education). It also aims to measure the impact of the demographic element on Israeli policy and national security. For this, the study primarily examines the historical link between the Jewish character of the state and the population phenomenon in Israel. In this

respect, the study reveals the role of the population phenomenon in the shaping of the state and the formation of the Jewish character with qualitative and quantitative data. Then, in the light of current population data and discussions, the connection of the population problem in Israel with political preferences and developments is discussed.

## Giriş

Bu çalışmanın amacı, İsrail'in kurulması ve varlığını sürdürmesi noktasında temel taşlardan biri olan “nüfus/demografi” olgusunun İsrail politikası üzerinde hâlihazırda ve yakın gelecekte yarattığı/yaratabileceği ihtimalleri analiz etmektir. İsrail için nüfus, problem teşkil eden bir olgu olmakla birlikte problemin varlığı tarihsel süreklilik taşımaktadır. Bugün İsrail, tarihî Filistin coğrafyasında (Ürdün Nehri'nden Akdeniz'e uzanan bölge) nüfus olarak Yahudi çoğunluğu sağlamasına rağmen bu durum yakın gelecekte değişme eğilimi göstermektedir. Demografik manada İsrail'de yaşanan değişimin devletin politik tutum ve kararlarında, özellikle de Araplarla olan ilişkilerinde önemli değişikliklere yol açması beklenmektedir. İsrail'de nüfus problemi devletin Yahudi karakteri ile yakından bağlantılıdır. Bu nedenle nüfusta yaşanan bir değişim İsrail'in üzerinde temellendiği tarihsel düşüncenin tehdit altına girmesine neden olmaktadır. Tarihsel düşünceye ek olarak demografik değişim İsrail ulusal güvenliği ile doğrudan bir bağa sahiptir. İsrail'deki demografik değişim İsrail'in Yahudi karakteri ve ulusal güvenliği açısından önemli politik değişimlere gebe dir. ABD liderliğinde açıklanan Yüzyılın Anlaşması projesi, Yahudi Ulus Devlet Yasası, ABD Büyükelçiliği'nin Kudüs'e taşınması ve Golan tepelerinin ilhakının Amerika tarafından tanınması gibi gelişmeler, İsrail'in hem fiziksel hem de vatandaşlık manadaki homojenleşmesinde (Yahudileşme) yaşanan ve yaşanacak politik değişimi ortaya koymaya başlamıştır. Bu bağlamda çalışma tarihsel (1882-2000) ve güncel (2018-2019) nitel ve nicel demografik veriler çerçevesinde bu değişimin takibini yapacaktır. Bu noktada çalışma, İsrail'deki demografik değişimin İsrail'in Yahudi karakteri ve ulusal güvenliği açısından tehdit oluşturduğunu iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle çalışma İsrail Devleti'nin oluşumu ve varlığını sürdürme noktasında temel taşlardan biri olan devletin demografik anlamda Yahudi çoğunluğunu sağlama ve koruma misyonunun tehdit altında olduğunu iddia etmektedir. İsrail, artık kontrol etmekte zorlandığı nüfus problemi nedeniyle devletin sınırlarını (Yüzyılın Anlaşması ve ilhaklar), kimliğini (Yahudi Ulus Devlet Yasası) belli ölçülerde belirleyerek kendisini Filistinlilerden soyutlayarak homojen bir Yahudi toplumu elde etme yoluna gitmektedir.

Yahudi nüfusu ve devlet karakterinin birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduğu İsrail gibi ülkelerde yaşanan politik gelişmelerde demografi unsuru belirleyici unsurların başında gelmektedir. Buna rağmen İsrail'deki politik gelişmelere ve değişimlere dair ortaya konulan geleneksel açıklama biçimlerinde demografi unsuru arka planda kalmaktadır. Geleneksel açıklama biçimleri çoğunlukla ideoloji, lider, jeopolitik ve belli gruplara odaklanmaktadır. Bu minvalde tarihsel anlamda devletin ulusal güvenliği ile doğrudan bağlantılı devletin Yahudi karakterini koruma, yani Yahudilerin İsrail'de nüfus olarak çoğunlukta olması gerektiği prensibi geleneksel açıklamalarda kendisine yer bulmamaktadır. Bu prensibe çoğunlukla İsrail'in kuruluş dönemine dair yapılan açıklamalarda değinilmektedir. Fakat İsrail'de nüfus meselesi ve onunla doğrudan bağlantılı

olan devletin Yahudi karakteri olgusu İsrail politik düşüncesinde ve İsrail'deki politik gelişmelerde önemini korumuştur.<sup>2</sup>

Demografi unsurunun İsrail'de yaşanan gelişmeleri açıklama noktasında geri planda kalmasında demografi çalışmalarının yapısı ile de doğrudan bağlantılıdır. Demografi çalışmaları çoğunlukla bir ülkenin nüfusa oranla kaynaklarını ayarlama, ülkenin politik yapısı, ülkenin yeterli insan gücüne sahip olması ve göç alıyorsa bunun ülkeye ağırlığı gibi birçok konu ile bağlantılıdır. Pek çok devlet için bu çalışmalar ülkenin gelecek planlaması, kaynak dağıtımını planlama noktasında önem taşımaktadır (Cox, 1976; Saenz, Embrick ve Rodriquez, 2015). Ayrıca demografi ile ulusal güvenlik arasında bu minvalde doğrudan bir bağlantı kurulmaktadır. Nitekim İsrail üzerine yapılan demografi çalışmaları çoğunlukla diğer devletlerde olduğu gibi demografi ve kaynakların yeterliliği gibi konular üzerine odaklanmaktadır.<sup>3</sup> Bu minvalde demografinin bir ülkenin ulusal güvenliği için taşıdığı önem tartışılmaz. Ayrıca ülkenin üzerinde temellendiği ideolojik düşünceyle doğrudan bir bağa sahiptir (Weiner ve Russell, 2001: 3). Her ülkenin üzerinde temellendiği bir etnik ideolojik yapı olmasına rağmen İsrail açısından nüfus ve devletin varlığının devamlılığı arasındaki bağ hayati bir konudur. Özellikle Filistin'de Arap nüfusundaki hızlı artış, İsrail'deki politik gelişmelerde etnik yapı ve demografi arasındaki bağın hayatiyetini ve İsrail'in farklılığını ortaya koymaktadır.

Demografi ve etnik ideolojik yapı, devletin temel karakteri arasındaki bağ noktasında İsrail'in neden farklılaştığını ise Weiner ve Russell'in ortaya koymuş olduğu model üzerinden anlaşılabilir. Devletlerin nüfus değişimine -özellikle de iki baskın etnik kimlikli devletlerin- nasıl cevap verdiğini mezkûr yazarlar üç parametre üzerinden açıklamaktadır. Bu parametreler; askeri güç kullanma, göçmen akımını etkin bir şekilde yönetme ve son olarak vatandaşlığın yasal karakterini ve devletin sınırlarını belirleme şeklindedir (Weiner ve Russell: 2001). İlk iki parametre İsrail çalışmalarında büyük oranda incelenmiştir. Demografinin ulusal güvenlikle doğrudan ilişkilendirildiği İsrail gibi ülkelerde, demografik değişim durumlarında vatandaşlığın yasal karakterini ve devletin sınırlarını belirleme parametresi uygun bir açıklama sunmaktadır. Nitekim bu parametre İsrail demografisinde yaşanan değişim sonucunda anlam kazanmaya başlamıştır.

2 Bu noktada Gökhan Çınkara ve Özgür Dikme'nin yapmış olduğu çalışmalar önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Çınkara'nın Yahudi Ulus Devleti yasası çerçevesinde İsrail'deki demografik, jeopolitik ve özellikle elit ve kurum düzeyinde tarihsel ve dönüşümü üzerinden yapmış olduğu analiz önemlidir. Çınkara, 2020, ss. 191-202, Ayrıca bkz. Dikmen, 2019, Goldscheider, 1995, ss. 119-144.

3 Bu noktada Alan Tal'in yapmış olduğu çalışmalar ön plana çıkmaktadır. İsrail'deki demografik artış, doğal kaynak yeterliği ve Yahudi göçü ilişkisindeki paradoks üzerine yazmış olduğu The Land is Full çalışma konuya dair geniş bilgi sunmaktadır. Tal, 2016; ayrıca bkz. Ben-David, 2018 ve 2019. İsrail'e odaklanan demografi çalışmaları ayrıca İsrail'deki bölünmüş yapıyı ve bu yapının etnik grupların siyasete etkisini ortaya koyma noktasında içsel bir yöneliş de bulunmaktadır. Bu noktada bu çalışmalar Yahudi-Arap temel ayrımından çok demografi unsurunun İsrail'deki grupların -dindar ve seküler, Harediler, Rus Yahudiler, Falaşalar olarak bilinen Etiyopyalı Yahudiler, Seferadlar ve Askenaziler vb- toplum ve siyaset ile olan ilişkileri üzerindeki etkisini anlamaya odaklanmaktadır. Temel olarak bkz. Goldscheider, 1996, 1992 ve 1995; Hovsepian, 2015; Bar-Haim, 2015; Israel's Religiously Divided Society, 2016.

Buna göre milli kimliği korumak için vatandaşlık kimliği devletle özdeşleştirilmekte ve devletin sınırları belirginleştirilmektedir. Demografik anlamda yükselişte olan etnik grubun önüne engeller koyarak ve hâkim grubun kültür ve değerlerini yasal güvence altına alarak demografik değişimin statükoya getirdiği tehdit aşılmaya çalışılır. Bu noktada İsrail'de Yahudi Ulus Devlet Yasası, Yüzyılın Anlaşması ve bunları takip eden ilhaklar gibi gelişmeler bu parametre çerçevesinde ele alınacaktır.

Demografi çalışmaları bir ülkenin geçmişte, hâlihazırda ve gelecekte yapı olarak durumunu analiz etme imkânı sağlar. Nitekim bu minvaldeki analizlerin hassasiyeti ve şüphe unsuru, özellikle geleceğe yönelik analizlerde, her zaman hesaba katılmalıdır. Bu nedenle demografi temelli yapılan analizler geçerli veri ve metot üzerinden inşa edilmelidir. Bu noktada demografi üzerinden yapılan tahminler nüfusun toplam verileri ve yapının işleyiş şekli üzerinden yürütülmelidir. Nüfus artışına neden olan yaş, doğum ve ölüm oranları, nüfus artış hızı gibi olgular karşılaştırmalı bir şekilde düşünülmelidir. Bunlara ek olarak demografik analizlerde zaman olgusu dikkate alınmalıdır. Bu noktada nüfusu etkileyen olguların zaman içerisindeki değişimi üzerinden tahminler yürütülmelidir (Cox, 1976: 9-10). Bu bağlamda ilk olarak elde edilen verilerin karakteri iyi analiz edilmelidir. İkincisi geçmiş tecrübeler ortaya konulmalı ve bu tecrübeyi etkileyen ve değişimine sebep olan etkenler olabildiğince tespit edilmelidir. Daha sonra elde edilen veri ve geçmiş tecrübesi üzerinden ihtimaller ortaya konulmalıdır. Son olarak ise analizin arka planını gösteren sosyo-ekonomik hatta psikolojik var olan bilgi ile desteklenmelidir. Bu noktada çalışma, verileri baştan oluşturmak yerine var olan verili bilgiyi kullanmaktadır. Demografik çalışmalardaki klasik yöntem çerçevesinde çalışma, Yahudi ve Arap nüfus oranları ve artış hızları üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, İsrail demografik değişimini bütün yönleri ile (toprak, tarım, teknoloji, enerji ve eğitim üzerindeki etkileri) ortaya koymaktan öte, demografik değişimin İsrail politikası ve ulusal güvenliği için taşıdığı anlamı ve yaratabileceği ihtimalleri tarihsel bir arka plan çerçevesinde anlamaktır. Aynı zamanda demografi unsurunun İsrail politikası ve ulusal güvenliği üzerindeki etkisini ölçmektir. Bunun için çalışma öncelikle İsrail'de devletin Yahudi karakteri ve nüfus olgusu arasındaki tarihsel bağı incelemektedir. Bu minvalde devletin şekillenmesi ve Yahudi karakterinin oluşmasında nüfus olgusunun oynadığı rolü nitel ve nicel verilerle ortaya koymaktadır. Daha sonra ise güncel nüfus verileri ve tartışmaları ışığında İsrail'de nüfus probleminin politik tercihler ve gelişmelerle bağlantısı ele alınmaktadır.

### **Yahudi Nüfus Problemi**

Yahudi nüfus problemi İsrail tarihinin anlaşılmasında önemli bir unsurdur. Ayrıca Yahudi Sorununa çözüm bulmak isteyen siyonistler için önemli bir alt başlığı ihtiva etmektedir. Nitekim problem siyonist hareketin gelişimine paralel

bir gelişim çizgisi izlemiştir. Siyonistler için Yahudi sorununun çözümü noktasında nüfus problemi, tahayyül edilen Yahudi karakterli devletin kurulmasının temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu noktada devletin Yahudi karakteri ve nüfus arasındaki paralelliği ortaya koymak için öncelikle Yahudi nüfus problemi nedir? sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Yahudi nüfus probleminin iki boyutu bulunmakta ve bunlar siyonizmin nasıl tanımlandığı ile yakından bağlantılıdır. Temel anlamda siyonizm, diasporada yaşamak istemeyen ve yaşayamayan Yahudileri Filistin'e taşımak, dünya üzerinde dağınık ve azınlık olan Yahudilerden "Yahudi karaktere" sahip bir toplum oluşturma idealidir (Reinharz, 1991: 28). İsrail için Yahudi çoğunluğun taşıdığı anlam diğer uluslar gibi güvende, özgür ve kendi iradesine sahip eşit bir ulus olmaktır. Bu tanımlama çerçevesinde Yahudi nüfus problemi, öncelikle tarihsel olarak farklı toplumlar içerisinde azınlık olarak yaşamayanın yaratmış olduğu "Yahudi Sorunu" ile ilişkilidir.

İsrail'i doğuran olgu Yahudi sorununu çözüme düşüncesidir. Nitekim bu sorunun kaynağı çoğunlukla Yahudilerin dünya üzerinde yaşadıkları bölgelerde azınlık olmalarından kaynaklanmaktaydı. Yahudiler için azınlık olmak aynı zamanda zayıf olmak anlamına gelmektedir (Reinharz, 1991: 28). Bu çerçevede ilk dönem siyonist yazılara bakıldığında, Yahudilerin azınlık olma durumlarından kaynaklı olan zayıflıklarını aşmak için kendi kendilerini çoğunluk olarak yönettikleri bir devlet formülü geliştirilmeye çalıştıkları görülmektedir. Yahudileri çoğunluk oldukları bir devlet kurmaya iten en önemli unsur ise Avrupa'da Yahudilere karşı var olan olumsuz (anti-semitizm) tutumdur (Avcı, Bahar 2006: 46-48; Çulcu, 2012: 11-14). Bu olumsuz tutum Yahudilerin Eretz-İsrail'de yani kısıtlama, baskı ve dışlanmanın olmadığı topraklarda yaşama arzusunu perçinlemiştir. 16. yüzyılda Katolik İspanya baskısından kaçan ve Avrupa'da sürekli takibata maruz kalan ünlü Yahudi hekim ve filozof Isaac Abravanel'in (1437-1508) Venedik'teki mezar taşı üzerinde yer alan özgürlük ve güvenlik arayışında bir ömür ibaresinin dönemin bütün Yahudileri için geçerli olduğu söylenebilir (Ruderman, 2013: 31). 1800'lerin sonlarına Doğru Avrupa'da Yahudi karşıtlığının artmasıyla birlikte Leon Pinsker (1921-1891) gibi siyonist düşünürler, Yahudi devletinin kurulacağı "ulusal merkeze kitlesel göç" fikrini geliştirmiştir. Fakat Pinsker'in kurulmasını hayal ettiği Yahudi devletinin en önemli özelliği Yahudi çoğunluğun sağladığı Yahudi karakterdir (Hertzberg, 1997: 180-198; Avineri, 2017). 1882'de kaleme aldığı *Auto-Emancipation* isimli eserinde bu fikri şöyle formüleştirmektedir: "Yahudiler hayalet ulus olarak kaldıkça, asimile edilmedikçe, hiçbir yerde ulusal çoğunluk oluşturmadıkça, bu tedavisi olmayan psikoz (anti-semitizm) varlığını sürdürecektir. Yahudiler azınlık oldukları ülkeleri terk etmeleri ve egemen olarak kendilerine ait olan çoğunluk oluşturacakları ulusal bir toprakta yeniden toparlanmaları şarttır" (Pinsker, 1982 naklen Greilsammer, 2007: 35). Theodor Herzl (1860-1904) 1896'da kalem aldığı *Yahudi Devleti* isimli kitabında Yahudi meselesinin sosyal ve dini değil milli bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Yine ona göre Yahudiler başka ülkelerde azınlık olarak yaşadığı sürece anti-semitizm canlı kalacaktır: "Ne kadar çabalarsa çabalasınlar Yahudilerin

yaşadıkları ülke toplumlarında tam olarak uyumuna izin verilmeyecek ve daima kaderi çoğunluğun elinde olan yabancı azınlık olarak kalacaktır. Dolayısıyla bu ezilmişliğe, ikinci sınıflığa yegâne çözüm Yahudilerin azınlık kalmaktan kurtulup kendi ülkelerinde çoğunluk olarak yaşamalarıdır” (Herzl, 2007: 31-37).

19. yüzyıl sonlarından 1948’de İsrail Devleti kurulana kadar dünyanın farklı yerlerinden Yahudiler Filistin’e göç et(tiril)miştir. Filistin’e gerçekleşen bu göçler, İsrail nüfus probleminin ikinci boyutunu doğurmuştur. İsraili Yahudiler için demografi problemi (ha-ba’aya ha-demografit), sayısal olarak Arapların Yahudileri geçme korkusunu ifade etmektedir. Bu mesele öncelikle Filistin’de Yahudi çoğunluğun nasıl sağlanacağı ve bölgede yaşayan yerli Arap problemi ile nasıl baş edileceğidir. Çünkü burada yaşayan Araplar, siyonist ideolojinin üzerinde temellendiği Yahudilerin çoğunluk olduğu bir devlet fikrini tehdit etmektedir. Bu mesele İsrail tarihinin en önemli tartışmalarına neden olmakla birlikte 1967’den itibaren İsrail politik yaşamında Gazze ve Batı Şeria’nın geleceğinin belirlenmesinde öncelikli sorunu teşkil etmektedir. Batı Şeria’nın ilhaki ve ikiye bölünmesi meselesi gündeme geldiğinde azınlık veya çoğunluk bir Arap nüfusu ile ne yapılacağı mevzu gündeme gelmektedir (Lustick, 2013: 185). Bir tarafta aşırı sağın yeni topraklar kazanarak genişleme arzusu ve İsrail’in artan nüfusuna daha fazla toprak açma ihtiyacı, diğer tarafta ülkede Yahudi çoğunluğu sağlama amacıyla dışarıdan gelen göçmenlere yer açma meselesi, bunların yanında Arap nüfusunu kontrol etme çabası, İsrail için sürekli problem ve çözümü içerisinde barındıran bir paradoks yaratmaktadır.

### Nüfus Probleminin Tarihsel Gelişimi

Nüfus Problemi, Yahudilerin Avrupa’dan Filistin’e kitlesel göçleriyle paralel bir şekilde gelişmiştir. Güçlerle birlikte problemin odak noktasını ise Filistin’deki yerel halk oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle, 1882 tarihinden itibaren Filistin’e yapılan göçler ve bu göçler sayesinde bölgede bir devlet kurma meselesi noktasında siyonistlerin karşısındaki en önemli engel, bölgede yaşayan Araplar ile nasıl bir ilişki kurulacağıydı. Arap problemi siyonist fikrin gelişimine paralel bir gelişim çizgisi izlemiştir. Nitekim Filistin’de devlet kurmayı düşünen siyonistler, bölgeye yaptıkları çeşitli seyahatler neticesinde “Arap problemi” ile karşılaşmış ve bunun ileride yaratabileceği sorunların farkına varmışlardır. Bu sorun ise azınlık olma durumundan kurtulmak için Filistin’e kaçarken burada tekrar azınlık olma tehlikesi ile karşı karşıya kalma korkusudur.

Bölgede Yahudi yerleşiminin rahatsızlık yaratacağı, bölgeye göçü teşvik eden siyonistler tarafından aslında beklenen bir durumdu. Siyonist lider Leon Pinsker “toprağı kardeşlerimizin çalacağını ve ne kadar para verseler kiralamayacaklarını anlayan Fellahların ekmek parası kazanmak için bizimle savaştan başka çareleri var mı?” ifadeleri ile ileriye yönelik doğru bir tahminde bulunmuştur. Aynı şekilde bölgeye iki seyahat düzenleyen önemli siyonist



düşünürlerden Achad Ha'am (Asher Zvi Hirsch Ginsber, 1856-1927), 1891'de bölgede yaşayan yerlilerin siyonist iddia için önemli sıkıntılar yaratacağını belirtmiştir (Öke, 2013: 73-74). 1891'deki Filistin seyahatine dair günlüklerinde şunları belirtir:

Bizler, yurt dışında Filistin'in neredeyse tamamen boş bir toprak olduğunu, işlenmemiş bir çöl olduğunu, nadasa bırakılmış bir tarla olduğunu, toprak satın almak isteyen herkesin oraya gidip keyfince toprak satın alabileceğini sanıyorduk. Aslında böyle değil; bu topraklar üzerinde ekilmemiş ama işlenebilir bir toprak parçası bulmak güç, plantasyonlara toprak bulmak güç. Arapları salak sanırsınız ama değiller, kurnazlar. Bizim amacımızı biliyorlar ama tehlike olarak görmüyorlar. Yararlanmak peşindedir. Topraklarını onların hayal bile edemeyeceği fiyatlarla satın alıyoruz. Ama halkımızın varlığının, yerli nüfusun konum üzerinde az çok mütecevaz bir boyut kazanacağı gün, artık yerlerini bize seve seve bırakmayacaklar (Greilsammer, 2007: 93).

Bununla birlikte Theodor Herzl de 1898'de bölgeye yaptığı seyahat sırasında hem bölgedeki yerel halkın ileride siyonist düşünce için yaratabileceği sorunların hem de Yahudi göçlerin yerel halk nezdinde yarattığı rahatsızlığın farkına varmıştır. Hatta bölgeden Yahudi göçlerin durdurulmasına dair şikâyet mektupları almıştır. Kudüs Belediye Başkanı Yusuf Ziyauddin, Theodor Herzl'e bir mektup göndererek Yahudiler için başka bir yer bulmasını önerir (Tellioglu, 2014: 198). Nitekim Herzl dâhil pek çok siyonist düşünür Arap problemi üzerinde fikir yürütmüştür. Bu minvalde siyonistler arasında bölgede Yahudilerin çoğunluk olduğu bir devlet kurmak için öncelikle bölgede Yahudi nüfusu arttırılmalı, bölge halkının bir devlet oluşumuna gitmesi engellenmeli ve son olarak ise bölge bir şekilde diğer halklardan temizlenmelidir (Morris, 1991). Nitekim Balfour Deklarasyonu'nun açıklanmasından sonraki gelişmelere bakıldığında bu durum daha net görülmektedir.

Balfour Deklarasyonu'nun 1917 tarihinde açıklanmasıyla siyonistler, İsrail'de bir Yahudi "yurdu" kurulması yönünde bir teminat elde etmiştir (Ediz, 2019). Siyonistler, Filistin'de bir Yahudi yurdu kurma sözü almalarına rağmen, bölgede henüz bir yurt/devlet kuracak düzeyde nüfusa sahip değildir. Bu nedenle Filistin'de İngiliz manda yönetimi kurulmadan önce 1919'da Paris Barış Konferansı'na katılan siyonistler, barış anlaşmasına Yahudiler lehine bazı maddeler eklemek istemiştir. 4 Ocak 1919'da Haim Weizmann Paris Barış Konferansı'na katıldığı sırada Balfour Deklarasyonu'nun anlaşmaya dâhil edilmesi, Filistin'e self-determinasyon hakkının verilmemesi, manda yönetiminin kurulması ve Yahudi göçünün sınırlandırılmaması şeklindeki isteklerini konferansa katılan devletlere kabul ettirmeyi başarmıştır (Balci, 2010: 104-105). Wilson ilkeleri belirli bir bölgede devlet olmak için o bölgede çoğunluk oluşturabilecek miktarda nüfusu gerekli kılmaktaydı. Bu da Filistin'de bir Yahudi yurdu kurmanın ötesinde bir azınlığın çoğunluğa hükmetmesi ve Yahudi çoğunluğun nasıl sağlanacağı meselesiydi. İskit'in de işaret ettiği üzere "bu ancak bölgede devlet kurulmasının ertelenmesiyle mümkün olabilirdi. Bu da bölgede yeterli nüfus oluşana kadar İngiliz mandası ve idaresi altında bir yönetim ile mümkün olabilirdi" (İskit, 2017: 239-242). Nitekim bölgede İngiliz idaresinin onaylanacağı anlaşma olan San Remo'da

siyonistler hazır bulunacaktır. 25 Nisan 1920’de konferansın son günlerinde İngiliz Mandası kabul edilmiş ve 2 Kasım 1917’de ilan edilen deklarasyonu yürürlüğe koymakla yükümlü tutulmuştur. Balfour Deklarasyonu ilk defa bir uluslararası anlaşmada kayda geçmiştir. Böylelikle Yahudiler bölgede çoğunluğu sağlayana kadar bölgede bir devletin özellikle de Filistin Devleti’nin kurulmasının önü alınmıştır (Kasalak ve Deveci, 2017: 298-306; Ediz, 2015:141-176).

Bu tarihten itibaren bölgede demografik olarak çoğunluğu elde etmek amacıyla Avrupa’dan çok sayıda Yahudi bölgeye göç et(tiril)miştir. Filistin’de 1882’de 22 bin olan Yahudi nüfusu 1914’te 100 bine çıkmıştır. 1922 tarihli Britanya nüfus sayımlarına göre % 88 Arap, % 11 Yahudi şeklinde bir dağılım mevcuttur. 1931’de toplam 1.035.821 olan Filistin nüfusunun % 82’si Arap % 17’si Yahudi’dir. Bu ise İngiliz mandası dönemi politikaları nedeniyle Yahudi göçündeki yoğunluktan kaynaklıdır. 1948 savaşı sonrasında demografik dağılım, % 80 Yahudi, % 20 Arap şeklinde keskin bir değişim geçirmiştir (Al-Rimmawi ve Zeidan, 2013: 215-216). 1948’deki demografik dağılım ise 1948 Arap-İsrail savaşı sonucunda İsrail Devleti’nin kurulmasıyla hâkimiyet kurduğu bölgede Yahudi çoğunluğu elde etmek için büyük bir Filistinli kitleyi yerlerinden etmekle elde edebilmiştir. Nitekim siyonistlerin Filistin’i bir Yahudi yurduna çevirmek istedikleri açıktır, bu minvalde pek çok çözüm ileri sürülmüştür. İlk olarak bölgeye çok sayıda Yahudi göç et(tiril)miş, fakat bu yeterli olmamıştır. İkinci çözüm, yerleşik bir azınlığın yerli çoğunluğa hükmettiği ırk ayrımına dayanan bir devletin kurulması idi. Bu da “Avrupa değerlerini benimseyen” siyonistler için en azından ilk dönemlerde uygulanması zor bir çözümdü. Üçüncü çözüm ise taksimde yatmaktaydı. Göçler sonucunda bölgede çoğunluğu elde edemeyeceklerini anlayan siyonistler 1930’dan itibaren en azından bölgenin bir kısmında devlet kurmayı hedeflemiştir. 1947 BM taksim planı bu düşünceye uygun olmasına rağmen yine de önemli bir Arap nüfusu problemi bulunmaktaydı. Siyonistlerin nüfus sorununa en açık ve mantıklı çözüm Morris’in belirttiği üzere nakilde yatmaktaydı: “Arapların tamamını ya da çoğunu gelecekteki topraklarından taşımak ya da nakletmek suretiyle homojen bir Yahudi devlet en azından ezici bir Yahudi çoğunluğun olduğu bir nüfusla kurulabilirdi. Esasen 1948’de gerçekleşen budur” (Morris, 2012: 70-71; Morris, 1991: 42). Aslında bölge yerlilerinin transfer fikri Yahudi devletinin Yahudi karakterini sağlama noktasında siyonistler tarafından hep gerekli görülmüştür. Nitekim 12 Haziran 1895’te Theodor Herzl günlüğüne şu ifadeleri kaydetmiştir: “Usul usul istimlâk etmeliyiz... kendi ülkemizde onları işten yoksun bırakırken, geçmiş ülkelerinde onlara iş sağlayarak heveslendireceğiz... hem istimlak süreci hem de yoksulların (yerlilerin) ihracı, ihtiyatlı ve temkinli bir şekilde yürütülmelidir” (Herzl, 1960: 88; Dikmen, 2019: 10-11).

### Arap Nüfus Problemi

İsrail Devleti’nin bir Yahudi Devleti olabilmesi için girişilen demografik mücadele, 1948’den günümüze kadar büyük oranda Yahudi göçünü teşvikle

yürütülmüştür. Yahudi göçünü teşvik etmenin yanında İsrail, kuruluşundan itibaren Yahudi karakterini korumak için sürgün, yerinden etme, Filistinlilerin yaşam alanlarını daraltma gibi politikalarla bölgeyi Arapsızlaştırma çabasında olmuştur. (Pappé, 2006: 6-20; Morris, 2004; Davis, 2016; White, 2017). İsrail yakın döneme kadar bu tarz politikalar sayesinde devletin Yahudi karakterli dengesini nispeten korumayı başarmıştır. Nitekim İsrail'deki Afrikalı göçmenlerin sınır dışı edilmesine dair Başbakan Benyamin Netanyahu, “bugün 38 bin yarın 150 bin, daha sonra 1,5 milyona çıkarlar” açıklamasını yaparak devletin Yahudi çoğunluğunu korumak için nüfus dengesinin Yahudiler lehine gözetilmesinin önemine işaret etmiştir (Haaretz, March 20, 2018). Aynı şekilde bazı muhafazakâr kesimler Afrikalı mültecilerin İsrail'in temel özelliği olan Yahudi karakterini ve demografisini değiştirdiğini belirterek bu mültecilerin sınır dışı edilmesine destek vermiştir. İsrail Afrika'dan alabileceği nüfus ile Filistin nüfusunu dengeleme şansına sahipken bu seçeneği tercih etmemektedir. Çünkü İsrail'de toprağa yönelik “ırk” temelli ve ideolojik bir düşünce hâkimdir. Yahudilere özgü “ülke topraklarının kurtuluşu” ideolojisi, İsrail'de Yahudi olmayan insanların sayısını en aza indirmeyi hedeflemektedir. Bu nedenle ülke topraklarında sadece Filistinliler değil Yahudi olmayan hiçbir varlığın, Yahudilere “vaat edilmiş” bu toprakları vatan edinmesine izin verilmesi mümkün görülmemektedir (Shahak, 2015: 27). Fakat Mart 2018'de açıklanan Filistin nüfus bilgileri, İsrail'i devletin Yahudi karakterini koruma noktasında oldukça zor bir sürecin beklediğini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca “tek devletli” ve “iki devletli” barış planları açısından, bu nüfus probleminin İsrail'e büyük bir sıkıntı yaratacağı kanaatini oluşturmaktadır.

İsrail ordusu, 26 Mart 2018 tarihinde Knesset'e sunduğu bir brifingte, Akdeniz ve Ürdün nehri arasında yaşayan Arap nüfusunun yakın gelecekte Yahudi nüfusundan daha fazla olacağını ifade etmiştir. İsrail Sivil İdare Başkan Yardımcısı Albay Haim Mendes, 2 milyonu Gazze'de 3 milyonu Batı Şeria'da olmak üzere bölgede toplam 5 milyon Filistinlinin yaşadığını belirtmiştir (Haaretz, March 26, 2018; Gharabli, 2018). Bunun yanında bu rakamlara 1.5 milyonu aşan İsrail vatandaşı Arap ve 320 bin civarında Doğu Kudüs'te yaşayan Filistinli Arap eklendiğinde, Arap nüfusunun Yahudi nüfusuna yaklaştığı ve kısa bir süre içerisinde geçeceği iddiası ortaya atılmıştır. Nitekim yakın geçmişte bakıldığında bölgede Filistinlilerin nüfusunda önemli bir artış olduğu görülmektedir: 1997 tarihinde Batı Şeria ve Gazze'deki Filistinli nüfusu 2.895.685 iken 2017 yılı verilerine göre ise 4.780.978 (Gazze'de 1.890.291, Batı Şeria'da 2.881.687)'dir. İsrail Merkezi İstatistik Bürosu Eylül 2017 ve World Jewish Population, 2018 rakamlarına göre tarihi Filistin topraklarında, yani İsrail, Doğu Kudüs ve Batı Şeria'da, toplam 13.472.600 kişi yaşamaktadır (buna İsrail'deki yabancı işçiler dâhildir). Bunun 6.277.000'i Arap/Filistinli, 6.446.000'i ise Yahudilerden müteşekkildir. Bu verileri ortaya koyan Della Pergola'nın işaret ettiği üzere tarihsel Filistin'de belirgin bir Yahudi çoğunluktan bahsetmek mümkün değildir (Della Pergola, 2018: 33-34). Pek çok demografi uzmanı ve kurumu, Filistin'deki Arap ve Yahudi nüfusu arasındaki farkın 15-20 yıl, hatta daha kısa bir zamanda

kapanacağını öngörmektedir. Nitekim Filistin demografisi üzerine yapılan bir çalışmada Filistinlilerin nüfusunun kısa bir süre içerisinde Yahudi nüfusunu geçeceğini ortaya çıkarmıştır. Oransal olarak 1922-2100 arasındaki demografik değişiklik göz önüne alındığında İsrail açısından Filistin nüfus artışının “tehlikesi” daha net görülmektedir. 1922 yılında İngiliz manda yönetiminin yaptığı nüfus sayımına göre Arap nüfusu toplam nüfusun %88’i iken, Yahudi nüfusu %11 civarındadır. 1949 yılından sonra yoğun Yahudi göçü ve Filistinlilerin “baskı ve katliamlar” ile yerlerinden edilmesi sonucu demografik durum, %80 Yahudi, %20 Arap şeklinde Yahudiler lehine değişmiştir. 1949’dan itibaren İsrail’e çevre ülkeler ve Avrupa’dan yoğun Yahudi göçüne rağmen 2010 verilerine göre demografik durum %47 Arap, %53 Yahudi şeklindedir. 2025 yılında demografik durumun %53’e %47 Arapların lehine değişmesi beklenmektedir:

Milliyet	Arap	Yahudi	Diğer	Toplam
<b>1945</b>	1.196	554	1	1.764
%	68	31	-	100
<b>1949</b>	150	600	-	750
%	20	80	-	100
<b>2010</b>	5.378	6.000	-	11.378
%	47	53	-	100
<b>2025</b>	8.360	7230	-	15.590
%	53	47	-	100
<b>2050</b>	9.989	11.114	-	21.103
%	47	53	-	100
<b>2100</b>	9.833	14.932	-	24.765
%	40	60	-	100

**Tablo 1:** Filistin Nüfusu (1922-2010 arası resmi-2025-2100 tahmini) (Al-Rimmawi ve Zeidan, 2013: 215-216).

Nitekim İsrail ve Filistinlilerin nüfus artış hızına bakıldığında aradaki demografik farkın yakın gelecekte kapanacağı tahmin edilmektedir. Filistin Merkezi İstatistik Bürosu’nun “Palestine in Figures 2016” başlıklı raporu, Filistinlilerin yıllık nüfus artış hızını Gazze’de 3.3, Batı Şeria’da 2.5 ve ortalama 2.8 olarak vermektedir (*Palestinian Central Bureau of Statistics: Palestine in Figures 2016, March 2017*: 13). İsrail’in nüfus artış hızı ise 2006-2015 yılları arasında 1.8 civarında sabit bir hızdadır (Arutz Sheva, May 22, 2017). Fakat bu orana İsrail

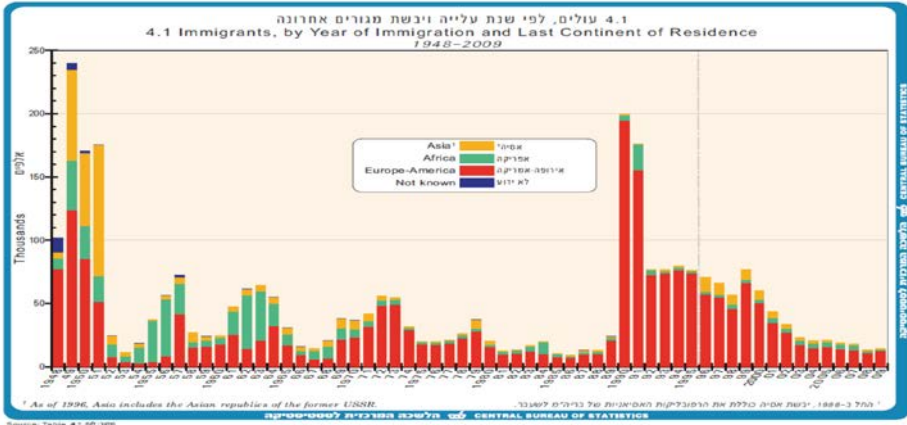
vatandaşı Filistinliler de dâhildir. Nitekim İsrail Ynetnew haber sitesi 30 Ağustos 2017 tarihinde yaptığı bir haberde, İsrail vatandaşı Arapların nüfus artış hızının Yahudiler ve diğer azınlıklardan daha fazla olduğuna işaret etmiştir. 1.5 milyondan daha fazla nüfusu ile ülkenin yaklaşık %20'sini oluşturan Filistinlilerin 2.4 ile en yüksek nüfus artış hızına sahip olduğunu belirtmiştir (Ynetnew, August 30, 2017).

İsrail Devleti'nin kalbi ve ana ögesini oluşturan Yahudi göçünün 1990'da sonra büyük bir düşüş içerisinde olduğu gözlenmektedir. Göç (olim) İsrail'i yaratan olgudur. Bu göçler İsrail'i oluşturmakla kalmamış, İsrail'in kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik hayatını şekillendirmiştir. 1948-51 arasında devletin kuruluşunu takip eden üç yıl içinde 688 bin yeni göçmen İsrail'e göç etmiştir. Bununla birlikte çevre ülkelerden –Irak, Yemen, Kuzey Afrika- Yahudiler İsrail'e çeşitli operasyonlar ile getirilmiştir. 1980-1990 yılları arasında Rusya'dan yaklaşık 1 milyon Yahudi göçmenin İsrail'e ulaşmasıyla ülke önemli düzeyde nüfus desteği almıştır. Bununla birlikte İsrail'e 1984-2008 yılları arasında yaklaşık 150 bin Etiyopyalı Yahudi göç –demografik denge adına- et(tiril)miştir (Immell, 2010: 6-7).

Yıllar	Dönemin Yahudi Nüfusu	Yahudi Göçmen Sayısı	Yıllık Göçmen Sayısı	Sadece göçten kaynaklanan yıllık nüfus artış hızı
1882-1948	24,000	543,857	8.293	4.9
1948-1951	649,500	687,624	194,244	22.6
1952-1966	1,404,400	587,472	39,165	2.4
1967-1989	1,344,900	558,909	24,300	0.9
1990-1998	3,717,100	879,486	97,721	2.4

**Tablo 2:** 1982-1998 yılları arasında Yahudi nüfusu, göçmen sayısı ve artış oranı.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Neuman, 1999: 57; Yıllara göre nüfus bilgileri için ayrıca bkz. Statistical Abstract of Israel (Jerusalem: Government of Israel, Central Bureau of Statistics, 1992) naklen Peretz ve Doron, 1997: 48.



**Grafik 1:** 1948-2009 yılları arasında İsrail'e göç eden göçmen grafiği. (Lustick, 2011: 38).

Tablo 2 ve Grafik 1'e bakıldığında İsrail, ülkenin demografik dengesini Yahudiler lehine dengelemek için dünyanın farklı yerlerinden Yahudileri ülkeye taşımıştır. Ayrıca yine Grafik 1'e bakıldığında Yahudi göçünün 1990'dan sonra düşüşe geçtiği görülmektedir. 1990'lar boyunca Sovyetler Birliği ülkelerinden 1 milyona yakın Yahudi göç etmesine rağmen, 1988'de bölgede %81,4 olan Yahudi oranı, 1998'de %79,2'e düşmüştür (Haaretz, October 4, 2010). Nitekim Amerika hariç dünyanın diğer ülkelerinde Yahudi göçmen rezervinin önemli düzeyde azalmasıyla birlikte İsrail'i oluşturan ve besleyen göçmen unsuru gücünü kaybetmeye başlamıştır.<sup>5</sup>

1980'lerin ortalarından itibaren İsrail'de nüfus problemi çok daha akut oldu. Bu, Körfez'deki Filistinli göçmen sayısındaki ciddi düşüşten kaynaklanmaktaydı. İsrail'in uzun süreli Yahudi karakterini koruma vizyonu tehlikedeydi. Bunun üzerine İsrail aşırı sağı Arap nüfusunun transferi fikrini ortaya atmış, fakat büyük destek görmemiştir. Shapira'nın işaret ettiği üzere bu İsrail için iki seçenek doğurmaktaydı. İlk olarak tek devlet çatısı altında bütün Arapları İsrail vatandaşlığı vermek, bu da 20 yıl içinde Yahudilerin azınlığa düşmesine neden olurdu. İkinci seçenek ise iki devletli sistemdir (Shapira, 2012: 418). Nüfus probleminin İsrail'i ittiği bu iki seçenek gündemi işgal etmesine rağmen 1990'larda İsrail'e göç eden 1 milyona yakın Sovyet göçmeni (Al-Haj: 2004) ve İsrail'in 2005'te Gazze'den çekilmesiyle (Deutsche Welle, Ağustos 17,

<sup>5</sup> İsrail'in halihazırda diaspora Yahudileri özellikle Amerikan Yahudilerinin İsrail'e göç trendi istenilen düzeyde değildir. ABD'de şu anda yaklaşık 6 milyon Yahudi yaşamaktadır. İsrail kurulduğundan itibaren Amerika'dan İsrail'e göç eden Yahudi sayısı 100 ile 150 bin arasında değişmektedir. Nitekim Yahudiler için başlangıçtan itibaren Amerika İsrail'e oranla daha çekicidir. Nitekim göç eden birçok Amerikalı Yahudi'nin geri göç ettiği bilinmektedir. Bkz. Tal, 2016: 69, 76. 2017'de İsrail nüfusu 6.558.000 iken 2018'de %1,74'lük bir artışla 6.446.000'e yükselmiştir. Diasporadaki Yahudi nüfusu ise 8.061.500'den 8.047.900'e düşmüştür. Bu düşüşün sebebi İsrail'e göçten kaynaklıdır. İsrail nüfus artışı büyük oranda doğal yollarla gerçekleşirken, göç önemli bir nüfus kaynağını ihtiva etmektedir. Bu noktada İsrail diasporadan kaynaklı göçü bir nebze artırmayı başarabilirse nispeten demografik dengeyi koruyabilir (Della Pergola, 2018: 12; Della Pergola, 2011).

2005) bir süre çözülmüş gibi durdu. Fakat son nüfus verilerinin gösterdiği üzere bölgede Yahudi olmayan nüfusun hızlı artışı, nüfus problemini yeniden gündeme getirmiştir (Lustick 2013: 36). Nitekim Netanyahu'nun 2009'daki "hükümet, göçmenlik ve göçmenlerin özümseme konusunu öncelikle listesinin en üstüne yerleştirecek ve dünyanın tüm ülkelerinden (Yahudi) göçü artırmak için güçlü bir şekilde çalışacaktır" (Lustick, 2013: 34) açıklaması, nüfus probleminin yeniden ortaya çıktığını göstermektedir.

İsrail'deki muhafazakâr kesim, İsrail ordusu tarafından açıklanan demografik rakamların hatalı olduğunu ve Batı Şeria'daki demografik ve zamansal avantajın Yahudilerin lehine işlediğini iddia etmektedir. Belirtilen görüşlerde İsrail muhafazakâr kesiminin bu tutumu, Batı Şeria'daki işgalleri sürdürmek hatta Batı Şeria'yı ilhak etmek için var olan engelleri kaldırma ya da görmezden gelme çabası olduğu yönündedir. Buna karşın İsraili milletvekili Tzipi Livni (Zionist Union) twitter üzerinden yaptığı paylaşımda, bu demografik verilerin İsrail Devleti için bir uyarı olduğunu belirterek "eğer İsrail, Batı Şeria'yı ilhak etme hayalinden uyanmazsa Yahudi çoğunluğunu ve 'karakterini' kaybedecektir" ifadesini kullanmıştır. Yine twitter üzerinde Birleşik Arap Listesi lideri Ayman Odeh ise "Akdeniz'den Ürdün nehrine kadar Arap ve Yahudi nüfusu eşit ve bu yeni değil. Bu da bize yol haritasını açık ediyor: Ya 1967 sınırlarında iki devletli çözüm ya Apartheid (ırk temelinde ayrımcılık) tek devlet ya da herkesin eşit oy hakkının olduğu demokratik bir devlet. Başka seçenek yok" şeklinde açıklama yapmıştır (Haaretz, March 26, 2018; The Times of Israel, March 28, 2018; Wafa, March 28, 2018).

Filistinlilerin nüfus istatistiklerinin açıklanmasının ardından, İsrail'in Yahudi çoğunluğu/karakterinin tehlikede olduğu tartışması üzerine, muhafazakâr kesimden Batı Şeria'da yerleşimleri organize eden Yeş'a Konseyi CEO'su Yigal Dilmoni, Filistin nüfusunun abartıldığını belirtmiştir. Yine Kanal 10'a verdiği bir röportajda Dilmoni, "Filistinlilerin sayısına bakılmadan Kutsal Toprakları yönetmek 'çoğunluk olsun veya olmasın' tamamen bizim (Yahudiler) hakkımızdır" ve "Ben Gurion devleti kurduğunda 2 milyon Arap'a karşı 600 bin Yahudi vardı" ifadelerini kullanmıştır (Burston, 2018). Filistinlerin nüfusunun bu derece artması öncelikle yerleşimcilere sıkıntı yaratacağı için Dilmoni gibi muhafazakâr kişilerin bu şekilde cevap vermesi normal karşılanmaktadır. Fakat burada Dilmoni'nin nüfus verilerini reddetmesinden öte "Yahudilerin çoğunluk veya değil, İsrail'de hükmedecek taraf olacağı" vurgusudur. Bugüne kadar en azından Yahudi çoğunluğuna güvenerek devletin Yahudi karakterine atıf yapılmaktaydı. Fakat artık demografik olarak farkın ortadan kalkmış olması, Yahudilerin yönetim üzerindeki hak iddiasının ve devletin Yahudi karakterinin daha fazla güç ile işleyeceğine işaret etmektedir. Bu düşünce İsrail aşırı sağının önemli bir figürü olan Rabbi Meir Kahane gibi düşünürlerden miras alınmıştır. Nitekim Kahane, Arapları "köpek" veya "pire gibi çoğalan" olarak vasıflandırarak devletin güç ile elde ettiğini Arapların nüfus ile alt üst edeceğini belirterek her

durumda taviz verilmeden Araplara karşı güç ve sürgün fikrini savunmuştur (Kahane, 2012: 42, 63; Kahane, 1981).

İsrail’de aşırı sağ ve nüfus arasındaki önemli bir bağlantı ise kürtaj meselesidir. İsrail’de önemli bir problem olan kürtaj meselesinin aşırı sağın dini nedenlerle engellemeye çalıştığı genel kanıdır. Fakat kürtajın İsrail’de sorun olmasının en büyük sebebi dini olmaktan çok nüfusla ilgilidir. Amira Gelblum’un savaşa karşı verdiği mücadeleyi anlatan bir röportajda İsrail’deki aşırı sağ için Yahudi kadınların kürtaj yapması Auschwitz gibi bir olumsuzluğu ifade ettiğini belirtir. Ayrıca yetkililerin Arap kadınları kürtaj ve doğum kontrol konusunda olabildiğince teşvik ve kolaylık sağlanması yönünde çağrıda bulunduğu ifade etmektedir. Bu minvalde İsrail’de ne zaman kürtaj hakkı istemiyle bir gösteri kampanyası başlatılsa İsraili yetkililer tarafından Yahudi göçünün yeteri düzeyde gerçekleşmemesi dolayısıyla Yahudi nüfus oranını düşürecek bu tür eylemlerin hatalı ve kaçınılması gerektiğine dair açıklamalar yapılmaktadır (Bunzl, 1988: 40).

### **İsrail’in Yahudi Karakteri Nasıl Korunur?**

İsrail’in Yahudi karakterini veya çoğunluğunu koruma konusunda İsrail’deki politik gruplar nispeten aynı fikirdedir. Fakat bu çoğunluğun nasıl sağlanması gerektiği konusunda büyük bir ayrılık mevcuttur. Öncelikle iki devletli barış planı önerisi ele alındığında İsrail’deki sol ve liberal kesimler, bunun İsrail’in Yahudi çoğunluğunu koruma konusunda en iyi çözüm olacağı kanaatinindedir. Fakat İsrail muhafazakâr ve milliyetçileri -özellikle aşırı sağ- açısından 1967 sınırlarında iki devletli bir çözümü kabul etmek hem Batı Şeria ve Doğu Kudüs üzerindeki “haklarının” hem de Yahudi yerleşimlerin durumunu tehlikeye atacağı gerekçesiyle mümkün görünmemektedir. Özellikle İsrail’in olası bir anlaşma sonucu buradaki yerleşimleri çekme mevzusunun İsrail’de var olan ayrılıkları derinleştireceği hatta bir iç savaş çıkabileceği iddia edilmektedir. Nitekim ABD’nin İsrail Büyükelçisi David Friedman, Kudüs’te Yahudi Amerikalı kanaat önderlerine, “Batı Şeria’dan yerleşimlerin tahliyesi iç savaşa sebep olabilir” açıklamasını yapmıştır. Ayrıca İsrail ordusu içerisinde, Akdeniz’den Ürdün nehrine kadar olan *Büyük İsrail* düşüncesine bağlı aşırı sağın artışına atıf yapılarak bu girişimin istenmeyen sonuçları olabileceğine işaret edilmiştir (The Jerusalem Post, February 20, 2018). Bu plan, İsrail’e Yahudi çoğunluğunu kazandırmasına rağmen “yeni siyonist” anlayışın ön gördüğü pek çok adımdan vazgeçme ve yeni sorunlar ile karşılaşma ihtimali doğurmaktadır.

Tek devletli barış planı ise özellikle demografik bağlamda çok daha sıkıntılı bir durum yaratmaktadır. Bu durumda İsrail ya ırkçı bir yönetim benimseyerek Filistinlilere zorba bir dayatmacılık uygulamaya devam edecek ya da Filistinlilere demokratik haklar sunacaktır. İkinci seçeneği sunduğu takdirde, nüfus artış oranı Yahudilerden fazla olan Filistinlilerin çoğunluğu elde etme ve yönetimi ele geçirme imkânına kavuşması ihtimal dâhilindedir. Bu da İsrail’in silahla ve zorla



ele geçirdiği toprakları demokratik yollarla teslim etmesi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda İsrail'de her kesim tarafından vurgulanan Yahudi çoğunluğu kaybetmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte tek devletli çözüm planında İsrail'in Filistinlilere ilave haklar vermeyi düşünmediğini belirtmek gerekiyor. Bu planın ırkçı versiyonunda, bütün topraklar İsrail'in hegemonyası altında, Filistinlilere istenilen ölçüde hak veya özgürlük sunulan ve istemeyen olursa kapı dışarı etme inisiyatifini elinde bulunduran bir "çözüm" olarak düşünülmektedir (Morris, 2009; Aydın, 2010; Balpınar, 2019: 424-425). Bu da Filistinliler için var olan koşulların devamı, muhtemelen daha sorunlu bir durum anlamı taşımaktadır.

İsrail açısından özellikle devletin Yahudi karakterine verdiği önem dolayısıyla oluşan problemleri tek ve iki devletli çözüm planları ile aşmak hâlihazırda mümkün gözükmemekte veya tercih edilmemektedir. Peki, İsrail demografik değişime nasıl cevap vermektedir? Bu aslında devletler demografik değişimlere nasıl cevap verir? sorusunda cevap bulmaktadır. Özellikle iki baskın etnik kimliğin hâkim olduğu devletler nüfus değişimlerine, askeri güç kullanma, vatandaşlığın yasal karakterini ve sınırları belirleme ve göçmen akınına etkin bir şekilde yönetmek şeklinde cevap verirler (Weiner ve Russell, 2001: 10). Birinci madde göçmen bazında ele alınmaktadır, ama askeri manada azınlıkları kontrol etmek için kullanmaktadır. İkinci madde ise çoğul uyruklu bir etnik yapının oranının artışı sonucudur. Bu noktada devletlerin iki seçeneği bulunmaktadır. Birincisi, çoğul bir milliyet tanıımı yapmak, ikincisi ise milli kimliği korumak için vatandaşlık kimliğini devletle özdeşleştirmek şeklinde homojenleştirmektir (Weiner ve Russell, 2001: 10). İsrail açısından olaya baktığımızda, Filistin nüfusundaki artışı kontrol etmek için askeri güç ile kontrol ve dışarıdan Yahudi göçünü teşvik etme veya Filistinli mültecilerin geri dönüşünü engelleme gibi önlemler tarihsel bir süreklilik taşımaktadır. Fakat İsrail için Filistin nüfusundaki artış karşısında devletin Yahudi karakterini koruma refleksi olarak iki yeni olgu dâhil olmuştur. Birincisi 2018'de ilan edilen Yahudi Ulus Devlet Yasası ile Yahudi vatandaşlık kimliğini devletle özdeşleştirmek şeklinde homojenleştirmektir. İkincisi ise ABD liderliğinde 2020'de ilan edilen Yüzyılın Anlaşması planıdır. Bu planın maddelerine bakıldığında İsrail'in aslında Batı Şeria'da geçiş ve belirsiz olan Arap çoğunluğunun yaşadığı bölgelerden kendisini soyutlayarak ve sınırlarını keskinleştirerek Yahudi karakteri korumaya çalıştığı görülmektedir.

Öncelikli olarak 2018'de "Temel Kanun: İsrail Yahudilerin Ulus Devleti" isimli yasa ele alındığında, ulus tanımının dar anlamıyla veya sadece Yahudilere dayanarak tanımlanması ve Arapları ikinci sınıf vatandaş statüsüne düşürme gayreti, kimliksel bazda İsrail'in açık bir şekilde homojenleştirilme ve Yahudileştirilme çabasının tezahürüdür. Anayasal bir metne sahip olmayan İsrail bu yasa ile devletin politik ve toplumsal karakterini belirleyerek Yahudileştirmektedir. İsrail Bağımsızlık Bildirgesi'nde dinsel ve etnik referanslara bir vurgu bulunmakla birlikte Yahudi çoğunluğun vermiş olduğu özgüven, seküler ve kültürel Yahudiliği önemseyen kurucu elitler, bildirmede "vatandaşlık, din, etnik ve cinsiyet ayrımına tabi tutulmadan vatandaşlık ilkesini eşitlik etrafında

*kurgulamıştır*” (Çinkara, 2020: 193). Bu nedenle Arapların vatandaşlık temsili nispeten tehdit olmaktan uzaktı. Fakat Filistin’deki demografik değişime paralel olarak İsrail siyasetinde güç kazanan sağ kanatta duran milliyetçi gruplar açısından artan Arap nüfusu, devletin Yahudi karakteri üzerinde baskı oluşturmakta ve bu baskının kontrolü gittikçe zorlaşmaktadır. Bu noktada bir ülkede politik ve ekonomik gücü olmayan nüfustaki hızlı artış, var olan gücü ve etniklikle ilişkilendirilen ideolojik yapıyı tehdit eder. Bu minvalde var olan statükocu yapı, gücünü korumak adına gücü demografik etkenle paralel artan grupların önüne bazı engeller koymaya başlar. Böylelikle devlete hâkim olan grubun dominant kültür ve değerlerinin demografik değişim sonucu aşınma ihtimalini engellemeye çalışır (Saenz ve ark, 2015: 8).<sup>6</sup> İsrail gibi anayasası olmayan bir ülkede bu yasa, anayasal bir statüdedir. Yani vatandaşlarla kurulacak ilişki, alt hukuki düzenlemeler ve idari işlemlerde bu kanun referans metni olacaktır. Bundan İsrail’de yaşayan iki milyona yakın Arap doğrudan etkilenmektedir (Çinkara, 2020: 198). Nitekim kanun maddelerine bakıldığında İsrail’deki geniş olan vatandaşlık temsilinin nasıl Yahudileştiği açık bir şekilde görülmektedir; İsrail Devleti Yahudi halkının ulus devletidir, İsrail Devleti’nde kendi kaderini tayin etme hakkı ulusal düzeyde Geri Dönüş Kanunu’na uygun olarak sadece Yahudilere mahsus kılınmıştır, İbranice devletin resmi dilidir, Arapça resmi dil hüviyetini kaybederek bir kanunla düzenlemek üzere özel statüye sahip olmuştur, devlet Yahudi yerleşimleri teşvik, destek ve korumakla yükümlüdür; ulusal marş Hatikva’dır; bayrak İsrail bayrağıdır; Yom Hatzmaut milli bayramdır; İbrani takvimi devletin resmi takvimidir; Şabat ve dini tatiller resmi Yahudi tatilleridir vs. (Basic Law: Israel-The National State of the Jewish People) Çinkara’nın belirttiği üzere vatandaşlığı sadece Yahudilerle özdeşleştirilmesi, *İsrail’de vatandaş olmayı anlamsızlaştırmakta... devletin karakterinin etnokrasi ve aşiretçiliğe doğru evrildiğini göstermektedir* (Çinkara, 2020:198; Ayrıca bkz. Kimmerling, 2001).

İsrail’in kendisini sınırlandırma veya Arap tehdidinden uzaklaştırmasının bir diğer yolu ise “Yüzyılın Anlaşması” ile belirginleşmiştir. İki devletli plana nispeten yakın olmasına rağmen İsrail’i Filistinlilerden daha fazla soyutlayan bir yapıya sahiptir. Anlaşma maddelerinin yayımlanmasından sonra yapılan yorumlar, bu anlaşmanın “Filistin’i buharlaştırma” projesi olduğu şeklindedir (Tomar, 2019;

6 Son yıllarda küreselleşmenin zayıflaması ile birlikte dünya genelinde ulus-devlet davranışlarının yeniden güçlenmeye başladığı görülmektedir. Konu üzerine var olan tartışmaların büyük çoğunluğu devletlerin yeniden ulus-devlet davranışları göstermesini küreselleşmenin zayıflamasına bağlamaktadır. Fakat Hindistan, Rusya ve İsrail örneklerine bakıldığında farklı bir olgunun buna sebep olduğu görülmektedir. Bu noktada demografik faktörünün yeniden ulus-devletleşmede önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Özellikle 2018’de önce İsrail’in ulus-devlet yasası, daha sonra 2019’da Hindistan’da benzer kanun ve 2020’de Rusya’daki kanuna bakıldığında, üç kanunda da ülkede çoğunluk olan daha doğrusu ülkenin karakterinde baskın olan etnik yapıların ülke üzerindeki kimliksel önemine vurgu yapmaktadır. Üç kanunda da ön plana çıkan ülkenin kimliğinin Yahudi, Rus ve Hint olarak vurgulanması, dil noktasında vurgular bu ülkelerin, baskın olan etnik yapının tehdit hissettiği ve bunu tekrardan vurgulamak, kanun yoluyla garanti altına almaya çalıştığıdır. Belirtilen ülkelerin bu davranışının altında Müslüman nüfusunun hızla büyümesi önemli bir rol oynamaktadır. Temel iddia baskın olan etnik yapılar, demografik tehlikenin oluşturduğu durumdan kanun yoluyla yeniden ulus-devletleşmeye gitmekle gözetmeye çalıştığıdır. Rusya ve Hindistan’daki yasalar için bkz. Çalışkan, 2020; BBC, Aralık 11, 2019.

Kurşun, 2019; Hawwash, 2019; Cook, 2019; Oruç, 2019). Bu görüşe büyük ölçüde katılmakla birlikte anlaşmanın ikinci bir amacı ise İsrail'i Filistinlilerden soyutmaktır. Yukarıda belirtildiği üzere İsrail, Filistinlilerle olan ilişkilerinde demografik denge konusuna büyük önem vermektedir. Bölgedeki demografik dengede İsrail aleyhine meydana gelen bir değişiklik, İsraililerin tehdit duygusunu artırarak İsrail'i şu anki belirsiz ve geçirgen sınırlardan uzaklaştırarak, net sınırlar oluşturmaya teşvik ediyor. Kartil ve Schnell'in belirttiği üzere kimliğin veya statükonun (devletin Yahudi karakteri) istikrarı sınırların belirli olmasına bağlıdır. Bu nedenle "İsrail'de 2000 yılından itibaren demografik değişiklik kaynaklı tehdit duygusunu azaltmak için toprak imtiyazı çözümüne ve Filistin nüfusu üzerindeki kontrolü bırakmaya çağırılan duruşa artan bir destek var" (Kartil ve Schnell, 2018, 3. ve 20. Madde).

ABD tarafından Golan tepelerini İsrail tarafından ilhakının tanınması, Kudüs'ün İsrail'in başkenti olarak kabulü ve ABD büyükelçiliğinin Kudüs'e taşınması; Batı Şeria'nın ilhakına yönelik yapılan tartışmalara bakıldığında İsrail'in devletin sınırlarını belli ölçülerde çizerek kendisini Filistinlilerden soyutmak istediği görülmektedir. Özellikle anlaşma maddelerinde Filistinli mültecilere çok az yer vermesi, demografik olarak Batı Şeria'nın tamamının kontrolünün mümkün olmayacağını farkında olarak sadece ilhakı yerleşimler ile sınırlandırma çabası (Peace to Prosperity, White House, 2020; Tuygan 2020), İsrail'in artık kontrol etmekte zorlandığı nüfus probleminin devletin sınırlarını belli ölçülerde belirleyerek kendisini Filistinlilerden soyutlama şeklinde çözmeye çalıştığı kanaatini oluşturmaktadır.

Özgür Dikmen'in de işaret ettiği üzere İsrail siyasetçilerinin son dönemdeki en önemli gündemlerinden bir tanesi demografik yapı meselesidir. Mart 2018'de Haaretz gazetesine verdiği bir röportajda, Eski İsrail Genelkurmay Başkanı Gabi Eisenkot, İsrail sınırlarında güvenlik problemlerinin arttığını, fakat problem yaratan/yaratacak en büyük kıpırdamanın Filistinliler arasında olduğunu belirterek bu problemle başa çıkmanın zor olacağını ifade etmiştir (Haaretz, March 28, 2018). Devletin güvenliğini ve varlığını koruma noktasında en önemli maddelerden biri olması hasebiyle, "devletin kendisini teritoryal olarak kısıtlaması ve nüfussal açıdan kontrol edebileceği topraklar üzerinde siyaset yürütmeye itmektedir. Golan ve Kudüs'ü ilhak edebilirsiniz ama Gazze veya Batı Şeria gibi son dönemlerde tartışmalara konu olan Arap çoğunluklu ve ilhak edildiğinde ciddi demografik ve güvenlik problemleri yaratmaktadır" (Dikmen, 2019: 5). Bu nedenle İsrail'in kazanımlarını tehlikeye sokma ihtimali bulunan bütünü elde etmeye kalkışmaktan öte bütün içerisinde kontrol edebileceği sınırları elde tutmaya odaklanacaktır. Bu minvalde yine Dikmen'in işaret ettiği üzere "homojen bir Yahudi topluma evrilmesi için yine Yahudi milliyetçi bir yapıya dayanmak zorunda kalmaktadır. Nitekim son dönemde Netanyahu ile artan milliyetçi ve dindar yükseliş, homojenliği yakalamaya yöneliktir veya bunun bir sonucudur" (Dikmen, 2019: 5).

## Sonuç

İsrail Devleti, iki bin yıllık başka dinî ve etnik grupların hâkimiyetinde azınlık olarak yaşamının getirmiş olduğu yükten kurtulma düşüncesinin ürünüdür. Bu noktada Yahudiler için azınlık olmak en büyük zayıflıklardandır. Azınlık olma yani zayıf olma durumundan kurtulmak için düşünsel olarak geliştirilen ve 1948’de hayata geçen İsrail Devleti’nin Yahudi karakterde, demografik anlamda Yahudi çoğunluklu bir devlet olması, devletin temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte devletin ulusal güvenliği ile doğrudan bağlantılıdır. Bu minvalde, siyonizmin ilk dönemlerinden itibaren bir sorun olan nüfus, bugün İsrail için daha akut bir problem haline gelmiştir. 1861-1865 yılları arasında Amerikan İç Savaşına neden olan köleliğin ABD için büyük bir probleme gebe olduğunu Thomas Jefferson 1819’da şu sözlerle ifade etmişti; *Gecenin derinliğinde çımlayan bir yangın çanı gibi*. İsrail için ise nüfus problemi özellikle Arap nüfusu düşünüldüğünde Jefferson’un işaret ettiği minvalde bir yangın çanıdır. ABD tarihinde kölelik sorununun çözümü ve haklarının iadesi büyük toplumsal ve siyasal problemlere neden olmuştur. Aynı şekilde nüfus trendinin İsrail ulusal güvenliği ve üzerinde temellendiği ulusal ideoloji aleyhine bir değişim geçirmesi nedeniyle ciddi toplumsal ve siyasal krizlere gebedir. Özellikle nüfus problemine çözüm olarak sunulabilecek mevcut tek devletli ve iki devletli planların çözüm noktasında işler ve kabul edilebilir olmaması krizi derinleştirmektedir.

Hâlihazırdaki nüfus verilerine göre tarihi Filistin bölgesinde şu anda çoğunluğu Yahudiler oluşturmasına rağmen yakın gelecekte bu olgunun Yahudiler aleyhine değişeceği tahmin edilmektedir. Bu Siyonizm’in tarihsel anlamda üzerinde temellendiği çoğunluğunun Yahudilerden oluştuğu Yahudi karakterli bir devlet fikrini tehdit etmektedir. Bu minvalde İsraili yetkililer yeni göç rezervleri veya Yahudi nüfusunu artıracak yeni önlemler almadıkları durumda yeniden azınlık olma korkusunun hortlayacağına farkındadır. İsraili yetkililerin bu noktada nasıl önlemler alacakları belirsizlik taşımakla birlikte yeniden baş gösteren nüfus probleminin İsrail’i bazı noktalara ittiği söylenebilir. Metin içerisinde tartışıldığı üzere İsrail açısından şu anda tek veya iki devletli çözüme ulaşma noktasında çözülmemiş ve çözülmesi yıllar alabilecek engeller bulunmaktadır. Bu iki planın işler olmaması nedeniyle İsrail farklı bir çözüm yoluna girmiştir. Bu ise vatandaşlığın yasal karakterini ve sınırları belirleme politikasıdır. Bu politika kendisini nispeten “Yüzyılın Anlaşması” ve “Yahudi Ulus Devlet Yasası” ile göstermiştir. İki baskın etnik yapı üzerine temellenmiş veya etnik çatışmanın olduğu İsrail, nüfus değişimine öncelikle vatandaşlığın yasal karakterini Yahudiler lehine (Yahudi Ulus Devlet Yasası) belirginleştirmekle cevap vermiştir. Bunun yanında mevcut korunmaya çalışılan kimlik ve statükonun (devletin Yahudi karakteri) istikrarı ise devletin sınırlarının belirgin olmasına bağlıdır. Bu noktanın farkında olan İsraili yetkililer Yüzyılın Anlaşması’nı devreye sokmuşlardır. Böylelikle homojen bir Yahudi toplumunu elde etmek veya olabildiğince korumak için İsrail, artık kontrol etmekte zorlandığı nüfus problemini devletin sınırlarını belli ölçülerde belirleyerek kendisini Filistinlilerden

soyutlayarak çözüme eğilimi göstermektedir. Aynı şekilde Yahudi Ulus Devlet yasası ile İsrail, milli kimliği korumak için vatandaşlık kimliğini devletle özdeşleştirmek şeklinde homojenleştirmektedir. Böylelikle hem fiziki hem de kimliksel olarak kendisini Filistinlilerden (Arap) soyutlamaktadır. İsrail'in kendisini Filistinlilerden belli ölçülerde soyutlayarak homojen bir Yahudi toplumuna evirme çabası, İsrail siyasetini Yahudi milliyetçi ve dindar bir yapıya dayanma mecburiyetinde bırakmaktadır. Bu noktada, ortaya konulan çaba ve politikanın İsrail lehine olumlu bir sonuç üretip üretmeyeceği nüfus dengesine ve İsrail hükümetlerinin politikalarına bağlı olacaktır.

### Kaynakça

- “Basic Law: Israel-The National State of the Jewish People”, <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawNationState.pdf> adresinden alındı
- “Central Bureau of Statistics reports Muslim growth rate stil highest in Israel”. *Ynetnew*, August 30, 2020. <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-5009798,00.html> (30 Ağustos 2020).
- “Figures presented by Army show more Arabs than Jews live in Israel, West Bank and Gaza”, *Haaretz*, Mar. 26, 2018. <https://www.haaretz.com/israel-news/army-presents-figures-showing-arab-majority-in-israel-territories-1.5940676> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Israel Confronts Its Changing Demographic”, *Stratfor*, Apr. 23, 2018. <https://worldview.stratfor.com/article/israel-confronts-its-changing-demographics> (Erişim Tarihi: 23 Ekim 2020).
- “Israel’s population to surge to 20 million by 2065”, *Arutz Sheva* 7, May 22, 2017. <https://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/229972> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Israel’s Religiously Divided Society, (March 2016)”, Pew Research Center. <https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/> adresinden alındı.
- “Israeli Military Chief Warns: Explosive Sensitive Situation Developing, Especially Among Palestinians”, *Haaretz*, Mar. 28, 2018. <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-idf-chief-of-staff-warns-there-s-a-risk-of-an-escalation-this-year-1.5956331> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “İsrail, Gazze’den neden çekildi?”, *Deutsche Welle*, August 17, 2005. <https://www.dw.com/tr/israil-gazzeden-neden-%C3%A7ekildi/a-2524058> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Jewish Population in Israel is Declining”, *Haaretz*, Oct. 4, 2010. <https://www.haaretz.com/1.5120784> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Netanyahu Defends Egypt Border Fence: Influx of African Migrants More Dangerous Than Terrorism”, *Haaretz*, Mar. 20, 2020. <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-netanyahu-danger-posed->

- by-african-migrants-is-greater-than-terrorism-1.5930984 (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Palestinian census: 4.7 million in West Bank and Gaza Strip”, *The Time of Israel*, March 28, 2018. <https://www.timesofisrael.com/palestinian-census-4-7-million-in-west-bank-and-gaza-strip/> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “Palestinian Central Bureau of Statistics: Palestine in Figures 2016 (March 2017)”, Ramallah; <http://www.pcbs.gov.ps/Downloads/book2261.pdf> adresinden alındı.
- “Peace to Prosperity, January 2020”, White House; <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2020/01/Peace-to-Prosperity-0120.pdf> adresinden alındı.
- “Statistics Bureau: A total of 4. 780.978 people live in Palestinian territories at end of 2017”, *Wafa*, March 28, 2017. <https://english.wafa.ps/page.aspx?id=NX8Ycoa97061674446aNX8Yco> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- “US Ambassador Warns Settlement Evacuation Could Spark Civil War”, *The Jerusalem Post*, February 20, 2018. <https://www.jpost.com/arab-israeli-conflict/report-us-ambassador-warns-settlement-evacuation-could-spark-civil-war-543084> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- Al-Haj, M. (2004). *Immigration and Ethnic Formation in a Deeply Divided Society: The Case of the 1990s Immigrants from the Former Soviet Union in Israel*. Leiden-Boston: Brill.
- Al-Rimmawi, H., Zeidan, E. (2013). Effect of Demographic Factor on Palestinian-Israeli Conflict. *International Journal of Humanities and Social Science*, 3(6), 214-224.
- Avcı, Y. (2006). Siyon’dan Siyonizm’e: Politik bir İdeolojinin Dini Temelleri ve Fikri Gelişimi. *Cumhuriyet Tarihi Araştırma Dergisi*, 2(3), 43-58.
- Avineri, S. (2017). *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Book.
- Aydın, E. (2010, 20 Temmuz). İki Devlet mi? Tek Devlet mi? Yoksa Nehir’den Deniz’e kadar tek Filistin Devleti mi?. *Dünya Bülteni Araştırma Masası*. <https://www.dunyabulteni.net/tarih-ve-toplum-konusmalari/iki-devlet-mi-tek-devlet-mi-h121246.html>
- Balcı, A. (2010). İsrail Sorunu: Ortadoğu’nun Gordion Düğümü, K. İnat, B. Duran ve M. Ataman (Ed.), *Dünya Çatışmaları: Çatışma Bölgeleri ve Konuları* (99-163). İstanbul: Nobel Yayıncılık.
- Balpınar, Z. (2019). *İsrail Perspektifinden İki Devletli Çözüm*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bar-Haim, E. (2015). “Ethnic Stratification in Israel, In R. Saenz, D. D. Embtck ve N. P. Rodriguez (Eds.). *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity*, New York: Springer.
- Ben-David, D. (May 2019). *Leaving the Promised Land*. Shoshan Institution for Socioeconomic Research.

- Ben-David, D. (November 2018). Overpopulation and demography in Israel. Shores Institution for Socioeconomic Research.
- Bunzl, J. (1988). Barış Hareketiyle Konuşmalar: Öteki İsrail. Metis Yayınları, İstanbul.
- Burston, B. "To the Settler Chief who insists Jews must rule Israel even if Arabs became the Majority", *Haaretz*, March 27, 2018, <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-to-the-settler-saying-jews-must-rule-israel-even-with-an-arab-majority-1.5955935> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- Cook, J. "The deal of the century: US blessing for Israle's land theft and ghettoisation of the Palestinians. Middle East Eye", *Middle East Eye*, May 9, 2019. <https://www.middleeasteye.net/opinion/israelthe-deal-century-simply-us-blessing-its-mass-theft-land-and-cantonisation> (Erişim Tarihi: 10 Mayıs 2019).
- Cox, P. R. (1976). Demography, London: Cambridge University Press,
- Çalışkan, B. "Rusya'nın Sorunlu Federe Yapısı", *Anadolu Ajansı*, 25 Mart 2020. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/rusya-nin-sorunlu-federe-yapisi/1778656> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2020).
- Çinkara, G. (2020). Yahudi Ulus Devlet Yasası ve İsrail'de Elitlerin Dönüşümü. *Fiscaoeconomia*, 4 (1), 191-202. <https://doi.org/10.25295/fsecon.2020.01.010>
- Çulcu, M. (2012). Gelecek Yıl Kudüs'te: Siyonizmin İlk Dönemi 1895-1922. İstanbul: Kitap Deyince Yayınları.
- Davis, R. A. (2016). Yerinde Edilen Coğrafyaları: Filistin Köy Tarihleri. Hayrullah Doğan (Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Della Pergola, S. (2018). World Jewish Population, 2018: Berman Jewish DataBank, Number 23, 1-68.
- Della Pergola, S. (2011). Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in the Diaspora. Jerusalem: The Jewish People Policy Institute.
- Dikmen, Ö. (Nisan 2019). Siyonist Güvenlik Tahayyülünde Demografi Unsuru. *Orsam Analiz*, No: 228, 2-13.
- Ediz, İ. (2015). Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Filistin'de Toplum ve Siyaset. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2(2), 141-176.
- Ediz, İ. (2019). A Neoclassical Realist Explanation of the Balfour Declaration and the Origins of the British Foreign Policy in Palestine. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXIV/1, 99-122.
- Goldscheider, C. (1995). Population, Ethnicity and Nation-Building, Westview Press.
- Goldscheider, C. (1992). Pupulation and Social Change in Israel, Westview Press.
- Goldscheider, C. (1995) Ethnicity and Nation-Building in Israel: The Importance of Demographic Factor. in Calvin Goldscheider (Ed.). Population, Ethnicity and Nation-Building (s. 119-144) Westview Press.
- Goldscheider, C. (1996). Israel's Changing Society: Population, Ethnicity and Development, Westview Press.

- Greilsammer, I. (2007). *Siyonizm*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Hawwash, K. "Deal of the century is a surrender note, and Palestinians will not sign", *Middle East Eye*, May 10, 2019. <https://www.middleeasteye.net/opinion/deal-century-surrender-note-and-palestinians-will-not-sign> (Erişim Tarihi: 11 Mayıs 2019).
- Hertzberg, A. (1997). *The Zionist Idea*. The Jewish Publication Society.
- Herzl, T. (1960). *Complete Diaries of Theodor Herzl*, New York.
- Herzl, T. (2007). *Yahudi Devleti*. Sedat Demir (Çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Hovsepiyan, M. (2015). Demography of Race and Ethnicity in Palestine. In R. Saenz, D. D. Embtick ve N. P. Rodriguez (Eds.). *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity* (pp. 339-353). New York: Springer. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/zekeriya-kursun/trumpin-pazara-dusen-planive-kuduste-statuko-merdiveni-2050319> (Erişim Tarihi: 10 Mayıs 2019).
- Immell, M. (2010). *Perspectives on Modern World History: The Creation of State of Israel*. New York: Greenhaven Press.
- İskit, T. (2017). *Diplomasinin Gücü: Modern Ortadoğu'nun Şekillenmesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kahane, R. M. (1981). *They Must Go*. New York: Grosset&Dunlap.
- Kahane, R. M. (2012). *The Ideology of Kach: the Authentic Jewish Idea*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Kartin, M., Schnell, I. (2018). The Demographic Rogue and Borders in Land of Israel. *Geopolitique et Populations*, 3, 411-422: <https://doi.org/10.4000/eps.3485>
- Kasalak, K., Devenci, C. (2017). Paris Barış Konferansında Siyonistlerin Talepleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(54), 298-306.
- Kimmerling, B. (2001). *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*. Berkeley: University of California Press.
- Kurşun, Z. "Trump'ın pazara düşen planı ve Kudüs'te statüko merdiveni", *Yeni Şafak*, 9 Mayıs 2019.
- Lustick, I. S. (2011). Israel's Migration Balance: Demography, Politics, and Ideology. *Israel Studies Review*, 26(1), 33-65.
- Lustick, I. S. (2013). What Count is the Counting: Statistical Manipulation as a Solution to Israel's Demographic Problem. *Middle East Journal*, 67(2), 185-206.
- Morris, B. (1991). The Origins of the Palestinian Refugee Problem. In L. J. Silberstein (Eds.). *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State*, New York: New York University Press, 1991.
- Morris, B. (2004). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge University Press.
- Morris, B. (2009). *One State, Two States: Resolving the Israel/Palestine Conflict*. New Haven&London: Yale University Press.



- Morris, B. (2012), 1948 Filistin Toplu Göçünü Yeniden İncelemek. Eugene L. Rogan, Avi Shlaim. (Ed.) Filistin Uğruna: 1948'in Tarihini Yeniden Yazmak, Suna Gülfer İhlamur (Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Neuman, S. (1999). Aliyah to Israel: Immigration under Conditions of Adversity. IZA.
- Oruç, H. "A Deal to End All Deals? Trump's Deal of the Century May Annihilate Palestine", *Politics Today*, 1 June, 2019. <https://politicstoday.org/a-deal-to-end-all-deals-trumps-deal-of-the-century-may-annihilate-palestine/> (Erişim Tarihi: 1 Haziran 2019).
- Öke, M. K. (2013). Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1923). İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Pappé, I. (2006). The 1948 Ethnic Cleansing of Palestine. *Journal of Palestine Studies*, 36(1), 6-20.
- Pargola, S. D. (2011). Jewish Demographic Policies: Population Trends and Options in Israel and in Diaspora. Jerusalem: The Jewish People Policy Institute (JPPI).
- Peretz, D., Doron, G. (1997). The Government and Politics of Israel. Westview Press.
- Reinharz, J. (1991). The Transition from Yishuv to State: Social and Ideological Changes. in Laurence J. Silberstein (Ed.). *New Perspectives on Israeli History*. New York: New York University Press.
- Ruderman, D. B. (2013). Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi. Lizet Deadato (Çev.). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Saenz, R. Embrick, D. G. ve Rodriguez, N. P. (Eds.) (2015). *The International Handbook of the Demography of Race and Ethnicity*. New York: Springer.
- Shahak, I. (2015). Yahudi Devleti Yahudi Tarihi. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Shapira, A. (2012). *Israel a History*. Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Statistical Abstract of Israel (1992). Jerusalem: Government of Israel, Central Bureau of Statistics.
- Tal, A. (2016). *The Land is Full: Addressing Overpopulation in Israel*. New Haven. CT:Yale University Press.
- Tellioğlu, Ö. (2014). Filistin'e Musevi Göçü, Arazi Satışı ve Kolonileşme Sürecinde Uygulanan Yöntemler. *Osmanlı'dan Günümüze Filistin Sempozyumu (28-29 Kasım 2013) 1*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 185-205.
- Tomar, C. "Yüzyılın anlaşması ya da yüzyılın işgali", *Anadolu Ajansı*, 9 Mayıs 2019. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/yuzyilin-anlasmasi-ya-da-yuzyilin-ismgali/1474215> (Erişim Tarihi: 10 Mayıs 2020).
- Tuygan, A. "Deal of the Century", *Edam*, February 3, 2020. <https://edam.org.tr/en/deal-of-the-century/> (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2020).
- Weiner M., Russell, S. S. (Eds). (2001). *Demography and National Security*. New York: Berghahn Books.
- White, B. "UN report: Israel has established an apartheid regime", *Aljezeera*. March 18, 2017. <https://www.aljazeera.com/features/2017/3/18/un-report-israel-has-established-an-apartheid-regime> (Erişim Tarihi: 23 Ekim 2020).

## Nirxandina Helbestên Zarokan ên Kurdî li Gorî “Rastîya Zarokan” û “Îzafiyeta Zarokan”

Kenan SUBAŞI<sup>1</sup>

### “Çocuk Gerçekliği” ve “Çocuğa Görelilik” Bağlamında Kürtçe Çocuk Şiirlerinin İncelenmesi

#### Öz

Bu çalışmada çocuk edebiyatının iki temel unsuru bağlamında analitik bir değerlendirme yapılacaktır. Bu unsurlar “çocuk gerçekliği” ve “çocuğa görelilik” olarak belirtilir ki modern çocuk edebiyatının temel taşlarını oluştururlar. Çocuğun kendine özgü bir yapısı olduğundan çocuk edebiyatı yazarı, eserlerinde çocuğun bu özgün yapısını iyi tanıması gerekir. Çünkü sonuçta bahsedilen edebiyatın birinci derecede muhatabı çocuklardır. Bununla beraber çocuğa edebi bir estetik ve arzu kazandırmak adına yazılan çocuk edebiyatı eserlerinin yine bu iki unsuru çok iyi özümsemiş olması gerekir. Bu esaslar üzere çalışmamızda Kürtçe çocuk şiirleri belirtilen bu iki temel unsura göre incelenecek ve değerlendirilecektir. Bu çalışmada ele alınacak şairler; bu alandaki ilk dönem modern şairlerden olan Zêwer, Goran, Kakeyî Felah, Kamiran Elî Bedirxan, Letîf Helmet, Elî Ebdulla Şewnim ve son dönemde çocuk şiiri yazma geleneğini devam ettiren Emîn Muhemed, Taha Bîlal, Elî Hemereşîd Berzincî, Osman Muhemed Hewramî, Fırat Cewerî, Konê Reş, Yehya Elewîferd, Aram Gernas ve Mueyed Teyîb gibi şahsiyetler ve eserleri olacaktır. Bu şairlerin belli başlı şiirleri alıntılanacak ve başta bahsedilen iki temel unsura göre ne kadar başarılı olup olmadıkları değerlendirilecektir. Özellikle bu şairlerin seçilmesi kendi dönemlerinde çocuk şiiri alanında en çok öne çıkan isimler olmalarıdır. Elbette bu şairlere yenileri de eklenebilir. Fakat bir makalenin boyutunu aşacağından bu çalışmayı yukarıdaki isimlerle sınırlı kıldık ve yukarıda adı geçen şairleri yaşadıkları tarihi dönem, sosyal ve siyasal olaylar bağlamında dört dönem içinde bölüştürerek değerlendirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Çocuk, Kürtçe, Çocuk Gerçekliği, Çocuğa Görelilik.

<sup>1</sup> Dr. Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, kenansubasi@artuklu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7744-1646.

## **Evaluation of Kurdish Child Poems in the Context of “Child Relativity” and “Child Reality”**

### **Abstract**

In this article, a literary analysis is made in the framework of the two main principles of children's literature, child reality and child relativity. Since the child has a different and unique personality, an author of children's literature should consider this difference and authenticity in his art of writing. Because the first payer of this literature is the child himself. It is also a matter of writing a work according to these principles, in which the child is given literary pleasure and literary aesthetics. According to these opinions, Kurdish children's poems will be examined according to these two principles. In the application part of the work, from the past to present, Zêwer, Goran, Kakeyî Felah, Kamiran Elî Bedirxan, Letîf Helmet, Elî Ebdulla Şewnim, Emîn Muhemed, Taha Bîlal, Elî Hemereşîd Berzincî, Osman Muhemed Hewramî, Fîrat Cewerî, Konê Reş, Yehya Elewîferd, Aram Gernas the poems of poets such as Mueyed Teyîb will be evaluated. At the end of this examination, according to these principles, successful and weak examples of poetry will be shared. Especially the selection of these poets is that they are the most prominent names in the field of children's poetry in their time. Of course, new ones can be added to these poets. However, since it would exceed the size of an article, we limited this work to the above names and evaluated the above-mentioned poets by dividing them into four periods within the context of their historical period, social and political events.

**Keywords:** Poem, Child, Kurdish, Child Reality, Child Relativity.

### **Extended Abstract**

It is said that poetry differs from other literary works in terms of imagination, sensitivity, rhythm and in terms of the use of symbols, metaphors, metonymy and many other linguistic aesthetics. Also among the linguistic aesthetics that emphasize poetry more is the repetition of sounds (alliteration) and of course rhyme (Oğuzkan, 2013: 250). These two aesthetics both give a musical rhythm to the words as well as facilitate pronunciation and expression.

When poems are written for children, they are written according to certain goals such as love of one's own language, art education, imagination development, mind education, responsibility education, community awareness and education for values. Of-course these are important points for children and should be included in literary products. But even more important is how this topic in these literary genres will be designed and given and as a reader, in what position will the child come into contact with these literary products and genres. Because, for the influence of a literary text, the method of writing, narrating and displaying are as important as the interesting side of the subject. In this regard, especially in the context of literature for children, two notions or two main methods emerge, one of which is the child reality and the other is the child

relativity. These two notions, although distinct from each other, are in fact very close to each other and complementary.

According to German children's literature, Peter Schneider divides the child reality into four stages or serenades, which are referred to as physical reality, artistic reality, educational reality and critical reality. Although this division has been applied to German literature, in reality these four sections are remarkable stages for a complete literature, in other words for the proper modern literature.

Apart from the child reality, another important point was the child relativity, which according to the nature, interest, need and language of the children, in terms of form, content and teaching is a literary product design that should not be far from the view of children and it must incorporate all literary and aesthetic features. In other words, the child relativity is the definition of certain principles of literary production according to the age and development of the child. Also for a complete children's literature, there is a dual relationship between the relativity and reality of the child.

Based on the above principles, we also evaluated Kurdish children's poetry in this study, and before evaluating, we divided children's poetry into periods according to chronology. This can be divided into five periods in addition to the folklore productions in the written culture and the first of these periods is referred to as the classical period which was more about the education and training of children. The second period can be referred to as the Gelawêj and Hawar period. Poets like Zêwer, Pîremêrd, Faîq Bêkes, Kamiran Bedirxan, Hisênê Emîn, Evdilla Goran, Şakir Fettah, Eladdîn Seccadî lived in this period and composed poems, songs and march for children. The third period lasted from the 1950s to March 11, 1970. At this period, poets like Fereydûn Elî Emîn, Kakey Felah, Elî Ebdulla Şewnim, Remzî Qezaz wrote poetry. The fourth period begins after the March 11 pact and continues until the early 1990s. People like Letîf Helmet, Kazim Koyî, Osman Hawramî are some of the poets of this period. The fifth period, which is currently the final period, begins after the 1990s and is still ongoing. There are representatives of this period in almost every part of Kurdistan. In South Kurdistan poets like Emîn Mihemed, Elî Heme Reşîd Berzincî, Daykî Xelat, Emîn Gerdigilanî, Taha Bîlal, Ako Mihemmed Sabîr, Cemal Sabîr, Mueyed Teyîb, Mihemed Emîn Daskî and many others are working in this field. In East Kurdistan, people like Yehya Elewîferd and Selah Nîsarî are the most prominent names. In North Kurdistan, Fîrat Cewerî and Aram Gernas have written about this subject. In West Kurdistan, Konê Reş has written about this subject. Among these poets, Yehya Elewîferd, Konê Reş, Mueyed Teyîb and Mihemed Emîn Daskî can be considered as representatives of North Kurdistan because they write in Kurmanci dialect.

In short, we come to the conclusion that since the early 1940s and onwards there has been a remarkable unification of Kurdish children's poetry and that it has undergone many changes in terms of quantity and quality until the last period. Of course according to the child reality and relativity as to how in the beginning it was not generally successful until the last period this weakness remained except for a few poets.

## Kurte

Di vê gotarê de analîzeke analîtîk di çarçoveya du hêmanên sereke yên edebîyata zarokan de dê bê kirin. Ev hêman “rastîya zarokan” û “îzafiyeta zarokan” in ku bingeha edebîyata zarokan a modern jî li ser wan saz dibe. Ji ber ku zarok xwedî kesayeteke cuda û xweser e, nivîskarê edebîyata zarokan di hunera xwe de mecbûr e baldarê vê cudabûn û xweserîya zarokan be. Lewra mixatabê sereke yê vê edebîyatê zarok bixwe ye. Ji bilî van ji bo ku zarok bibe xwedî estetîk û arezûyeke edebî, dîsa divê berhemên edebî yên ku ji bo zarokan tên nivîsandin, li gorî van her du hêmanan bîn afirandin. Li gorî van esasan di vê xebatê de dê helbestên zarokan ên Kurdî li gorî van her du hêmanan bîn nirxandin. Herwiha qesda me ji helbestên zarokan ên Kurdî ew e ku ji destpêkê heya îro yanî ji helbestvanên weku Zêwer, Goran, Kakeyî Felah, Kamiran Elî Bedirxan, Letîf Helmet, Elî Ebdulla Şewnim bigirin heya kesên weku Emîn Muhemed, Taha Bîlal, Elî Hemereşîd Berzincî, Osman Muhemed Hewramî, Firat Cewerî, Konê Reş, Yehya Elewîferd, Aram Gernas û Mueyed Teyîb binirxînin û mînakên helbestên wan ên serkeftî û neserkeftî, digel egerên wan, parve bikin. Mebest ji hîlbijartina van navan ew e ku ev helbestvan di serdema xwe de yên herî berhemdar bûne di qada helbesta zarokan de. Helbet mimkûn e mirov hin navên din lê bar bike. Lê ji ber ku dê ji sînorên gotarekê derketiba, me bi van navan sînordar kir. Herwiha me helbestvanên ku hîlbijartiyê, di nav çar serdemên ku tê de jîyane û li gorî milmilaneyên sîyasî û civakî ji hev cuda bûne, dabeş kirin.

**Bêjeyên Sereke:** Helbest, Zarok, Kurdî, Rastîya Zarokan, Îzafiyeta Zarokan

### Destpêk: Helbest û Zarok

Derbarê helbestê de gelek pênase hatine kirin. Her pênaseyek li gorî nêrîneke şexsî hatîye sêwirandin û para rastîya her pênaseyê jî li gorî xwe heye. Lê ya muhîm ji pênaseyê zêdetir, bersivandina vê pirsê ye ku helbest hunereke çawa ye? Çimkî dibe ku her pênase ji hin alîyan ve kêmbimîne. Lêbelê dema mirov bi çarçoveyê berfireh çawanîya tiştêkî nixand û vekola, dê encameke duristtir peyda bibe. Loma ji bo helbestê tê gotin ku ji alîyê xeyalkirinê, hestîyarîyê, aheng û rîtmê û ji alîyê bikaranîna hêma, metafor û metonomî û gelek ciwankarîyên din ên zimanî ve ji berhemên din ên edebî cuda dibe. Herwiha di nav ciwankarîyên zimanî de yên ku helbestê zêdetir serincrakêş dikin; dubarekirina dangan (alîterenasyon) û helbet serwa (qafîye) ye (Oğuzkan, 2013: 250). Ev her du ciwankarî hem rîtmeke mûzîkalît didin gotinan hem jî di jiberkirin û vegotinê de hêsankarîyê çê dikin. Xisûsen cîbicîkirina van ciwankarîyan ji bo helbestên zarokan pir girîng e. Lewra zarok heya salên di navbera 12-18an de jî ji alîyê zimanî ve di nav geşedaneke lezgîn de ne (Yavuzer, 2012: 91) û helbest jî yek ji hunerên zimanî ye ku piştgirîyê zêde dide prosesa geşedanê. Helbet ne tenê geşedan, xweşaxaftin, bikaranîna bêjeyên dewlemend û vegotina meram û meqsedê bi awayekî tam û zelal jî bi tesîra helbestê pêş dikevin û baştir dibin. Li gorî pexşanê kurtbûna hevokên helbestan jî taybetîyê wê hunerê ye ku ji alîyê xwendin, jiberkirinê ve dibe avantajek ji bo xwîneran. Bi taybetî heke xwîner zarok bin, ev taybetî maqûltir dibe (Ed. Güneş, 2013: 155)

Weku gelek zewq û tecrubeyan, estetîk û hunera edebîyatê jî bingeha xwe ji çaxa zarokatîyê digire. Ji bo xwendineke tam û kêrhatî û ji bo pêşxistina şîyana nivîsandinê, rûbirûmayîna bi edebîyateke xurt re pir girîng e. Ev yek jî hema hema ji alîyê geşedanê ve ji çaxa ku zarok bîrewer dibin û dest bi axaftinê dikin û pê ve dest pê dike. Heta gelek zanyar dibêjin ku berî van astên geşedanê û dema pitikayîyê jî bi xwendina lorîkên xewê, zarok tesîreke dengî, edebî û muzîkê digirin (bnr. Yavuzer, 2012; Bacanlı, 2005). Dema ku helbest ji bo zarokan tên nivîsandin, li gorî hin armancên weku hezkirina ji zimanê xwe, perwerdekirina hunerî, pêşxistina xeyalkirinê, perwerdekirina zêhnê, perwerdekirina berpîrsîyarîyê, nasîna civakê û perwerdekirina ji bo nixan tên nivîsandin (Ed. Güneş, 2013: 155-157). Helbet ev xalên girîng in ji bo zarokan û divê di berhemên edebî de hebin. Lê ji wê jî girîngtir ev babet di van cureyên edebî de dê çawa bîr sêwirandin, dayîn û weku xwînerê, zarok dê di kîjan pozîsyonê de bi van berhem û cureyên edebî re mixatab bibe. Çimkî ji bo tesîra metneke edebî, bi qasî balkêşîya mijarê rêbaza nivîsandin, vegotin û nîşandayîna wê jî girîng e. Di vê babetê de bi taybetî di çarçoveya edebîyateke ji bo zarokan de du çemk an jî du rêbazên sereke derdikevin holê ku yek ji van rastîya zarokan e û ya din jî îzafîyeta zarokan e (Dilidüzgün, 2007: 58-94). Ev her du çemk her çiqas ji hev cuda bixuyên jî di rastîyê de pir nêzî hev in û hevtemamker in.

Di vê gotarê de ev her du çemk dê bi awayekî berfireh bîr pênasekirin û paşê helbestên zarokan ên Kurdî li gorî van çemkan dê bê nixandînan û dê di

encamê de dîyar bibe ka kîjan helbestvan û helbest di vî warî de serkeftî bûye û herî zêde nêzî rastî û îzafiyeta zarokan bûye. Yanî ya esas di vê xebatê de analîzeke analîtîk a helbestên zarokan ên Kurdî ye ji hêla rastî û îzafiyeta zarokan ve. Di hîlbijartina helbestvanên vê xebatê de mebest ew e ku ev helbestvan di serdema xwe de yên herî berhemdar bûne di qada helbesta zarokan de. Helbet mimkûn e mirov hin navên din lê bar bike. Lê ji ber ku dê ji sînoren gotarekê derketiba, me bi van navan sînordar kir. Herwiha me helbestvanên ku hîlbijartiyê, di nav çar serdemên ku tê de jîyane û li gorî milîlaneyên sîyasî û civakî ji hev cuda bûne, dabeş kirin. Ji ber ku me helbesta zarokan a Kurdî bi parçeyêke Kurdistanê tenê ve sînordar nekir, me ji çar parçeyan helbestvan destnîşan kirin û ji wan mînak dan û nirxandîna helbestên wan kirin. Lê ji ber hin sedemên sîyasî, civakî û perwerdeyî li her parçeyê helbestên zarokan bi qasî hev nebûne warê balkêşiyê. Loma di vê gotarê de dê giranîya helbestnûsên Başûr (bi zaravayê Soranî) bê dîtin. Çimkî ji salên 1930yî û vir de helbesta zarokan berevajiyê parçeyên din, babeteke zindî bûye li layê Başûrîyan.

Armanca sereke ya vê gotarê nasandîna helbest û helbestvanên zarokan ên Kurdî ye. Ji ber ku li bakurê Kurdistanê heya niha xebateke bi vî rengî nehatibû kirin, kême be jî ev xebat dê vê valahiyê dagire. Herwiha di gel nasandîna û haypêxistina xwîneran, armanceke din a vê xebatê jî nirxandîna selîqeya helbestên zarokan ên Kurdî ye ku gelo çiqas serkeftî ye? An jî lazim e çiqas û çawa serkeftî be? Helbet li gorî her du çemkên me dîyarkirî ku weku rastîya zarokan û îzafiyeta zarokan tê zanîn.

## 1. Rastîya Zarokan

Di vî warî de yên ku cara ewil nirxandinên xwe parve kirine, lêkolînerên Ewropî ne. Bi taybetî li Almanyayê kemilîn û pêşketîna edebîyata zarokan di merheleyeke dûr û dirêj de bi awayekî sistematîk çê bûye, baştir hatîye zanîn divê berhemeke edebî ji bo zarokan û bi taybetî ji bo zarokên roja me çawa bê nivîsandîna Lewra kesekî bi navê Peter Schneider li gorî edebîyata zarokan a Almanan rastîya zarokan dabeşê çar qonaxan an jî serenavan kirîye ku ev weku rastîya şikilî, rastîya hunerî, rastîya perwerdeyî û rexneyî hatine binavkirin (Schneider, 1984: 38; vgz. Dilidüzgün, 2007: 58). Her çiqas ev dabeşkirin li ser edebîyata Almanan hatibe sepandin jî di rastîya xwe de ev her çar beş ji bo edebîyateke kamil a giştî, yanî ji bo edebîyata serdema modern a tekûz merheleyên berbiçav in.<sup>2</sup> Ne tenê di edebîyata Almanan de, di gel guherîna cîhanê û nêrîna mirovayetiye, di edebîyata neteweyên din de jî dixuyên. Loma me xwest em qala beşên rastîya zarokan di edebîyatê de bikin û guherîna helbesta Kurdî ya zarokan jî bi van rêgezan binirxînin.

<sup>2</sup> Her çiqas zarokên li welatên cuda di nav devdor û çandine cuda de mezin dibin jî ji hêla zarokatîyê ve ango rastî û îzafiyeta xwe ve heman mexlûq in. Loma di vê xalê de ji erdnîgarîyê bêtir dîyardeya zarokatîyê muhîm e ku divê bê pênasekirin û naskirin. Ev jî li gorî dîsîplînen weku pedagojî, psikolojî û hwd. pêk tên ku bi awayekî sistematîk pêşî li Ewropayê xebatên di van waran de xuya bûne.

### 1.1. Rastîya Şikilî

Piştî sedsala 18an derkete holê. Ji ber ku armanca sereke şîretdayîn, perwerdekirina rasterast û li gorî tesewûra mezinan afirandina zarokatîyek bû, ev rastî ji şikilguherandinê wêdetir neçû. Berî ku berhemên bi vî rengî bên nivîsandin, cureyên weku çîrokên gelêrî, efsûnî, mîtolojîk û fabl hebûn û armanca van cureyan jî şîret û pend bûn. Loma bi tenê weku şikilguherandinek hat xuyakirin. Çimkî di vê serdemê de ji cureyên gelêrî cudatir mijarên weku ji jîyana rojane ya zarokan û têkilîya wan a bi dayîk û bav û hevalên wan re dihatin sêwirandin û di van sêwirandinan de mînaka zarokatîya herî kêrhatî weku zarokên xwedî fezîlet (fezîleta ku civak tayîn dike), zarokên ku hedê xwe dizane, zarokên ku guhdarîya gotinên mezinan dike, ji bo civakê dihat nîşandan. Yanî her çiqas mijar ji jîyana rojane ya zarokan bihata sêwirandin jî rolên zarokan ên civakî dihatin danîn ku ev yek bi temamî bi çavên mezinan çê dibû. Ji ber van yekan e ku derbarê rastîya şikilî de tê gotin ku yan bi rastî û nêrîna polîtîkaya perwerdeyê ya wê serdemê re têkildar e yan jî ev rastî û nêrîna nivîskar bixwe ye (Dilidüzgün, 2007: 58-60). Ji ber ku rastîya nivîskar di navendê de ye û zimanê pend û şîretê serdest e, ev rastî ne li gorî rastîya zarokan e û tûşê gelek rexneyan bûye ji vî aliyê ve. Herwiha otorîterî di vê rastîyê de pir berbiçav e û ev otorîte weku tilîyên bilindkirî yên li ser serên zarokan e ku rastîyên xwe li wan dibarîne (Dilidüzgün, 2007: 60-65). Endîşeya yekem a otorîterîyê; perwerdekirina zarokan e û xetereya mezin jî bêyî ku bi awayekî rexneyî bifikire, xwînerê her tiştê ku dixwîne weku rastî qebûl bike û li gorî wî hereket bike ku ev jî bi temamî hizira afirîner û rexneyî dike û teqlîdê ava dike.

### 1.2. Rastîya Hunerî, Haydarbûna ji Rastîya Zarokan û Antîotorîterî

Di vê serdemê de di şûna perwerdekirina zarokan de nêrîna zarokan cih girt. Zarok ji amûr û objebûnê derket bû kirde an jî navend. Tevgera Xwendekarên 1968an bû destpêkek ji bo edebîyateke bi vî rengî. Bi vê tevgerê re gelek guherînên aborî, polîtîk û civakî geşe dan. Sînorên di perwerdeyê de hatine rakirin û perwerdeya îdealîst cihê xwe daye perwerdeya rasteqîne. Zarok bûn kesên azad û herwiha divê ew nehatibana kontrolkirin (Dilidüzgün, 2007: 60). Di pirtûkên vê serdemê de zêdetir xisûsiyeta hunerî bi awayekî “teqlîdkirina xwezayê” û “nêrîna bi çavên zarokan” giranîya xwe danî (Schneider, 1984: 39; vgz. Dilidüzgün, 2007: 60-61). Ji ber ku nêrîna bi çavên zarokan di vê serdemê de bû takileke sereke, antîotorîterî jî kete navenda edebîyata zarokan. Ji destpêka ku antîotorîterî di edebîyatê de bû helwestek û pê ve, di nav xwe de bi çend şêwazan derkete pêş. Di serî de helwesta antîotorîterîyê li dijî dibistanê, têkilîya di navbera mamoste û xwendekaran de, li dijî otorîteya malbatê û derdorê xwe nîşan da. Piştî, bi taybetî di edebîyata îroyîn de digel van sazîyên ku me hejmartî, zêdetir ev helwest li dijî otorîterîya nivîskar a di berhemê de xwe nîşan da (Dilidüzgün, 2007: 62-63). Divê nivîskar di berhema xwe de weku mamosteyekî serdest, xîtabî xwîner nekiriba. Berevajî wê divê dinyayeke sêwirandî bi xwîner re parve bikira û herwiha daketiba asta xwîner û xwîner di



navenda edebîyata xwe de mixatab bigirta. Ji bo rexneyek li helwesta mezin an jî nivîskaran a di vî warî de, nivîskara Alman; Susanne Kilian bi navê “Kindsein ist süß?” helbestek nivîsandîye (Stiller & Kilian, 1982: 36). Di vê helbestê de dixwaze bibêje ku zarok ne bîndestê mezinan in û dixwaze nîşan bide ku zarok ji mezinan cudatir in. Yanî ew tiştên ku mezin ji xwe re dikin xem, ji bo zarokan ne xem e û mezin an zarokan fam nakin an jî naxwazin fam bikin. Herwiha divê mezin biryara ku dê zarok çi bikin an nekin, nede. Divê ji wan re çima bikin an çima nekin, rave bikin. Divê dem ji bo zarokan bê veqetandin û ew bîndestê guhdarîkirin û famkirin. Wê ev nêrîn bi vî şikilî neqil kiriye:

**Kindsein ist süß?**

Tu dies! Tu das!  
Und dieses laß!  
Beil dich doch!  
Heb die Füße hoch!  
Sitz nicht so krumm!  
Mein Gott, bist du dumm!  
Stopf's nicht in dich rein!  
Laß das Singen sein!  
Du kannst dich nur mopsen!  
Hör auf zu hopsen!  
Du machst mich verrückt!  
Nie wird sich gebückt!

Schon wieder ne Vier!  
Hol doch endlich Bier!  
Sau dich nicht so ein!  
Das schaffst du allein!  
Mach dich nicht so breit!  
Hab jetzt keine Zeit!

Laß das Geklecker!  
Fall mir nicht auf den Wecker!  
Mach die Tür leise zu!  
Laß mich in Ruh!  
Kindsein ist süß?  
Kindsein ist mies!

**Ma zarokatî xweş e?**

Wêya bike! Wêya bike!  
Destên xwe nede wêya û wêya!  
Piçek ecele bike!  
Lingên xwe ji ber min bikêşe!  
Wisa yekkêlekî rûnenê!  
Hey Xwedayo, tu çiqas ker î!  
Wisa weku çavbirçîyan nexwe!  
Bes e kilaman nebêje!  
Tu tenê dikarî bêyî destûr tiştan bigirî!  
Her gav xwe hildipekîni û dipengizî!  
Tu min dîn dikî!  
Her gav serhişkîyan dikî!

Aha dîsa notên te zeîf in!  
De hadê here ji min re bîrayekê bîne!  
Serguhê xwe qirêj meke!  
Her gav min mijûl meke!  
Piçek maqûl rûne!  
Dema min beredayî xerc meke!

Tiştan tevlihev meke!  
Min aciz jî meke!  
Derî hêdîka bigire!  
Li ser serê min nexe teqereq!  
Ma zarokatî xweş e!  
Nexêr zarokatî kurreder e!<sup>3</sup>

**1.3. Rastîya Perwerdeyî û Rexneyî**

Ev her du rastî hevtemamker in. Lewra di serî de zarok weku heyîneke pasîf dihat dîtin û weku kesayeteke ku bi tenê divê bê perwerdekirin û di vê perwerdekirinê de jî çî bê gotin, divê bêyî îtirazekê ew gotin bihatana qebûlkirin.

<sup>3</sup> Wergera vê helbestê min ji ber wergera wê ya Tirkî (bnr. Dilidüzgün, 2007: 64) kir û paşê bi alîkarîya hevalekî Almanîzan me wergera min a Kurdî, bi helbesta resen re berawird kir.

Ev yek helbet bi otorîteya mezinan, malbat û dibistanê re jî peywendîdar bû. Yek ji kesên ku li dijî vê şêwazê derketîye Jean Jacques Rousseau ye ku wî di berhema xwe ya bi navê *Emile* de nîşan daye ku divê zarok azad be, ew bi tecrubeyan jîyanê nas bike û heta J. J. Rousseau, li dijî fablxwendinê û şîretên wan ên rasterast derketîye û ji bo zarokan xwendina vê cureyê erê nekirîye (bnr. Rousseau, 2011). Belkî mirov dikare bibêje ku cara yekem li hemberî perwerdeyeke req û hişk bi awayekî rexnegirî J. J. Rousseau helwest nîşan daye. Îcar rastîya rexneyî di vir de derdikeve holê ku li gorî P. Schneider piştî ku ev rastî hat famkirin, nêrînên pedagojîya rijd û nêrînên yekalî, yekrastî, yekqebûl berteref bûn û cihên xwe ji nêrîna rexneyî û rasteqîne re hiştin. Berhemên ku bi nêrîna rexneyî hatin sêwirandin, rastîya civakê û perwerdeyê derxistin holê û otorîteya wan a li ser edebîyata zarokan şikand. Bi gotineke din nivîskarîya yekalî û yekrengî dabeşî piralî û pirrengîyê bû û gelek dengên cuda derketin (vgz. Dilidüzgün, 2007: 65).

Dîsa ji nav rastîyên zarokan Peter Härtling, xwe di nav rastîya rexneya civakî de dibîne û dibêje ku zarok heyînen wisa ne ku gelek tiştî cara ewil tecrube dikin. Cara ewil hez dikin, nefret dikin, hevaleyê wan çê dibe, derdikevin rêwîtiyekê û gelek tiştên din. Ev hemû ji bo wan cara ewil pêk tên (vgz. Dilidüzgün, 2007: 68). Loma dema ku mijareke bi vî rengî ji bo zarokan hat sêwirandin divê nivîskar ji rastîya wan dûr nekeve. Vê yekê bi kitêba xwe ya bi navê *Ben liebt Anna/Benjamin Anna'yı Seviyor* (Ben ji Annayê hez dike) tîne ziman ku di vê pirtûkê de evîn û hezkirina du zarokan û di nav alema wan de bêyî ku ji rastîya wan dûr bikeve berhema xwe disêwirîne (bnr. Härtling, 2016). Bi rêya vê berhemê dide zanîn ku hezkirin, evîn herçiqas ne weku ya mirovên mezin be jî di rastîya zarokan de jî cih digire. Herwiha şerma civakê ya ku nahêle mirov bi rahatî hestên xwe bi hev re azadane parve bikin, P. Härtling bi rêya Ben û Annayê, wê şermê û psîkolojîyê bi çavekî rexneyî nîşan dide. Loma jî li gorî wî divê nivîskarê edebîyata zarokan bi çavekî rexneyî bi şertê ku ji rastîya zarokan dûr nekeve, berhema xwe binivîse.

## 2. Îzafiyeta Zarokan

Weku pênaseyeke giştî îzafiyeta zarokan; li gorî xweza, eleqe, hewcedarî û alema ziman a zarokan, ji aliyê şikilî, naverokî û fêrkarîyê ve sêwirandineke berhemeke edebî ye ku divê hem ji nêrîna zarokan dûr nebe û hem jî hemû taybetîyên edebî û estetîk di xwe de bihewîne (Sever, 2003; Dilidüzgün, 2007). Bi gotineke din îzafiyeta zarokan, li gorî temen û geşedana zarokan dîyarkirina hin esasên berhemên edebî ye (Ed. Hunt, 2005). Herwiha ji bo edebîyateke tekûz a zarokan, di navbera îzafiyet û rastîya zarokan de peywendîyeke dualî heye. Li gorî îzafiyeta zarokan nivîskar, han dide ku rastîya zarokan di berhema edebî de nîşan bide û bi alîkarîya îzafiyeta zarokan, bikare bi awayekî serkeftî, sê sitûnên berhema edebîyata zarokan ku ji şikil, naverok û pedagojîyê pêk tê, bi awayekî serkeftî bi kar bîne. Bi vî hawî zarok xwe dikare zêdetir di nav berhemê de bibîne

û bala xwe bidê û jê zewq bigire (Çer, 2014: 3). Dîsa derbarê peywendîya îzafiyet û rastîya zarokan de Sever dibêje hunermendê ku bixwaze berhemên edebî yên zarokan, li gorî îzafiyeta zarokan bisêwirîne, divê pêşî bi rastîya zarokan bawer bike û bizane ku nivîsandina li ser navê vê rastîyê, berpîrsîyarîyeke pir giran e (Sever, 2003: 22).

Helbet heyamên geşedanê û geşedana zarokan, eleqe, hewcedarî û gelek taybetîyên wan ên din ji bo famkirina îzafiyeta wan girîng in. Lê di çarçoveya van hemû têgehên de bersiva pîrsa nivîskarek dê çawa bikare li gorî îzafiyeta zarokan tevbigere, bi kurtî wiha ye: “Heke nivîskar bikaribe zarokatîyê hîs bike.” Lê ji vê jî muhîmtir dê çawa hîs bike? Di vê derê de têgihîştina rastîya zarokan dikeve dewrê ku ew jî heke nivîskarek bikare bi çavên zarokan binêre, bi hişên wan bifikire, bi guhên wan bibihîze, bi dilên wan hîs bike û ji van hemûyan girîngtir heke nivîskarek bikare van hemûyan bi zimanê wan vebêje, dê wê çaxê bi ser keve û li gorî zarokan berhemên edebî û estetîk biafirîne.

### 3. Helbestên Kurdî yên ji bo Zarokan

Helbest weku hunereke edebî di tarîxa zimanê Kurdî de hem qedîm e hem jî cihêkî pir fireh digire. Herwiha di edebîyat û perwerdeya zarokan a Kurdî de jî herî zêde ev cure pêş ketîye û berhem jê hatine afirandin. Çimkî weku nerîtek ji berê heya niha li ser helbestê tecrubeya Kurdî pir zêde hatîye ceribandin. Loma ji aliyê edebî ve serkefttirîn cure jî dîsa helbest derdikeve pêş di zimanê Kurdî de. Ji bilî çawanîya xwe, ji aliyê çendanîyê ve jî herî zêde dîsa di vê cureyê de berhem hatine nivîsîn û afirandin (Mehmûd, 2004; Hewramî, 2007; Ehmed, 1998; Barzinji, 2010; Ehmed, 2005; Ferhadî, 2013). Ji bilî berhemên folklorîk di nav çanda nivîskî de helbestên ji bo zarokan di Kurdî de di nav pênc qonaxan de dikare bê dabeşkirin û ji van qonaxan a yekem weku qonaxa klasîk tê binavkirin ku zêdetir li ser perwerdekirin û fêrkarîya zarokan bû (Qadir, 2016: 30-32). Di vê qonaxê de zêdetir ferhengên manzûm û eqîdename hatine nivîsîn ku destpêka vê hunerê ji aliyê Ehmedê Xanî ve bi berhema *Nûbara Biçûkan* di sala 1682yan de dest pê kirîye. Helbestên di vê qonaxê de bi piranî teqlîda *Nûbara Biçûkan* bûne ku ji hêla naveroka xwe ve dikevin nav rastîya şikilî ya zarokan ku armanca wan a sereke perwerdekirin, nesîhetdayîn û şîretkirina zarokan bûye. Ji hêla dîroka qebûlkirin û girîngîpêdana zarokatîyê, ev berhem şayanê teqdîrê ne û hêja ne ji bo xebatên Kurdî yên di vî warî de. Lê em ê di vê xebatê de cih nedin vê qonaxê ku wek qonaxa destpêkê an jî li gorî me binavkirî qonaxa yekem e. Ji ber ku ev gotar dê bi taybetî li ser helbestên modern ên zarokan raweste, lewra em ê nirxandîna qonaxa yekem nekin û weku du çemkên modern di çarçoveya “rastîya zarokan” û “îzafiyeta zarokan” de nirxandîna helbestan ji qonaxa duyem bidin destpêkirin.

### 3.1. Qonaxa Duyem

Ev weku qonaxa *Gelawêj û Hawarê* ji dikare bê binavkirin.<sup>4</sup> Çimkî zêdetir ji alîyê nivîskarên van kovaran ve di wê serdemê de helbesta modern a ji bo zarokan derketîye holê. Taybetîya herî berbiçav a vê qonaxê ew e ku helbest zêdetir bi awayên sirûd û honraweyan hatine nivîsandin. Armanca sereke ya helbestnûsên vê qonaxê ji alîyê niştimanperwerî ve hişyarkirina zarokan e. Loma zimanêke otorîter û naverokeke pedagojîk serdest e. Bi rastî dema ku mirov bi edebîyata cîhanê re ji berawird dike, normal e ku ev yek di helbesta Kurdî de jî hebin. Lewra di navbera salên 1920 û 50an de edebîyata cîhanê bixwe jî ji alîyê rastîya zarokan ve di qonaxa rastîya şikilî de ye. Yanî hêj zimanê otorîter û padagojîyê zext li kar e û di edebîyatê de navend e. Her çiqas bi gîştî wiha be jî carinan mirov hin nimûneyên ku pir nêzîkî rastîya zarokan û îzaffiyeta zarokan bûne jî dikare bibîne. Kesên weku Zêwer, Pîremêrd, Faîq Bêkes, Kamiran Bedîrxan, Hisênê Emîn, Evdilla Goran, Şakir Fettah, Eladdîn Seccadî di vê qonaxê de jîyane û ji bo zarokan helbest, sirûd û honrawe ristine. Em ê di vê qonaxê de helbestên Zêwer, Hisênê Emîn û Kamiran Bedîrxan û Evdilla Goran<sup>5</sup> binirxînin.

#### 3.1.1. Zêwer

Di sala 1875an de li Silêmanîyê hatîye dinê. Maweyeke dirêj mamostetî kirîye. Dîwaneke wî ya helbestan heye ku tê de helbestên wî yên ji bo zarokan jî cih digirin. Di nav kovara *Gelawêjê* de xebitîye. Ji bilî helbestan xebatên ferhengnûsî û wergêrîyê kirine. Di sala 1948an de koça dawî kirîye (Qadir, 2016: 36). Di helbestên Zêwer de perwerde, amojgarî û niştimanperwerî pir zêde dixuye. Ji ber ku ziman otorîter û ji îzaffiyeta zarokan dûr in carinan tê famkirin ku bi alema kesekî temenmezin hatine nivîsîn.

Min mindalî biçûkim, mektebe roh û serim  
 Be se'yî û xoşî xoşî, dersim ekeme berim  
 Se'yî ger mandûm eka şadim dersim rewane  
 Mindalê ke temel bê xwêrî naw kolana ne  
 Dinya çawî roşin bû be sayey 'îlm û fen bû  
 Ey refîqanî mekteb rojî 'îlm û 'îrfane (Zêwer, 2008: 221)

Di vê mînakê de Zêwer xwe xistîye şûna zarokekî biçûk û xwestîye bi rêya karakterekî wiha, hezkirina dibistanê û xwendinê bide zarokan. Lêbelê hebûna nivîskar di helbestê de carinan pir zêde tê hîskirin. Taybetîyêke zarokên serdema dibistana seretayî, navîn û pêşdibistanê ew e ku zêdetir xwe difikirin û bi meseleyên derdorê xwe re eleqedar in. Loma bi saya ilm û fenê ronîbûna dinyayê dê ji wan re tiştêkî pir dûr û razber bixuye. Ji bo zarokekî di vî temenî de pir awarte ye ku gotîneke bi vî rengî bike. Yek jî dersjiberkirin an jî karên weku vê

4 Helbet berî van kovaran çend nimûneyên helbestên zarokan di kovarên din ên Kurdî de derketibûn (bnr. Tek, 2019). Lê heya Hawar û *Gelawêjê* bi zanetî xabeteke serbixwe bo zarokan nehatibû meşandin. Ev yek di Hawarê de weku "Sitûna Zarowan" û di *Gelawêjê* de weku "Beşî Mindallan" xuya bûn. Ev egera sereke ye ku me vê qonaxê bi van her du kovaran da destpêkirin.

5 Hem ji ber ku navên herî zêde derketine pêş, me hîlbijart hem jî ji bo em ji qewareya gotarekê dernekevin, me her kesekî ji bo zarokan nivîsibe, nexist nav nixandinê.

monoton, zarokan zûtir aciz dike. Dema ku nivîskar dibêje “be xoşî xoşî dersim ekeme ber” dîsa ji rastî û nêrîna zarokan dûr ketîye û gotina xwe gotîye. Ji bilî vê cureyê ji bo niştimanperwerîyê jî weku sirûd gelek berhem dane ku yek ji wan destpêka wê li jêr hatiye dayîn û helbet di vê sirûdê jî rastîya şikilî serdest e û ji alîyê metafor û zimanî ve jî têgihîştina wê zehmet e:

Ême ke mindal û newciwanîn  
Hemû be qurbanî Kurdistanîn  
Çunke hubbî weten le îmane  
Be mehebbete saheb îmanîn  
Sa ey refîqan le rêy weten da  
Zor tê nekoşîn zor bê wîcdanîn (Zêwer, 2008: 213)

Herwiha ji bilî van helbestan hin helbestên Zêwer hene ku pir nêzî rastî û nêrîna zarokan bûye. Yek ji wan helbesta bi navê “Se’at” e ku di her du rêzîkên dawî de nivîskar û otorîteya wî dixuye. Weku din bi temamî li gorî xeyal û alema zarokan hatîye rastin.

Se’atekey min ciwan û be kar e  
Royînî weqtan deka jimare  
Ke dewrey şew û rojî tewaw bû  
Dûbare sazî ekem zûbezû  
Paş û pêş naka be yek deqîqe  
Zorim xoş ewê weku refîq e  
Her karim bê be wî rêk ekem  
Be tertîbêkî zor baş û mehkem  
Her kes be tertîb rêk neka karî  
Rêkupêk nabê hemû kardarî (Zêwer, 2008: 235-236)

### 3.1.2. Hisênê Emîn

Li Qubînê di sala 1919an de hatîye dinê. Di eslê xwe de ji bo zarokan tekane helbesta wî ya ku li ber destê me ye bi navê “Marşa Tîpan” sirûdek e ku li ser fêrkarîya alfabeyê nivîsîye. Her çiqas ji qelema Emîn nimûneyek tenê jî hatibe nivîsandin, ji ber ku ev sirûd bi zimanekî pir sade û bi melodîyeke serkeftî hatîye sêwirandin, di edebîyata zarokan a Kurdî de cihê xwe girtîye. Otorîterî di zimanê helbestê de qet nayê hîskirin û ev taybetî bixwe jî kirîye ku ev sirûd zêdetir bê xwendin.

Em şagîrd in, em dixwînin **abc**  
nivîsandin, ew jî bo me armanc e  
tîpên me tev sîh û yek in **çde**  
xweşî ev e, bi zimanê kurmanç e

**êfgh** him rehet e, him şêrîn  
**îijk** xweş dixwînim bi qîrîn  
**lmno** hê mayîne hinên din  
gelî Kurdan, werin tev de bixwînin

**pqrstuû** tu meyze  
**vwx** ne, ez şaş nakim yek levze  
**heşt dengdêr** in, heçî **dengdar bîst û sê**  
rêya ronî dibistan e, ma **yz**. (Emîn, 1944: 15)

### 3.1.3. Kamiran Bedirxan

Ew di sala 1895an de li Stenbolê hatîye dinê. Karên weku mamostetîya zankoyê û kovaregerîyê pêk anîne. Derbarê ziman û edebîyata Kurdî de kitêb jî nivîsîne û bi navê Dilê Kurên Min dîwaneke helbestan jî nivîsîye. Helbestên di vê dîwanê de her çiqas bi temamî ne ji bo zarokan hatibin nivîsandin jî hin helbestên wê ji bo zarokan in. Bedirxan hema hema di dawîya hemû helbestên xwe de dixwaze peyamek bide xwîner an jî nesîhetek li xwîner bike. Exlebî peyama niştimanperwerîyê dide. Di helbestên xwe de carinan ji rastîya zarokan dûr dikeve û carinan jî li gorî zarokan li alemê temaşa dike. Heke ew amojgarîyên rasterast di dawîya helbestan de nebûna, mirov dikarîbû bigota ku Bedirxan gelekî nêzî rastîya hunerî ya edebîyata zarokan bûye.

#### Xweha min

Xwişka min hê kiçik e  
Nikare rêve biçê  
Ez destê xwe didim wê  
Bi min re pir xweş diçê  
Her rû min re dibêje  
Kekê min ê dilovan  
Çîrokekê bibêje  
Ji jîyîna nêçîrvan  
... (Bedirxan, 2014: 18)

#### Kitêba Min

Kitêba min spehî ye  
Kitêbeke pir mezin  
Tê de her tişt dibînim  
Kulîlk, kitik, berx, bizin. (Bedirxan, 2014: 19)

Di helbesta “Xweha Min” de ji rastîya zarokan dûr dikeve. Lewra şayesandina zarokekê dike ku hêj nikare bi rê ve biçê, lê di çarîna duyem de wê zarokê dide axaftin û gotinên mezinekî pê dide gotin. Ev yek ji rastîya zarokan dûr e. Di helbesta “Kitêba Min” de bi çavên zarokekî li tiştan dinêre. Heya 10 salîya xwe zarok tiştên xwe bêqisûr û pak dibînin an jî tiştên ku ya wan e, dixwazin ku pak û bêqisûr be. Yek jî bi metafora kitebeke ku tê de wêneyên kulîlk, kitik û berxikan heye, tezekê çê dike ku ew li ber çavên zarokan pir mezin dixuye. Her çiqas di çarîna dawî ya vê helbestê de dîsa derbasî zimanê nesîhetê bûbe jî di her du çarînen ewil de nêrîna zarokan a li ser tiştan serkeftî nîşan daye. Mirov dikare bibêje ku tam bi devê zarokek peyivîye.

### 3.1.4. Evdilla Goran

Di sala 1904an de li Helebceyê hatîye dinê. Demeke zêde mamostetî kirîye li devera Helebceyê. Di wextê mamostetîya xwe de ji bo zarokan helbest û sirûd dinivîse. Goran helbestvanekî pir berhem e di edebîyata Kurdî de. Hin formên nû yên weku opera, metelok bi kar anîne (bnr. Goran, 2005: 34-36). Di helbesta “Saway Aştîxwaz” de Goran dixwaze peyama aşitîyê ragihîne zarokan û bi devê zarokek helbesta xwe sêwirandîye. Lê dîsa jî tesîra nivîskar û otorîteya wê ya di helbestê de tê hîskirin. Ji alîyê peyama û neverokê û nermbûna ziman ve problema helbestê tune. Lê nivîskar di vir de nekarîbûye bi awayekî pisporene bi çavên zarokan vebêje. Ji vê helbestê benda ewil û ya dawî bi vî şiklî ne:

Minalêkim korpey naz  
Wek bawkî xom aşitîxwaz

Kotirî sipîyî teqlebaz  
Le çeşel ekem derbaz  
Minalêkim, minalêkim, aşitîxwaz  
Emca merce ta mawim  
Be zimanê parawim  
Goranîyî aşitî bilêm  
Aşitîyî rûnakî çawim  
Minalêkim, minalêkim, aşitîxwaz (Goran, 2005: 318)

Di helbesta “Goranîy Denike Genim” de Goran nêzî nêrîn û alema zarokan bûye. Ya ku di vê helbestê de Goran nêzî van krîteran kirîye, yek jê peywendîya zarokekê cotkar û denkegenima wî ye. Goran bi hasasîyeta zarokekê nêzî denkegenimê dibe û serborîya wê ya toxim û şînbûnê vedibêje. Dema ku vê yekê vedibêje, hin endîşeyên ku bi tenê zarok dê bikevinê, tîne ziman weku “Eygrê Xwa / Her kesê bixwa / Denike Genimim” piştî ku mar, mişk û kêzên nav axê dijmêre û vê endîşeyê jî li dû wan rêz dike. Hin metaforên bi vî rengî her çiqas helbest pîr dirêj be jî nêzî rastî û îzafiyeta zarokan kirîye. Her du bendên ewil ên helbestê wiha ne:

Nawî Xway lê ehên  
Derki 'embar eşkên  
Be bar genim derdên  
Lenaw werda eyçên  
Wek altun zerde  
Pak û bê gerde  
Denike genimim...  
Pole çolekey ser çil!  
Mişkî naw kun! kirmî gil!  
Wirde merî sirk û sil!  
Toxum weşand pîrî be dil!  
Eygirê Xwa  
Her kesê bixwa  
Denike genimim... (Goran, 2005: 322)

### 3.2. Qonaxa Sêyem

Piştî kutabûna qonaxa *Gelawêj* û *Hawarê* vê qonaxê dest pê kirîye û ev qonax ji salên 50an bigire heya peyman 11ê Adara 1970yan dewam kirîye. Di vê qonaxê de li Kurdistanê ji aliyê edebî ve çalakî herî zêde li başûr nîşan dane. Bi rastî li her sê parçeyên din bêdengî hakim bûye. Loma jî ji aliyê edebîyata zarokan ve jî berhemên nivîskarên başûrî di vê qonaxê de derketine pêş. Her çiqas li dinyayê di vê serdemê de hin raperîn û reform çê bûbin û vê yekê tesîrê li edebîyatê jî kiribe û edebîyat zêdetir ketibe rêyeke azadane û antîtorîter jî tesîra xwe zêde li vê qonaxa helbesta zarokan a Kurdî nekirîye. Çimkî hêj jî amojgarî û nesîhet, pend û şîret bi zimanekî torîter li dar e. Ferqa vê qonaxê ji berî xwe ew e ku dîwanên taybet ên ji bo zarokan hatine dahênan. Kesên weku *Kekey Felah* ku bi helbestnûsîya zarokan navdar bûne derdikevin pêş. Di vê qonaxê de kesên weku *Fereydûn Elî Emîn*, *Kekey Felah*, *Elî Ebdulla Şewnim*, *Remzî Qezaz* helbest nivîsandine.

### 3.2.1. Kekey Felah

Li Şarbajêra Silêmanîyê hatîye dinê. Kekey Felah bi navê *Cîgergoşekan*, *Çiro*, *Çolekeparî*, *Mal û Qutabxane*, *Şêrî Saxte*, *Operêt û Demeteqê* û çend berhemên din nivîsandine. Ev berhem bi gîştî bi navê *Pepûlekan* di yek dîwanê de hatine civandin. Kekey Fekah ji bilî helbestnûsîyê karên sîyasî û rojnamenûsîyê jî kirine û di sala 1990an de koça dawî kirîye.

Felah di helbestên xwe de ji amojgarî û nesîheta rasterast zêde dûr neketîye. Zimanekî hêsan bi kar anîye. Lê otorîteya xwe asteng nekirîye û carinan ji nêrîna zarokan dûr ketîye. Ne pir zêde be jî di hin helbestên xwe de li gorî nêrîn, rastî û îzaffiyeta zarokan nivîsandîye û metafor û hêmayên ku dê xeyalên zarokan pêş bixin, bi kar anîye. Di helbesta “Amojgarî” de weku serenava helbestê, zimanê ku bi kar anîye bi gîştî zimanekî ji derveyê zarokan û şîretamêz e. Bi rastî ev helbest weku mamosteyên ku tilîyên wan li ser zarokan her gav bilindkirî ne, dixuye. Ziman kêz zêde bi raweya fermanî hatîye kişandin û zarok bixwe di nav helbestê de nîne. Zarok li derveyî helbestê û weku mixatabê vegêrê helbestê hatîye sêwirandin. Çend rêzikên serî wiha ne:

Rollekanim! Rolley ça bin  
Gullî naw baxçey hîwa bin  
Guy şil ken bo amojgarîm  
Be dîll, be gîyan le gel ma bin  
Êwe nemamî baxêk in  
Be destî ême nêjra bin  
Baxçey êweş mall û mekteb  
Aza û zîrek û wîrya bin  
... (Felah, 2009: 61)

Di helbesta “Xalxaloke” de Felah bi devê zarokek pirsan li xalxalokekê dike û ji ber şîyana firîna xalxalokê xwezîya zarokê bi xalxalokê tîne. Xalxalok jî weku mixatab bersiva zarokê dide û tiştên ku dixwaze dibersivîne. Di vê helbestê de midaxeleya nivîskar naxuyê. Ji alîyê alema zarokan ve jî baş hatîye sêwirandin. Lewra xwezî û hêvîyên zarokan di rastîya wan de nîşan daye. Helbest bi vî şiklî dest pê dike:

Xalxaloke  
Malî xalim li ku ye?  
Tu eyzanî  
Le şar e ya le dê ye  
Be şîwênî to da  
Min firînim hez lê ye  
Xozge wek to  
Balim egirt lem rêye  
Ta bizanim  
Malî xalim le wê ye!  
... (Felah, 2009: 15)



### 3.2.2. Fereydûn Elî Emîn

Di sala 1933yan de li Silêmanîyê hatîye dinê. Li Şarbajêr û Silêmanîyê mamostetîya dibistana seretayî kirîye. Gelek berhem ji bo zarokan nivîsîye. Helbest û çîrok nivîsîna û ji edebîyata cîhanê bo Kurdî werger kirine. *Palewanî Diway Roj, Pîyawî Biçkoleke, Karjole, Pakjî, Genimeşamî* û gelek berhemên wî yên din hene. Cureyên helbest û kurteçîrokê di berhemên wî de exlebî bi hev re hatine nivîsîn (Mîrza & Mistefa, 2006: 9-10).

Gelek helbestên wî yên ji bo zarokan, li gorî alema zarokan hatîye sêwirandin. Helbet tesîra zimanê otorîter û edebîyateke bi padagojîyê dagirtî li ser heye. Lêbelê li gorî yên berê xwe nimûneyên serkeftîtir dane. Di helbestên xwe de teknîka dîyalogê bi kar anîye. Ev teknîk ji alîyekî ve wî serkeftîtir kirîye. Bi rêya vê teknîkê karibûye midaxeleya xwe ya li ser vegêrê îzole bike. Di helbesta “Mîwan” de hem dixwaze bi zarokan bide zanîn ku divê ders û dewrên xwe temam bikin hem jî listik û yarîyê piştî temamkirina dersan bilîzin. Lê di vegotîna de qayîdedanîn û otorîteyê sext tune. Helbestê bi awayekî wisa disêwirîne ku di nav dîyaloga mêvan û mazûvanîyê de bi mataforeke serkeftî vê yekê nîşan dide. Çend rêzên serî yên vê helbestê wiha ne:

Teq, teq, teq, teq  
Bo bê dengî ey dergay req  
Teq, teq, teq, teq  
Kê ye ew e? Danexrawe  
Ger mîwan e le ser çaw e  
Ewey êmey in û mîwan in  
Hawrêy Sîrwan û Soran in  
Dersîyan ger nûsîwetewe  
Erowîn bo yarî pêkewe  
Ey bi xêr bèn mîwanekan  
Malta pirr kird le gullî ciwan  
Ders û dewr tewaw bûwe  
Katî yarî xoş hatûwe  
... (Mistefa & Mîrza, 2006: 82)

Di helbesta “Min Minalim” de Emîn, her çiqas di nav helbestê de xwe kiribe zarokek jî bi temamî bi devê xwe an jî bi devê otorîteyê axivîye. Gotinên ku gotine bi temamî rast bin jî ji ber ku ji îzafiyeta zarokan dûr e, nikare zêde tesîrê li zarokan bike. Lewra zarokek naxwaze ku mezinek her tiştî ji bo wî bike, ew dixwaze her tiştî bi destê xwe bike. Di vê helbestê de mirov dibê qey zarokek, mezinekî daye hemberî xwe lê nesîhetan dike û kirin û nekirinên wî jê re dijmêre. Ev yek bawerîya rastîyê jî dişikîne. Çend rêzikên ewil ên helbestê wiha ne:

Min minalim, dil nasikim  
Êsk sûkim, kar asikim  
Swêske û barekewî şaxim  
Pepûle û bilbilî baxim  
Pêm bixwînin, fêrim biken  
Perwerdem ken, têrim biken  
Nexoş kewtim derman ken  
... (Mistefa & Mîrza, 2006: 44)

### 3.2.3. Elî Ebdulla Şewnim

Di sala 1929an de li Helebceyê hatîye dinê û di sala 2020an de wefat kir. Bi navê *Cerîwe* diwaneke wî ya helbestên zarokan heye. Şewnim, herwiha honrawe û stran jî çê kirine. Di helbestnûsîya zarokan de ferqeke wî ji helbestnûsên dewra xwe tuneye. Di nav sedan helbestên wî de pir zêde helbestên ku nêzî rastî û îzafiyeta zarokan bûbe tunene. Di nav helbestên wî de helbesta bi navê “Nîyaz” li gorî krîterên helbesta modern a zarokan a cîhanê pir serkeftî ye. Şewnim ziman û nêrîna zarokan di vê helbesta xwe de serkeftî nîşan daye. Di vê helbestê de jî teknîka pirsîyar û diyalogê heye. Herwiha nîşandayîna xwestek û hêviyên zarokan bi rêbazeke azadane daye. Helbest di dawîyê de şîreteke dide lê ne bi devê otorfteyek bi devê mixatabê karakter an vegêrê ve yekê nîşan dide. Helbest bi giştî wiha ye:

- 1- Em pirsîyare hawrêkanim  
Welam welam ba bizanim  
To çît ewê?
- 2- Xwardin û xew  
1- To çît ewê?
- 3- Kotir û kew  
Ey to ... Ey to...
- 4- Cil û pare  
Yarîkirdin ta êware  
1- He he ... He he ... Pêkenîne  
Xwaztekantan naşîrîne  
2,3,4- Pê mekene, pê mekene  
Ey xwaztî to bayê çene  
1- Min? Min? Nîyazim têkoşan e  
2- Rencî bîr e rencî şan e  
Bo serkewtin, bo zanyarî  
Bo şêlanî nahemwarî (Muhemmed, 2012: 55)

### 3.3. Qonaxa Çarem

Ev qonax piştî peymanê 11ê Adarê<sup>6</sup> dest pê dibe. Li ser vê peymanê li Başûrê Kurdistanê heya radeyekê azadî çê bû ku ve yekê jî pêşketina edebîyat û perwerdeyê leztir kir. Li parçeyên din hê jî tevger û livîneke berbiçav tunebûye. Lê di vê serdemê de xêncî Başûr li Ewropayê jî diyasporayê Kurdan çê bûbû ku ve yekê jî pêşî li afirînerîya edebî vekiribû. Çend kovarên zarokan piştî salên 1980yan li wir hatibûn derxistin.<sup>7</sup>

Edebîyata ji bo zarokan bi rewşa perwerdeyê ve girêdaye. Ji ber vê egerê li Başûr ji aliyê berhemdayîn û afirînerîyê de tevger û xebat hebûn. Çimkî li wir heya astekê mafê perwerdeya bi zimanê zikmakî hebû. Heke em vegerin ser helbestên

6 Ev peyman di 11ê Adara 1970yan de di navbera rejîma Baas û aliyên Kurd de li Iraqê çê dibe û otonomîya herêma Kurdistanê tê nasîkirin. Di encama vê peymanê de mafê perwerdeya Kurdî belavtir û zêdetir dibe ku ve tesîreke erênî li qada edebîyata zarokan jî kiriye.

7 Ev kovar bi navê *Kulîlk*, *Hêvî*, *Heval*, *Koçer*, *Kurdîlekan*, *Hêlîn* û *Hêvîya me dikarin bên binavkirin* (Subaşı, 2018, 36-37) û di van kovaran de kesên weku *Firat Cewerî*, *Birîndar*, *Rêncber*, *Apê Xerîbo*, *Durust*, *Rizaliyê Reşîd* û *Xebatnas* ji bo zarokan helbest nivîsîne.

vê qonaxê em dikarin bibêjin ku ziman xwerû û hêsantir bûye û her çiqas nimûneyên neotorîter hebin jî edebîyat ji şîret, pend û nesîhetên rasterast xelas nebûye. Kesên weku Letîf Helmet, Kazim Koyî, Osman Hewramî û Firat Cewerî çend helbestnûsên vê qonaxê ne.

### 3.3.1. Letîf Helmet

Di sala 1947an de li bajarokê Kifriyê hatîye dinê. Di warê helbestnûsîya zarokan de xwedîyê gelek berhemana e. Di vê qonaxê de jî ji hêla hilberîneriyê ve kesê herî berbiçav e. Nêzî hevdeh pirtûkên wî yên helbest û çîrokan çap bûne (Qadir, 2016: 68-69). *Ciwantirîn Dêh* di sala 1979an de nivîsîye û piştîre bi navê *Dengxweştirîn Mel, Hêlaneyekîtir, Minal û Baran, Mindal û Çoleke, Katjimêr, Gullî Naw Încaneke, Pirs le Minal, Çolekey ser Dareke, Pirsîyarî Minal, Minal û Bukeşûşeke, Mang le Nêwan Hezar û Yek Estêre da Dexewê* hin ji pirtûkên wî yên ji bo zarokan in (Helmet, 2013). Ev berhemên wî bi giştî piştîre di dîwanekê de hatine civandin û çapkirin.

Her çiqas pir zêde helbest ji bo zarokan nivîsîbe jî li gorî hilberînerîya wî pir zêde helbestên ku ghiştîbe rastî û îzafiyeta zarokan tunene. Pend û şîretên rasterast di nav helbestên Helmet de jî dixuyên û carinan zimanê otorîter jî bi kar tîne. Lê hin nimûneyên helbesta wî hene ku ziman, nêrîn û alema zarokan pir baş ferq kirîye û di wan helbestan de sêwirandîye. Helmet bi metafora xewnê baştir karibûye îzafiyeta zarokan nîşan bide. Herwiha wî jî teknîka dîyalog û pirsîyarê bi kar anîye û bi vê rêyê serkeftîr bûye. Di helbesta “Xewn”ê de berî raketinê qala xeyalên zarokê dîke û bi xeyalkirinê re bixewreçûyîna zarok jî nîşan dide. Vê sêwirandinê bêyî ku bixwe midaxele bike bi temamî bi çav, hizr û xeyala zarokan vegotîye. Çend risteyên ewil ên helbestê:

Min xewnêkî xoşim dî  
Mang hatibû bo ser zewî  
Le şewî enguste çawa  
Meley ekird le awa  
Be dirêjayî şew ta beyan  
Mangî dem bi xende û ciwan  
Le gel sedan masîyî wird  
Her yarî û meley dekird  
... (Helmet, 2013: 191)

Di helbesta “Firîn”ê de Helmet bi rêya pirs û dîyalogê û metaforeke mîzahî û bi nêrîneke zarokane gotinên xwe disêwirîne. Li gorî gotina Hartling a ku dibêje zarok her tiştî nû û cara ewil tecrube dikin û jîyanê û heyînê li cîhanê hêdî hêdî nas dikin, Helmet jî di vê helbestê de bi rêya mîzahê xwestîye hin tiştên şaş bi rêya pirs û bersivê bipirse û bi bersivê rast bike. Bi vî şiklî hem zarok perwerde dibe hem jî bi mîzaha ku danîye kêf û zewq ji gotinan digire. Helbest bi giştî wiha ye:

-Firî firî kerwêşk firî  
-Sinorî asman birî  
+Kerwêşk nafirê na na

Baz dedat û radeka  
 -Fîrî... fîrî gull fîrî  
 Berew asman be kipî  
 +Gull bê bal e nafîrê  
 Le ser liqî dar denwê  
 -Bûkeşûşekem degîrî  
 Degîrî degîrî bo dayikî  
 +Bûkeşûşeke dayikî niye  
 Nazanê giryan çî ye  
 Be dirêjayî roj û sal  
 Pêdekenê bo minal  
 Mindallekanîş debê  
 Ewyan zor zor xoş boyê (Helmet, 2013: 244)

### 3.3.2. Fîrat Cewerî

Fîrat Cewerî di sala 1959an de li Nisêbîna Mêrdînê hatiye dinê û berî ku derbeya leşkerî ya sala 1980yan çê be, derbasî Swêdê bû û heya niha jî li wir e. Wî ji wan salan ve hem nivîskarî hem jî heya demekê weşangerî kirine. Herwiha wî bêtir ji bo mezinan nivîsîye û heya niha nêzî çil berhemên wê di warê roman, kurteçîrok, helbest, wergêr û lêkolînê de belav bûne. Her çiqas bêtir bo mezinan nivîsîbe jî wî di salên 1980yan de di Kovara Kulîlkê de çend helbest bo zarokan weşandine û herwiha di sala 1983yan de dîwaneke helbestên zarokan a bi navê *Dê Şêrîn e* çap kiriye (Cewerî, 1983). Ji bilî helbestan wî çend berhemên nivîskara navdar a zarokan a Swêdî Astrid Lindgrenê jî wergerandine Kurdî. Dema ku meriv bala xwe dide helbestên zarokan ên Cewerî nivîsandî, bi giştî nebe jî meriv pê derdixe ku Cewerî xwe gihandiye alema zarokan û kariye bi çavên wan li dinyayê temaşe bike. Bo nimûne di helbesta bi navê “Hewşa Dibistana Me” de bêyî ku midaxale li nêrîna zarokatîyê bike, xwe xistîye şûna zarokekî û bi zimanê wî hewşa dibistana xwe şayesandîye.

Hewşa dibistana me  
 Herçar alî lêkirî  
 Hundir hewşê de bexçe  
 Jêrî wê rezê tirî

Her sibe ku ez diçim  
 Berî têkevim dersê  
 Ez zû bexçe av didim  
 Bi satil û tenekê

Ez ber leman çêdikim  
 Bi tevrî û bi bêrê  
 Pelên ku hişk jê dikim  
 Ji bonî gul pê ve bê  
 ... (Cewerî, 1983)

Cewerî dîsa di heman temaya dibistanê de ji bo ku çûyîna dibistanê bi zarokan bide xweşkirin helbesteke bi navê “Wer Em Herin Dibistanê” nivîsîye. Herçiqas bi zimanekî hêsan gotibe jî ji nêrîn û alema zarokan dûr ketîye û ji dêvla wê bi nêrîn û xwesteka mezinekî xweşbûna çûyîna dibistanê sêwirandîye. Helbet

dîyardeyên ku xwestiye veguhezîne zarokan gerdûnî ne û ji bo zarokan mifadar in. Lê her zarok heta em dikarin bibêjin tu zarok xweşîya dibistanê wisa rasterast nasêwirîne, bi metafora lîstîkê yan jî metaforeke bi xeyalên zarokan mimkun bû ev yek bihata sêwirandin.

Gava dîçim dibistan  
Ez pîrî kêfxweş dibim  
Ez guh didim mamostan  
Bi peyvên wan geş dibim  
...  
Werin gelî hevalan  
Wer em herin dibistan  
Bixwînin, binivîsin  
Bo em nemînin nezan (Cewerî, 1983)

### 3.4. Qonaxa Pêncem

Vê qonaxê li Başûrê Kurdistanê bi raperîna cemawerî di sala 1991an de dest pê kir û hê jî dewam dike. Li her sê parçeyên din ên Kurdistanê di salên 90î de ji ber ku Kurdan hin mafên xwe yê rewa yê weku azadîya weşanê bi dest xistin, di edebîyat û berhemdayînê de tevger û livînek pêk hat. Xwendîna bi Kurdî geştir bû û vê jî han da ku bazara zimanê Kurdî piçek belav bibe. Dîsa di van salên dawî de ji ber hin bidestxistinên mafê zimanî weku dayîna zimanê Kurdî di çarçoveya dersên hîlbijartî de li Tirkîyê bû sebeb ku ji bo zarokan berhem bîn nivîsandin. Ji ber van egeran di vê qonaxê de hem helbestnûsên zarokan zêde bûn hem jî li gorî berîya xwe helbestên di asteke baştir de hatin afirandin. Ew kemilîn û geşedana xwezayî xwe di vê qonaxê de di edebîyata modern a zarokan de jî nîşan da. Êdî di vê qonaxê de mînakên antîtorîter zêde dibin, helbestnûsên ku rastî û îzafiyeta zarokan baş fam dikin, derdikevin holê. Di vê qonaxê de temsîlkarên helbesta zarokan a Kurdî li hemû parçeyan çê dibin. Li Başûrê Kurdistanê kesên weku Emîn Mihemmed, Elî Heme Reşîd Berzincî, Daykî Xelat, Emîn Gerdigilânî, Taha Bîlal, Ako Mihemmed Sabîr, Cemal Sabîr, Mueyed Teyîb, Mihemmed Emîn Doskî û gelek kesên din di vî warî de xebatan dikin. Li Rojhelatê Kurdistanê kesên weku Yehya Elewîferd û Selah Nîsarî navên ku herî zêde derketine pêş in. Ji bakurê Kurdistanê mirov dikare qala Aram Gernas bike ku ew heya demekê li dîyasporaya Ewropayê bû û berhemên xwe jî zêdetir li wir nivîsîn. Li Rojava Konê Reş di vî warî de nivîsiye. Ji van helbestnûsan Yehya Elewîferd, Konê Reş, Mueyed Teyîb û Mihemmed Emîn Doskî ji ber ku bi zaravayê kurmancî nivîsiye, weku temsîlkarîya Bakurê Kurdistanê (zaravayê Kurmancî) jî dikarin bîn hesabkirin. Jixwe dîwanên van helbestvanan exlebî li Bakur jî hatine çapkirin û belavkirin.

#### 3.4.1. Yehya Elewîferd

Di sala 1973yan de li bajarê Bocunwerda li ser parêzgeha Xoresanê hatîye dinê. Hem çîroknûs hem jî helbestvan e. Bi navê *Bajarê Mîrîyan, Şelpe û Sêv, Weznên Hêjayî, Keskesor* pirtûkên wî hene (Elewîferd, 2012). Di helbestên xwe de zimanekî hêsan, fambar bi kar tîne û bi hevokên kurt dinivîse. Di gelek helbestên

xwe de bi çavên zarokan karibûye li alemê binêre û heya jê hatîye xwe ji zimaê otorîter dûr girtîye. Pend û şîret bi awayekî veşartî bi rêya metafor û hêmayan hatine dayîn di helbestên wî de. Elewîferd di dîwaneke xwe de li ser morîyan rêzehelbest nivîsîne û yek ji wan bi navê “Çîyavan” e. Di vê helbestê de ew morîyan dike çîyavan û di nav malê de eşyayên bilind ên weku balgîyan jî dike çîya û bi çavê zarokekî ku di nav malê de morîyan temaşa dike, helbesta xwe disêwirîne:

Mîrî<sup>8</sup> demek aram in  
Demek lez in direvin  
Ji kûtelên balgîyan  
Hildikişin, dikevin  
Ji ketinê natirsin  
Ji ser serê balgîyan  
Balgî mîna çîya ne  
Mîrî mîna çîyavan (Elewîferd, 2013: 11)

Dîsa di helbestekê xwe de Elewîferd xwe dixê şûna zarokeke ku bi lîstokên xwe re dilîze. Di vê helbestê de balê dikişîne ser rewşa zarokên pêşdibistanê yên ku tiştên necandar weku candar dihesibînin. Yanî li ser rewşa anîmîzmê ya ku di zarokên pêşdibistanê de dixuye. Mesela carinan zarok dema bi bûka xwe re dilîzin, wê weku candarek dihesibînin û wisa muamele pê re dikin. Elewîferd di helbesta “Dayîk”ê de metaforeke bi wî rengî afirandîye û digel tezada “piçûk” û “bilind”ê, helbesta xwe ji jîyana rasteqîn ber bi jîyaneke xeyalî birîye:

Dê û bavên min  
Baş û rind in  
Ez piçûk im  
Ew bilind in

Lîstokên min  
Law û bûk in  
Ez bilind im  
Ew piçûk in

Ez dayîk im  
Ew xizan in  
Hurmeta min  
Pirr dizanin (Elewîferd, 2013a: 10)

### 3.4.2. Mueyed Teyîb

Di sala 1957an de li Duhokê hatîye dinê. Helbestnûs e û helbestên ji bo zarokan jî nivîsîye. Bi navê *Kepirê* bi giştî 75 hejmar kovareke zarokan amade û belav kir. Zimanê helbestên wî yên ji bo zarokan hinek giran e. Çend nimûne ne tê de di helbestên xwe de zimanê otorîter, pend û şîretê bi kar anîye. Di hin helbestên xwe de hestîyarîyeke bimubalexe bi kar anîye. Her çiqas di helbestên wî de rastîya zarokan dabe nîşan jî ji alîyê sêwirandin û nivîsandinê ve ji îzaffiyet û nêrîna zarokan dûr maye.

8 Morî, di Kurmancîya Xoresanê de weku “mîrî” tê bilêvkirin.

Teyîb, di helbesta “Kewo” de hin rastîyên zarokan bêyî ku mataforekê bixemilîne û bi awayeke edebî bisêwirîne bi zimanekî fermanî bi devê otorîteyekê pend û şîretan rêz dike. Ev yek jî helbestê ji bo zarokan balkêş nake, beravajî wan jî helbestê dûr dixê. Helbesta navborî bi vî şiklî dest pê dike:

Kewo spêdê bixwîne  
Zaroka ji xew hilîne  
Dest û çavêt xwo bişon  
Nan û mastî xwo bixwon  
Pirça serê xwo şe ken  
Paşê biken karê xwo  
... (Teyîb, 2008: 8)

Teyîb, di helbesta “xwezî ez kovîyek bama ne kîvî” de xwestîye rexne li civakê, li bajarhezîyê bigire û bi rêya hestîyarîyê vê helbestê sêwirandîye. Lê di edebîyata zarokan de rêgezê jî ew e ku divê hest û hestîyarî hebe, lê hestîyarîyeke bimubalexe xeternak e (Sever, 2003: 130-131). Ev hestîyarî dibe sedem ku zarokan bixwe nav trawmayê jî. Loma divê nivîskar dozaja hestîyarîyê baş eyar bike. Bi taybetî nivîskarên Kurd jî bo zarokên Kurd divê hay ji vê rêgezê hebin. Lewra Kurdan di nav gelek êş û azaran re jîyana xwe borandîye û zarokên wan jî ji vê yekê bêpar nemanê û ji alîyê hestên xwe ve hesas in. Ji ber van egeran ev helbest ji nêrîn û îzafiyeta zarokan dûr maye.

Ez kovî me / Boyaxçî me  
Li binarê Garey / Gundekê hey / Min nedîtîye  
Lê ez xelkê wî gundî me  
Ez kîvî me / Zarokeka neh salî me / Ev e sê sal e boyaxçî me  
Mala min... / Kulkekê biçûk / Ji ax û bera / Li taxê gêjebera  
Tecawiz e / Ji hemî xanîyên tecawiz pêheltir e  
Ji hemîya nizimtir û tarîtir  
Rêka wî jî pesareke / Ji kêlîya şedayê riktir e!!  
Berî heşt sala / Hêştê ezê bi şîr bûm / Hêştê ez gelekî hûyr bûm  
Babê min rezê me firot / pezê me firot  
Mala me bar kire bajêrî û / em bûne bajêrî.  
Ez kovî me / Boyaxçî me  
Babê min / Mirovekî rêncber û hêmin  
Pale bû / Berî sê salan / Di dîwarekî da firî û mir..  
Dayka min/ Par ez û dapîra min hêlayn û şûy kir  
... (Teyîb, 2011)

Ji helbestên serkeftî yê Teyîb yek jê helbesta “Pênc Mêrî”<sup>9</sup> ye. Di vê helbestê de nivîskar dixwaze zarokan fêrî hejmaran bike lê ne bi awayeke otorîter û padagojîyeke rijd. Bi metafora morîyanê vê yekê pêk tîne. Bi tenê du risteyên dawî yê vê helbestê tunebûna, dê ji alîyê rêgezên helbesta modern a

9 Li vir jî morî weku mêrî hatiye bilêvkirin.

zarokan ve helbesteke pir serkeftî bûya. Lewra jixwe hewcedarî bi her du risteyên dawî tunene. Piştî sêwirandineke afirîner û vegêreke bi metafor hewce nedikir ku nivîskar di dawiyê de nîyeta xwe bi devê xwe eşkere bikira.

Pênc mêrî bûn, mêrîyên sor  
Hatîn ji rêkeka dûr

Ba rabû reş kir esman  
Mêrîyek bir û çar jê man

Çar mêrî bûn, mêrîyên sor  
Hatîn bi rê dor bi dor

Av rabû û bû tofan  
Mêrîyek bir û sê jê man

...  
Mêrîyên sor, pênc mêrî bûn  
Ne kêz û ne zêrî bûn

Zarok hatin lê xirr bûn  
Fêrî hejmartinê bûn. (Teyîb, 2009: 10-11)

### 3.4.3. Aram Gernas

Aram Gernas ji Farqînê ye. Piştî xwendina înstîtuya Perwerdehîyê dest bi karê mamostetîyê kiriye. Di sala 1983yan da wek penaberekî polîtîk derketiye derveyî welat û li Swêdê bi cih bûye. Wî bi navê *Baxçeyê Zarokan* helbest û stranên zarokan nivîsîne. Ji bilî vê dîwanê wî gelek wergerên edebîyata zarokan ji zimanên bîyanî bo Kurdî kiriye. Ew hê jî li heyatê ye û carinan li bakurê Kurdistanê jî dimîne û diji (Gernas, 2008: 4). Ji ber ku ew mamosteyê zimanê Kurdî bûye, alema zarokan heya radeyekê baş têgihîştîye. Lê di hin helbestên wî de mirov dibîne ku ji rastî û îzafiyeta zarokan dûr ketîye. Esil di gelek helbestên xwe de teknîkên cuda bi kar anîne weku dîyalog, metafor, vegêrê zarok û hwd. Axir xuyaye ku di çend helbestên xwe de rasterast ketiye nav şîret û fêrkarîya rasterast a di navbera mamoste û xwendekaran de. Mesela di helbesta “Tiral” de xwestiye ku nebaşîya tiralbûnê nîşanî zarokan bike. Lê ne ziman zimanê zarokan e, ne jî bi çavê zarokekî li wê babetê temaşe kiriye. Loma xwe ji rastîya şikilî xelas nekiriye ku du bendên ewil ên helbestê bi vî rengî ye:

Xweperestê tiral  
Riswa û bê pergal  
Bi rûniştin û bi razan  
Bextewar nabe însan  
    Xweperestê tiral  
    Riswa û bê pergal  
Kar bike û zindî be  
Rabe û jêhatî be  
Bi ber û berhemdar be  
Zana û kêrhatî be  
    Xweperestê tiral  
    Riswa û bê pergal (Gernas, 2008: 116-117)



Gernas, ji bilî çend helbestên weku ya jor, di gelek helbestên xwe de karibûye dakeve asta zarokan û bi çavên wan alemê temaşe bike. Mesela yek ji van helbestan a bi navê “Hevalê Min” e ku mane, qîmet û girîngîya hevaltîyê bi çavên zarokêkî bi serkeftî neqil kiriye. Du bendên ewil ên vê helbestê wiha ne:

Hevalekî min heyê  
Meriv tim pê bawer e  
Hevalekî min heyê  
Ji bo min ew pistgir e

Hevalê min heval e  
Hevalê min hêja ye  
Hevalê min heval e  
Hevalê min hêja ye

Ji hevalê xwe razî me  
Ji ber ew min şa dîke  
Hevalê min bi çîk e  
Derd û şahî par dîke (Gernas, 2008: 100-101)

#### 3.4.4. Taha Bîlal

Ji Silêmanîyê ye. Bi navê “Palewan” pirtûkeke wî ya helbestên zarokan heyê. Her çiqas ji hêla rastî û îzafiyeta zarokan, helbestên wî yên serkeftî kêmbin jî di hin helbestên wî de rastî û îzafiyeta zarokan baş hatîye dîtin. Metafora xewê baş bi kar anîye û helbesta wî ya bi navê “xew”ê di vî warî de hêja ye.

Le xewma bûm be palewan  
Gayekem xistibûwe ser şan  
Dû filî beçke beçke  
Ram ekêşan be kuêçke  
Ke fûm ekird le şarî  
Ştîyan ekewte xwarê  
Marim girtibû be dan  
Serekeyim exworan  
... (Bîlal, 2009: 22)

#### 3.4.5. Elî Heme Reşîd Berzincî

Ew di sala 1961an de li Berzinceyê hatîye dinê. Li Silêmanîyê mamostetîya dibistana seretayî kirîye. Ji bilî helbestan çîrok jî nivîsîne (Berzincî, 2000: 68). Bi navê *Sirûdî Kurdistan, Cejn, Aferîn û Yariyî Bîrkarî* çend pirtûkên wî hene. Zimanê helbestên wî sivik û perwerdeyî ne. Kêmbestên wî bi zimanê antîtorîter hatine nivîsîn.

Di helbesta “Canta” de Berzincî hevaltîya zarokê a bi çenteyê re sêwirandîye û weku vegêreke monolog zarok bi çenteyê xwe re dipeyive. Midaxeleya nivîskar tune ye û hestên rasteqîne yên zarokêkî ku ji bo eşyayên xwe hîs dîke, nîşan daye. Helbest bi vî şikilî ye:

Cantakem ey cantakem  
Cê hawrê bê hawtakem  
Tom xoş ewêt ta mawim

Etparêzim wek çawim  
 Çunke le pîsî û drran  
 Le birdin û le baran  
 Hawrêy gîyanî be gîyanim  
 Hoyê xoşî û kameranîm  
 Pertûkî pir wata û ciwan  
 Eparêzî Cantagîyan (Berzincî, 2000: 11)

### 3.4.6. Konê Reş

Ew di sala 1953yan de li Qamişloyê hatîye dinê. Nivîskar û lêkolîner e. Du pirtûkên helbestan ji bo zarokan nivîsîye bi navê *Sîpan û Jînê û Şagirtê Bedirxan im*. Ji alîyê naverokê ve hin helbestên wî ne di asta zarokan de ne. Zimanê helbestên wî otorîter û giran in. Her çiqas hevokên kurt bi kar anîbe jî hin têgehên ku dûrî alema zarokan in, bi kar anîye. Bêyî ku kompozîsyon û sêwirandineke estetîk hebe, tenê ji bo serwayê carinan bêjeyan li hev anîye. Di helbesta “Şagirtê Bedirxan im” de bêjeyên bikarhatî, dûrî zanîna zarokan e. Wî xwestîye bi devê zarokek helbestê bibêje. Lê pir eşkere tê hîskirin ku midaxeleya nivîskar tê de heye. Herwiha hin bêjeyên weku “sor” û “zaz” ku bixwe çê kirîye, di helbestê de bi kar anîye. Ji serî, navê û dawîyê helbest bi vî şiklî ye:

Ez pêşmergê welat im  
 Gerîlayê felat im

Welatê min Kurdistan  
 Warê bav û bapîran

Dêrsim, Zaxo û Botan  
 Hewlêr, Seqiz û Bokan

Sûndê dixwim bi Yezdan  
 Xwedanê şev û rojan

...  
 Ez şagirtê welat im  
 Roja cengê labat im

...  
 Zaz û Sor û Goran im  
 Şagirtê Bedirxan im (Reş, 2013: 56)

### 3.4.7. Emîn Muhammed

Ew di sala 1962yan de li Silêmanîyê hatîye dinê. Wî di gelek kovarên zarokan de helbestên xwe belav kirine. Bi navê *Helwest, Malî Baran, Hawrêy Nû, Goranîy Hewrekan, Xeyalî Minallane, Henge Wirdîle, Xewnî Çoleke* dîwanên wî yên helbestên zarokan hene (Muhammed, 2012a: 24). Dikare bê gotin ku di nav helbestnûsên zarokan de helbestvanê herî serkeftî ye ku rastî û alema zarokan fam kirîye û li gorî wê helbestên xwe nivîsîne. Li gorî asta helbesta modern a zarokan a cîhanê helbestvanekî serkeftî ye. Em dikarin bibêjin ku Emîn Muhammed weku nivîskarek zarokatîyê hîs kirîye û karibûye xwe bigihîne derûnîyeta zarokan û wan fam bike û bi çavên wan binêre. Muhammed, niştimanperwerîyê bi awayekî estetîk û edebî bêyî ku tu midaxeleyeke xwe bide

hîskirin di helbestên xwe de sêwiradîye. Ji bo mînak helbesta wî ya “Niştîman” wiha qala niştîmanperwerîyê dike:

Le xewma min mamosta bûm  
Le naw pola rawesta bûm  
Nexşey cîhanîm dana bû  
Wişkanî û aw, le yek cîya bûn  
Sewz û zerd û qaweyî û şîn  
Be şêwey yek tabloy rengîn  
Nexşekeyan pêk hênbû  
Hemû welatanî tîya bû  
Çawim gêra be seryana  
Be diwayî nawî Kurdistan  
Her le nexşeke ramabûm  
Be dîyarîyewe hepesabûm  
Demewêt niştîmanîm kû ye?  
Bo nabînim le hiç cê ye. (Muhemmed, 2011: 19)

### Encam

Hunera helbestê yek ji hunerên sereke yên edebîyatê ye ku ev yek bi awayekî şênber di edebîyata Kurdî de jî xwe nîşan dide. Ji ber ku helbest di edebîyatê de hunereke sereke ye, loma ji aliyê berhemên xwe ve jî dewlemend e. Herwiha di qada perwerdeya klasîk a serdemên berê de û di qada edebîyata modern a zarokan de, helbest hunereke herî karîger bûye. Û axirî di xebateke bi vî rengî de ji bo helbestên zarokan a Kurdî, encamên ku derketin holê, dibe ku wiha bên rêzkirin:

Helbesta Kurdî ya zarokan weku pênc qonax hatin dabeşkirin. Ji ber ku ev gotar bi taybetî li ser helbestên serdema modern bû, qonaxa yekem a ku weku qonaxa perwerdeya klasîk tê zanîn, nehat nirxandin. Her çar qonaxên din bi rêzê wiha hatin polînkirin:

Qonaxa duyem zêdetir helbestên di navbera salên 1920 û 1950an de weku qonaxa kovara Gelawêj û Hawarê hat pênasekirin. Di vê qonaxê de helbestnûsên weku Zêwer, Goran, Hisênê Emîn û Kamiran Bedirxan hatin nasandin û helbestên wan, li gorî rêgezên ku di serî de hatibûn danîn, hatin nirxandin. Ev rêgez li gor du çemkên modern ên weku “rastîya zarokan” û “îzafiyeta zarokan” hatine eşkerekirin. Di vê qonaxê de berawirdkarîyek di navbera helbestnûsan de nehat kirin, lê mirov dikare bibêje ku ji aliyê van krîterên dîyarkirî ve lawaz bûn. Bi rastî dema ku mirov bi hin helbestnûsên welatên cîhana sêyemîn re berawird dike, dîsa li gorî wê serdemê helbesta zarokan a Kurdî, ne di asteke xerab de bûye.

Qonaxa sêyem, di navbera salên 1950 û 1970yan de hatîye sînorkirin. Bi rastî weku qonaxê berî peymana 11ê Adarê hatîye pênasekirin. Xwemalîya berbiçav a vê qonaxê ew bûye ku cara ewil dîwanên helbestan ên serbixwe ji bo zarokan hatine nivîsandin û çapkirin. Ji vê aliyê xwe ve ji qonaxa berî xwe vediqete. Her çiqas salên dûr û dirêj jî derbas bûbin, ji aliyê çendaniyê ve yanî

hejmara berheman ve pêşveçûn û geşedanek çê bûye, lê ji aliyê çawanîyê ve geşedan û pêşveçûneke wisa berbiçav naxuye. Ev ferq girîng e, loma piştî salên 1960an ji aliyê rastî û îzafiyeta zarokan ve hişyarî li cîhanê zêdetir çê bûye. Lê em tesîra vê hişyarîyê zêde di nav helbestên Kurdî yê nê ve qonaxê de nabînin. Di vê qonaxê de helbestnûsê herî girîng Kakey Felah e ku xwedîyê çend pirtûkên helbestan e. Kesên weku Fereydûn Elî Emîn û Elî Ebdulla Şewnim jî di nav vê qonaxê de hatine nirxandin.

Qonaxa çarem, di navbera salên 1970 û 1990an de hatîye sînorkirin. Ev qonax bi peyman 11ê Adarê dest pê dike. Çimkî peyman 11ê Adarê ji aliyê maf û azadîya gelê Kurd ê Başûrê Kurdistanê ve weku qonaxek tê hesabandin. Bi taybetî di warê perwerdeyê de bi xwe re hin azadî û pêşveçûn anîn. Di vir de weku xaleke navberê, em dikarin vê bibêjin; ji ber ku di kronolojîya qonaxa sêyem û çarem de li parçeyên din ên Kurdistanê bêdengî, bişaftin û rewşên neasayî hebûn, mirov rastî emareyeke edebîyata Kurdî jî zû bi zû nayê. Weku me li jor jî nîşan da li dîyasporaya Kurdan a Ewropayê hin xebat pêk hatibûn, lê ev jî bi serê xwe ne wek qonaxekê bû, belkî wek nefesekê bû. Çimkî dewama wê jî bi awayekî xurttir nehat. Loma di van her du qonaxan de ji ber tevger û dahênerîya xwe em mecbûr man başûrê Kurdistanê esas bigirin. Axirî bi giştî di qonaxa çarem de jî helbestnûsîya zarokan pêşveçûneke mezin nedît. Di vê qonaxê de helbestnûsê herî girîng Letîf Helmet e ku nêzî 17 pirtûkên helbestan ji bo zarokan amade kirîye. Lê Letîf Helmet jî digel ev qas berheman, xwe nikaribûye ji zimanê otorîter xelas bike. Di nimûneyên vê serdemê de giranîya pend, şîret û amojgarîyê dewam kirîye. Mîna qonaxên berî xwe, nimûneyên ku li gorî rastî û îzafiyeta zarokan hatine sêwirandin, pir kêm hene.

Qonaxa pêncem weku qonaxa dawî, ji salên 1990an heya îro hatîye sînorkirin. Di vê qonaxê de ji aliyê maf û azadîyê ve li her çar parçeyên Kurdistanê, hin geşedan û pêşveçûn rû dane. Li başûr raperîna cemawerî û li perçeyên din jî reformên demokratik han daye ku edebîyat û weşana Kurdî jî pêşve biçê û rengên nû peyda bibe. Loma di vê qonaxê de di helbesta zarokan a Kurdî de pêşveçûneke berbiçav çê bûye. Li her çar parçeyan, helbestnûsên nû derketine û helbestnûsên ku karibûne bigihêjin rastî, nêrîn, alem û îzafiyeta zarokan, mora xwe li edebîyata Kurdî xistine. Ji aliyê rêgezên me diyarkirî ve di vê qonaxê de helbestnûsê herî serkeftî Emîn Muhemmed, Aram Gernas û Yehya Elewîferd hatine nirxandin. Dîsa her çiqas di vê qonaxê de kesên ku karibûne xwe bigihînin rastî û îzafiyeta zarokan hebin jî kesên ku li ser rêbaza klasîk mane û bi awayekî otorîter û pedagojîyêke rîjd helbestên xwe sêwirandine jî hene.

Weku gotina axirî digel pêşveçûneke giran a helbesta zarokan Kurdî, mirov dikare bibêje ku îro nimûneyên di asta cîhanê de jî di Kurdî de hene. Di van çend salên dawî de ku êdî dinya ber bi alemeke elektronîk ve diçe, hewlên edîbên Kurdan hene ku zarokên vê serdemê fam bikin û li gorî wan edebîyatekê biafirînin. Lewra rastî û îzafiyeta zarokan bi guherîna dinya û zarokan re diguhere. Ev jî nîşan dide ku rêgezên me ne rêgezên statîk in. Berevajî, rêgezên

kînetîk û guherbar in. Bi guherîna dinyayê re zarok diguherin û bi guherîna zarokan re rastî û îzafiyeta wan diguhere.

### Çavkanî

- Bacanlı, H. (2005). Gelişim ve Öğrenme (11.bs.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Barzinji, A. S. A. (2010). Edebî Mindallan le Gowaî Gelawêj da. Silêmanî: Sardam.
- Berzincî, E. H. (2000). Aferîn. Silêmanî: Ofset û Çapxaney Çiya.
- Bedirxan, K. A. (2014). Dilê Kurên Min. İstanbul: Avesta.
- Bîlal, T. (2009). Palewan (Çapî 2.). Silêmanî: Çapemenî Peyv.
- Cewerî, F. (1983). Dê Şêrîn e. Uppsala.
- Çer, E. (2014). Edebiyatta Çocuk Gerçekliği ve Çocuğa Görelik İlkelerinin İncelenmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Dilidüzgün, S. (2007). Çağdaş Çocuk Yazını; Yazın Eğitime Atılan İlk Adım. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Ehmed, N. (2005). Seretayek Derbarey Serhelldanî Edebî Mindallanî Kurd. Hewlêr: Çapxaney Wezaretî Perwerde.
- Ehmed, N. E. (1998). Mindall û Edeb. Silêmanî: Çapxaney Rûn.
- Elewîferd, Y. (2012). Şelpe û Sêv. Îran-Qûm: Weşanên Emû Elewî.
- Elewîferd, Y. (2013a). Dayîk. Kovara Bûka Baranê, İstanbul: Komel-Kurd, 3, 10.
- Elewîferd, Y. (2013). Bajarê Mîrîyan, Îran-Qûm: Weşanên Emû Elewî.
- Emîn, H. (1944). Marşa Tîpan. Ronahî, Şam: Çapxana Tereqîyê, 25, 15. <https://tirsik.net/danegeh/kovar/ronahi-1940/25.pdf>
- Felah, R. K. (2009). Koy Şîrî Mindallan û Operêtêkanî Kakey Felah. Silêmanî: Sardam.
- Ferhadî, H. S. (2013). Mindall û Edebî Mindallan. Hewlêr: Wezaretî Rewşenbîrî û Lawan.
- Gernas, A. (2008). Baxçeyê Zarokan (Çapa 2.). Diyarbekir: Şaredariya Bajarê Mezin a Diyarbekirê.
- Goran, E. (2005). Dîwanî Goran. Tehran: Neşr-î Panîz.
- Güneş, Z. (Ed.) (2013). Okul Öncesinde Çocuk Edebiyatı (4.bs.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Härtling, P. (2016). Benjamin Anna'yı Seviyor (N. Neydim, Çev.). İstanbul: Günışığı Kitaplığı.
- Helmet, L. (2013). Dîwanî Mindallan (Çapî 3.). Kerkûk: Komalley Ronakbîrî û Komalayetî Kerkûk.
- Hewramî, H. K. (2007). Edebî Mindallanî Kurd Dway Raperrîn (Bergî 2.). Hewlêr: Çapxaney Dezgayî Aras.
- Hunt, P. (Ed.) (2005). Understanding Children's Literature (2nd edn.). Oxon: Routledge.
- Stiller, G. & Kilian, S. (1982). Nein-Buch für Kinder 'Hinterher ist man schlauer'. Weinheim und Basel: Beltz und Gelberg Verlag.
- Mehmûd, F. M. (2004). Şîrî Mindallan le Edebî Kurdî da. Silêmanî: Sardam.

- Mîrza, K. E. & Mistefa, S. (2006). Baranî Rengawreng; Koyî Berhemekanî Mamosta Fereydûn Elî Emîn. Silêmanî: Sardam.
- Muhemmed, E. (2011). Xewnî Çoleke. Silêmanî: Birêwberayetî Xaney Simore Bo Mindallan.
- Muhemmed, E. (2012). Cerîwe; Dîwanî E. E. Şewnim. Silêmanî: Birêwberayetî Giştî Kitêbxaney Giştîyekan.
- Muhemmed, E. (2012a). Xeyalî Minallane. Hewlêr: Wezaretî Rewşenbîrî û Lawan-Çapxaney Rewşenbîrî.
- Oğuzkan, F. (2013). Çocuk Edebiyatı (10.bs.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Qadir, Z. R. (2016). Bi Zarawayê Soranî Helbestê Zarokan le Edebî Kurdî da: Zêwer-Goran-Letîf Helmet-Emîn Muhemmed. Teza Lîsansa Bilind a Çapnebûyî, Zanîngeha Van Yüzüncüyilê, Wan.
- Reş, K. (2013). Helbestên Zarokan; Sîpan û Jîne-Şagirtê Bedirxan im. Diyarbakır: Aram.
- Rousseau, J.J. (2011). Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine (M. Baştürk-Y. Kızılçim, Çev.). Ankara: Kilit Yayınları.
- Sever, S. (2003). Çocuk ve Edebiyat. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Subaşı, K. (2018). Gîrr û Gallî Mindallanî Kurd; Dîrokçeya Çapemenî û Medyaya Zarokan a Kurdî. İstanbul: Nûbihar.
- Tek, A. (2019). Evdirrehîm Rehmî Hekkarî û Berhemên Wî Yên Ji Bo Biçûk, Ciwan û Jinan. The Journal of Mesopotamian Studies, 4/1, 51-71.
- Teyîb, M. (2008). Aşitî û Vîyan. Duhok: Spîrêz.
- Teyîb, M. (2009). Me Nevêt Tundûtîjî. Duhok: Spîrêz.
- Teyîb, M. (2011). Xwezî Ez Kovîyek Bama Ne Kîvî. Duhok: Spîrêz.
- Yavuzer, H. (2012). Doğum Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi (34.bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Zêwer, M. (2008). Dîwanî Zêwer (Çapî 2.). Hewlêr: Çapxaney Dezgayî Aras.

**Osmanlı'nın Çöküşü: Ortadoğu'da Büyük Savaş 1914-1920,  
Eugene Rogan, Çev. Özkan Akpınar, İletişim Yayınları,  
İstanbul, 2017. 477 sayfa. ISBN: 9789750522925.**

Büyük Savaş beklenmedik, umulmadık bir olay mıydı? Yoksa tersi mi söz konusuydu? Britanyalı ünlü tarihçi Niall Ferguson'ın *Hazin Savaş 1914-1918*<sup>1</sup> adlı çığır açan kitabının 'Militarizm Mitleri' bölümünde, 19.yüzyılın son çeyreğinden savaşın başlarına kadar özellikle Almanya ve Britanya arasında büyük bir savaşı öngören yığınla kurmaca eserden bahseder. Öyle görünüyor ki, bu dönemde Avrupa kamuoyunda büyük bir savaşın elinin kulağında olduğuna dair geniş bir farkındalık mevcuttu. Nihayet tarihe geç kaldığını düşünen Almanların emperyal arzularındaki muazzam patlama Büyük Savaş'a dosdoğru bir kapı açtı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda idarî kontrolü savaştan hemen önce İttihat ve Terakki ele almıştı ve özellikle Enver Paşa'nın Almanlara olan sempatisi ise sır değildi. Savaşa büyük ölçüde Almanya'nın stratejik, ekonomik ve siyasî gölgesi altında giren Osmanlıların ortaya koyduğu performansı anlatan kaynaklar gittikçe çoğalmakta. Savaşa Osmanlı elbette çöküş semptomları göstererek girmişti. Oxford Üniversitesi Ortadoğu tarihi profesörü Eugene Rogan'ın *Osmanlı'nın Çöküşü Ortadoğu'da Büyük Savaş 1914-1920* başlıklı kitabı Osmanlı'nın 19.yüzyılda hızlanan çöküş sürecinin sağlıklı ve titiz bir değerlendirmesini oluşturuyor. Her ne kadar sosyal bilimlerde 'çöküş' gibi normatif bir kavram bugün tartışma konusu olsa da, deyim yerindeyse son perdede imparatorluğu bundan daha iyi tasvir edecek bir kavramı bulmanın imkansız olduğunu söylemek gerekir. Zira içerdeki aydınlar, devlet adamları ve dışardaki düşman devletler Osmanlı'nın çökmekte olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Bu boyutu Rogan'ın anlatısında daha belirgin hale getiren İttihat ve Terakki üyelerinin 'çökmekte' olan devleti ayakta tutmak için giriştikleri riskli ve aceleci siyasetlerinde apaçık görmek mümkün. "Jön Türklerin Büyük Savaş'a girdiği andan itibaren, Britanya Osmanlı İttifak Devletlerinin komuta zincirindeki en zayıf halka olarak görmüştü. Whitehall'deki savaş planlamacıları, İtilaf kuvvetlerini batı cephesinde kurtaran atılım için Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla yenilmesine bel bağlamışlardı. Osmanlı ordusunun ilk altı ayındaki performans da bu görüşlere pek meydan okumuyordu. İtilaf gemileri Osmanlı kıyı bölgelerine fütursuzca saldırmış, Britanya Basra vilayeti üzerinde görece kolay bir şekilde denetim sağlamış ve Osmanlıların Kafkasya ve Sina'da gerçekleştirmeyi düşündükleri harekâtlar tam bir başarısızlıkla sonuçlanmıştı." (Rogan 2017, 277) Peki gerçekte Osmanlılar İtilafçıların umdukları performansın üstüne hiç çıkmadılar mı?

<sup>1</sup> Ferguson'ın kitabı alışıldık bir tarih kitabından çok muhtelif temaları içeren monografik bir hususiyet sergilemektedir.

Eugene Rogan kitabın sonlarına doğru, 1918 baharı itibarıyla, yani Kudüs, Mekke ve Bağdat düştükten sonra bile Yıldırım Ordusu'nun görkemli performansını hatırlatarak (ve tabii ki, Almanların bahar taarruzunda Allan ve Fransa hatlarını yarmasıyla) şunu söyler: “Osmanlıların Büyük Savaş’ın kazanan tarafında olduğu görülüyordu.” (Rogan 2017, 407)

Osmanlı Çöküşü çarpıcı bir aile anlatısıyla başlıyor. Rogan kendi ailesinin deneyimleriyle, yani büyük dayısı John McDonald’ın Çanakkale’de Osmanlı direnişi sırasında bir İngiliz askeri olarak ölümüyle başlayan hüznü hikâyesi akabinde İtilaf Devletleri’nin rakibi Osmanlı Devleti’nin çöküş hikâyesine everiliyor. Eugene Rogan’a göre tarihçiler İtilaf Devletleri’nin savaştaki performans ve kayıpları hakkında bolca bilgiye sahipken, savaşın diğer tarafında, nihayetinde mağlubiyetle bitiren İttifak Devletleri hakkında halen pek çok karanlık nokta mevcuttur.

Eugene Rogan çöküşe giden süreci Abdülaziz’in intiharının ardından 2. Abdülhamit’in tahta geçip Kanun-ı Esasi’yi ilan etmesiyle başlatıyor. Benzer birçok kitap gibi kronolojiye sadık kalarak Jön Türklerin iktidarı almalarına kadarki süreçte hadiseleri hızlıca aktarıyor. Jön Türklerin (tıpkı selefleri Genç Osmanlılar gibi) rejimin görece daha meşrutî ve demokratik hale getirilmesiyle Avrupa güçlerin Osmanlılara daha fazla saygı duyacaklarını ve en azından reformların devamlılığı için imparatorluğu rahat bırakacaklarına dair aşırı iyimserliklerini, onların ‘genç’ ve devlet tecrübesinden yoksun oluşlarıyla açıklıyor Rogan. 1908’deki müdahale ve anayasasının yeniden yürürlüğe girmesi, Osmanlı’daki gerileme veya çöküşü nispeten durduracak gelişmeler olması umulurken, imparatorluk toprak kaybetmeye devam ediyordu. Balkan Savaşları’nda eski Osmanlı tebaası olan ‘Yunanistan, Bulgaristan ve Sırbistan’ın art arda Osmanlı’ya yaşattıkları yenilgiler siyasi krizi derinleştirirken aslında İttihatçıların önünü de açıyordu. Enver, Talat ve Cemal üçlüsü bu kaos içinde gitgide yerlerini sağlamlaştırdılar ve Osmanlı yavaş yavaş bu üçlünün riyasetinde 1. Dünya Savaşı’na çekildi.

### Savaşa Girenken

1. Dünya Savaşı’na Osmanlıların katılım kararı Rogan’ın anlatımında pek az detaylandırılmıştır. Osmanlı niye durduk yere Almanya’da karar kılmış? İtilaf Devletleri’ne hiç teklif götürülmüş mü? Osmanlı’nın sadece gemileri bahane ederek Almanya’ya yavaşmaları meseleyi fazla basitleştirmez mi? Bu soruların hiçbirinin cevabı yok. Rogan burada standart anlatıyı takip etmiş, yani savaşa Osmanlı’nın hangi saikler doğrultusunda katıldığı konusunda yeni bir şey söylemeden, önceden bildiğimiz bilgileri aktarmaktan başka bir şey yapmamıştır. Esasında Jön Türklerin 1. Dünya Savaşı’na katılmada gösterdikleri acelecilik, onların imparatorluğun kaderi üstünde dikkatlice düşünmediklerini gösteriyor. Şerif Mardin’in *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*’nde şu ifade gayet yerindedir: “Belki Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanma tehlikesi bu yeni kuşağı daha pratik, daha hızlı sonuçlar elde etmeye itmişti.” (Mardin 2008, 13)



Esasında Rogan'a bakılırsa bir dünya savaşına girmeye Osmanlılar o kadar da 'can atmıyorlardı.' Milyonlarca müslümana hitap edebilen Osmanlıların savaşa İttifak Kuvvetleri yanında girme kararı Almanların fikriydi ve Jön Türklere kolayca benimsetilmişti. Osmanlı sultanı siyasî kimliğinin yanında ve elbette Almanlar için daha ziyade ehemmiyet arz edecek şekilde ruhanî bir kimlikle, halifelik sıfatıyla milyonlarca müslümanı savaşa seferber edebilirdi. Bu halifelik ve müslümanları İngilizlere karşı kullanma siyaseti dönemin popüler Avrupa imgeleminde bolca yer etmişti: "*John Buchan'ın ilk kez 1916'da yayımlanan popüler romanı Yeşil Kaftan Avrupa'nın İslâmî fanatizmin potansiyel gücüne olan ilgisini yakalamaktaydı. 'İslâm savaşı bir itikattir ve molla hâlâ minberde, bir elinde Kur'an, diğer elinde çekilmiş bir kılıçla durur' diyordu. (...) Buchan'ın 1915 sonunda Dışişleri Bakanlığı'nda geçtiğini varsaydığı bu hayalî sohbetin farklı versiyonları Berlin'deki devlet dairelerinde gerçeğe dönüşmüştü.*" (Rogan 2017, 73)

### Cepheler

Osmanlı kuşkusuz bir savaş makinesiydi. Eugene Rogan'ın dediği gibi savaşa doğmuş, güçlenmiş ve yine savaş yoluyla çökmüştü. Kitapta 1. Dünya Savaşı'nda Osmanlıların savaştığı cepheleri son derece zengin ayrıntılar ve canlı portreler içinde vermiş Rogan. Her cepheyi kendi merkezi önemi içinde ve âdeti bir kameranın sürekli açı değiştirmesi gibi aktarmış. Doğrusu Rogan'ın cephelerdeki zafer ve yenilgilerin (hangi taraf olursa olsun) nedenlerini analiz etme ve tartışma kabiliyeti oldukça iyi. Önemli bir noktayı belirlemek gerekir ki, Eugene Rogan herhangi bir cepheyi aktarırken önce taraflar hakkında sosyo-politik bilgiler veriyor, kuvvetlerin sayı ve teknik kapasitelerini karşılaştırıyor, coğrafya ve iklimin değişkenlerinden bahsediyor, askerlerin ve subayların psikolojisini sunuyor, nihayet savaşın anlatımına geçiyor. Aslında anlatım başlar başlamaz okur cephedeki zaferin hangi tarafa kısmet olacağını burada da az çok kestiriyor.

### Çanakkale Cephesi

Çanakkale Cephesi'nin iki ayrı bölümde anlatıyor. Fakat ardışık değil de araya Ermeni Meselesi'ni koyarak. Özellikle Anzakların anlatımları, yazdıkları mektuplar, raporlar ve günlükler bu cephenin detayları hakkında çok şey söylüyor.

Rogan'ın vurgusuna göre İtilaf Kuvvetleri Çanakkale Savaşı'nı 'bir gösteri' olarak tasarlamışlardı. Oysa Osmanlılar için bu bir 'ölüm-kalım' mücadelesi idi. Savaş'ın deniz kısmından pek bir başarı elde etmeyen Britanya yüzbinlerce zayıata yol açabilecek olsa da ölümcül darbe için kara güçlerini devreye soktu. Fakat neticede Eugene Rogan'a göre Liman von Sanders'in basiretli ve akılcı savunma planı başarılı oldu. İstanbul'u istila hayâli Britanya için 1915'de suya gömüldü. Zaferin teknik detaylarında, Sander'in akılcı planları yanında Alman U-Boatlarının İtilaf Devletlerine ait çok sayıdaki denizaltı ve gemiyi torpilleyip batırmalarını da tanık oluyoruz. (Rogan 2017, 222)

Bugün Çanakkale Zaferi'nin 16 Mart'ta kutlanması gelenektir. Fakat kara mücadelesi Ağustos'a kadar sürmüştü. Kara savaşlarının aktarımında Rogan genel bir anlatı yerine daha çok İngiliz subaylarının anılarından yola çıkarak, her bir sathı ve çıkarmayı (yüzlerce hedef/sahil var burada) tek tek anlatıyor. Burada tabii ki olaylar Britanyalıların bakış açısından anlatılıyor. Her bir subay kısmen başarı elde ediyor ama genel planda binlerce İtilaf askeri Osmanlılar tarafından yok ediliyor. Çanakkale Savaşı'nın anlatıcısı İngiliz merkezli. (Sonradan göreceğiz ki, Kanal Seferi'ndeki anlatıcı ise daha çok Osmanlı merkezli) Eugene Rogan Çanakkale Savaşı'na iki bölüm ve yaklaşık 70 kusura sayfa ayırmış ve sayfaların hemen hemen tamamı kara savaşlarının detaylı çıkarma ve savunma eylemlerine odaklanmış. Belli ki Çanakkale gibi muazzam bir savaşta trajik olaylar büyük ölçüde kayıt altına alınmış. Ve çok açık ki, bir tarihçi için Çanakkale'yi bütünüyle kavramak veya analiz etmek için kaynaklar sınırsız.

Yine de Rogan'ın kitabında Çanakkale Savaşı'nda iki ordunun performansına dair anlattığı hikâyeler ve betimlediği sahneler usta bir romancıyı aratmayacak düzeyde. Keskin nişancıların, subayların, siperdeki askerlerin (bu arada siper savaşı 1.Dünya Savaşı'nın en ilgi çekici konularından birisidir) ve düşük rütbeli erlerin ağızından aktarılan bilgiler sıra dışı nitelikte.

### Kafkasya Cephesi

Eugene Rogan'ın haklı olarak vurguladığı gibi Enver Paşa savaş boyunca fantastik ve irrasyonel planlar peşinde koşuyordu. Mesela Cemal Paşa'yı Britanya'nın tuttuğu Süveyş Kanalı'na bir çıkarmaya yolluyor, aynı zamanda kendisi Sarıkamış'a, Rusları mağlup etmeye gidiyordu. İki teşebbüs de ağır yenilgi ile sonuçlandı. Gerçekte Rogan'ın tespiti son derece dikkate değer: *“Çabalarını tek bir sefere yoğunlaştırmış olsalar, belki bir başarı şansları olabilirdi.”* (Rogan 2017, 132)

Daha baştan Eugene Rogan Sarıkamış harekâtına pek şans vermiyor. Olayı Enver Paşa ve Hakkı Hafız Bey arasındaki bir rekabet bağlamı içinde sunuyor. Hakkı Hafız Paşa Sarıkamış projesinde kahraman olmak istiyor. Ordunun başında Sarıkamış'a ilk giren komutan olarak tarihe geçmek peşinde. Sonuç yüz bine yakın askerin hayatına mal oluyor. Günlükler, raporlar ve etnografik belgeler Rogan'ın başlıca kaynakları olmuş.

Aslında Sovyet Ekim Devrimi olmasaydı Kafkasya cephesi çok daha zorlu sonuçlar doğurabilirdi. Devrim Osmanlı ordusunu Kafkasya'da bir anda rahatlatmıştı. Rogan'ın belirttiği gibi, Jön Türkler muazzam bir sevince kavuştular: *“Jön Türkler talihlerine inanamıyorlardı. Rusların Boğazlar ve İstanbul üzerindeki teritoryal emellerinin neden olduğu korku, Osmanlı İmparatorluğu'nu savaş sırasında Almanya ile ittifak yapmaya itmişti. Rus ordusu savaş sırasında Kafkasya'daki Osmanlı savunmasını imha etmiş ve Doğu Anadolu'da geniş topraklar işgal etmişti. Fakat savaştan olabildiğince çekilmeyi ve bu süreçte kazandığı tüm toprakları terk etmeyi vaat eden yeni bir Rus hükümeti vardı.”* (Rogan 2017, 392)

### Kanal Cephesi

1914'teki Kasım ayında Enver Paşa, Cemal Paşa'ya Süveyş Kanalı'na bir harekât planını açıklar: "Britanya'yı Mısır'da meşgul tutmak için Süveyş Kanalı'na bir taarruz başlatmak istiyorum. (...) bu onları şimdi Batı cephesine gönderdikleri çok sayı Hindistan tümenini orada bırakmaya zorlamakla kalmayacak, aynı zamanda Çanakale Boğazı'na çıkarma yapacak bir kuvvet toplamalarını da engelleyecek." (Rogan 2017, 130)

Burada Eugene Rogan Sarıkamış'la kıyas edilince Kanal Seferi'nin hazırlık ve ön safhasını daha başarılı ve Osmanlı açısından daha sonuç getirici bir teşebbüs olarak anlatma eğiliminde. Osmanlıların Süveyş Kanalı'na varmak için zorunlu geçiş sahası olan Sina Çölü'nü 12 gün içinde olağanüstü bir planlamama ve mühendislik zekasıyla aşıklarını ve savaşa tamamen hazır hale geldiklerini anlatır Rogan. Fakat burada Osmanlıların şansı yine yaver gitmedi. Britanya Süveyş Kanalı'nı Hindistan'a açılan en önemli stratejik nokta olarak görüyordu. Britanya İmparatorluğu'nun emperyal siyasetinde Süveyş Kanalı'nın korunması hayati değerdeydi. İnsan *Arabistanlı Lawrence* filminde bir İngiliz subayının Kral Faysal'a "*Kanalın önemi Arap davasından büyüktür,*" ifadesini hatırlamadan edemiyor. Nihayet Kanal Harekâtı da derin bir hayal kırıklığıyla sonuçlandı. Ama en azından Cemal Paşa orduyu geri çekti ve zayıf 300'ün üzerinde değildi. Sarıkamış'ta en az 80.000 askerini kaybedildiği düşünülünce bu sayı mağlubiyetin acısını nispeten dindiriyordu.

### Mezopotamya Cephesi

Savaştan önce İttihatçıların uyguladığı Türkleştirme politikaları Araplarda genel bir huzursuzluğa yol açmıştı. O yüzden 1. Dünya Savaşı'na Osmanlılar Arapları küstürerek ve devlete yüzyıllardır gösterdikleri sadakati şüpheli hale getirerek girdiler. Örneğin savaşın henüz şafağında Basra'daki halk Jön Türklerin politikalarından duydukları genel memnuniyetsizlik gereği İngilizlerin tarafını tutmuşlardı. Eugene Rogan burada Osmanlı Parlamentosu'nda görev yapmış Basralı Seyyid Talip'i örnek verir. Başlarda İttihatçılarla gayet iyi geçinen Seyyid Talip bir süre sonra Arapların siyasî ve kültürel haklarından bahsedince kara listeye alınır: "*Reform Derneği Basra vilayetinde 1914 Osmanlı parlamento seçimlerinin galibi olsa da Seyyid Talip İttihatçıların kendisine suikast düzenleyebileceği korkusuyla, sandalyesine oturmak için İstanbul'a yolculuk etmeye cesaret edemedi.*" (Rogan 2017, 109)

Doğrusu Cemal Paşa'nın Suriye genelinde yürüttüğü Türkçü politikalar, hatta bir ara önde gelen birkaç önemli Arap ulemayı asması, genel anlamda Arap ulusalcı düşüncesinde Osmanlı karşıtı hissiyatın güçlenmesinde önemli nedenler halindeydi. Rogan burada Cemal Paşa'nın yanında yedek subaylık yapmış olan Falih Rıfkı Atay'ın tanıklığına başvuruyor. Zira Atay Cemal Paşa'nın keyfi idaresine birinci elden tanıklık etmiş. Suriye'de savaş başlayınca Cemal Paşa Fransız konsolosluğunun kayıtlarına el koyuyor ve Araplar için bağımsızlık isteyen ne

kadar siyasetçi, alim ve din adamı varsa tespit edip hepsini idam ediyor: “Yirmi bir kişi 6 Mayıs 1916’da şafak sökmeden önce Beyrut’un ve Şam’ın merkezî meydanlarında önceden haber verilmeden asıldı. Beyrut’taki idamlara tanık olan Türk gazeteci Falih Rıfkı bile mahkûm edilenlere sempati ve hayranlık duydu. ‘Beyrut’ta asılanların çoğu genç milliyetçilerdi’ diye yazdı. ‘Hücrelerinden başlarının geçirileceği ilmiğe giderlerken Arapça marş söylüyorlardı.’” (Rogan 2017, 331) Cemal’in büyük tepki çeken politikaları Arapların isyanı başlatmasında dinamit etkisi yarattı. Haziran 1916’da başlayan Arap isyanıyla kısa sürede Şerif Hüseyin ve oğulları Osmanlı askerlerini Arabistan’ın birçok bölgesinden çıkardı.<sup>2</sup>

Öte yandan Ekim 1917’deki Bolşevik Devrimi sayesinde Osmanlılar Arap topraklarında yeni fırsatların eşğine vardılar. Birincisi Kafkas ordusu savaş dışı kalınca Osmanlılar aynı orduyu, Suriye ve Irak cephesinde yeniden konuşlandırabilme imkânı yakadılar. Ayrıca Rusların Troçki tarafından *İsvestia*’da açıkladıkları gizli antlaşmalar arasında Sykes-Picot’un taahhütleri, Şerif Hüseyin büyük bir Arap imparatorluğu hayallerine büyük bir set çekiyordu. Suriye cephesinde bulunan Cemal Paşa hemen Şerif Hüseyin’in oğlu Faysal’a mektup yazarak İngilizlerin oyununa gelinmemesini, Osmanlı tarafına geçerlerse ‘gerçek bir otonomi’yi onlara Osmanlıların vereceğini taahhüt etti. Fakat Şerif Hüseyin kartını yine İngilizlerden yana kullanıp mektubu aynen İngilizlere ilettiler. Osmanlılar 1917’de peş peşe üç büyük ve sembolik önemde kenti kaybetmişti: Bağdat, Mekke, Kudüs. Bu herhalde Osmanlıların cihad-ı ekber siyasetinin en hazin neticesi olarak okunabilir. Daha da önemlisi üç kent cihadın en fazla yıpratmayı arzu ettiği İngiltere tarafından alınmıştı. Rogan’ın dediği gibi, “Mısır ve Hindistan’daki Britanyalı yetkilileri, muharebe meydanlarındaki tersliklerin dinsel fanatizmi tetikleemesinden artık korkmuyorlardı...” (Rogan 2017, 390)

### Ermeni Meselesi

Eugene Rogan artık evrensel bir tarih tartışması haline gelmiş 1915 Ermeni Tehciri için sözünü sakınmadan ‘soykırım’ sözcüğünü kullanıyor. Rogan: “1948 tarihli BM Soykırım Sözleşmesi uyarınca, mevcut kanıtların, Osmanlı hükümetinin müstakil bir uluslar ve dinî grup olan Anadolu Ermeni cemaatini ‘bütünüyle veya kısmen imha etme niyetiyle işlenen fiillerden sorumlu olduğu’ yönündeki iddiayı bütünüyle desteklediğine inanıyorum.” diyor. (Rogan 2017, 201) Rogan iddiasını büyük ölçüde Talat Paşa’nın Meclis-i Vükela’dan çıkardığı tehcir tezkeresine dayandırıyor. Tehcir tezkeresi Talat Paşa’ya göre Osmanlı’da Ermenilerin başka yere göçertilmesi emrini içeriyordu. Eugene Rogan daha çok Taner Akçam’ın kitaplarını kaynak göstererek tehcirin kesinlikle bir soykırım olduğuna iddia ediyor. Yine Rogan’a göre soykırımın mimarları Talat, Dr. Mehmet Nazım ve Dr. Bahaeddin Şakir’di. Buna göre programda Ermenilerin 6 doğu vilayetinden sürülmesi ve imparatorluğun herhangi bir yerinde ancak % 10’un altında bir

<sup>2</sup> Muhtemeledir ki ‘Arapların bizi arkadan vurması veya ihaneti’ söyleminin çekirdeği buraya yatıyor. Fakat revizyonist tarihçilere göre, aslında bu Arap ihaneti değil, daha ziyade tekil bir ihanet, Şerif Hüseyin’in ihanetiydi. (Bkz. *Derin Tarih Dergisi*, S.58)

nüfusla kalabilecekleri yönünde talimatlar vardı. Eugene Rogan Ermenilerin tehcirini kitapta Kutü'l-Amare'de Osmanlıların esir aldıkları İngiliz askerlerinin 'ölüm yürüyüşleri' ile karşılaştırarak yeni bir tartışma açıyor: "Osmanlılar Ermenileri eşgüdümlü bir imha politikası çerçevesinde Suriye Çölü'ne geçirdiler. Kut esirlerinin öldürülmesi ise planlamadı fakat hayatlarını korumak için herhangi bir girişimde de bulunulmadı." (Rogan 2017, 307)

### Siper Savaşları

1. Dünya Savaşı'nın en dikkate taraflarından birisi, ölüm korkusunu sürekli canlı tutan ve sonuçta birçok askerin ruhsal yönden çökmesine neden olan siper savaşlarıydı. Muhabere alanında iki ordunun karşılıklı olarak kazdığı siperlerdeki askerler, Niall Ferguson'un Freud'dan ödünç aldığı 'ölüm dürtüsü'ne yenik düşmüşlerdi. Büyük Savaştan sonra siperlerde bulunmuş askerler arasında, özellikle İngiliz ordusu hakkında yapılan psikolojik bir tetkike göre, 65.000 İngiliz askeri nevrastenî bozukluğundan mustarıptı. (Ferguson 2015, 406) Fransız tarafında siperlerdeki cehennemi anlatan başlı başına bir siper dergisi, *Le Saucisse* bile vardı.

Osmanlı askerleri siper tecrübesiyle Çanakkale'de tanıştı. Rogan'ın aktardığı şekliyle, İtilaf güçleri 1915 yazında Gelibolu'da 'karmaşık bir siper ağı' kurdular: "Siperlerin sınırlarında yaşamak ve savaşmak askerlerin akıl sağlığını zorladı. Askerlerin muharebe alanlarının uzağındaki kasaba ve köylere gidebilmesine imkân veren batı cephesinin tersine, Gelibolu'da şiddetten bir an olsun kaçıp rahatlama imkânı yoktu." (Rogan 2017, 232)

Neyse ki tüm cehennemın ortasında hoş ayrıntılar da yok değildi. İngiliz ve Alman askerleri arasında Noel ateşkesi denen bir uygulamadan bahseder Ferguson. Burada öldürme tutkusu yerini taraflar arasında 'yaşa ve yaşat' prensibi uygulanır ve bir tür alicenaplık ritüeli ortaya çıkardı: "Hasım gece devriyeleri ara bölgede birbirleriyle karşılaşmamaya özen gösterirlerdi. Keskin nişancılar ateş açsalar bile öldürmeye yönelik atışlar yapmazlardı." (Ferguson 2015, 409)

Çanakkale cephesinde Anzak askerleri ve Osmanlı askerleri arasında benzer bir 'alicensaplık ritüeli' vardı. Bazı siperler o kadar birbirlerine yakındı ki, düşman taraflar birbirlerinin konuşmalarına tanık olabiliyorlardı: "Birbirine bu kadar yakın yerlerde yaşamak askerler üzerinde insani bir etki yaratıyordu ve sakin zamanlarda düşman siperlerine bir şeyler atarak ikramda bulunuyorlardı. Bir Türk askeri Anzak hatlarına sigara, kuru üzüm, fındık ve badem attığını hatırlıyordu. İstilacılar ise teşekkür niyetine meyve ve reçel konservesiyle karşılık veriyordu." (Rogan 2017, 233)

Son ve önemli bir ayrıntı ise savaş sırasında her iki tarafta da savaşan askerler örneği. Kut Muharebesinde esir düşen Hintli müslüman asker ve subaylar Osmanlı tarafına geçtiler. Rogan'a bakılırsa bu cihat propagandasının bir zaferiydi. Başka bir yönden daha önce Osmanlı saflarında savaşan Cafer el-Askeri,

Nuri es-Said ve Ali Cevdet gibi Arap subaylar Şerif Hüseyin'in bağımsızlık ilanı neticesinde Arap isyanına katıldılar.

### Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı için 1. Dünya Savaşı macerası Bulgaristan'ın savaştan çekilmesi ve böylece Almanya'yla ikmal hattının kesilmesi dolayısıyla bitti. Öte yandan Alman ordusu zaten birçok cephede çökmüştü. Osmanlılar ağır şartlar içeren Mondros mütarekesiyle savaştan çekilme kararı aldılar. İlginçtir Kutü'l-Amare'de utanç verici bir mağlubiyet alarak Osmanlılara esir düşen General Townshend imparatorluğun mütareke kararını İtilaf devletlerine iletmişti. Böylece savaş 31 Ekim 1918'de öğleden sonra resmen bitti.

Rogan'ın kitabında Ürdün'e İngilizlerin ve Faysal'ın Arap Ordusunun saldırıları karşısında Osmanlı askerinin savunma performansını okurken detayların bolluğuna şaşırılmamak mümkün değil. Rogan bu kadar şeyi nerden biliyor ve bu kitapta neden bu kadar çok yer ayırıyor bu konuya diye sorular okurun kafasına peyda oluyor ister istemez. Meğerse Rogan'ın önemli bir kitabı da *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*<sup>3</sup> başlığı altında Ürdün tarihine aitmiş. Eugene Rogan'ın *Araplar: Bir Halkın Tarihi*<sup>4</sup> ise 1.Dünya Savaşı'ndan sonra, yani Arapların Osmanlılardan bağımsız olduktan sonraki tarihlerine odaklanıyor.

Rogan'nın *Osmanlı'nın Çöküşü* birçok dilde yayımlanmış zengin bir kaynakçaya dayanıyor. Arşiv kaynakları arasında, Yeni Zelanda, Cambridge, ABD Ulusal Arşivi, Bağdat, Basra, Beyrut, İstanbul, Urfa, Trabzon'daki kayıtlar, Londra'daki özel koleksiyonlar ve yayımlanmamış doktora tezleri dikkat çekiyor. Bariz bir nokta da, bazı cephelerde muhtelif anı kitaplarından oldukça geniş bir şekilde istifade etmesi. Mesela Sarıkamış Cephesini anlatırken Ali Rıza Eti'nin *Bir Onbaşının Günlüğü* 'nü kullanması. Ermeni Meselesinde ise anlatıya Grigoris Balakian'ın *The Armenian Golgotha*'yla başlaması gibi. Ali Rıza Eti'nin kararlı bir Ermeni düşmanı olduğu ortada. Anılarında net ifadeler var bu konuda. Balakian ise Ermenilerin tehcirinde 'birinci elden bir tanık' olarak anılarını yazmış.

Vecdi DEMİR,  
Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi,  
vecdidemir@hotmail.com,  
ORCID ID: 0000-0002-2910-4984.

<sup>3</sup> Cambridge University Press, 2002. Rogan'ın Ürdün'le ilgili diğer bir önemli kitabı da editörlüğünü yaptığı, *Village, Steppe and State: The Social Origins of Modern Jordan*, I.B. TAURIS, 1995.

<sup>4</sup> Penguin, 2018.

**Ölüm Siyaseti: Cihatçı “Üst-Müslümanlar”,  
Fethi Benslama, Çev. Orçun Türkay, İletişim Yayınları,  
İstanbul 2018, 101 Sayfa, ISBN: 978-975-05-2357-1.**

Paris’te psikanaliz ve psikopatoloji öğrenimi gören Fethi Benslama, Paris-Diderot Üniversitesi’nde profesör ve Tunus Bilimler Akademisi üyesidir. Günümüzün önemli psikanalistlerinden biri olan Benslama’nın, klinik psikanaliz ve çağdaş dönem Avrupa ve İslâm konularında birçok incelemesi yayımlanmıştır. Değerlendirmemize konu olan *Ölüm Siyaseti* adlı eserde radikalleşmeye psikoloji, psikanaliz ve tarihsel analizin verileriyle yaklaşıldığı görülmektedir. Yazar, radikalleşme ve İslamcılık üzerine değerlendirmelerini daha çok şiddet eylemleri ve aktörlerin öldürme edimi çerçevesinde ele alarak, bu sürecin motive edici gücünü Müslümanların kendi içlerinde yarattıkları düşman takıntısı ve onun saplantılı hale gelen yansımaları olarak betimlemektedir. Bu sürecin kırılma noktası olarak ise özellikle Batı medeniyeti ile karşılaşan Müslümanların yaşadıkları travmaları ve hilafet kurumunun kaldırılmasını görmektedir.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “Köktencileşme Üstüne” analizler yapan yazar, bir tehdit ve semptom olarak köktencileşme kavramını incelemektedir. İkinci bölümde ise “Üst-Müslüman ve Onun Aşılması” başlığı altında “İslamcılığın İcadı, Üst-Müslüman, Fetva Çılgınlığı: Cinsellik ve Üst-Müslüman, Üst-Müslümanlığın Aşılması Üzerine: Siyasal Ayna” başlıkları ele alınmaktadır.

Benslama’ya göre İslamcılık (siyasal İslam) olgusu, modern siyaset kuramları perspektifinden incelendiği zaman olgunun bazı yönleri gözden kaçmaktadır. Modern teknolojiden yararlanan İslamcılığın temel hedefi kutsalla ilişki kurarak, kurban etme ve kurban olma meselesiyle bağlantılı aşırı, dinî bir güç üretmektir. Yazar, İslam dünyasının büyük bir bölümünde etkili olan savaşların, bu ülkede yaşayan bireylerin içindeki kontrolsüz güçleri serbest bıraktığını düşünmektedir. Bu güçlerin “dümen suyunda tam bir vahşet tiyatrosu aktörlerinin kol gezdiğini” ifade etmektedir. Bu aktörlerin sergilediği vahşet tiyatrosunda ise “kurbanlarla cellatlar, kahramanlarla hainler, teröristlerle korku içindekiler ve tüm dünyayı yangın yerine çeviren, kendini kurban etme arzusu içinde en tehlikeli aktör şehitler” yer almaktadır. Ona göre İslamcılık, bütün kimlikel aidiyetlerin yok olduğu bir zamanda Müslümanlar için yeni bir kavram, içsel bir düşman ortaya attı. Bu kavramı Freud’un üst benlik kavramıyla açıklayan yazar, bu iç düşman takıntısının Üst-Müslüman dediği yeni bir saplantıyı besleyip büyüttüğünü iddia etmektedir. Böylece Marx’ın sözünü ettiği “ezilenlerin iç çekişi” devri kapanarak, bir insanı öldürme eylemine kendisini de dâhil etmekten

çekinmeyen “kurban edicinin aşırı öfkesi” dönemi başlamıştır. Yazar, nefret etmeyi severek, bu sevginin bir sonucu olarak öldürme edimini gerçekleştiren cihatçılara bu noktada şaşırılmamak gerekir, demektedir. Benslama böylece İslamcılığı, siyaseti bitirme hedefi olan bir öfke ve öç alma güdüsüyle eşitlemekte, söylem ve eylem çeşitliliğine rağmen bu akımın tamamını nefret ve aşırı güç üreten bir mekanizmaya benzetmektedir. Ona göre İslamcılık fikrinin temelindeki ruh, siyaseti dine bağlamak ve böylece bu kurumu işlevsiz hale getirerek “şeriat temelinde vahşeti yönetmektir”. Bu yorumlarına bakıldığında yazarın belirli kişilerden elde ettiği klinik bulguları İslamcı düşüncenin tamamına yaydığı söylenebilir.

Benslama köktencilik kavramının temellerini ortaya koyarken diğer dinlerde var olan köktenci yaklaşımları, tarihsel bağlamı ve toplumsal zemini gözden geçirerek, farklı perspektiften değerlendirilebilecek olan düşünce akımlarını, tercih ettiği bir anlayışa indirgeyerek anlam daralmasına yol açmaktadır. Ancak İslamcı köktencilik psikolojik temellerini klinik bulgularla desteklemesi ve bu verileri oldukça dikkat çekici ifadelerde tasvir etmesi, şiddet eylemi gerçekleştiren aktörlerin motivasyon süreçlerinin anlaşılmasında katkı sağlamaktadır.

Yazara göre köktencilik kavramı ABD’de gerçekleşen 11 Eylül 2001 saldırılarına dek marjinal olarak değerlendirilmektedir. Bu olaydan sonra ise sebebi her ne olursa olsun şiddet eylemi gerçekleştiren veya gerçekleştirme olasılığı olan kişilerin saptanması ve gözetim altında tutulmasıyla ilişkili olarak kullanılan bir kavram olmaya başlamıştır. Bu tür terör eylemleri sonucunda ABD başta olmak üzere Batılı devletler sürekli teyakkuz ve aşırı tepki halinde olağanüstü tedbirler almaktadır. Köktenci fikirlere sahip herkes terörist sayılmasa da terörist faaliyetlerin temelinde her zaman bir köktencilik sürecinin olması, “mefhuma korkutucu bir terör bekleme odası tasarımı” kazandırmıştır. Ayrıca yapılan eylemlerde televizyon ve sosyal medya araçlarının faal kullanımı, eylemi yapan kişilerin yaptıkları vahşeti yayınlamaları, “Peki bu cellat neden yaptıklarını iletişim kanallarında göstermek istiyor?” sorusunu akla getirmektedir. Yazara göre terörü gerçekleştirenler, Tanrı’nın adaletini uyguladıklarını düşündükleri ve yalnız onun huzurunda yargılanabilecekleri için astıkları, boğazlarını kestikleri, yaktıkları kişileri çekinmeden ve acımadan açıkça yayınlamaktadırlar. Onların bu vahşetlerinde kullandıkları bedenleriyle hareket edenin, bizzat Tanrı olduğunu düşündükleri ve bunu göstermek istedikleri için bu eylemlerini *Allah-u Ekber* diye bağırarak yapmaktadırlar. Böylece hiçbir şeyin kendileri için imkânsız olmadığını gösterip izleyen insanları da buna inandırmaya çalışıyorlar. “Öyle ki öldürme onların gözünde bir erdeme dönüşüyor.”

Yazar, köktencilik kavramını tanımlamak için bilimsel ölçüt geliştirmeye çalışılan bazı çabaların da konuyu anlamak için yetersiz olduğunu düşünmektedir. Örneğin, köktencilik oluşumunu “toplumsal ve ideolojik bağlam, bireysel ve öznel güzergâh, köktenci bir gruba katılım” gibi üç değişkenin bir araya



gelmesine bağlayan yaklaşımların “Nasıl?” sorusuna yer vermediklerini söylemektedir. Yazara göre bireysel tüm nedenler incelenmeli, bunlar birbirine eklenen üç öğeye göre ele alınmalıdır. Bunlar “teşvik edici etkenler, bilişsel mekanizmalar ve söz konusu kişinin geçirdiği dönüşüm süreçleri.” Bireyi köktencilleşmeye götüren süreçleri kavrayabilmek için aktörün davranış ve anlatımlarından ziyade kişiyi şiddete iten şeyin ne olduğu anlaşılılmaya çalışılmalıdır. Ancak kanaatimizce bu anlam arayışı sadece aktörün psikolojik süreçleriyle değil, tarihsel ve toplumsal bağlamın sürece dâhil edilmesiyle gerçekleşebilecektir. Eserin genelinde ise daha çok Batının özellikle de Fransa’nın İslam coğrafyasına etkileri değerlendirilmiştir. Bu analizler okuyucu için özgün örnekler sunarken genel çerçeve çizmek için yetersiz olduğu söylenebilir.

Köktencilleşme hareketlerine katılan kişi profillerini değerlendiren yazarın verilerine göre bu gruplara katılım daha çok 15-25 yaş arası gençlerden olmaktadır. Ancak sadece alt gelir grubuna dâhil kişiler değil, orta ve üst gelire sahip ailelerin ve Müslüman olmayan ailelerin çocukları da bu gruplara katılım sağlamaktadır. Avrupa ülkelerinden köktenci hareketlere en çok katılım ise Fransa’dan olmaktadır. Verilerin çeşitli olması belirli bir köktenci profili oluşturmayı da zorlaştırmaktadır.

Yazar köktencilliği bir semptom olarak değerlendirmiş ve bunları şu şekilde belirlemiştir: Çocukluktaki ideallerin paramparça olduğu dönemlerde, bu ideallerin yerine yenilerini koyma gereksinimi duyulmakta ve özne bu konuda aceleci davranmaktadır. Buna gençlikteki bunalımlar ve yeni ideallere duyulan açlık eklenerek, yoğun bir şekilde eski idealleri yıkma ve yeniden idealleştirme hareketleri öne çıkmaktadır. İdealleri yıkarken özne tükenmiş bir haldedir, anlam yokluğu yaşayarak kendini aşağılar. Yeniden idealleştirmede ise tutkuların coşkunluğu, taşkınlığı, benliğin yükseltme çabası, yeni bir dünyaya gitme ya da yeni bir dünya yaratma arzusu, bir anlam bulma isteği öne çıkmaktadır. Bu noktada eyleme geçişler çoğunlukla bir değişim içermektedir. Bu değişim, uğruna ölmek pahasına bir “deri değiştirme, kabuk kırma izlerini taşır.” Sonuçta, eskiden sahip olduklarını artık yitirmişlerdir, gelecekte sahip olacaklarını ise henüz elde edememişlerdir. İşte “cihatçılık tam bu karşı kıyıya geçişi ve geçiş sırasında yaşanan sapmaları hedef alır.” Benslama, ölüm tehlikesinin göze alınmasındaki amacı ise öznenin gözünde kendi yaşamından daha değerli bir şeyi (Tanrı, topluluk veya öteki olabilir) koruması olarak görmektedir.

Köktencilikte bir takım narsistik öğelerin bulunduğunu düşünen yazar onları şu şekilde sıralar: “Kimliksel adalet, yüceltme, pişmanlık ve arınma, toplumsal özneye karşı topluluk öznesinin canlandırılması, yaşamla ölüm arasındaki sınırın ortadan kalkması, kötülük ve yenilenme, anlamın sona erışı ve kıyamet günü.” Bu çekici etkenlerin bazen tekil olarak var olması bazen de birkaçının bir araya gelmesiyle birey şiddete yönelebilmektedir.

Benslama, sosyal ve siyasal bilimlerde kırk yılı aşkın bir süredir öne çıkan görüşe göre İslamcılar, iktidara gelip İslam dinine bağlı bir devletin kurulmasını

amaçlayan yeni bir siyasal ideolojinin yandaşları olarak görmektedir. Yazarın varsayımına göre İslamcılığın ortaya atılmasıdaki gaye, siyasal yönetim paradigmasını alaşağı etmektir. İslamcılık hareketini anlamak için 1979 İran İslam devrimi, 1996 Afganistan’da İslam Emirliği’nin kuruluşu ve 2014 İslam Devleti’nin (İŞİD) ilanı gibi olaylara dikkat çeken yazar özellikle Sünni örneklerin, İbn Teymiyye’nin düşüncelerini takiben siyaseti işlevsizleştirmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Bu noktada köktenci hareketler ve onun düşünsel zemini bağlamında oldukça dar bir perspektif çizen yazar, günümüz radikal söylemin köklerini ortaya koymaya çalışırken birçok etkeni devre dışı bırakmıştır. Müslüman köktencilüğünün anlaşılmasında ortaya koyulmaya çalışılan yeni çabaları göz ardı ederek onu psikolojik sürece, Batı ile karşılaşan ve ona uyum sağlayamayan Müslümanın tepkisine indirgemıştır.

Fethi Benslama bireysel planda ve psikolojik açıdan Üst-Müslümanlık eğilimini yaratan şeyin siyaseti dine indirgeme arzusu olduğunu iddia etmektedir. Bu eğilimin parolası yazarın bir militanın ağzından duyduğu şekliyle şöyledir: “Nasıl ki egemenlik yalnızca tek bir ilahındır ve o da Allah’tır, yalnızca tek bir siyaset vardır, o da Müslüman dinidir.” İslamcılık ne kadar çeşitli görünürse görünsün onun ruhu budur. Ona göre Aydınlanma düşüncesinin rüzgârı ve İslam dünyasının Batı medeniyeti ile karşılaşması gibi süreçler Müslümanların fikir ve ideolojini etkilemiştir. Özellikle kadınlara yönelik haklar ve özgürlükler İslam dünyasında farklı açmazlara sebep olmuştur. Mısır seferi, Arap vilayetlerinde yapılan reformlar, ulusçuluk düşüncesinin Araplar arasında yayılması, 1924’te Mustafa Kemal’in halifeliği kaldırması, aynı yıl Türkiye’de laik bir devletin kurulması gibi olaylar “kamu düzeninin çarklarında Tanrıyı işlevsizleştirmiştir.” Yazara göre İslamcılığın özünde ve 1928’de Müslüman Kardeşlerin siyaset karşıtı ütopyalarının kökeninde bu felaketler vardır. “İslamcılık iktidarı yeniden dine verip, Tanrının saltanatını kurmak ister.”

Bir Müslümanı, çok daha fazla Müslüman yapmaya çalışan bir tasarımla, yaşadığı Müslümanlığı aşmaya iten baskıya “Üst-Müslümanlık” adını veren yazar, bu durumu suçluluk ve kurban etme duygularından kurtulamayan, içlerine İslamcılık yer etmiş Müslümanların iç dünyalarıyla ilgili bir tanı olarak belirtmektedir. Bu kişiler Allah diyerek öldürürler. Bu yolla “Allah’ı kendilerine bağımlı kılarak, ona bağlanırlar.” İşte bu nedenle Üst-Müslümanlık figürü ve onun eylemsel özgürlüğü suçlulara ya da suç işlemeye istekli kişilere çekici gelir. Çünkü bütün yasaların üstünde gördüğü bir yasayı benimseyen bu kişi böylece topluma aykırı eğilimlerini, insan öldürmeye yönelik dürtülerini soylulaştırır. “Sıradan bir Müslüman Tanrıyı arıyorsa, Üst-Müslüman onu bulduğuna, seçildiğine inanır.”

Yazar Üst-Müslüman kavramına özel bir yer ayırarak bu kavramdan ne kastettiğini detaylıca anlatmaktadır. Ona göre Müslüman ülkelerin laik yönetimleri benimsemesi ve bazılarının bu laik devletlerin yurttaşı olmak istemesi, bu kişileri Müslümanlıktan ayırmasa da Tanrısal düzenden ayırmıştır. Yazar bu kimselere “ayrı Müslümanlar” demektedir. Kimileri ise daha çok

Müslüman olduklarını ortaya koymak istemektedir. İşte bu noktada Üst-Müslümanlık açığa çıkmakta ve bu farklı kimlik kendince iki düşmanı var etmektedir: Birincisi Batılı dış düşman, ikincisi ise iç düşmandır yani halifelikten kopmuş, siyasetin dine bağımlı olmasını reddeden, bir ulusun yurttaşı olmak isteyen “Batı’ya dönük Müslüman”.

Üst-Müslümanlık gibi bir olgunun var olmasını sağlayan ruhsal süreçleri değerlendiren yazar bunları “özdeşleşme, yaşam ve ölüm dürtüleri, idealleri haz mekanizmalarına bağlayan süreçler” olarak incelemektedir. Bu noktada kişinin sosyal ve ruhsal açıdan yaşadığı buhranları ele almakta ve bu buhranlardan yararlanmasını çok iyi bilen vaizlerden bahsetmektedir. Öznenin kendine, geçmişine ve köklerine ihanet ettiği algısı yaratılmakta, kişinin dayatılan bir kimlik yadsımalarının kurbanı olduğu ileri sürülmektedir. Bahsi geçen kişiler, bu duygu hezeyanlarının ardından Tanrıya doğrudan ulaşabilmek adına kafalarında kendilerini kurban ederek, İslamcılığın yeniden yorumladığı biçimiyle şehitliğin mutlak hazzına erişmektedirler. Yazar bu arzuyu, “insanlıktan çıkmış olanın megalomanyak melankolisi” olarak nitelemektedir. Eserde köktenci düşünce içerisindeki şiddet eylemlerinin açıklanmasında aktörlerin niyetleri ve toplumsal etkenler bağlamında yapılan yaklaşımlar indirgemeci olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu değerlendirmenin devamında yazar, şiddet eylemi gerçekleştiren kişilerin davranışlarının arkasındaki itici gücü ‘haz’ kavramıyla açıklayarak daha sınırlı bir alan çizmiş görünmektedir. Müslüman kimliği ile Batı’da dışlanan birey duyduğu öfkeyi, kurban ederek ve bundan haz alarak gerçekleştirmektedir. Diğer etkenler bunun gerisinde kalmakta ve önemsizleşmektedir.

Fetva çılgınlığı başlığı altında ise İslam dünyasında zaman zaman verilen fetvaların Müslümanlarda kafa karışıklığına yol açtığına, Müslüman olmayanlarda ise bazen alay konusu olabildiğine değinilmektedir. Örneğin kadının yetişkin erkeklere süt emzirmesi, farelerin İslam’da kökü kazınması gereken hayvanlar oldukları için meşhur çizgi film karakterlerinde yer alan fare figürlerinin izlenmesinin yasaklanması gibi. Bu türden fetvalar Müslüman kitle tarafından uzun süre tartışılmıştır. Buradaki önemli olan nokta ise insanın bedeni ve şeytan gibi kavramların bu tür fetvalarda sıklıkla kullanılması, insanlarda bazı dürtüleri harekete geçirebileceğidir. Benslama, bu tür fetvaların Müslümanlarda sürekli fiziki ve manevi anlamda bir arınma takıntısına yol açtığını ifade etmektedir. Buradan hareketle de gün boyu kılınan namazın gerektirdiği temizlik açısından bakıldığında bu dinin, diğer dinlerden arınma takıntısıyla ayrıldığı sonucuna ulaşmaktadır. Benslama’nın İslam dininin temizliğe verdiği önemi arınma takıntısı şeklinde açıklaması, bu dinin indirilmeye başladığı dönemin/toplumsal yapının şartları ve temizlikle gerçekleştirmek istenilen gaye konusunda yetersiz verilere başvurduğunu düşündürmektedir. Ayrıca fetvalarla ilgili olarak bu uç örneklerin ifade bulduğu tartışmalar, eserde önemli bir yer işgal etmekte ve güncel meseleler olarak tasvir edilmektedir. Oysa bu fetvalar, İslam dünyasında hem

oldukça sınırlı kalan hem de Müslümanların zihinlerini ve gündelik hayatlarını çok etkilemeyen yerel tartışmalarıdır.

Üst-Müslümanlığın aşılması üzerine düşüncelerinde ise yazar, Arap lkelerinde despot ve baskıcı yönetimlere karşı yapılan ayaklanmaları desteklemektedir. Bu hareketleri, kötü sonuçlar doğursa bile toplumlara, kendilerini aynada görme imknı verdiği için olumlu olarak değerlendirmektedir. Bu konuda Tunus örneğine uzunca yer veren yazar, Müslüman ülkelerdeki atışmanın Müslümanlarla laikler arasındaki bir çatışma olmadığını ifade etmektedir. Bu taraflar arasındaki uyumsuzluğın asıl sebebinin topluluk anlaşmasının toplumsal sözleşmeye dönüşmesi olarak gören Benslama, diğer çatışmaların bununla karşılaştırıldığında ikincil kaldığını düşünmektedir.

Benslama'nın bu eseri köktenci hareketlere toplumsal bakışın yanında daha çok bireysel ve psikolojik bir perspektif getirmeye çalışmaktadır. Eser kktencileşmeye psikolojik ve psikopatolojik boyuttan bakarak alanda yapılan araştırmalara değerli bir perspektif sunmaktadır. Bu tür harekete katılım ve eylem sürecinde öznenin önemi ve onun iç süreçlerine ışık tutmaya çalışarak faili anlamayı önermektedir. Batı'nın özellikle de Fransa'nın radikal görüşlerle mücadelesi, bu hareketlere katılanların özellikleri ve alınan önlemlerin arka planları resmedilerek literatüre konuyla ilgili zgn örnekler sunulmaktadır.

Eserde köktenci hareketlerle ilgili ortak bir takım özellikler oluşturulmaya çalışılmış ancak siyaset ve demokrasi içinde hareket alanı arayan İslamî hareketleri ve dinin köklerine dönme çabaları içinde şiddete izin vermeyen Müslüman grupları birbirinden ayıran bir söylem ortaya koyulmamıştır. Bu yönüyle eserin toptancı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Öte yandan eser, köktenci harekete mensup bireylerin özelliklerine, motivasyonlarına, şiddet içeren eylemlere hazırlanmalarındaki çevresel etkenlere ve Müslüman dünyanın yaşadığı birtakım çelişkilere ışık tutmaktadır.

Gülbahar ÇİFTÇİ,  
Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans ğrencisi,  
gulbahar\_ciftci@hotmail.com,  
ORCID ID: 0000-0003-3006-0541.

**Aşkın Suretleri: Hint Üslubunda Müşterek İmgeler,  
Emrullah Yakut, İstanbul: Kesit Yayınları, 2020, 200 sayfa,  
ISBN: 978-605-7898-79-1.**

“Hint yolculuğu öyle bir sürme-i âvâzdır ki, kınanın rengi solduğunda  
(bile) ses geri gelmez.”

Şevket-i Buhârî

Klasik şiirin son büyük hamlesi olan Sebki Hindî, Hind üslubu veya Hind tarzı olarak da bilinmektedir. Sebki Hindî XVI. asırdan XVIII. asra yani Örfî-Şîrâzî'den Bîdil'e kadar gerek Hindistan'da gerekse Hindistan dışında yaşayan Hint felsefesinin edebi zevkinin ve Hint şiirinin etkisinde kalan çoğunluğu İranlı şairlerin oluşturdukları şiir tarzına verilen isimdir. İran'da doğan Hindistan'da gelişen ve daha çok Hindistan, Afganistan ve Anadolu'da benimsenen bu tarzın önde gelen şairleri Örfî-Şîrâzî, Feyzî-i Hindî, Tâlib-i Âmûlî, Kelîm-i Hemedânî, Sâ'ib-i Tebrîzî, Şevket-i Buhârî ve Bîdil-i Azîmâbâdî'dir . Sebki Hindî, XVII. asırdan itibaren Türk edebiyatında etkisini göstermeye başlamıştır. Nâ'îlî-i Kadîm, Şehrî, İsmetî, Neşâtî, Fehîm-i Kadîm, Nedîm ve Şeyh Gâlib bu üslubun en önemli temsilcileridir (Şentürk ve Kartal, 2015: 249). Bu üslup “yeni mazmunlar, ince hayaller, paradoksal ifadeler, çoklu duyulamalar ve ma'nâ-yı bîgâne (alışılmadık mana)” gibi özelliklere sahip olmasından dolayı klasik şiire yeni bir söylem getirmiştir. Türk edebiyatında Hint üslubunu anlamak ve anlamlandırmak için birçok çalışmaya konu olup araştırılmıştır. Bu çalışmalardan biri olan Emrullah Yakut'un hazırlamış olduğu “Aşkın Suretleri: Hint Üslubunda Müşterek İmgeler” adlı kitapta Hint üslubunun renkli ve çarpıcı imgeleri incelenmiştir. Eser, 200 sayfadan oluşup 2020 yılında Kesit Yayınları tarafından basılmıştır. Kitabın içeriği; “Giriş”, “İmgeler”, “Sonuç”, “Ek”, “Kısaltmalar” ve “Kaynakça”dan oluşmaktadır.

Kitap “Giriş” bölümüyle başlamıştır. Öncelikle bu bölümde imgenin ne olduğu hakkında birçok tanıma değinilirken, imgenin şiirde nasıl kullanıldığını göstermek için modern edebiyat şairlerinden örnekler verilerek açıklanmıştır. Verilen örnekler dahilinde “merkezi rol üstlenen imgelerin” olduğunu belirten araştırmacı, bu imgelere “mihver imge” tanımını önermiştir. Şiirde kullanılan mihver imgeleri zenginleştiren birçok unsur veya yardımcı imgenin olduğu belirtilmiş ve modern edebiyatın önemli şairlerinden olan Edip Cansever'in “Su” şiiri üzerinde örneklendirilmiştir. “Su” şiirinin ana temasında bir “su” imgesi vardır ve bu imge “kalkan trenler, limandan ağır ağır ayrılan gemiler, erimekte olan hayvanlar” gibi yardımcı unsurlarla anlam dünyası zenginleşmiştir.

Araştırmacı, giriş bölümünün devamında “mihver imge” durumunun Hint üslubunda da olduğunu belirtmiş ve Hint üslubunda “mihver imge” diye tespit ettiği “hamyâze”(esneme) imgesi etrafında oluşan “kemân (yay), mihrâb, âguş (kucak)” gibi kavramların imgeyi zenginleştirdiği ve ona derinlik kattığını açıklayarak mazmûn kavramına geçmiştir. Klasik şiir estetiğinde önemli bir yer teşkil eden mazmûnunun ne olduğu hakkında günümüzde yapılan tanımlara değinilirken klasik şairlerin mazmûndan ne anladıklarına dair Nef’î’den bir örnek verilerek açıklanmıştır. İmge ve mazmûn hakkında genel bir çerçeve çizen araştırmacı, her iki kavram arasındaki benzerlikler ve farklılıkları okuyucuya sunmuştur. Araştırmacı, giriş bölümünün sonlarına doğru imgeleri tespit ederken XIX. yüzyıl öncesi Fars ve Türk şairlerini değerlendirmeye aldığı belirtmiş ve bu değerlendirme sonucunda “sürme-i âvâz” (ses sürmesi), “şu’le-i âvâz” (sesin alevi), “sûde-i elmâs” (elmas tozu), “beyza-i fûlâd” (çelik yumurta), “şûr-ı cünûn” (delilik çoşkusu), “hamyâze” (esneme) ve “perîhâne” (peri evi)” adlı imgeleri tespit etmiştir.

Kıtapta incelenen ilk imge “sürme-i âvâz” imgesidir. Bu imgenin zengin hayal dünyası “hat, edep, melâl” gibi kavramlarla tahlil edilmiş ve bazı beyitlerin etrafında oluşan mazmûnlar da izah edilmiştir. İmge incelenirken Fars ve Türk şairlerinin imgeyle ilgili müşterek kavramları kullanmalarının yanı sıra bazı Türk şairlerinin kendi hayal dünyalarına ait kavramlarla imgeyi zenginleştirdikleri okuyucuyla paylaşılmıştır.

“Şu’le-i âvâz” imgesi bölümünde araştırmacı, öncelikle terkibi “feryat alevi, ses alevi, nağme alevi” olarak tanımlamıştır. Sonrasında imge “teşbîh, istiâre, aidiyet, mukayese, diğer münasebetler ve bazı özellikler” alt başlığı altında birçok unsur dikkate alınarak tahlil edilmiş ve elde edilen veriler ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunulmuştur. Türk şairleri “şû’le-i âvâz” imgesini kullanırken terkibe yeni kelimeler izâfet etmişler ve izâfet edilen kelimelerin şiirde yeni anlamlar ve hayaller meydana getirdikleri ortaya çıkmıştır. Şu’le-i âvâz imgesi değerlendirilirken dikkat çeken en önemli özelliği Şevket-i Buhârî ile Nedîm arasında bir etkileşimin olduğunu göstererek edebiyat tarihine yeni bir bilgi kazandırılmıştır.

“Sûde-i elmâs” imgesi incelenirken Türk şiirinde daha çok rîze-i elmâs terkibiyle kullanıldığını belirten araştırmacı, terkibi “elmas tozu” diye Türkçeye aktarmış ve elmasın; parlaklık, keskinlik, çürütücü, yakıcı, zehirleyici ve öldürücü gibi birçok özelliğine değinmiştir. Elmasın öldürücü özelliği eski zamanlardan beri bilinmesine rağmen klasik üslup şiirinde elmas veya elmas tozunu yaraya ekme, yaraya bağlama ve yaraya dökme gibi bağlamlarda kullanılmadığı tespit edilirken Hint üslubu şairleri “sûde-i elmâs, rîze-i elmâs ve horde-i elmâs” tabirlerini genellikle yarayla ilişkilendirerek kullandıkları görülmüştür. Bu imgeyi Türk şairleri, Fars şairlerine göre daha az kullanmaları şairlerin birbirini takip ve taklit içinde olmadıkları, imgeleri seçerken şuurlu bir estetik tercihte bulduklarından söz edilmiştir.

Hint üslubu şairleri anlam dünyalarını oluştururken klasik şiir geleneğinin unsurlarını farklı şekillerde kullanmışlardır. “Beyza-i fûlâd” imgesi Hint üslubu öncesi Fars ve Türk şiirinde nadiren görülmesiyle beraber Hint üslubu kadar geniş hayal ve çağrışımlara konu olmadığı aktarılmıştır. Bu terkinin Hint üslubuyla birlikte şairane hayaller ve çağrışımlar kazandığı tespit edilmiştir. “Şûr-ı cünûn” imgesi bölümünde imge; Hint üslubuna ait orijinal bir benzetme olarak tespit edilmiş ve imgeyle ilişkili “deniz, çöl, şarap, sarık, feryat ve sel” gibi birçok kavram birden fazla şair tarafından müştereken kullanılmıştır. Ayrıca bazı şairler imgeyi kullanırken kendi estetik zevklerine göre farklı kavramlarla anlamı zenginleştirdikleri okuyucunun dikkatine sunulmuştur. “Şûr-ı cünûn” imgesi orijinal bir benzetme olarak tespit edilmesine rağmen diğer imgelere göre kapalı ve muğlak olma durumundan uzak olduğu belirtilmiş ancak üslubun önemli temsilcisi Bîdil’in beyitlerinde nispeten bir kapalılığın olduğundan da söz edilmiştir.

Şairler kelimeleri kullanırken bazen sözlük anlamları dışında metnin bağlamına göre kelimelere yeni anlamlar kazandırmışlardır. Araştırmacı “hamyâze”(esneme) imgesini incelerken imgenin kendi anlamı dışında deyimlerle birçok yeni anlam kazandığını belirtmiştir. Bu imgenin deyimler içerisinde kazandığı yeni anlamlar Hint üslubu şairleri için zengin hayallere ve çağrışımlara olanak sağlamıştır. “Hamyâze” imgesinde Hint üslubu şairlerinin iyi birer gözlemci oldukları gerçeğine dikkat çeken araştırmacı, şairlerin tabiatı ve nesneleri dikkatli bir şekilde gözlemlemeleri sonucunda eşyalar ve hadiseler arasında farklı bağlantılar kurduklarını belirtmiştir. Bu imgede şairlerin çok iyi birer gözlemci oldukları özelliği imgeyle ilişkili kullandıkları “kucak-gül” kavramlarıyla desteklenmiş ve bu kavramlarla birlikte geleneksel bazı mazmûnların ters yüz edilerek üslubun ma’nâ-yı bîgâne(alışılmadık mana) özelliğine örnek verilmiştir.

Araştırmacı, “perihâne” imgesi bölümünde imgenin etrafında tasavvufi düşüncenin öğretisi ve erkaniyla ilgili birçok kavramın yoğunlaştığını tespit etmiş ve “perihâne-i hâmûşân, perihâne-i uzlet, perihâne-i halvet” gibi terkiplerin meydana geldiğini belirtmiştir. İmgenin etrafında kümelenen tasavvufi kavramlar anlamı derinleştirmiş ve irfani bir söyleyişin sonucu anlam tabakaları oluşmuştur. İmgeyle ilgili kullanılan bazı tasavvufi kavramlar, yüzyıllardır üzerinde çok fazla araştırma yapılmış olan “vahdet ve kesret” düşüncesi yeni bir imgeyle okuyucuya sunulmuştur. “Perihâne” imgesinde dikkat çekilmesi gereken önemli özelliklerden biri imgeyle ilgili çeşitli unsurlar veya hadiseler arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre herhangi bir sebeple bir yerin veya şeyin “perihâne”ye dönüştüğü ifade edilmiştir. Örneğin; Sevgilinin yüzünden kırık ayna peri evi olur/ İçinde şarap kalmayınca şişe peri evi olur (Yakut, 2020: 181). İmgenin bu dönüştürücü özelliğinden dolayı diğer imgelerden farklı bir özelliğe sahip olduğu da görülmüştür.

Çalışmada genel olarak dikkat çekilmesi gereken husus Fars ve Türk şairlerinin ortak imgeleri kullanmalarına rağmen aslında her edebî düşüncenin kendine has orijinal söyleyişlerin bulunduğu göstermiştir. Edebiyat tarihinde klasik şiirin Fars edebiyatının tamamen taklidi olduğu ve orijinal hiçbir unsur bulundurmadığını belirtilen eleştiriler bulunmaktadır. Araştırmacı, yaptığı mukayeseli çalışmayla böylesi eleştirilerin doğruluk payı olmadığını altını çizmiştir. Türk ve Fars şairleri tarafından müştereken kullanılan imgelerin etrafında benzer hayallerin yanında Türk şairlerinin birtakım orijinal anlam münasebetleri geliştirdikleri ve yeni çağrışımlara ulaştıkları ifade edilmiştir. Çalışmanın sonunda elde edilen veriler belirli bir sonuca bağlanmış ve sonuç bölümünden sonra “Ek” başlığı altında bütün imgelerin şairler tarafından kaçır kez kullanıldığına dair geniş bir tablo çizilmiştir. Son olarak “Kısaltmalar” ve “Kaynakça” bölümü verilerek çalışmanın sonuna gelinmiştir.

Emrullah Yakut’un hazırlamış olduğu “Aşkın Suretleri: Hint Üslubunda Müşterek İmgeler” adlı kitabın değerlendirilmesi yapılacak olursa, kitap Sebki Hindî üslubunda imgenin mahiyetini göstermiştir. Kitapta birçok beyit örneğinin yer alması incelenen imgelerin zengin hayal dünyaları hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Mukayeseli olarak hazırlanan bu çalışmanın şairlerin düşünce dünyasını ve bazı şairlerin birbirinden ne ölçüde etkilendiklerini göstermesi açısından da önem teşkil etmektedir.

### **Kaynakça**

- Şentürk, A.A. ve Kartal, A. (2015). Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toker, H. (1996). Sebki Hindî (Hint Üslubu). İlmî Araştırmalar Dergisi. s.2. 141-150.
- Yakut, E. (2020). Aşkın Suretleri: Hint Üslubunda Müşterek İmgeler. İstanbul: Kesit Yayınları.

Menekşe BALIBEY,  
Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi,  
abal.4747@hotmail.com,  
ORCID ID: 0000-0001-7385-8831.



## DÜZELTME

### **Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarların talepleri üzerine;**

1. Dergimizin, 2020 YILI, 11(1) sayısında 74-96. sayfaları arasında yayınlan "Nizâmî-yi Gencevî ile Sevadî'nin Leylâ ile Mecnûn Adlı Eserlerinde Nevfel Karakterinin ve Nevfelli Sahnelerin Karşılaştırılması" başlıklı makale 20-22 Ekim 2019 tarihinde Erbil'de düzenlenen "Third International Conference of Kurdish Language and Literature Kurdish and Persian Language and Literature-Interaction and Effects" konferansında "Berawirdkirina Karektera Newfel û Sehneyên Newfelî Di Leyla û Mecnûna Nîzamî û Sewadî Da" başlıkla sözlü olarak sunulmuş ve bildiri 29/10/2020 tarihinde basılmıştır. Makalede çalışmanın sempozyumdan türetildiği ifadesi sorumlu yazar Nesim SÖNMEZ tarafından sehven belirtilmemiştir.

**DOI: 10.19059/mukaddime.639721**