



AHLAK
BİLGİ
ÜRETİM

16. | 1. | 2025
Cilt | Sayı | Yıl
(Volume) | (Issue) | (Year)

Mukaddime Dergisi



e-ISSN: 2459-0711

Mukaddime

e-ISSN: 2459-0711

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime>

CİLT: 16 SAYI: 1

Mayıs 2025

Yayıncı

Mardin Artuklu Üniversitesi / MAÜ Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
publisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Kapsam

Sosyal Bilimler

Periyot

Mukaddime yılda iki kez (Mayıs-Kasım)
yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça, Kürtçe

Dergi Politikası

Mukaddime en az iki hakemin görev aldığı çift
tarafli kör hakemlik sistemini kullanır.

Açık Erişim - CC-BY-NC lisansı

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Mukaddime APA 6 benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Mukaddime'nin tüm giderleri Mardin Artuklu
Üniversitesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.
Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da
herhangi bir ücret ödenmez.

İletişim

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Enstitüler Binası 3. Kat Diyarbakır Yolu
5. Km Kampüs Yerleşkesi, MARDİN / TÜRKİYE
mukaddimedergisi@gmail.com
+90 432 214 1120
@MukaddimeDergi

VOLUME:16 ISSUE: 1

May 2025

Publisher

Mardin Artuklu University / MAU Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
publisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Scope

Social Sciences

Period

Mukaddime is a peer-reviewed academic journal
published biannually (May-November).

Publish Language

Turkish, English, Arabic, Kurdish

Journal Policy

Mukaddime uses the model of double-anonymized
peer review, which has the duty of at least two
reviewers.

Open Access- CC-BY-NC

The identities of reviewers are hidden and not
published.

Authors retain the copyright of their work.

Mukaddime adopts the APA 6.

The legal responsibility of the articles belongs to the
authors.

Mardin Artuklu University covers all expenses of
the Mukaddime.

No fee is charged from the authors under any name.
No fee is paid to the journal authors whose articles
are published.

Contact

Mardin Artuklu University the Institute for
Graduate Educational Studies, Institutes Building
3rd Floor Diyarbakır Way 5th km Campus
Settlement, MARDİN / TÜRKİYE
mukaddimedergisi@gmail.com
+90 432 214 1120
@MukaddimeDergi



Mukaddime

e-ISSN: 2459-0711

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime>

Cilt 16, Sayı 1 (Mayıs 2025)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü

Editör / Editor

Doç. Dr. Emrullah Yakut

<https://orcid.org/0000-0002-1268-1806>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters

<https://ror.org/0396cd675>

emrullahyakut@artuklu.edu.tr

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Bahar Yılmaz

<https://orcid.org/0000-0001-5645-7489>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters

<https://ror.org/0396cd675>

baharyilmaz@artuklu.edu.tr

Redaksiyon / Redaction

Arş. Gör. Dr. Buşra Ataker Güneş

<https://orcid.org/0000-0002-9765-2165>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters

<https://ror.org/0396cd675>

busraataker@artuklu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Ziyattin Yıldırımçakar

<https://orcid.org/0000-0003-4809-511X>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü / Institute of Living Languages in Türkiye

<https://ror.org/0396cd675>

ziyayildirim@artuklu.edu.tr

Mehmet Aras

<https://orcid.org/0009-0001-4053-6884>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Institute for Graduate Educational Studies

<https://ror.org/0396cd675>

busraataker@artuklu.edu.tr

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Erdem Meraklı

<https://orcid.org/0000-0003-2435-9926>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye

Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters

<https://ror.org/0396cd675>

erdemmerakli@artuklu.edu.tr

Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- TR Dizin
- EBSCO
- MLA International Bibliography
 - Index Islamicus
 - DOAJ
 - SOBIAD
- Ulrich’s Periodicals Directory | ProQuest
 - ERIH PLUS

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan Kanter
<http://orcid.org/0000-0002-9848-022X>
Fırat Üniversitesi, Türkiye
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi / Faculty of Humanities and Social Sciences
<https://ror.org/05teb7b63>
beyhankanter@gmail.com

Prof. Dr. Halis Sakız
<https://orcid.org/0000-0001-8074-3207>
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters
<https://ror.org/0396cd675>
halissakiz@artuklu.edu.tr

Prof. Dr. Hayrullah Acar
<https://orcid.org/0000-0001-5263-7765>
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters
<https://ror.org/0396cd675>
hayrullahacar@hotmail.com

Doç. Dr. Amir Duranovic
<https://orcid.org/0000-0003-0621-7633>
University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina
Faculty of Philosophy
<https://ror.org/02hhwgd43>
amir.duranovic@ff.unsa.ba

Doç. Dr. Anđelko Vlasic
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Croatia
Faculty of Humanities and Social Sciences
<https://ror.org/05sw4wc49>
andelko.vlasic@gmail.com

Doç. Dr. Devrim Ertürk
<https://orcid.org/0000-0001-5131-1325>
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Efes Meslek Yüksekokulu / Efes Vocational School
<https://ror.org/00dbd8b73>
devrim.erturk@deu.edu.tr

Doç. Dr. Süleyman Şanlı
<https://orcid.org/0000-0002-3826-201X>
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters
<https://ror.org/0396cd675>
suleymansanli@hotmail.com

Doç. Dr. Turgay Şafak
<https://orci.org/0000-0003-2701-5301>
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye
Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters
<https://ror.org/05j1qpr59>
turgaysafak@gmail.com

Doç. Dr. Zekai Erdal
<https://orcid.org/0000-0001-8074-3207>
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
Edebiyat Fakültesi / Faculty of Letters
<https://ror.org/0396cd675>
zekaierdal@artuklu.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Ekinci
Harran Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-4767-2002>

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça
Mardin Artuklu Üni., Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Kankal
Yıldırım Beyazıt Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-3262-3355>

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak
TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üni., Türkiye

Prof. Dr. Ali Murat Yel
Marmara Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-2176-9199>

Prof. Dr. Ayhan Bıçak
İstanbul Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8283-3131>

Prof. Dr. Aynur Özfirat
Mardin Artuklu Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-9693-3379>

Prof. Dr. Erdoğan Boz
Eskişehir Osmangazi Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-2883-4221>

Prof. Dr. Erica C.d. Hunter
SOAS Üni., United Kingdom
<https://orcid.org/0000-0002-2875-0001>

Prof. Dr. Feridun M. Emecen
İstanbul 29 Mayıs Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-7478-7411>

Prof. Dr. İbrahim Özcoşar
Mardin Artuklu Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-0776-4129>

Prof. Dr. İlhami Güler
Ankara Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0009-0002-8319-9598>

Prof. Dr. İlhan Kutluer
Marmara Üni., Türkiye

Prof. Dr. İrfan Aycan
Ankara Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-4394-9067>

Prof. Dr. İrfan Yıldız
Dicle Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-1647-8012>

Prof. Dr. Julian Rentzsch
Johannes Gutenberg Üni., Germany
<https://orcid.org/0000-0003-1472-8046>

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sebhattin Zaim Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2358-6051>

Prof. Dr. Kayhan Delibaş
Adnan Menderes Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5698-2846>

Prof. Dr. Mahmut Atay
Selçuk Üni., Türkiye

Masoud Jaafari Dehaghi
University of Tehran, Iran

Doç. Dr. Mateo Mohammad Farzaneh
Northeastern Illinois Üni., U.S.A.
<https://orcid.org/0009-0001-0359-0830>

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
İstanbul Üni., Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Özdemir
Ankara Üni., Türkiye

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Yıldırım Beyazıt Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-7053-3214>

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
İstanbul Üni., Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Özdemir
Ankara Üni., Türkiye

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Yıldırım Beyazıt Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-7053-3214>

Prof. Dr. Nüken Esen
Boğaziçi Üni., Türkiye

Doç. Dr. Oktay Özel
Bilkent Üni., Türkiye

Prof. Dr. Ömer Aytaç
Fırat Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0002-5435-7107>

Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-3359-1540>

Prof. Dr. Recep Şentürk
İbn Haldun Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-0106-5562>

Prof. Dr. Richard Foltz
Concordia Üni., Canada
<https://orcid.org/0000-0001-8754-776X>

Prof. Dr. Saim Savaş
Uşak Üni., Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-1533-2177>

Prof. Dr. Salih Akın
Université de Rouen., France
<https://orcid.org/0009-0002-7631-1596>

Prof. Dr. Sami Şener
Haliç Üni., Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz
İstanbul Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-3393-7302>

Prof. Dr. Turan Karataş
Karamanoğlu Mehmet Bey Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0003-2072-1860>

Prof. Dr. Vahap Özpolat
Dicle Üni., Türkiye
<http://orcid.org/0000-0001-7909-2021>

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1-22

Abdulazim Şimşek

Sosyalist Ülkeye Dışarıdan Bakmak: Andre Gide, Lion Feuchtwanger ve Suat Derviş'in Sovyetler Birliği'ndeki Bazı Meselelere Yaklaşım Biçimleri (1936-1937)

Looking at the Socialist Country from the Outside: Andre Gide, Lion Feuchtwanger and Suat Derviş's Approach to Some Issues in the Soviet Union (1936-1937)

23-50

Sabri Mengirkaon

19. Yüzyılın İkinci Yarısında Mardin'deki Adli Olaylara Dair Bir İnceleme

A Review on Judicial Events in Mardin in the Second Half of the 19th Century

51-82

Fasih Dinç

İnanç, Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Osmanlı'da Gayrimüslim Kadınların İhtidası

Conversion of Non-Muslim Women in the Ottoman Empire in the Context of Faith, Politics and Gender

83-112

Uğur Demlikoğlu

Avşarlı (Afşarlı) Nadir Şah'ın Üçüncü Kars Kalesi Muhasarasında Osmanlı Devleti'nin Aldığı Askeri, Lojistik ve Mali Tedbirler: (1743-1745)

The Military, Logistic and Financial Measures Taken by the Ottoman Empire in the Third Kars Castle Siege of Nadir Shah of Avshar (Afshar): (1743-1745)

113-134

Emre Vural

Ejderhanın Mitolojiden Divan Şiirine Uzanan Yolculuğu

The Dragon's Journey from Mythology to Divan Poetry

135-157

Buşra Ataker Güneş

Türk Romanında Sosyal ve Sınıfsal Damgalamanın Kadın Özneleri: Cariyeler

Female Subjects of Social and Class Stigmatization in Turkish Novels: Concubines

158-180

Osman Süreyya Kocabaş

Mattioli'den Osmân b. Abdurrahmân'a: Bitkilerin Diller Arası Yolculuğu

From Mattioli to Osmân b. Abdurrahmân: The Interlingual Journey of Plants

181-206

Mehmet Emin Yakut

Hasankeyf İlçesinde (Batman) Köy Adlarının Coğrafi Açından Değerlendirilmesi

Geographical Evaluation of Village Names in Hasankeyf District (Batman)

207-230

Musaye Konak Özçelik

İnsan İlişkileri Yaklaşımı Bağlamında Kadının Çalışma Hayatındaki Rolü
The Role of Woman in Working Life in the Context of Human Relations Approach

231-261

Ömer Delikaya

Şair, Dengbêj, Sazbend û Aşiq: Nêrînek li Termînolojiya Îcrakarên Edebiyata Kurdî ya Devkî
Şair, Dengbêj, Sazbend ve Aşiq: Sözlü Kürt Edebiyatında İcracılar için Kullanılan Terminolojiye Genel Bir Bakış

262-292

Ahmet Kırkan

Wusleto Heqîqî û Fîraqo Mecazî yan Fîraqo Heqîqî û Wusleto Mecazî; Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de Terenumê Wuslet û Fîraqî

Hakiki Vuslat, Mecazi Firak veya Hakiki Firak, Mecazi Vuslat; Klasik Zazaca Edebiyatta Vuslat ve Firak Terennümleri

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

293-298

Nazlıcan Şeddatlı

Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme
Displacement and Dispossession in the Modern Middle East

Sosyalist Ülkeye Dışarıdan Bakmak: Andre Gide, Lion Feuchtwanger ve Suat Derviş'in Sovyetler Birliği'ndeki Bazı Meselelere Yaklaşım Biçimleri (1936-1937)

Abdulazim Şimşek¹

Öz

Rus coğrafyası, Sovyetler Birliği'nin (1922) kuruluşundan sonra ve bilhassa 1930'lu yıllarda birçok aydının, gazetecinin, siyasinin ve gezginin merakını depreştirmişti. Kimileri bu şansa erişmiş, gizem dolu coğrafyaya seyahat ederek merakını gidermişti. Çoğu zaman Sovyetlerin propagandasına hizmet etme beklentisiyle misafir edilenlerin gezip görebileceği yerler önceden tayin edilirdi. 1925 yılında kurulan VOKS'un davetlisi olarak Leningrad veyahut Moskova'ya ayak basılırdı. Sovyetleri ziyaret etmek genellikle belirli bir plan dahilinde yapıldığından ziyaretçilere de bu plana sadık kalmak düşerdi. Ancak seyahat edenin talebine bağlı olarak Kafkasya, Ukrayna veya Sibirya gezi programına dâhil edilebilirdi. Gezinler, sosyalist sisteme, kültüre, siyasete ve toplumsal yaşama dair gözlemlerini kaleme aldılar. Sonuç olarak geniş çaplı bir literatür meydana geldi. Öyle ki ziyaret edenlerin geride bıraktığı notlar, gezi yazıları ve kitaplar sonraki yıllarda, özellikle de Batı'da, spesifik çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmaya dâhil edilen Andre Gide'in *Retour de L'U.R.S.S of 1936* ve Lion Feuchtwanger'in *Moskow 1937* ve Suat Derviş'in *Niçin Sovyetler Birliği'nin Dostuyum?* eserleri birer örnektir. Adı geçen üç yazarın eserleri diğerlerine oranla aynı bir önem taşıyor. Çünkü yazıldıkları dönemde ve sonrasında en çok tartışılan politik gezi metinleri olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Sovyet, Gezi, Andre Gide, Lion Feuchtwanger, Suat Derviş, VOKS, Moskova, Leningrad.

¹Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, Sezai Karakoç Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, abdulazimsimsek@gmail.com, ORCID: [0000-0003-1787-003X](https://orcid.org/0000-0003-1787-003X).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 30.11.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 24.03.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Looking at the Socialist Country from the Outside: Andre Gide, Lion Feuchtwanger and Suat Derviş's Approach to Some Issues in the Soviet Union (1936-1937)

Abstract

After the establishment of the Soviet Union (1922) and especially in the 1930s, Russian geography depressed the curiosity of many intellectuals, journalists, politicians and travelers. Some had this chance and satisfied their curiosity by traveling to the mysterious geography. Most of the time, the places where the guests could visit and see in anticipation of serving the Soviet propaganda were predetermined. Founded in 1925, VOKS used to land in Leningrad or Moscow at the invitation of VOKS. Since visiting the Soviets was usually done according to a specific plan, it was up to the visitors to stick to this plan. However, depending on the traveler's request, the Caucasus, Ukraine or Siberia could be included in the itinerary. The travelers wrote down their observations on the socialist system, culture, politics, and social life. As a result, a large literature has emerged. So much so that the notes, travel writings and books left behind by the visitors were the subject of specific studies in the following years, especially in the West. Included in this work is Andre Gide's *Retour de L'U. R.S.S* of 1936 and Lion Feuchtwanger's *Moscow 1937* and Suat Derviş's *Why Am I a Friend of the Soviet Union?* His works are exemplary. The works of the three authors mentioned are of particular importance compared to the others. Because they can be considered as the most discussed political travel texts at the time they were written and after.

Keywords: Soviet, Travel, Andre Gide, Lion Feuchtwanger, Suat Derviş, VOKS, Moscow, Leningrad.

Extended Abstract

The aim of the study is to present three authors' perspectives who traveled to the Soviet Union from different geographies in the second half of the 1930s, Andre Gide's *Return from the USSR*, Lion Feuchtwanger's *Moscow 1937* and Suat Derviş's *Why Am I a Friend of the Soviet Union?* to analyze observations of Soviet society in the context of similarities and differences. In a way, this is an attempt to understand what kind of image the Soviet Union had from the mirror of the West. For this reason, the political attitudes of the authors before the visit, their perspectives on the Soviets and the purpose of their trip will be one of the main points. What did the travelers see? Provided that permission was obtained from the Soviet Union, people from professions such as doctors, professors and engineers could also visit. He didn't necessarily have to be a famous person in his field. However, the desire of the Soviet Union is for people who are famous in their countries to visit the Soviets, and then to tell what they see in the Soviets in their countries for the benefit of the Soviets. How much did visitors to the Soviets know about Russian geography, history, and culture that they were disappointed by what they saw? What did he expect to see when he set foot in the Soviets, and what did he begin to sneer at what he saw? The dream of paradise created in the head has given up in the face of

reality. The Soviet Union cared a lot about what it did in the field of culture, art and industry. For this reason, he wanted to show this to Western intellectuals in particular. It's kind of like an exhibition. Because he wanted to belong to Western culture. For example, those who left Africa and the Middle East were not given that much importance, the most important thing was to be appreciated by those who left the West. They wanted to show that they belonged to the West. The sculpture, literature, ballet, opera, painting, etc., of the Tsarist period were all products of the West. The revolution itself was a product of Western thought. Although the West was capitalist and imperialist, it was still the source of production. In the context of the mutual interest between the West and the Soviet Union, we consider it necessary to briefly touch on the VOKS, one of the most important propaganda institutions of the Soviet Union. Because the answer to the questions of who took care of the visitors of the Soviet Union, how they were hosted, and how the places they visited were determined are hidden in the field of activity of VOKS. Finally, "The daily life of the people; How was his interest in clothing, culture and art, and education interpreted? What was Stalin's counterpart in society? According to the authors, did the socialist system represent a sharp break or was it a continuation of tsarism?" Such studies in Turkey do not exceed the fingers of one hand yet. A comprehensive analysis of the world's, the West's, and even Turkey's interest in the Soviets has not yet been made through political trips. Such matters of note stand in a vacuum. In Turkey, scholars focus on either Turkish-Soviet relations or the October Revolution. By the way, it is useful to underline an issue. It is difficult to find an objective interpretation of the history of the Soviet Union in Turkey. Generally, either texts in an anti-communist/anti-Soviet framework that are weak in terms of quality are put forward, or a historiography that beautifies the Soviets is preferred. It is necessary to examine the question that has not yet been explored in Turkey, such as how foreign political travelers treated the Soviets politically. A careful examination of a number of sources has shown that the West used the products of political travelers as a method to understand the Soviets. Because the New Economic Plan (1922-1928) and the First Five-Year Plan (1928-1932), which the Soviets put into practice in the socialist system, were interested in every policy, economic, political, cultural and so on. For this reason, the most important data about the 1930s are the personal data of political travelers. Some Western writers and intellectuals traveled to the Soviets to reinforce their negative thoughts and some to deepen their positive thoughts. Andre Gide traveled to the Soviet Union from France, Lion Feuchtwanger from Germany, and Suat Derviş from Turkey. Here, we will emphasize the paper emphasizes and the difference of what they observed at their time. It should not be forgotten that they were traveling to the Soviets, one from Germany and the other from France. Of course, their expectations and interpretations would be different. One of the biggest mistakes in Soviet historiography is to pretend that the Soviets had what they didn't have. And when it turns out that it is not, great disappointment is expressed. To the criticism of the Soviets, how much did the visitors to the Soviets know? We must draw attention to the two-sided criticism. Finally, Anre Gide's work, which reflects his disappointment after

seeing the Soviets, was attacked by the socialists. Lion Feuchtwanger, who set foot in the Soviets soon after, was again criticized for writing about the Soviets as the communists knew them. Both of them were subjected to heavy criticism for not being able to give what was expected to their environment. Derviş's text has also been heavily criticized in Turkey because it is full of flourishes from beginning to end.

Giriş

Sovyet sistemindeki gelişmeler; Yeni Ekonomik Program (NEP), din karşıtı eylemler, gençlik örgütlenmeleri ve parti içi kavgalar Batılı aydının ilgi odağı hâline geldi. Reel sosyalizmin uygulamalarını yerinde görmek isteyen gazeteciler, siyasilere, bilim insanları ve gezginler soluğu Moskova ve/yahut Leningrad'da aldı. İki savaş arası dönemde dünyanın dört bir yanından Sovyetlere yolu düşenlerin sayısı bir hayli fazla idi. Bu isimler arasında Panait İstiraiti, Romain Roland, Walter Benjamin, Bertrand Russel, İlya Ehrenburg, G.H. Wells, Berthold Brecht, Sydney ve Beatrice Webb, Paul Robeson, Frank Lloyd Wright, Gordon Craig, Edmund Wilson, Antoine de Saint Exupery, E. H. Carr ve daha niceleri vardı. Sayı daha da arttırılabilir. Çeşitli deneyimler yaşayan ziyaretçiler, memleketlerine döndüklerinde izlenimlerini yazıya geçirdiler. Sonuç olarak farklı açılardan tasnifi yapılabilecek kadar geniş bir literatür meydana geldi. O yıllarda Sovyetler Birliği, büyük ölçüde, bu gezi yazıları üzerinden okunuyordu, yorumlanıyordu. Yani Sovyetlerde arşivler henüz açılmamışken, Sovyet gezilerine katılanların kaleme aldıkları metinler, birinci el kaynak işlevini görüyordu. İşte bu metinlerin mahiyetini keşfeden Batılı akademik çevreler, 1980 sonrasında bunları titizlikle mercek altına aldı. Haliyle Batı'da bunlarla ilgili çok sayıda makale ve kitap neşredildi, tezler yazılmıştır. Nihayetinde bu alanda zengin bir birikim meydana geldi. Gezi yazıları üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde ilk göze çarpan şey, onların politik yönüne yapılan vurgudur. Nitekim belki de ilk defa, Uzakdoğu Asya'dan Avrupa'ya, Amerika'dan Ortadoğu'ya kadar dünyanın farklı coğrafyalarından siyasi amaç gözetilen geziler yapılmıyordu. Bu nedenle hatıratlarda ve bu hatıratlar üzerine yapılan çalışmalarda kullanılan kavram da dikkat çekicidir.

Seyahatlerin önemini vurgulamak için makale ve kitap başlıklarında, metinlerin içinde Türkçe karşılığı “hac” olan İngilizce “pilgrimage” sözcüğü kullanılmıştır. Yani Sovyetlere yapılan seyahatler, Müslümanların hac farızası gibi kutsanmıştır. Kopeç'in de fark ettiği gibi Batı'dan insanlar, Sovyetlere [Müslümanların] Mekke'ye yaptıkları [hac farızası gibi] ya da uzun zamandır beklenen bir tatil niyetiyle seyahat etmişlerdir Kopeç, 2011:156).

Sovyetlere yapılan geziler hakkında münhasıran çalışmalar yapan öncü isimlerin bazıları şunlardır: Paul Hollander'in *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union. China and Cuba 1928-1978* (New York: Oxford Univ. Press, 1981), Sylvia R. Margulies, *The Pilgrimage to Russia. The Soviet Union and the Treatment of Foreigners 1924-1937* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1968); Ludmila Stern: *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920–40. From Red Square to the Left Bank*, London, Routledge, 2007. Michael David-Fox: *Showcasing the Great Experiment. Cultural Diplomacy and Western Visitors to the Soviet Union, 1921–1941*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Michael David-Fox: *The Fellow Travelers Revisited. The “Cultured West” through Soviet Eyes*. In: *Journal of Modern History* 75 (2003), 2, pp. 300–335.

Makale türü çalışmalarda genellikle ya tek yazarın metni tetkik edilmiş ya da aynı ülkeden Sovyetlere seyahat edenlerin eserleri birlikte değerlendirilmiştir. Biz ise farklı coğrafyalardan, ancak aynı saiklerle yolu Sovyetlere düşen üç aydının; Andre Gide, Lion Feuchtwanger ve Suat Derviş'in farklılıklar ve benzerlikler bağlamında eserlerini tahlil edeceğiz. Peki neden bu üç yazar? Sorunun cevabını belirli mantık silsilesi içerisinde sıralarsak; birincisi Sovyetleri ziyaret edenlerin sayısı hayli fazla olduğundan çalışmayı Gide, Feuchtwanger ve Derviş'in eserleriyle sınırlandırmak icap etti. İkincisi Gide'in, Feuchtwanger'in ve Derviş'in, Sovyetlere gitmeden önce, Sovyet sosyalizmi hakkındaki düşünceleri yani anti-Sovyetik olmamaları onların birlikte değerlendirilmesi için önemli ölçüttür. Üçüncüsü Sovyetleri ziyaret ettikleri tarihler birbirine çok yakındı. Birer yıl arayla Sovyet topraklarına ayak bassalar da Sovyetlerde gördükleri siyasi-kültürel manzara ve halkın gündelik yaşamı aşağı yukarı aynıdır. Son olarak üç izlenim, yayınlandıkları dönemde ve sonrasında adeta infial yaratmış, büyük tartışmanın fitilini ateşlemişti. Yukarıda sayılan maddeler, Andre Gide'in SSCB'den Dönüş, Lion Feuchtwanger'in Moskova 1937 ve Suat Derviş'in Niçin Sovyetler Birliği'nin Hayranıyım? eserlerinin birlikte değerlendirilmesi için yeterli sebeplerdir.

1. Sovyetlerle Batının Karşılıklı İlgisi ve VOKS

Dünya, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Rus coğrafyasında yeni bir devlet biçiminin doğuşuna şahit oldu. Ekim 1917'de Vladimir İlyiç Ulyanov Lenin öncülüğünde sosyalist devrim gerçekleşti. 1922'de kuruluşunu tamamlayan Sovyetler Birliği, sosyalist sistemi uluslararası kamuoyunun dikkatine sunmak istiyordu. Bu vesileyle de hiçbir fırsatı kaçırmamıştı. Önemli günlerde düzenlenen programlara insanlar davet ediliyordu. Örneğin iç savaş yıllarında, devrimin yıl dönümü kutlamalarına Sovyet olmayan sadece birkaç delege katıldı. Yabancı katılımcıların neredeyse tamamı Rusya'da yaşayan yabancı komünistlerdi. Diğerleri esas olarak "ezilen ve sömürgeleştirilmiş ülkelerin milliyetçi-devrimci hareketlerinin" temsilcileriydi. Ancak Yeni Ekonomi Politik ve ilk diplomatik tanınma ile Sovyetler Birliği'ni ziyaret eden yabancıların sayısı önemli ölçüde arttı ve 1921 ile 1922 anma törenlerinde birkaç düzine insan vardı. 1927'de kırk üç farklı ülkeden bin yabancı delege devrimin onuncu yıl dönümü için Sovyetler Birliği'ne davet edildi. Katılımcılar arasında yer alan Henri Barbusse ve Theodore Dreiser gibi Batılı ilerici entelijansiyanın üyeleri, Sovyetlerin dünyaya izole olmadığını göstermeyi amaçladı (Fayet, 2017: 10). Bu organizasyon devam etti. Politbüro'nun emriyle Alman işçi heyetinin ziyaret etmesiyle başlayan seyahatler dizisi belirli bir "endüstri"ye evrildi. Sadece 1925-1926 yılları arasında, birkaç yüz işçiden oluşan yirmibeş yabancı işçi delegasyonu Sovyetleri ziyaret etti. Bu arada Bertrand Russel'in de içinde yer aldığı İngiliz İşçi Parti delegasyonu da çok daha önce, 1920'de Sovyetleri ziyaret edenler arasındaydı (Albert, 2020: 86, 87).

Yazar Luc Durtain'in 1928 seyahatnamesinde Sovyetler Birliği'ne atıfta bulunduğu gibi öteki Avrupa'da [yani] Doğu'da, yeni teoriler ve doktrinler deniyor, test ediliyordu. Bütün bir toplum yeniden düzenleniyor ve yeniden inşa

ediliyordu. François Hourmant'a göre, bu, birçok entelektüel tarafından nihai düşüğe mahkûm edilen eski Avrupa düzenine “evrensel yenilenme umudu” sunuyordu (Cornick, Hurcombe, Kershaw, 2017: 3). Batı'nın, Sovyetler Birliği'ne bakışında değişimler meydana geldiği gibi 1930'larda Sovyetler de Batı'ya yönelik tutumunu yeniden gözden geçiriyordu. Kültürel faaliyetlerin giderek merkezileştiği bir dönemde, Batı'dan çeviri edebiyat, hevesli Sovyet okuyucularına çağdaş edebî faaliyetler hakkında zengin ve çeşitli bilgiler sundu (Safiullina, Platonov, 2012: 239). Sovyetler Birliği'ne yabancı edebiyatın ithal edilmesi, Sovyetlerin, Batı ile kültürel iş birliğinin yoğunluğunu göstermişti. Sovyet entelijansiyanın çeşitli üyeleri Batı edebiyatına, kültürüne ilgi gösterdi ve yurt dışına seyahat etti. Buna karşılık “On binlerce Avrupalı ve Amerikalı profesyonel, bilim adamı, sanatçı ve entelektüel [...] Sovyet deneyimini görmeye geldi.” 1937'ye kadar kültürel alışveriş oldukça aktifti (Safiullina, Platonov, 2012: 246-247). Karşılıklı ilgi ve daha çok Sovyetleri görme merakı, oraya seyahat etmek sıradan bir gezintinin ötesinde anlam kazandı. Hatta Sovyetleri görmek ve anlatmak politik bir sorumluluğa dönüşmüştü.

Sovyetler adına faaliyetleri dizayn eden Sovyet organizasyonundan bahsetmek elzemdir. Sovyetler Birliği, Rusçası, Vsesoiuznoe obshchestvo kul'tumoi svyazi s zagranitse, Türkçe karşılığı ise Tüm Birlik Yabancı Ülkelerle Kültürel İlişkiler Derneği, VOKS'u 1925 yılında kurdu. İlk başkanı, Lev Kamanev'in karısı, Lev Trotski'nin de kız kardeşi Olga Kamaneva'dır. Kamaneva, derneğin propaganda misyonu yönüyle olduğu kadar, Sovyet entelektüelleri ve onların uluslararası meslektaşları arasındaki teması sağlamak/kolaylaştırmakla da ilgileniyordu. Lopatkina'nın 1926'daki resmî belgelerin birinden bildirdiği üzere “VOKS, kapitalist ülkelerdeki çalışmaların siyasi kısmında kamuoyunu Sovyetler Birliği lehine örgütlemek” amacını taşıyordu. Bu sistematik propagandanın en bilinen tarafı, 1930'larda Batılı yazarların SSCB'ye yaptığı bir dizi ziyaretin koordinasyonuydu. 1930'ların ortalarına kadar VOKS, Sovyetleri ziyaret edenleri oldukça geniş bir yelpazede Sovyet kültürel figürleriyle ve üst düzey devlet adamlarıyla tanıştırdı. VOKS himayesinde Moskova'ya gelen yabancı ziyaretçilerin en sık ziyaret edilen yerler; tiyatrolar, sinemalar, galeriler, müzeler ve kültür sarayları idi. VOKS çalışanları, bireysel ziyaretçilerle ve bazen küçük gruplarla kaldıkları süre boyunca “özenle” ilgilendi. Sınırlar içinde, ziyaretçileri gitmek istedikleri yerlere götürdüler. Ancak kısmen kaybolmalarını önlemek kısmen de Sovyet evlerinin alt tarafını çok fazla görmelerini önlemek için onları sokaklarda kendi başlarına dolaştırmaktan caydırmaya çalıştılar. Çünkü VOKS rehberlerinin en kritik görevlerinden biri ziyaretçilerin Sovyetler Birliği hakkında iyi bir izlenim edinmelerini sağlamaktı. Bir diğer mühim görev ise NKVD'ye de geziler ve gezilere katılanlar hakkında raporlar yazmaktı. Bu onların asli sorumluluklarından biriydi. Bu nedenle yabancı ziyaretçilerin bir kısmı, VOKS'u Sovyetler Birliği içindeki temasları kısıtlamayı amaçlayan bir kurum olarak gördü. Her ne kadar bir istihbarat örgütü gibi çalışsa da VOKS, 1937'deki “Büyük Tasfiyeler”den kendini koruyamadı. Dolayısıyla yabancı ziyaretçi sayısında keskin bir düşüş meydana

geldi. Yine de VOKS, azaltılmış bir personel ile hayatta kaldı (Fitzpatrick, 2018: 217-224; Lopatkina, 2017: 385). Ziyaretçilerin bir kısmı VOKS hakkında menfi düşüncelere sahiplerdi. Diğer tarafta VOKS personelinin de ziyaretçilerden şikâyeti vardı. Sovyetler Birliği hakkında kültür eksikliği, cehalet ve ön yargı şikâyetlerin başlıca nedenleriydi. Örneğin bazı ziyaretçilerle ilgili, rehberlerin raporuna "ülkemiz hakkında çok az şey okumuşlardı" diye yansıdı (Fitzpatrick, 2018: 229). Sovyetler Birliği gerek toplu olsun gerek bireysel olsun yapılan ziyaretlere stratejik ve reel politik açıdan son derece önem vermiştir. Çünkü Sovyetler bu ziyaretlerden maksimum fayda sağlamaya çalışmış, olumlu geri dönüşler almayı ummuştur. "Sürekli devrim teorisi"ni askıya alan Sovyetler Birliği, kendini dışarıya daha nasıl anlatabilirdi ki? Ziyaretler neticesindeki anlatılar, kayda geçmiş raporlar ve kitaplar Sovyetler için bulunmaz propaganda işlevini görmüştü. Ancak sonuç her zaman olumlu değildi. Andre Gide ve Panatit İstirati gibi ayrıksı isimler, beklentinin dışına çıkmışlardı. Yazdıkları metinler, raporlar kendi ülkelerinin komünist partileri ve aydınlarının Sovyetlerle ilişkisinde, mesafesinde belirleyici rol oynamıştı.

2. Andre Gide'in Belleğindeki Sovyetler ve SSCB'den Dönüş Üzerine Bazı Notlar

Dostoyevski'nin biyografisini daha 1923 yılında yazacak kadar Rus toplumunu, edebiyatını bilen Andre Gide, 1930'ların başında komünizme geçti. Onun hakkında yapılan bir tezde belirtildiğine göre, 1930'ların başında Sovyetler Birliği onun için "ideal bir vatan"ı [une patrie ideale] temsil ediyordu. Bu nedenle bireysel değerlerin savunucusu olarak komünizmi desteklemeyi üstlendi (Abrioux; 1970: 90). Gide, 1932'deki bir yazısında, daha Sovyetleri görmemişken "SSCB'de boş zaman, eğitim ve kültür organizasyonu kadar başka bir şeye hayranlık duymam" diyordu (Hollander, 2000: 162). Paul Mazgaj'a göre, Fransız yazara mecburen bu satırları yazdıran şey, Fransız tipi yerli faşizmin hayaletinin belirdiği 1930'ların ilk yarısında Sovyet tarzı komünizmi bir alternatif olarak görmesiydi (Mazgaj, 2002: 228). Dolayısıyla komünizmin, bireyi insanlık dışı durumdan ve burjuva dünyasının yıkımından kurtaracağı inancı, Gide'i Sovyetler Birliği'ne götürdü (Gurian, 1937: 185). Fransız yazar, Sovyetleri evveli olmayan safha ve bütün insanlığa umut olacak bir atılım olarak görmüştü. İnsanlığın geleceğini Sovyetlerin geleceğiyle, onun "parlak yazgısına" koşut tutmuştu. Abartısını sürdüren Gide, işçi sınıfı üzerine piyes yazmaya koyulurken yol arkadaşı Jef Fast tarafından onun işçi sınıfını tanımadığı uyarısıyla karşılaşır. Gide'in aceleciliğini ve heyecanını fark eden Jef Fast, proletaryayı yerinde görmek için ona Sovyetler Birliği'ni ziyaret etmeyi teklif etmişti (Kingstone; 1982: 91).

Gide'in, ayak basmadan önce belleğindeki Sovyetler Birliği, yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibidir. Umutvar bir Sovyet tahayyülü vardı. 1936 yılında Sovyet Hükümeti tarafından davet alan Gide, Moskova'ya varduktan dört gün sonra, Maksim Gorki'nin cenazesinde Kızıl Meydan'da dinleyenlere şu şekilde haykırıyordu: "İnsan düşüncesinin yazgısı, bizim inancımıza göre, SSCB'nin yazgısına bağlıdır. Onu savunmalıyız (Gide, 1992: 64)." Fransa'da yaşamadığı

sevinci Sovyetlerde bulmuştur. Devasa binaların, dinlenme evlerinin, bahçelerin görüntüsü ve kültür parklarında doğrudan proletarya ile temas etmesi ona yüksek haz vermişti. SSCB'den Dönüş'ün ilk sayfalarında Moskova'da ziyaret ettiği bir parkı anlatırken cennetten bahsediyor gibidir (Gide, 1992: 17,21). Fakat zaman ilerledikçe gezide kat edilen yol uzadıkça gözlemlerini ayrıntılandıkça Sovyetler Birliği'ne dair izlenimlerinde tedricen değişimler meydana geldiği aşîkâdır. Negatif eleştiri giderek ivme kazandı. Troçkizm'in eleştirilerini paranteze alırsak komünizm taraftarı olarak Sovyetleri ziyaret etmesini müteakiben, Stalinizm'e getirdiği eleştirilerle dünya kamuoyu ilk defa Gide'nin ortaya koyduğu biçimle Stalinizm'den haberdar oluyordu.

Gide, Sovyetlerden döner dönmez, 1936'nın Aralık ayında Fransızca *Retour de l'U.R.S.S.* olarak yayınladığı hatıratlarında yazmadığı, ancak araştırmacıların dikkatlerinden kaçmadığı bir konuya dikkat çekelim. Gide'in ve Last'in cinsel tercihleri, muhafazakâr Stalinist âdetlerle kafa kafaya çarpışmıştı. Çünkü onların gelişinden kısa bir süre önce eşcinsellik suç sayılmıştı (Livak, 2022: 173). Bu husus, onun Sovyet eleştirisinin dozunu arttırmasında belirleyicidir. Gide'in eleştiri oklarını doğrulttuğu başka mevzu, Walter Benjamin'in de deyimiyle kendi davası hâline getirdiği "birey" in Sovyet toplumundaki konumudur (Benjamin, 2018: 28). Anna Cabak'ın belirttiğine göre, *Retour de l'U.R.S.S./SSCB'den Dönüyorum*, Gide'i gözlemlerinde yüzeysel, hatta tamamen yanlış olmakla eleştiren Fransız solcularına hitaben yazılmıştı. Gide'in bu kitapta ortaya koyduğu temel soru, Fransa'daki sosyalistlerin, Moskova duruşmalarından haberdar olmalarına rağmen, Sovyetler Birliği'ne karşı eleştirel kalmamayı nasıl başardıklarıdır (Cabak, 2001:29). Gide'nin aktarımına göre, SSCB'den Dönüş yayımlandığında hatırı sayılır pozitif eleştirinin yanında negatif olanlar daha fazlaydı. Eleştiri oklarını yöneltenlerin başında Stalin ile gerçekleştiği röportaj ile bilinen Romain Roland vardı. Bir diğer eleştirme Fransız yazar Paul Nizan, Gide'in gözlemlerini hedefe koyarken "SSCB'yi hiç değişmeyen bir dünya gibi dile getir[miş]" diye yazmıştı (Gide, 1992: 83). Gide'in Stalinist Sovyetler Birliği'nin sosyalist kılıktaki burjuva âdetlerine ve tutumlarına yönelik eleştirileri Fransa'nın sınırlarını aşmıştı. Koreli entelektüeller, onun tenkitlerinden daha 1936'da, kısmi bir Japonca çeviri aracılığıyla haberdar olmuştu (Tikonov, 2017: 22). Kremlin, Gide'in sosyalizmin ilk ülkesine yapacağı gezi hakkında bir kitabın yayınlanmasına hazırlandığını öğrendiğinde bunu dikkat ve endişeyle karşılandı. Olan biteni anlamak isteyen İlya Ehrenburg, yeni kitabın konsepti hakkında daha doğru bir fikir edinmeyi umarak Gide ile konuşmaya söz vermişti. Ehrenburg, Gide'i eseri yayınlamaktan caydırmak için her şeyi yapmaya çalıştı (Харитонов, 2016: 186,188-189). Çünkü Sovyetler Birliği'nin bir dostu olarak kabul edilen yazar, Sovyet gerçekliğine beklenmedik bir şekilde eleştirel bir bakış açısı sergilemişti (Кулагина, 2021:153). Aralık 1936'da SSCB'den Dönüş'ün yayınlanmasının ardından Sovyet kültür ve yazar örgütleri ile André Gide arasındaki ilişkiler kopmuştur (Харитонов, 2017: 164). Nihayetinde Gide, Sovyet muhalefeti olan Troçkist grupla irtibatlandırılarak Sovyet Rusya'nın edebî alanından uzun bir süre kayboldu (Усенок, 2022: 60-61).

3. Feuchtwanger'in Yahudiliği ve Moskova 1937 Üzerine Birtakım Notlar

Feuchtwanger, 1930'lu yıllarda Almanya'dan Fransa'ya bir şekilde kaçan Yahudi yazarlardan, gazetecilerden ve aydınlardan sadece biriydi. Onların tüm umudu Sovyetler Birliği idi. Zaten Sovyetler Birliği de Thomas Mann, Lion Feuchtwanger ve Stefan Zweig gibi Nazi karşıtı Alman yazarlara çok fazla yer veriyordu (Friedberg, 1954: 272). Sovyetler Birliği'nin, antifaşist cepheyi genişletme uğraşı, adı geçen isimleri beklentiye sokmuştu. Antifaşist cephe, Paris'te bir yayınevi kurmuş ve yayıncılık faaliyetlerini hızlandırmıştı. Buna destek verenler arasında Heinrich Mann, Thomas Mann, Romain Rolland, Arnold Zweig, Louis Fischer, Andre Malraux, Ernst Bloch, B. Traven, Leon Jouhau, Ilya Ehrenburg ve Marcel Cachin vardı. Söz konusu isimlerin ortak amacı, Hitler'in ve Nazilerin dünyada "maskesini düşürmek" idi. Antifaşist entellektüeller, 1935 yılında, Paris'te, Andre Gide'in açtığı bir kongrede bir araya geldiler (Gruber, 1965: 190,194). Onların gücünün farkında olan Stalin, Batılı solcu entellektüelleri, Nazizme karşı bir panzehir sağlamak amacıyla "komünist hacı" organize etmişti. Bir sempatizan olarak yolu Sovyetler Birliği'ne düşen Feuchtwanger, izlenimlerini kayıt altına alma nedenini okurların sürekli olarak Sovyet Rusya'yı sormaları olarak belirtmiş. Moskova'ya karşı beslediği sempati ve güvensizlikle karışık duygular içerisindeydi. Hatta, Gide'nin apriori yazdıkları, Feuchtwanger'in kuşkularını tırmandırmıştı. Aşağıda nedenini izah edeceğimiz bu endişelerini bastırmak durumunda kalmıştır.

Moskova'da iken Sovyet basını onun kitaplarındaki Yahudi temasına vurgu yaptı. Rus edebiyatının önde gelen eleştirmenlerinden İsaac Nusinov, Feuchtwanger'i, faşizm karşıtlığı ve Sovyet sadakati nedeniyle överken diğer tarafta onun aşırı Yahudi milliyetçiliğini öne sürerek de eleştirdi. Sovyetlerin Yahudi siyaseti, Feuchtwanger'in "kutsal komünist gezinin" çekim merkezini oluşturmuştu. Onun aşırı Yahudi milliyetçisi olması Sovyet yazarların gözünden kaçmamıştı. Zaten, bir görüşme sırasında "Yahudi mi, Alman mı yoksa kozomopolit bir yazar mı" olduğu sorusuna "kalben Yahudi milliyetçisi ve zihnen de enternasyonalist" olduğu cevabını verecektir (Grinberg, 2019: 149-150). Feuchtwanger, Ukrayna'da, Kırım'da ve Don bölgesinde Yahudi ve Yahudi olmayan yerleşimciler arasındaki sıcak, dostane ilişkilere şahitlik etmişti (Estraikh: 2004, 90). Yahudileri toplumla kaynaşmış olarak görmesi onun en çok arzu ettiği şeydi. Aşağıda çokça zikredileceği üzere, Feuchtwanger'in metninde Sovyetler Birliği'ni niye kesintisiz övdüğünün en belirgin göstergesi onun Yahudi ve Yahudi milliyetçisi olmasıydı. Alman yazarın Sovyetler Birliği'ni değerlendirme biçimini bu mercekten okumak, ele almak gerekiyor.

Karl Schlögel'in, Feuchtwanger'in yazdıklarına dair yorumu şu şekildedir. "1930'larda Sovyetler Birliği'ne seyahat edenlerin neredeyse hiçbiri Lion Feuchtwanger kadar kendisini neyin içine soktuğunun farkında değildi." Bunun en büyük nedeni, Vladimir Tikonov'un da işaret ettiği gibi, onun Sovyetlerin antifaşist direnişine fazla umut bağlamasıydı (Tikonov, 2017: 25). Grinberg'in yorumuna

göre, Feuchtwanger'in böyle davranmasının stratejik bir amacı vardı. Birincisi Sovyet rejiminin ayrı bir Yahudi kültürü ve Millî Yidiş ifadesinin varlığını kabul etmeye meyilli olduğuna inanıyordu. İkincisi 1937'de başlayan büyük çaptaki tutuklamaları tamamen meşrulaştırarak Sovyet yönetimine destek verme eğilimindeydi. Böylelikle Sovyetler Birliği'nde Yahudi yanlısı politikaların devam edeceğini hesapladı. Feuchtwanger'in bu politikası, Sovyet Yahudisi okurlarına Yahudiliklerine bağlı kalmaları yönünde verdiği bir mesaj olarak değerlendirilmiştir. Görünüşe göre, Feuchtwanger ile bir saatlik görüşme yapan Stalin, Feuchtwanger'in yukarıda zikredilen taktiklerinin farkındaydı. Aslında bu görüşmenin temel amacı, Alman yazarı, 1937'deki "göstermelik" yargılamaların adil olduğuna ikna etmektir. Görüşme sırasında Stalin'in zikrettiği, "Siz Yahudiler ölümsüz bir efsane yarattınız, Yahuda efsanesi" sözüne tav olsa da sonradan, şu satırları yazmaktan kendini alamamıştır: "Genelde çok sakın ve mantıklı olan bu kişiden bu basit ve acıma dolu sözleri duymak benim için ne kadar tuhaftı." Böylelikle Stalin'in nasıl da antisemitik olduğunu anlamıştı (Grinberg, 2019: 151-152). Ancak Moskova 1937'de hiç bahsetmez. Zaten Stalin ile ilgili yüzeysel bir iki negatif değerlendirme dışında, hele ki onun anti-semitikliğine vurgu yapan eleştirisi hiç yoktur.

Marat Feuchtwanger'e göre, Alman yazarı Moskova 1937'yi yazmaya sevk eden etmenlerin başında Sovyetler Birliği'ne verdiği desteği daha yüksek sesle dile getirmek ve Gide'nin açıklamalarının kamuoyu üzerindeki etkilerini tersine çevirme arzusudur (Feuchtwanger, 1991: 54-55). Sovyetler Birliği'nde sadece bir kez basılan Moskova 1937, Stalin'in ölümünden sonra bir daha basılmaz, sonradan da kütüphanelerden kaldırıldı (Grinberg, 2019: 152; Feuchtwanger, 1991: 60). Sovyet Yahudileri, Feuchtwanger okuyarak millî bilinçlerini diri tuttuklarından Sovyetlerde Alman yazarın yazılarının 1955-1957 yılları arasında yasaklanması tesadüfi değildir (Grinberg, 2019: 152, 159).

4. Suat Derviş'in Niçin Sovyetler Birliği'nin Dostuyum? Eseri Üzerine Bazı Notlar

İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkçü-Turancı akımlar Almanya'nın tarafını tutarken sosyalistlerin gözü kulağı Sovyetlerdeydi. Bu tarafgirlik bir süre sonra matbuata yansımış ve karşılıklı broşürler neşredilmişti. Türkçü kanadın yayınladığı *Kızılar ve Sollar* ve *Kızıl Faaliyet* isimli broşürlerde Suat Derviş'in Sovyetler Birliği gezilerinin şu şekilde panoraması çıkarılmıştı: "...Kızıl kadın, Sovyet inkılabının 24.ncü yıldönümünü kutlamak zarureti hissetmiş. Rus şehirlerine, Rus mamurelerine timsah göz yaşı döküyor, bu çalışkan, cesur fedakâr insanların vatanına yeniden güzel günlerin güneşi doğacak diyerek boyalı gözlerinin kenarlarındaki gayrimeşru yaşları siliyor (Türkkan, 1944: 28)." Bu ifadelerin kendisi için kullanılması üzerine harekete geçen Derviş, durumu inkâr etmeyerek, neden Sovyetler Birliği'nin hayranı olduğunu anlatan *Niçin Sovyetler Birliği'nin Dostuyum?* isminde küçük hacimli eser kaleme aldı. Kendisine yönelik suçlamaları gururla karşılayarak metnin önsözünde uzun uzadıya antikomünistlerin ithamlarına cevap

vermiştir: “Sovyetler Birliği’ne karşı olan dostluğum da saklamaya lüzum görmediğim ve kemali cesaretle izhar ettiğim bir duygudur (Derviş, 1944: 5).” İşin esası, yani Türkçü ithamların kaynağı, Derviş’in 1937 yılında VOKS’un davetlisi olarak *Tan* gazetesinin muhabiri namıyla Sovyetlere Birliği’ne seyahat etmesidir. Sovyetlerde gördüklerini “İstanbul-Moskova-İran Gezi Notları” başlığı altında gazetede yayınlamıştı. Ancak bir süre sonra *Tan* gazetesinin sahiplerinden Halil Lütfi Dördüncü “Bu hanım kıpkızıl komünist, onu çalıştıramam” diyerek Derviş’in gazetede işine son vermişti (Işık, 2021: 49). Bazı iddialara göre, Derviş’in yazılarının içeriği “Reşat Fuat” [Baraner] parti adına verdiği direktifler doğrultusunda” tayin edilmişti. Ancak Mihri Belli’nin aktarımına göre, eser tamamıyla Suat Derviş tarafından yazılmıştı. Kitap yayınlanır yayınlanmaz büyük bir gürültü kopardı. Gelen tepkiler üzerine kitap hemen toplatıldı. Derviş, kitapta yazdıklarından dolayı da yargılandı (Belli, 1999: 90-91). Gide ve Feuchtwanger gibi Suat Derviş de uzun sayılabilecek bir peşrev ile Sovyetlerin kendisi için ne anlam ifade ettiği ile giriş yapmış. Birkaç satırla Türk-Rus ilişkilerini anlattıktan hemen sonra Millî Mücadele yıllarında Sovyetler Birliği’nin maddi ve manevi yardımlarını büyük bir aşkla, hissiyatla anlatmış. Onun yazdıklarından anlaşılıyor ki seyahatten önce de Sovyetlere karşı büyük sempatisi vardı. Bu hisleri yazdıklarına da yansımış. Alenen Sovyetlere “hayran” olduğunu söylüyor. İncelemeye dâhil edilen yazarlar arasında sadece Derviş, hayranlığını bu kadar açıklıkla ve içtenlikle dile getirmiş. Derviş, Sovyetlere hem 1937 hem de 1939’da gitmesine karşın biz sadece 1937 yılındaki izlenimlerini ele alacağız.

5. Gide, Feuchtwanger ve Derviş’in Sovyet Siyasi Sistemine Dair Yorumları

Sovyetlerde olup bitenleri, 1930’ların koşullarını, 1917’den itibaren meydana gelen olayların kendi özel koşulları içerisinde mi değerlendirmek gerekiyor yoksa geçmişle bağ kurarak, geçmişten örnekler bularak lineer bir çizgi hâlinde belirli bir bütünlük ve devamlılık bağlamında mı ele almalıyız? Gide, okura alternatif bir patika önererek ve kesinlikle sosyalizmin aklanması anlamına gelmeyecek şekilde Sovyetlerdeki otokratik yönelimlerin izlerini çarlık döneminde arıyor.

Andre Gide, kendisinden önce Fransız Diderot ve Mme de Staël’in de yaptığı gibi Rusya’yı anlamanın giderek zorlaştığını gördü ve sonunda Rusların kökeni üzerine düşünmeye başladı (Cabak, 2001: 29-30). “Sempatimi hemen ortadan kaldıran bu düşüncesiz cömertlik ve başarıları tehlikeye atan bariz kusurlar, yeni rejime değil, Rusların yarı Doğulu mizacına atfedilebilir; çarlar zamanında da aynı kusurlar veya niteliklerle karşılaşmam gerektiğini (Gide, 1992: s.60-61).” Bu, despotizmin özelliğidir: kendini değerlerle değil, yardımseverlikle kuşatmak (Gide, 1992: 65). Diderot ve Mme de Staël despotizmi ve onun özel sonucu olan “serfliği” gözlemlemişlerdi. Serflik, 1861’de kaldırılmış olmasına rağmen, Gide bunu “zincire vurulmuş proletarya” içinde karşıladı ve bir zamanlar Diderot ve Mme de Staël’in yaptığı gibi “tiksindirici” buldu. Seyahatleri sırasında edindikleri izlenimleri özümseedikten sonra, Diderot, Mme de Staël ve Gide’in Rus siyasetine ve toplumuna verdikleri tepki çarpıcı bir şekilde benzerdir. Hepsi Rus otokrasisini ve

onun bireysel bütünlüğe saygı duymamasını kabul edilemez buldu (Cabak, 2001:32-33). Gide, yukarıda vurgulandığı gibi, Sovyet sisteminin kusurunu keşfetmişti. Çarlık döneminin “otokrasi” ve “serflik” yeni biçiminin “Stalin kültü” ve “zincire vurulmuş proletarya” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Gide, sistemin sömüründen başka bir şey olmadığı sonucuna vardı. Hatta Paris’e dönene kadar da Sovyet gerçekliğini ve nasıl çalıştığını gerçekten göremediği anlaşıyor. Yani Rusya’yı doğru bir şekilde değerlendirmek için Batı’yı yeniden görmek gerekmişti. Diderot ve Mme de Staël Çarlık Rusya’ya, Gide ise Sovyetler Birliği’ne gitmişti. Hepsisi daha iyi ve ütöpik başka bir Avrupa’yla tanışma beklentisiyle seyahat etmişti. Ancak karşılaştıkları siyasi manzara ve ekonomik koşullar aynı gibiydi. Yani Gide’in vardığı sonuç, öncülü Diderot için de geçerliydi.

Gide’in tersine, siyasi sistem tartışmasında Feuchtwanger, yine kendi inşa ettiği patikadan devam ederek Sovyetleri, çarlığın günahlarından arınmış, uygulamalar açısından çarlıkla arasına mesafe koymuş, yepyeni bir sistem olarak tasvir etmiştir. Feuchtwanger’in odak noktası Yahudilik meselesi olduğundan Çarlığın Yahudilere karşı “yıkıcı” politikaları ile Sovyetlerin “insancıl” politikalarını kıyaslayarak Sovyetleri Yahudiler için en yaşanılabilir vatan olarak görmüştür. O nedenle de Sovyet Yahudilerini, ulusal miraslarının korunmasını ve sürdürülmesini sağlayan “sağlıklı” Yahudi milliyetçileri olarak tasvir etmesi şaşırtıcı değildir. Fakat Grinberg, Feuchtwanger’in çizdiği pembe tablonun son derece aldatıcı olduğunu ifade etmiştir (Grinberg, 2019: 151). Feuchtwanger’in Sovyet yorumunun çekim merkezi Yahudilik olduğundan Yahudilerin Sovyetlerde sorunlarla karşılaşma ihtimalini göz önünde bulundurduğundan Gide’in karşılaştığı sorunları, kendi de fark ettiği hâlde yaz(a)mamıştır.

Derviş’in ise Sovyet sistemine yaklaşımı ideolojik pragmatizmle ilintilidir. Sovyet sistemindeki olumsuzlukları perdeleyerek Kemalist tarih yazımın Osmanlı’ya karşı kullandığı kötücül, baskıcı retoriğin benzerini Çarlık Rusya’ya monte ettiğini görüyoruz. Hemen hemen aynı tornadan çıkan üslupla Sovyetler ile Cumhuriyet Türkiye’si arasında benzerlikleri mikroskopa tarayarak “Sovyet... halkları ve Türk milleti[nin]” mazi ile ilişkilerini kesmelerini aynılaştırır. Türk sağının inşa ettiği “Moskof korkusu” kapanına bir sosyalist olarak Suat Derviş’in de düştüğünü gözlemliyoruz. Ancak onun alameti farikası Rusların mazisini melunlukla, zalimlikle ve hatta dincilikle tahakküm ederken Sovyet sistemini dostluğun, kahramanlığın nişanesi olarak belirtmesidir (Derviş, 1944:11).

6. Gide, Feuchtwanger ve Derviş’in Eserlerine Yansıyan Toplumsal Hayat

6.1. Sovyet İnsanının Kültür ve Sanata İlgisi

Gide, insanların genellikle iş çıkışı kültür parklarında bir araya geldiklerini gözlemlemiştir. Sık sık gittiği parkları “tartışmasız başarılı” bulmuş. Bu eğlenceli mekânlarda kadın, erkek ve gençlerdeki “ciddiyet[i] ve kibar[lığı]” not etmiş. Rasgele kadın-erkek “oynaşması” görülme de onlardaki sevinç dolu coşkunun altını çizmiş. İnsanların oynadığı oyunları, dansları ve gündelik hayatta, spora olan

merakını yerinde görmüştür. Onun deyimiyle insanlar, mütemadiyen kuvvet, esneklik ve çeviklik gerektiren oyunlar oynamışlardır. Sonuç olarak parklarda laubalilik bir yana, kalabalıkların, “dürüstlük, ağırbaşlılık ve kibarlık soluduklarını” kaydetmiş. Parkların içerisinde konferans, okuma salonları, sinemalar, kütüphaneler bulunmaktaydı. Sıradan insanların tiyatroya olan merakını şu şekilde tasvir etmiş: “Açık havada küçük bir tiyatro. Herkese açık salon; ağzına kadar dolu, bir tek boş yer yok. Beş yüz kadar dinleyici, dinsel ayın sessizliği içinde bir oyuncuyu dinlemektedir (Gide, 1992: 22-24).” Gide'in, SSCB'den Dönüş'ün ilk sayfalarında Sovyet insanına ilişkin övgü dolu satırları göze çarpıyor. Ancak halkın ekonomik durumuna ve bireyin özgürlüğüne gelince vaziyet değişiyor.

Feuchtwanger, tiyatro, yazına genişçe yer vermiş bunu Gide ve Derviş'ten daha fazla önemsemiştir. İnsanların sanatsal yeteneğini ve okuma “açlığını” hayretle karşılamış. Sovyet insanların okuma iştahını gazete ve dergilerin tirajları üzerinden belgelemiştir (Feuchtwanger, 2000: 47).

Gide gibi Derviş de Sovyetlerde halkın genel olarak sanata ve sanatkârlara olan ilgisini övgüyle dile getirmiş. Çeşitli vesilelerle bunu birkaç defa ifade etmiş. Bir süre sonra, sıradan insanların sanata olan ilgisini normal bulmaya başladığını görüyoruz. Bunun şaşırtıcı olmadığını bilahare belirtme ihtiyacı hissetmiş. Gittiği operalarda kadınların ve erkeklerin coşkusunu yerinde görmüş. Rahmaninof'tan parçalar dinlemiş, “Eugen Onegin” ve “Boris Godunov” gibi eski operaları, yeni Sovyet artistlerinin temsillerini izleme imkânını elde etmiştir. İlâveten Maksim Gorki'nin *Ana* romanından bestelenen opera ile birlikte çok sayıda opera izlediğini belirtmiş (Derviş, 1944: 17,18). Derviş'in izlenimlerine göre, Sovyetler musikide Batı âlemini geride bırakmıştır. Her konuda Batı-Sovyet kıyaslamasına giden ve her durumda Sovyetleri bir adım öne çıkaran Derviş'in iki farklı yapıyı ne derece bildiği sorusu akla gelmektedir. Çünkü hayatında ilk defa birkaç günlüğüne gittiği ve dilini bilmediği coğrafyayı, yani Batılılaşmaya çalışan Sovyetleri Batı'ya yeğlemesi yorumlarında ne kadar aşırıya kaçtığının göstergesidir. Yeri gelmişken Gide ve Feuchtwanger'in gözlemlerine kıyasla Derviş'in anlatımı gereksiz uzunlukta, yüzeysel ve çok şey anlatmaya cüret eden, ancak okura çok az şey veren cinstendir. İşin garip tarafı, Derviş üzerine yapılan bazı çalışmalarda da onun Sovyet tahlilinin aksaklığı, tarafgirliği bilerek veya bilmeyerek ihmal edilmiştir.

6.2. Sovyetler'de Mağazaların Önündeki Kuyruk Meselesi

Moskova'da yaz ayları boyunca insanların beyaz elbiseler giymesinin sonucu olarak herkesin birbirine benzemesini toplumsal eşitliğin göstergesi olarak kabul eden Gide, meseleyi şu şekilde özetlemiştir: “Her üyesinin aynı ihtiyaçları varmış gibi görünen sınıfsız bir toplum.” Biraz “abarttığını” kabul etse de belirli bir gerçeklik payı olduğunun altını çizmiş. İnsanların giyim kuşamında “olağanüstü benzerlik” olmasını, herkesin “şen görünmesini” sağladığı yorumunu yapmış. Ancak uzun ve ayrıntılı araştırmalar neticesinde toplumsal eşitsizliğin gün yüzüne çıktığını belirtmiş. Örneğin, sabahları henüz açılmamış mağazaların önünde iki yüz üç yüz kişilik kuyruklarda insanların “çok sakın ve sabırlı”

beklediklerini görmüş. İnsanlar, istediklerini alabilmek için sabahın erken saatlerinden itibaren mağaza kuyruklarına mecbur kalmışlardı. Gide, önünde uzun kuyrukların olduğu mağazalardan birinin içini şu şekilde tasvir etmiş: “İnanılmaz derecede kalabalık... en küçük bir sabırsızlık belirtisi görünmemekte; herkes sırasını beklemektedir...ellerinde hiçbir sıra numarası olmamasına rağmen en küçük bir kargaşa yok. Gerekirse, bütün gün orada geçecektir.” Mağazadaki ürünlerin son derece kalitesiz olduğunu, bunların da cazip gelmemesi için gelişigüzel, dağınık halde satışa sunulduğunu gözlemliyor (Gide, 1992: 29,30). SSCB’nin, Rus-Japon Savaşı, Birinci Dünya Savaşı ve iç savaştan iyice beli bükülen halkın sefaletini devraldığı yorumu yapılabilir. Ancak 1930’ların ikinci yarısına geldiğinde hala temel besin maddelerinin eksikliği hissedilmişse ve herhangi bir ihtiyaç maddesine ulaşmak için saatlerce kuyrukta beklenilmişse bunun izahı başka türlü olmalıdır.

Alman yazarın giyim sektöründe yaşanan aksaklıklara dair gözlemleri Gide’inkine yakındır. Yakınarak yazdığına göre, Rusya dışından Moskova’ya giden biri için “giyim sektörü oldukça yoksuldur” ve erişilebilen çoğu ürün “oldukça pahalı”dır. Bunların yanında tamamen eksik olan şey ise “konfor”dur. Gide’in yukarıda işaret ettiği mağazaların önündeki kuyruklara dair Feuchtwanger’in değerlendirmesi ise fazla iyimserdir. Refah artışı ile birlikte gereksinimlerin de arttığını, halbuki kıtlık yıllarında lüks sayılan ürünler yeni dönemde temel ihtiyaç malzemesi hâline geldiğinden üretimin talepleri karşılayamaması nedeniyle “dükkanların önünde sık sık kuyruklara rastlan[dığını]” ifade etmiş (Feuchtwanger, 2000: 17-18).

Odessa’dan ilk izlenimlerini paylaşan Suat Derviş, hem Rusların giyimine hem de mağazaların önündeki kuyruklara kendi meşrebince değinmiş. Derviş, Rus kadınlarının modayı takip etmediklerini ve şık giyinmek gibi dertlerinin olmadığını altını çizer: “Yalnız giydikleri elbiseler elegant değil...Bu senenin modasına uygun gitmiş kadınlara pek az rastladım (Tan, 12.06.1937:7) Giyim-kuşam konusunda Derviş, toplum içinde giyimiyle “elegant” diye tarif edilen kadınlara ve lüks giyinmiş erkeklere rastlanmadığını ifade etmiş. İyi giyimli kadınlar ve erkekler ortalıkta pek görünmeseler de “Başka memleketlerde olduğu gibi çok fena giyinenler, üstleri başları yırtık pırtık olanlar, ayakları çıplak bulunanlar yok” diyerek Gide’nin yukarıda işaret ettiği herkesin aynı olan giyimini teyit etmiştir. Ancak Derviş “Herkes, gayet basit, hepsi aynı şekilde giyinmiş” diyerek buradan “toplumsal eşitlik” anlamı çıkarmaya çalışmış (Tan, 22 Haziran 1937: 7). Gide ile ayrı düştükleri konu, mağazalarda eksik olan ürünlerle ilgilidir. Derviş’te, Gide’in yukarıda üstüne basa basa işaret ettiği eksiklik yoktur (Tan, 22 Haziran 1937:7). Yukarıda Gide ve Feuchtwanger’in bahsettiği insanların bir ürün için saatlerce beklediği kuyrukları, Derviş, sümen altı etmiş, onun yerine tabii olan iki farklı kuyruktan bahsetmiştir. Birincisi otobüs kuyruklarıdır. İkincisi ise insanların gazete almak için sıralı bekleyişleridir. Hatta ilk etapta kaygılanmış. “Herhalde ecnebi gazetelerinde sık sık okuduğumuz gibi Moskova halkı bir parça tereyağı veya bir kilo ekmek almak için saatlerce kuyruk yapmak mecburiyetinde (Tan, 25 Haziran

1937:7).” Derviş’in satırlarına yansıyan endişelerden anlaşılıyor ki problemin farkında, yazılanların doğru olduğunun bilincinde, ancak onun penceresinden onları eleştiri unsuru yapmak zamansız ve yersizdir. Her ülkenin olduğu gibi Sovyetlerin de problemleri vardı. Yeni bir sistemle kurulmuştu. Haliyle yeni devletin, eskiyi ilga ederken yenisini yerine koyana kadar çok fazla problemle karşılaşması kaçınılmazdı. Nedense bunların hiçbirisi Derviş’in merceğine takılmamıştır.

6.3. Temel İhtiyaç Ürünlerinin Eksikliği

Alman yazar Feuchtwanger, Moskova’da halkın ekonomik hayatını mercek altına almış. Gündelik hayatın akışı içerisinde karşılaşılan zorluklar, aksilikler kişinin Moskova hakkında “yersiz” bir yargıya düşebileceğini ifade ederken, Andre Gide’nin de “Küçük can sıkıcı şeylerden ötürü çarpık” bir kaniya vardığı tespitini yapmış (Feuchtwanger, 2000: 13). Moskova’da, açlık yıllarından sonra, birçok dükkânda besin maddelerinin, ülkenin ortalama vatandaşının, işçinin, köylünün rahatlıkla alabileceği fiyatlarda olduğunu yazmış. Feuchtwanger, Sovyetlerin verdiği istatistiklere itibar ediyor. Besin tüketiminde 1913 yılından 1937 yılına kadar gözle görülür bir artış olduğunu belirtiyor. Yine de bazı ürünlerin eksikliğini zikretmeden edememiş. Piyasada eksikliği hissedilen mamullerden biri, farklı türlerdeki kâğıtlardır. Diğer tarafta da tıbbi ve kozmetik malzeme eksikliği var. Feuchtwanger’in, bu eksikliklere getirdiği yorum şu şekildedir: “Refah düzeyi arttıkça ihtiyaç duyulan ürünlerdeki çeşitlilik de artıyor.” Moskova’da tramvay ve özel taksi yetersizliği ki bu vatandaşın gündelik hayatını derinden etkileyen bir husustur (Feuchtwanger, 2000: 18). Şayet rakamlar, istatistiki veriler elverişli bilgiler sunuyorsa geçmiş ile kıyas, mevcut durumu kurtarmak, mevcudun savunusunu gerekçelendirmek isteyenlerin sığınağıdır. Alman yazar da bu kolaycılığa kaçanlardandır. Yakın bir tarihe kadar insanların temel gıda ve ihtiyaç maddeleri için kuyruklarda beklerken, planlı ekonomi sayesinde insanların yaşadıkları sefaletin geride kaldığına inanmıştır. Hele ki Sovyetlerde halkın yaşam kalitesini kapitalist ülkelerinkine kıyasladığında Sovyet insanının bariz üstünlüğe sahip olduğunun altını çizmiş.

Şikâyet edilen konuların başında gelen bürokratik yapıyla doğrudan ilgili “ev kiralamak, gezi arabalarının çalışması için gerekli olan yakıtın temini, birçok kamu binasına giriş ve diğer birçok şey için kimliğe gereksinim” gibi biz dizi problem vardır. Bunların içinde en hayati olanı, konut sorunudur. Halkın önemli bir kısmı çok küçük ve daracık odalarda ikamet etmek zorunda kalmıştır. Muslukların ve tuvaletlerin önündeki kuyruklar can sıkıcıdır. Peki Sovyet insanı bu eksiklikleri nasıl görmüş? Feuchtwanger’in gözlemlediğine göre, insanlar daha evvel olağanüstü koşullardan, yoksulluktan geldiğinden ve mazi zihinlerinde dünmüş gibi durduğundan yeni durumdan etkilenmemişler, sevinçlerini, coşkularını yitirmemişlerdir (Feuchtwanger, 2000: 19). Gide de buna temas ediyor, ne olursa olsun insanların neşesinden bir şey kaybetmediğinin altını çizmiştir. Sovyet

insanının tevekkülüne, sabrına ve okuma aşkına dair izlenimi kuşkusuz yerli yerinde saptamalıdır.

Derviş'in, Gide ve Feuchtwanger ile mutabık kaldığı tek konu, konut sorudur: “Bir buçuk milyon için kâfi gelen bu şehir, dört milyonu tecavüz etmiş olan nüfusa yetiştiriyor (Tan, 14 Temmuz 1937:7).” Derviş o kadar iyimser ki bu problemin de geçici olduğunu ve kısa sürede çözüme kavuşacağını ifade etmiş. Yine de 1930’ların kötü koşullarını, savaş yıllarındaki şartlarla kıyas ederek Sovyet sistemine yöneltilen eleştirileri hafifletme gayreti içinde olduğu dikkatlerden kaçmıyor. Derviş; Gide ve Feuchtwanger’in ele aldığı aksaklıklara büyük ölçüde, metnin geneline bakıldığında temas etmediği anlaşılmaktadır. Örneğin eksikliği hissedilen ürünler, mağazaların önündeki kuyruklar, gıda ve barınma sorunu Derviş’in satırlarına hiç yansımamıştır. Anlaşılan Derviş, VOKS rehberinin, onun görmesini müsaade ettiği kadar Sovyetleri gözlemlemiştir. Yani sadece Sovyetlerin arzu ettiği noktaları satırlarına taşımıştır.

7. Övgü ile Yergi Arasında İnşa Edilen Stalin Kültü

Ville Lamaen, Gide'in ziyaretini, onun düşünce dünyası açısından bir felaket olduğunu belirtir. Çünkü Stalinizm, ideolojik olarak kendini adanmış bir bireyin beklentilerini boşa çıkarmıştı (Lamaen, 2017: 1034). Gezi boyunca her yerde Stalin'in heykeli, posterleri ile karşılaşmıştır. Herkesin onun ismini sayıklaması, konuşulan mevzu ne olursa olsun konunun bir şekilde Stalin'e getirilip ondan övgü ile söz edilmesi Gide'in şüphelerini derinleştirmiştir. Bilhassa Gürcistan'da, en derme çatma evlerde dâhi Stalin'in resimlerinin, eski ikonaların bulunduğu yerde asılı olmasının sevgiden mi yoksa korkudan mı olduğunu kestiremediğini yazmış. Ruslar, metinlerde, Stalin için “siz” hitabını yeterli görmemiş, hitabın önüne “Siz ki emekçilerin lideri” veya “Halkların kurtarıcısı” gibi ifadelerin eklenmesini şart koşmuşlardır. Gide, anlatılanların okuyucuya abartı gelebileceğini ancak bunların gerçek olduğunun altını çizmiştir (Gide, 1992: 58). Gide bu tavrın Stalin ile halk arasındaki mesafeyi onarılamaz derecede arttırdığını hüznle aktarmıştır.

Çeşitli alanlardaki baskıdan ya da Stalin kültüründen şikâyet eden Feuchtwanger, Sovyet gazetelerine yazdığı makalelerin sansür yemediğini ifade etmiştir. Hatta, ülkenin ileri gelen yöneticilerinin “pohpohlama yerine eleştiri duymayı” tercih ettiklerini not düşer. Ancak bir Sovyet filoloğunun “halkın egemenliği” olan demokrasi ile Sovyet tipi “halkı ideal bir şekilde temsil eden” tek kişinin egemenliği olan diktatörlüğü ayırttırmasına şaşırmıştır. Feuchtwanger, bunun bir şaka olduğunu ifade etse de halkın, Stalin'e duyduğu abartılı saygıyı, “ölçsüz kült”ü ülke dışından gelen herkesin kolaylıkla fark edeceğini yazmıştır. Hemen hemen her yerde, “yerli yersiz”, Stalin'e ait dev büst ve resimlerin olmasını garipsediğini sezdirse de nihayetinde bunun Stalin'in hakkı olduğuna inanmıştır. Onun gözlemlerine göre, sadece politik alanda değil, sanatsal ve bilimsel muhabbetlerde de Stalin'in yüceltilmesi ve “ilahlaştırılması” aleladedir. Örneğin, Sovyet dram tekniği üzerine yapılan bir konuşmada alakasız bir biçimde Stalin'in “kazanımları” üzerine “korkunç” övücü sözler sarf edildiğini duyduğunda

şaşırdığını belirtmiştir. Bu abartılı yüceltmelerin hakiki olduğuna kanidir. Bunun nedenini insanların, o günlerin dünyasında, sahip oldukları her şeyi “Stalin’e borçlu olduklarına inan[malarından]” kaynaklandığını söylüyor: “Halk, yaşam koşullarının gözle görülür bir şekilde düzeltilmesinden ötürü teşekkürünü gösterebileceği birisine gereksinim duyuyor...soyut bir komünizme değil, gözle görülür adam Stalin’e minettar (Feuchtwanger, 2000: 64-66).” Alman yazar, Stalin’in gereğinden fazla yüceltilmesini yersiz ve abartılı bulsa da aşağıdaki görüleceği gibi aynı üslup kendi yazdıklarında da vardır.

Feuchtwanger, Stalin-Troçki kıyaslaması yaparken Stalin’i önceleyerek anlatıya giriş yapmış. Troçki’nin kibri ve nefretine karşılık Stalin’in hakiki bir “üstünlüğe” sahip olduğunu ifade etmiş (Feuchtwanger, 2000: 86). Ona göre, şayet Lenin Sovyetlerin Sezar’ı idiye, bu durumda Stalin onun Augustus’u, yani her durumda onun “çoğaltıcısı” oldu (Feuchtwanger, 2000: 92). Burada bir parantez açarsak, Medvedev’in aktardığını göre, Stalin, yurtdışından gelen misafirlerine kendi elleriyle ikramlar ederdi. Onlara çiçekler sunarak onları tuzağa çekirdi. Feuchtwanger’in Stalin hakkındaki “büyüleyici yorumları” bu tuzağa işaret etmektedir (Medvedev, 1971, 331). Feuchtwanger gibi yabancı ziyaretçilerin mutlaka hayran kaldıkları Moskova metrosu gezdirilmesi Sovyetler ve Stalin’in icraatı hakkında dikkat çekici yorumlara davetiye çıkarmıştı (Sukovata, 2020: 60). Troçki ve Troçkizm’i sanık sandalyesine koymasından anlaşılıyor ki tuzağa düşmeye gönüllüdür. Yani tarafgir bir anlatımla hakikati büktüğünü not edebiliriz.

Derviş de Stalin resimlerinin hemen hemen her yerde asılı olduğunu görüyor: “...hiçbir işçi ve hiçbir münevverin odası yoktur ki orada Stalin’in bir resmi bulunmasın” veya kocaman bir binanın üstünde “Stalin yoldaşın küçük bir çocuğu kucaklayan kocaman bir resmi”, başka bir yazıda “Stalin yoldaşın muazzam bir resmi” gözlerine çarpıyor. Bunu çok defa görüyor. Çünkü Stalin, “bugünkü muvaffakiyetlerin, bugünkü zaferlerin başı[dır]” (Derviş,1944: 63; Tan, 22 Haziran 1937; Tan, 25 Haziran 1937; Tan, 28 Haziran 1937)”.

Üçü de Sovyetlerde yaratılan Stalin kültürünü görmüştür. Bu noktada Gide ve Feuchtwanger ile Derviş’in yaklaşım farklarına dikkat çekmek elzemdir. Gide ve Feuchtwanger, Stalin heykellerinin, resimlerinin her yerde olmasını sorunlaştırırken, Derviş, satırlarında Stalin imgesinin şehirlerin her noktasından görünür olmasını olağanlaştırmış ve olması gereken bir sevgi biçimi olarak okura sunmuştur. Tekraren Gide ve Feuchtwanger olağanlaştırmayı sorunlaştırırken Derviş, Stalin’in ilahlaştırılmasını bir gereklilik olarak görmüştür. Aynı zamanda başarıların en büyük payesini Stalin’e vermesi hiç de şaşırtıcı değildir. Aslında yapılan propagandalarla halkın Stalin’e olan sevgisi mecburiyettendi. Yazılı ve görsel basında bütün başarılar, kazanımlar ona mal edilmişti. Bütün Sovyet değerlerinin yegâne inşacısı olarak resmediliyordu. Her şeye hükmeden, tek başına karar veren, her şeye ve her yere yetişen, her şeyden haberdar olan, nerede olması gerekiyorsa o an orada olan ve nihayetinde halk kafasını nereye çevirse karşılarında duran bir kutsal bir imgeye dönüşmüştü. Dolayısıyla ona bir tür yaratıcı

imajı veriliyordu. Sovyetlerde artık bir tanrı olmadığına göre, halkın gözünde yeni ‘ölümlü’ tanrı kesinlikle Stalin idi. Halkın belleğindeki Stalin buydu, abartı değil, eksik. En büyük talihi de yaşadığı dönemde olan biten hiçbir şeyden sorumlu tutulmamasıydı.

Sonuç

Henüz Sovyetler Birliği üzerine siyasi, sosyolojik ve kültürel tahlil yapmanın erken olduğu bir tarihte politik gezi yazılarının önemi büyüktü. Neredeyse tek başvuru kaynağıydı. 1930’lu yıllarda bu metinleri kaleme alanlar, Batı’nın sınırları içinde sayılabilecek sosyalist rejimin nereye evrileceğini anlamak istemişlerdi. Bu nedenle yazarların Sovyetleri görme ve ele alma biçimleri önemliydi. 1930’lu yılların ikinci yarısındaki siyasi koşulların içinden Sovyet Rusya’sına bakan yazarlar, genellikle seyahati anlatmadan evvel ülkelerindeki siyasi vaziyeti ya da Ruslarla olan tarihsel ilişkileri anlatmışlardır. Eserlerindeki peşrevden de anlaşıldığına göre, anti-Sovyetik olmadıkları, kendi ideolojik değer yargılarıyla/kalıplarıyla Sovyetleri gözetledikleri, izledikleri vakidir. Üçünün de gözlemleri bir iki aylık gibi kısa süre ile sınırlıdır. Ekseriyeti de Moskova ve Leningrad’a ilişkindir. Taşra çok az olduğu için olumlu ve olumsuz yargıların Sovyetleri ne kadar yansıttığı tartışmalıdır. Neticede Moskova başkent, Leningrad ise Moskova’dan önceki üçyüz yıllık başkent idi. Peki Sovyet Rusya’sında görülenler beklentileri karşılamış mıydı? Bu sorunun kısa cevabı Feuchtwanger ve Derviş için evet, ancak Gide içinse kesinlikle hayır. Üçü de aynı başlangıç çizgisinden hareket ederken deneyimleri itibarıyla Sovyetleri değerlendirme motivasyonlarında farklılıklar oluşmuştur. Gide ve Derviş Sovyetlerin ihtişamını görmeye gitmişken Feuchtwanger Sovyetlerin Yahudi politikasını devamlılığını sağlamak adına Sovyetlere ayak basmıştır. Yani eserlerinde hemen hemen aynı mevzulara odaklandıkları, aynı resme baktıkları halde gördükleri ayrıntılar temelde birbirine zıttır. Feuchtwanger ve Derviş’in bakış açısını birbirine yakın olarak konumlandırmak olanaklıdır. Ancak sorunlara daha gerçekçi yaklaşan Gide’dir. Çünkü mutlak bir beklentisi yoktu. Fakat Feuchtwanger ve Derviş’in Sovyetlere dair umutları, beklentileri vardı. O nedenle yazdıkları taraflı olarak değerlendirilebilir. Gide ile Feuchtwanger’in Sovyetlere dair iki farklı anlatısı Sovyetlere sempatik bakan Batılı sosyalist çevreleri çelişkiye sokmuştur. Yani Stalinist baskının devam ettiği süreçte gerçekleşen ziyaretlerden aktarılan olumlu-olumsuz ayrıntılar “ilerici” çevrelerde kafa karışıklığına neden olmuştu. Çünkü Stalin’in uygulamaları, Troçki’nin eleştirilerini paranteze alarak, açıklıkla tartışmaya cüret edilmişti. Gide, daha önce Sovyetler ve sosyalizm hakkında olumlu görüşleriyle ve yazdıklarıyla bilindiğinden onun eleştirilerini sıradan ve peşin kabullere dayanan eleştiriler olarak yorumlamak zorlaşmıştı. Troçkizm diskurundan/eleştirisinden bağımsız olarak Gide’nin Sovyet eleştirisi, antifaşist cephenin faaliyetlerini rahatlıkla icra ettiği en korunaklı mekân haline gelen Paris sosyalist çevrelerin zihin dünyasını tarumar etmişti. Büyük beklentilerle Sovyetlerin yolunu Gide’nin Stalinist uygulamaları alaycı bir dille anlatımı, eserin yayınlandığı dönemde “ilerici” çevrelerden tepki görmüştü. Okurun beklentilerini karşılamayan yorumlar büyük bir iftira olarak değerlendirilmişti. Ancak Stalinizm

eleştirisinin yapıldığı dönemlerde başvuru kaynaklardan biri sayılmıştır. Gide'nin metni daha erken yayınlandığından Feuchtwanger, neredeyse Gide'ye cevap yetiştirmek sorumluluğunu yüklenmiştir. Eserinde Andre Gide'yi doğrudan muhatap almış, onun yazdıklarına cevap yetiştirmiştir. Alman yazarın yöntemi, herhangi bir mesele ile ilgili olumsuz birkaç cümle yazsa da sonrasında sayfalarca bunun aksi olan olumlu bir tablo çizmiştir. Derviş'in gözlemleri en taraflı olanların başında gelmektedir. Moskova'da olduğu tarihlerde Rusların "balşoi teror" dedikleri büyük bir kovuşturma vardı. Devrimin önde gelen isimleri göstermelik mahkemelerde yargılanmışlardı. Ancak, bu durum Derviş'in satırlarına hiçbir şekilde yansımamıştır. Derviş'in metni çok şey söylüyor gibi görünse de toptan bakıldığında Sovyetleri değerlendiren en zayıf metinler içerisindeki yeri sabittir. Derviş'in eserinin uluslararası arenada, Gide ve Feuchtwanger'e kıyasla karşılığı yok iken Misaki Milli sınırlar içerisinde büyük gürültü çıkardığı, Türkçü-ırkçı kesime rahatsızlık verdiği vakidir.

Kaynakça

- Abrioux, O. M. M. (1972). *Andre Gide's writings on social problems*. McMaster University.
- Belli, M. (1999). *Mihri Belli'nin anıları: İnsanlar tanıdım I*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Benjamin, W. (2018). *Letter from Paris: André Gide and his new antagonist* (C. Gelman, Çev.). *Barricade: A Journal of Antifascism & Translation*, 1, 25–52.
- Cabak, R. A. (2001). *Russia in a western mirror: A presentation of Denis Diderot, Mme de Stael and Andre Gide* (CFE Working Paper Series; 13).
- Cornick, M., Hurcombe, M. ve Kershaw, A. (2017). *French political travel writing in the inter-war years*. Taylor & Francis.
- Derviş, S. (1937, Haziran 22). *Moskova'da ilk geceyi nasıl geçirdim?* Tan.
- Derviş, S. (1937, Haziran 25). *Sovyet Rusya'da çocuk meselesi ve çocuk müzesi*. Tan.
- Derviş, S. (1937, Haziran 28). *Sovyet Rusya'da küçükler için büyük işler başarıyor*. Tan.
- Derviş, S. (1944). *Niçin Sovyetler Birliği'nin dostuyum?* İstanbul: Arkadaş Matbaası.
- Estraikh, G. (2004). *Jews as Cossacks: A symbiosis in literature and life*. H. Murav ve G. Estraikh (Ed.), *Soviet Jews in World War II: Fighting, witnessing, remembering* (s. 85–103) içinde. Boston.
- Fayet, J. F. (2017). *The international echoes of the commemorations of the October Revolution (1918–1990)*. *Twentieth Century Communism*, 13, 9–16.
- Feuchtwanger, A. J. L. (1991). *Between fascism and Stalinism: Lion Feuchtwanger's political engagement from 1930s to the 1950s* (Doctoral dissertation). University of Southern California.
- Feuchtwanger, L. (1937). *Moskow 1937: My visit described for my friends* (I. Josephy, Trans.). New York.
- Fitzpatrick, S. (2008). *Foreigner observed: Moscow visitors in the 1930s under the gaze of their Soviet guides*. *Russian History*, 35(1–2), 215–234.
- Friedberg, M. (1954). *Foreign authors and Soviet readers*. *The Russian Review*, 13(4), 266–275.
- Garan, B. (2015). “Seyahat notları” çerçevesinde Suat Derviş'in yurt dışı izlenimleri. G. S. İşçi (Ed.), *Yıldızları seyreden kadın: Suat Derviş edebiyatı* (s. 255–296) içinde. İstanbul: İthaki.
- Gide, A. (1937). *Return from the U.S.S.R.* (D. Bussy, Trans.). New York.
- Gleb, J. A. (2020). “I have no qualms about...”: Aleksandr Lozovskii's 1920 reports about travels with foreign delegates. *International Newsletter of Communist Studies*, 24/25(31–32), 85–100.
- Grinberg, M. (2019). *The Soviet Jewish scripture*. In P. Lerner ve F. Stern (Eds.), *Feuchtwanger and Judaism: History, imagination*. Oxford: Peter Lang.
- Gruber, H. (1965). *Willi Münzenberg: Propagandist for and against the Comintern*. *International Review of Social History*, 10(2), 188–210.
- Hollander, P. (2000). *Gide and Soviet Communism*. T. Conner (Ed.), *André Gide's politics: Rebellion and ambivalence* (s. 161–178) içinde. Palgrave Macmillan.
- Işık, E. S. Ç. (2021). *Eylemi kaleminde bir muharrir: Suat Derviş siyaset, toplum ve kadın üzerine röportajlar-yazılar (1935–1942)*. İstanbul: Libra Kitap.

- Kingstone, B. D. (1981). Jef Last and André Gide: The record of a friendship. *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, 3(1-2), 91-94.
- Kopeć, Z. (2011). Moskow: A living or a dead city? *Studia Europaea Gnesnensia*, 3, 153-163.
- Kulagina, O. (2019). [Языковая репрезентация взаимодействия...]. *Conversatoria Litteraria*, 13, 153-160.
- Laamanen, V. (2017). VOKS, cultural diplomacy and the shadow of the Lubianka. *Journal of Contemporary History*, 52(4), 1022-1041.
- Livak, L. (2022). Jef Last, Mon ami André Gide (B. Kingstone, Ed. ve Trans.). *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, 42, 171-176.
- Lopatkina, K. (2017). From Mexican artists to the Soviet state: The story of an unwanted gift. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 17(3), 379-397.
- Mazgaj, P. (2002). Engagement and the French nationalist right. *European History Quarterly*, 32(2), 207-232.
- Medvedev, R. A. (1971). *Let history judge: The origins and consequences of Stalinism*. New York.
- Platonov, R. ve Safiullina, N. (2012). Literary translation and Soviet cultural politics in the 1930s. *Russian Literature*, 72(2), 239-269.
- Sukovata, V. (2020). The Moscow underground of the Stalin time. *ICOMOS – Hefte des Deutschen Nationalkomitees*, 74, 60-65.
- Tikhonov, V. (2017). Red capital, colonial eyes. *Korea Journal*, 57(3), 5-30.
- Усенюк, Д. Д. (2022). «Возвращение из СССР» Андре Жида: до и после. *Литература в школе*, 1, 54-65.
- Харитонов, Н. Ю. (2016). К истории публикации «Возвращения из СССР». *Studia Litterarum*, 1(3-4), 184-192.
- Харитонов, Н. (2017). Андре Жид — друг СССР. *Литературный факт*, 3, 164-180.
- Zumkof, T. N. ve Show, K. J. (2020). Don't tell: Education and historical representations. J. Overhoff (Ed.), *Geschichte ist etwas Fließendes* (s. 31-48) içinde. Germany.

19. Yüzyılın İkinci Yarısında Mardin'deki Adli Olaylara Dair Bir İnceleme

Sabri Mengirkaon¹

Öz

Tanzimat Fermanı ile beraber Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde ortaya koyduğu yeniden müesseseleşme aşamalarından biri de hukuk alanındaki gelişmelerdir. Devletin, ahalinin canını, namusunu ve malını taahhüt altına aldığı bu yeni yaklaşım adli süreçlerin tasavvur ve işleyişinde önemli bir dönüşümün yaşanmasına neden olmuştur. Merkezileşme hamlesi devlet erkinin toplumsal hayatta daha görünür olma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan 19. yüzyılda değişen ekonomik ve toplumsal koşullar kentlerde nispeten yoksul sınıfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla hem devletin ihtiyaçları hem de kentlerin değişen demografik özellikleri nedeniyle suç olgusu yeniden yorumlanarak çerçevesi genişletilmiş, cezalar da detaylandırılmıştır. Bu makale Tanzimat sonrası dönemde Mardin'deki adli olayları devletin yeni kavrayışı odağında ele almaktadır. Çalışmanın ana kaynakları başta Diyarbekir Vilayet Gazetesi, Osmanlı Arşiv kayıtları ve Mardin Şer'iyye Sicilleridir. Çalışmanın sonuçlarına göre Osmanlı Devleti, Tanzimat'tan sonraki süreçte adli olayları daha özenli bir şekilde ele almıştır. Devlet, tesis ettiği yeni kurumlar vasıtasıyla Mardin'deki hukuki süreçleri devlet, mekân ve toplum denkleminde yeniden örgütlemiştir. Verilen cezalar modern yargılama süreçleri sonucunda dönemin hukuk metinleriyle uyumlu olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Mardin, Tanzimat, Asayiş, Adli, Olay.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, sabrimengirkaon@artuklu.edu.tr, ORCID: [0000-0001-6503-2140](https://orcid.org/0000-0001-6503-2140).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 06.12.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 17.02.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

A Review on Judicial Events in Mardin in the Second Half of the 19th Century

Abstract

Following the Tanzimat Edict, one of the stages of the Ottoman State's modernisation process was the developments in the field of law. This new approach, in which the state guaranteed the life, honour and property of the people, led to a major transformation in the conception and functioning of judicial processes. The centralisation efforts of the state led to the need for it to be more visible in daily social life. In addition, changing economic and social conditions in the 19th century resulted in the emergence of poor classes in the cities. Therefore, due to both the needs of the state and the changing conditions of the cities, the phenomenon of crime was reinterpreted and its framework was expanded and legal sentences were broadened. This article analyses the judicial events in Mardin in the post-Tanzimat period with a focus on the new conception of the state. The main sources of the study are the "Diyarbakir Provincial Newspaper" (Diyarbakir Vilayet Gazetesi), the Ottoman archival records and the Mardin Sharia Registers. According to the results of the article, the Ottoman State handled judicial events more meticulously in the period after the Tanzimat. Through the new institutions it established, the state reorganised the legal processes in Mardin in the context of state, space and society. The sentences were given in accordance with the legal texts of the period as a result of the modern judicial processes.

Keywords: Ottoman State, Mardin, Tanzimat Edict, Security, Judiciary, Event.

Extended Abstract

As in every field, the Ottoman Empire made important changes in the judiciary, especially after the Tanzimat Edict. The jurisdiction of the sharia courts, which had been carrying out judicial processes since the foundation of the state, was narrowed and Western-style courts were established. At the same time, Western penal codes were harmonised with the Ottoman society and sentences were imposed according to these rules. On the other hand, the population of cities had also increased. Therefore, there had been a serious increase in crime rates. Thus, the state could not remain indifferent to this new development and redrew the framework of the concept of crime and reorganised the amount of crimes. This article aims to make a contribution to the 19th century Ottoman social history. For this purpose, the official newspaper of the province of Diyarbakir "Diyarbakir Vilayet Newspaper", to which Mardin belonged in the second half of the 19th century, the Ottoman Archives and the Shariah registers were used. The region to the south of Mardin was largely a region where the state was less active. Since this region was an important junction on the Aleppo-Baghdad, Baghdad-Istanbul roads, banditry incidents were frequent. For this reason, Mardin was one of the places that the state attached the most significance in the new period. Mardin was one of the places where institutional transformation was experienced most rapidly in the new understanding

after the Tanzimat Edict. In this article, judicial incidents that are considered as crimes in a holistic sense are classified separately. Firstly, murder, assault, injury, and insult, which are crimes committed against the bodily integrity and honour of individuals, are handled under a single heading. Banditry, which is an organised crime, and robbery, which is a crime against property, are examined under the same heading. Although theft cases are accepted as crimes against property, they differ from robbery in terms of how they are committed and how they are perceived by the judicial authorities. Therefore, theft cases are analysed alone. Finally, kidnapping of girls, which is also one of the crimes committed against persons and which was frequently observed in Mardin in the 19th century, has been handled in a different classification by taking into account the social dynamics of the period. According to the results of the study, a large number of judicial incidents took place in Mardin in the second half of the 19th century. Most of these incidents resulted in bodily injuries and murders. On the other hand, incidents such as banditry, robbery and theft were also quite high. In addition, kidnapping of girls, which is a reflection of social norms, also occupies an important place among the incidents in this period. One of the most important features of the new judicial process is the appeal process. After the judge sentenced the offenders, he also told them that they could appeal to the higher court, the Court of Appeal. He also personally ensured that the case documents were delivered to these courts. The decisions taken by the local court were reconsidered by the higher court and sent to the provincial centre. The compatibility of the offences with the sentences was reviewed and if accepted, the documents were submitted to the capital criminal chamber (Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Ceza Dairesi). In the final examination, if the offence and sentences were deemed compatible, the sentence would be approved. In cases of death sentences –which were applied very rarely under the new approach– the sultan’s approval was required. Once he allowed, the decision was reported to the local court, and the sentence was finalized. Executions were then carried out accordingly.

Giriş

Adli olay, en geniş anlamıyla suç kapsamında değerlendirilip devletin yetkili kurumları tarafından incelenen ve kaydedilen meselelerin genel adıdır. Adli mercilere yansıyan her mesele şiddete içkin olmasa da bireyler arasında şiddet kullanımını kapsayan her mesele adli olay kapsamına girmektedir. Diğer bir deyişle adliyeye yansıyan her olay şiddet içermez ancak şiddet içeren her olay adli kovuşturmanın konusudur. Şiddet kavramı çok yönlü olmakla beraber; “karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin bir veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel (ahlaki/moral/manevi) bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek bir şekilde” davranış olarak kabul edilir (Michaud, 1991: 8-9). Tarihin çok eski dönemlerinden itibaren şiddet, toplumsal hayatın önemli bir parçası olagelmıştır. Hatta “tarih adeta şiddetin tarihidir. ... tarih, şiddetin sonuçlarının, insanların şiddeti denetim altına alma çabalarının ve bunu yaparken yeni yeni şiddet biçimleri üretmelerinin tarihi.” olarak açıklanabilir (Kuyaş, 2018: 198). Dolayısıyla toplumu anlamak için şiddeti de anlamak gerekir (Deal, 2017: 9). Bunun için şiddeti toplum ve devlet arasında doğru konumlandırmak önemli bir çerçeve sunacaktır.

Modern ya da ulus devlet dönemiyle beraber kanun koyma ve şiddet uygulama hakkı devletin gücü ve kurumlarının yetkisi altında devşirilmiştir (Giddens, 2008: 138-140). Biraz daha açacak olursak Weber'in söylemiyle geçmişte şiddet tamamen normal ve toplumsal bir mesele olarak düşünülürken, modern dönemde devlet bu gücü kendi tekeline almıştır (Weber, 1946: 78). Şiddeti tekelleştirerek ilgili kurumlar vasıtasıyla toplum üzerinde denetim kurmak modern devletin meşruiyet bağlamında en önemli sacayaklarından birisidir.

Tanzimat olarak adlandırılan dönem Osmanlı Devleti'nin başta idari alanda olmak üzere modernleşmenin zorunlu bir ihtiyaç olarak hissedildiği “imparatorluğun son yüzyılı” şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Tanzimat ile beraber devlet kültürel, siyasal, sosyal ve hukuki anlamda büyük bir değişimin içerisine girdi (İnalçık, 2017: 32; Ortaylı, 2018: 17). Bütün bu değişim şiddet olgusunun kavranışında ve kamu düzeninin korunmasında yeni bir anlayışın müesseseseleşmesine zemin hazırladı. Şer'i mahkemelerin yetki alanları daraltılarak toplumun tamamını eşitlik (müsâvat) zemininde buluşturan Nizami mahkemeler kuruldu ve yargılama usulünde de Batı merkezci bir dönüşüm başladı (İnalçık, 2017: 49; Ortaylı, 2016: 207). Öte yandan 19. yüzyılda Osmanlı kentlerinde yaşanan ekonomik ve toplumsal değişim de bu dönüşümün nedenlerinden biridir.

Devletin idari alanında olduğu gibi 19. yüzyıl Osmanlı toplumu için de hızlı dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyıldır. Bu dönüşümlerden birisi de kırsal ve kent arasındaki demografik akışkanlığın kırsal aleyhine gerçekleşmesidir. Zira 19. yüzyılda önemli bir olgu haline gelen kırsaldan kente göç veya iktisadi dönüşüm kentte fakir sınıfların ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu durum kamu düzeninin korunması ile ilgili problemi devletin gözünden daha da görünür kıldı (Toumarkine,

2008: 4). Bu nedenle Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl boyunca güvenlik konusunda çok önemli bazı düzenlemeler yaparak küçük iniş çıkışlara rağmen bu alandaki iyileştirme çabalarını sürdürdü (Deal, 2017: 14). Tanzimat'tan hemen sonra yeni ceza kanunnameleri çıkarılarak şiddetin ve suçun alanı genişletildi. Bu kanunnamelerin nihai bir toplamını ifade eden 1858 Ceza Kanunu çok uzun bir süre boyunca uygulandı. Ayrıca mahkemeler de hızlı bir dönüşümün içerisinde girdi. Bu dönüşüm bir miktar yavaş ama emin adımlarla gerçekleşti. II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde Osmanlı Mahkemeleri artık Batılılaşmış ceza mahkemeleri hâlini almıştı (Deal, 2017: 32-34). Ancak Osmanlı klasik mahkemeleri olan şer'i mahkemeler de kapatılmamış; daha ziyade aile hukuku, alım-satım, miras paylaşımı ve bu çerçevedeki konular odağında varlığını sürdürmüştü.

Mardin, bağlı olduğu Diyarbakir Vilayeti ile beraber devletin vazettiği dönüşüme en hızlı dâhil edilen kentlerden birisi oldu. 1869-1870'te Mardin'de Temyiz-i Hukuk ve Cinayet Meclisi ile Ticaret Mahkemesi hâlihazırda çalışıyordu (DVS, Def'a 1: 65-66). En azından 1880 ilkbaharından beri Mardin'de bir bidayet mahkemesi vardı (DVG, 523: 14 Nisan 1880). Mardin Bidayet Mahkemesi, Hukuk ve Ceza daireleri olarak iki kısımda faaliyet gösteriyordu (DVS, Def'a 10: 76). Öte yandan yetki alanı oldukça daraltılmış olan Mardin Şer'iye Mahkemesi ise 1872'den beri Hükümet Konağı'na² taşınmıştı (DVG, 168: 7 Kasım 1872). Kadı ve naib kendi işleri dışında yukarıda adı yazılı meclislerin birer üyesi durumundaydı (Çadircı, 2013: 280). Daha önce sivil bir binada faaliyet yürüttüğü anlaşılan bu mahkemenin devletin egemenlik merkezi olarak addedilebilecek bu binaya idari bir birim olarak taşınmış olması devletin şiddet ve kontrol süreçlerini denetimi altına alma noktasındaki perspektifini anlamak bakımından kıymetlidir.³

Yukarıda da değinildiği üzere şiddet olgusu toplumsal hayatın önemli bir parçası olduğundan toplumu anlamak noktasında şiddetin anlaşılması ve toplumsal hayatı yönlendiren dinamikler bağlamında doğru konumlandırılması gerekmektedir. Bu gerçek çok geç bir tarihte de olsa tarihçiler tarafından kabul edilmiştir. Özellikle şer'i mahkemelerin yapıları ve burada görülen davalarla ilgili yapılan akademik çalışmalar önemli bir eşğe işaret eder. Bunlar dışında son dönemlerde şiddet ve bağlantılı konular üzerinde önemli teorik çalışmalar da yapılmaktadır. Özellikle Tanzimat sonrası dönem ile ilgili çalışmalarda ciddi bir artış söz konusudur (bkz. Avcı, 2004; Lévy-Toumarkine, 2008; Deal, 2017; Taşdelen, 2023; Kalaycı, 2014). Öte yandan doğrudan şiddet alanı içine girmeyen ancak

² Tanzimat modernleşmesinin en önemli ayaklarından birisi devleti toplumun gözünde görünür kılmak adına ele aldığı mekân üretimidir (Avcı, 2010: 200). Bu yeni mekânların başında hükümet konakları gelmektedir. Mardin'de eski bir hükümet konağı bulunsu da harap durumdaydı. Dolayısıyla Mardin Hükümet Konağı bu dönemde kiralık bir binada bulunuyordu. Aynı yıl Diyarbakir Vilayet Meclisi'nde alınan bir kararla harap halde bulunan eski hükümet konağının yeniden inşası için İstanbul'dan izin istenmişti (BOA. ŞD. 3206-21: 15 Nisan 1872). Sonraki yıl ise yapımına başlanmıştı (DVG, 197: 14 Haziran 1873).

³ Mardin Şer'iyye Mahkemesi'nin nerede hizmet verdiği ile ilgili kesin bir veri yoktur. Bununla beraber altı ayda bir hesaplanan masraf defterlerinde kira giderinin bulunması birçok Osmanlı kentinde olduğu gibi kadının ikamet ettiği evin bir kısmını mahkeme olarak kullandığına işaret eder (Şahin, 2017: 107).

devletin şiddete yaklaşımı ve denetim mekanizmasının aygıtlarını temele alan çalışmalar da yapılmaktadır (Örneğin Osmanlı'da polis kurumu üzerine bkz. Ergut, 2004; genel olarak Osmanlı hapisaneleri üzerine bkz. Erbulut, 2021; Osmanlı'da zaptiye teşkilatı için bkz. Sönmez, 2005).

Bu makale Osmanlı Devleti'nde hızlı bir dönüşümün yaşandığı 19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'de meydana gelen adli olayları incelemektedir. Çalışma 19. yüzyılda çeşitlenen kaynaklardan da faydalanarak bu tarihte Mardin'de meydana gelen tekil olaylar üzerinden Osmanlı'nın toplumsal tarihine bir katkı yapma amacına matuftur. Literatürde görüldüğü kadarıyla Osmanlı Mardini'ni toplumsal şiddet olayları ekseninde ele alan tek çalışma Mehmet Salih Erkek'in "Osmanlı Mardin'inde Cinayet Vakaları ve Cinayet Soruşturmaları Hakkında Bir Değerlendirme" adlı makalesidir. Bu makale 16. yüzyıldan Osmanlı'nın son dönemine değin birbirinden çok uzak tarihleri kapsayan 13 şer'ie sicili odağında yazılmıştır. Osmanlı Mardin'inde çok uzun bir süreyi cinayet vakaları üzerinden ele alan çalışmada temel sorunsal katil ile maktullerin özellikleri, cinayet mekânları, cinayet aletleri ve öldürme fiilinin ne şekilde işlendiğidir (Erkek, 2013: 639). Çalışma sadece cinayet olayları üzerinden yazılmış monografik bir çalışmadır.

Diğer taraftan 19. yüzyıl Mardin toplumsal hayatını ele alan diğer çalışmalar Osmanlı arşiv vesikaları üzerinden yereli merkezin perspektifinden okuyan ve günlük olaylara (devletin dikkatini çekecek kadar önemli değilse) bir miktar uzaktan bakan çalışmalardır (bkz. Özcoşar, 2019; Aydın-Emiroğlu-Özel-Ünsal, 2019). Öte yandan aynı dönemi kapsayan Mardin ile ilgili başka çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar da kentteki bazı özel konu, kurum ve yapılarla ilgilidir (bkz. Ari, 2019; Tuna, 2021; Tümer, 2022).

Bu makalede 19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'de meydana gelen adli olaylar bir bütün olarak ele alınmış; yapılış ve yetkili mercilerce algılanışları bağlamında ayrı ayrı tasniflenmiştir. Çalışmanın mekânsal sınırı Mardin'in merkez kazası ve buraya bağlı nahiye ve köylerdir. Bahsedilen dönemde Diyarbekir'e bağlı bir sancak merkezi olan Mardin'in çok sayıda kazası vardı.⁴ Çalışmada üç ayrı ana kaynak kullanılmıştır. Bunlar şer'ie sicilleri, Diyarbekir Vilayet Gazetesi ve Osmanlı arşiv belgeleridir. Bu kaynaklar içerisinde Diyarbekir Vilayet Gazetesi ağırlık kazanmaktadır.

Bunun nedeni büyük oranda şiddet olayları ve tahkikat süreçlerinin kaynaklarca ele alınış biçimleridir. Osmanlı arşiv vesikalarında yer verilen olaylar daha ziyade geniş toplumsal kesimler üzerinde etkili olan eşkıyalık ve bir denetim mekanizması olarak siyasi erk tarafından ağır bir cezalandırmayı zorunlu kılan cinayet olayları temelindedir. Kişilere karşı işlenen örneğin hırsızlık ve hakaret gibi davalarda sıradan insanlara dair verilere bu kaynaklarda ulaşmak bir miktar zordur. Ayrıca 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı kentleriyle alakalı bazı istatistiklere ulaşmak

⁴ Dönemsel olarak bazı değişiklikler olsa da 19. yüzyılın ikinci yarısında bazen liva bazen de sancak olarak yönetilen Mardin'e Cizre, Midyat, Nusaybin ve Hamidiye kazaları bağlıydı. Bkz. (İzğöer, 1999).

mümkünse de bunlar olay örgülerine ve soruşturma süreçlerine yer vermediklerinden nispeten zayıf kayıtlardır.

Osmanlı Arşivi'nde yapılan incelemede 1896 ve 1897 yıllarını kapsayan bazı dava jurnallerine ve istatistiklerine ulaşılmıştır. Mardin Adliyesi'nde görülen davalarla ilgili 1896 yılına ait kayıta daha ziyade ticaret, miras gibi konulara dair bilgiler bulunmaktadır (BOA. Y. PRK. AZN. 17-5: 10 Aralık 1896). Ayrıca 1897'de Diyarbekir Vali Vekili Fuat imzasıyla Mabeyn-i Hümâyün Baş Kitabet'ine gönderilen evrakta vilayet genelindeki cinayet ve yaralama olayları ile ilgili istatistiksel bilgiler bulunmaktadır (BOA. Y. PRK. UM. 38-89: 28 Haziran 1897). Bunun dışında devletin yıkılışına yakın dönemlerde polis müdüriyetlerince tutulmuş “cerâim cedvelleri”ne de rastlanmaktadır. Ancak bunlar da istatistiki bilgiler veren çoğunlukla detaydan yoksun kayıtlardır. Osmanlı Arşivi'nde Mardin ile ilgili bir tane “cerâim cedveli”ne ulaşılmışsa da bu kayıt 15 Mart 1920 gibi geç bir tarihe aittir (BOA, DH. EUM. AYŞ. 35-29: 15 Mart 1920).

Öte yandan kısmen izah edildiği üzere şer'i mahkemeler 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adlî olaylar konusundaki yetkilerini yeni kurulan mahkemelere devretmişti. Dolayısıyla bu mahkemeler daha ziyade aile hukuku, alacak-verecek davaları ve satış anlaşmaları gibi konular ile iktifa etti.⁵ Çalışmanın tarih aralığını kapsayan dönemdeki Mardin Şer'îye Sicilleri taranmışsa da bu çalışma için anlamlı bir veriye ulaşılmamıştır. Sadece 19. yüzyılın ikinci yarısının erken bir dönemini kapsayan 235 numaralı Mardin Şer'îye Sicili'ndeki bazı kayıtlardan faydalanılabilmektedir.

Çalışmanın bir diğer kaynağı Diyarbekir Vilayet Gazetesi'dir. Gazetede Mardin ile ilgili çıkan haberler oldukça fazla ve çeşitlidir. Bunun birkaç makul gerekçesi vardır. Öncelikle Mardin'in Tanzimat sonrası dönemde devletin yıkılışına kadar Diyarbekir'e bağlı oluşu bu anlamda bir süreklilik sağlamıştır. Keza 1872'de muhtemelen Mardin Şer'îye Mahkemesi kâtiplerinden bir memurun gazetenin Mardin muhabirliğini yapmış olmasının burası ile ilgili haberlerin sayısına etki ettiği söylenebilir (DVG, 168: 7 Kasım 1872). 1884'te ise başka birisi bu görevi üstlenmiştir (DVG, 678: 27 Mart 1884). Gazeteler meseleleri ele alış ve detay vermeleri bağlamında oldukça cömert kaynaklardır. Vilayet gazeteleri her ne kadar ekonomik anlamda valiliklerin bütçesinden faydalansa da masrafları genel olarak abonelik ücretleri ile karşılanıyordu (DVG, 1290: 30 Haziran 1902). Dolayısıyla gazetenin yayın hayatına devam etmesi her şeyden önce satılabilmesi ile alakalıydı. Bazı dönemleri hariç tutarsak vilayette olan biten adlî olaylar daima haberler arasında önemli bir yekûn tutmaktaydı. Gazeteler olayları okurun dikkatini

⁵ Mardin Şer'îye Sicilleri ile ilgili yapılmış çok sayıda çalışma vardır. Bunlardan Dicle Kalkınma Ajansı tarafından yapılan Mardin Şer'îye Sicilleri adlı çalışmada sondajlama yöntemiyle üç ayrı şer'îye sicilinin transkripsiyon ve Arapça metinlerinin çevirisi yapılmıştır. Buradaki 1599-1600 yıllarını kapsayan 6937 nolu sicildeki kayıtlarda 1442 hüküm içerisinde bu çalışmanın konusu içerisine giren olaylardan 34 kayıt; 1742-1743 yıllarını kapsayan 6884 nolu sicilde 336 hüküm içerisinde 10 kayıt; 1918-1919 yıllarını kapsayan 8961 nolu sicilde ise 256 hüküm içerisinde hiç kayıt yoktur. Bkz: (Dika, 2019).

çekebilecek magazinsel bir dil ve detaylı olarak ele aldıklarından önemli veriler sunmaktadır. Ancak büyük olaylar ve siyasi boyutu olan meseleler dışında adli mercilere intikal etmiş olayların gazete ve arşiv kaynakları açısından nadiren örtüşüğünü söylemek de gerekir (Toumarkine, 2008, 9). Bu durum 19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'de meydana gelen olaylar için de geçerlidir.

Bu makalede bütüncül anlamda suç kabul edilen adli olaylar kendi içerisinde ayrı ayrı tasniflenmiştir. İlk olarak kişilerin vücut bütünlüğüne ve onuruna karşı işlenen suçlar olan öldürme, yaralama, darp ve hakaret olayları tek başlık altında ele alınmıştır. Organize suç olan eşkıyalık ve malvarlığına karşı işlenen bir suç olan gasp aynı başlık altında incelenmiştir. Hırsızlık vakaları her ne kadar malvarlığına karşı işlenen suçlardan kabul edilse de yapılaş ve adli mercilerce kavranışı bakımından gasptan ayrılmaktadır.⁶ Dolayısıyla hırsızlık vakaları tek başına ele alınmıştır. Son olarak yine kişilere karşı işlenen suçlardan olan ve 19. yüzyılda Mardin'de sık sık yaşandığı görülen kız kaçırma olayları dönemin toplumsal dinamikleri göz önüne alınarak farklı bir tasnifte ele alınmıştır.

Mardin'de meydana gelen adli olaylardan hareketle sonuç kısmında dönemin toplumsal hayatına dair bir genellemeye gidilmesi amaçlanmıştır. Bunun yanında çalışma, Mardin'in toplumsal tarihine katkı yapmak amacını taşımaktadır.

1. Cinayet, Yaralama, Darp ve Hakaret Olayları

Kişilere karşı işlenen suçlar, yaşam hakkı ve vücut bütünlüğüne karşı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Öldürme suçları, kasten (taammüden), kastın aşılması ve kusurlu (taksirle) olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır (Avcı, 2004: 27). Yaralama ve darp olayları ise kişinin hayatını kaybetmesine yol açmamakla beraber vücut bütünlüğüne ve buna yakın durumlar olarak açıklanır (Akgündüz, 2010: 128). Tanzimat öncesi ve sonrası dönemde bu suçların çerçeveleri aynı kalmakla beraber verilen cezalar suçun niteliğine göre değişmekteydi. Hakaret suçları ise yine kişilere karşı işlenen suçlardan olmakla beraber insan onuruna yapılmış saldırı olarak kabul edilmekte ve diğerlerinden ayrılmaktadır. 1858 Ceza Kanunnamesi'nde Tanzimat ile devletin güvence altına aldığı ahalinin can, mal ve namus dokunulmazlığının bir göstergesi olarak hakaret suçlarının kapsamı genişletilmiş ve cezalar suçun durumuna göre farklılaştırılmıştır (Akgündüz: 2010: 148-149).

1859 yılında Sürgücü Nahiyesi'ne tabi Elfan Köyü (Pınardere) sakinlerinden Hüseyin bin Şemdin evinin yakınındaki tarlasında bulunurken aynı köyden Mehmed bin Sadık, Ömer bin Velid ve Mehmed bin Talo tarafından sağ göğsünden ve kafasından hançerle yaralanmıştı. Hüseyin, olaydan üç saat sonra olay yerinde hayatını kaybettiğinden Hüseyin'in eşi Hamri binti Hüseyin ile Fatma binti Halid ve kardeşi İsmail mahkemeye başvurmuştu. Adı geçen kişiler mahkemeye

⁶ Hırsızlık, eşkıyalık ve gaspın tehdit ve şiddet kullanımı ilkeleri nedeniyle bu suçlardan ayrılır. Diğer yandan yankesicilik ve kalpazanlık gibi olaylar da alınan malın muhafaza altında bulunması ve gizlice alınması gibi koşulları sağlamadığından hırsızlıktan ayrılır. Bkz. (Erdoğan, 2014: 206).

çağrıldığında suçlarını inkâr etseler de köy ahalisinden bazı kişilerin şahitlik etmesiyle kısas cezasına çarptırılmışlardı (M.Ş.S. 235, S. 38, N. 80).⁷

Aynı yıl Şeyhan Nahiyesi'ne bağlı Çalê Köyü'nde (Çalıköy) Şeyh Abdi bin Şeyh Musa evinin damı üzerinde aynı köyden Musa bin Hasan ile bulunurken aralarında çıkan tartışmada Musa'nın Şeyh Abdi'ye attığı taş yaralanmasına sebep olmuştur. 11 gün boyunca yatalak kalan Şeyh Abdi daha sonra ölmüştü. Karısı Fatma binti Şeyh Davud ve çocuklarının vasisi bulunan Şeyh Osman bin Şeyh Musa mahkemeye gelerek kısas talebinde bulunmuşlardır. Musa taş attığını kabul etmiş ancak Şeyh Abdi'nin buna bağlı olarak öldüğünü kabul etmemiştir. Bunun üzerine mahkeme şahitlerin bilgisine başvurmuş ve dava sonucunda Musa'nın Şeyh Abdi'nin vârislerine 10 bin dirhem “dem-i diyet” (kan parası) ödemesine hükmedilmiştir (M.Ş.S. 235, S. 59, N. 117).

Bu dönemdeki başka bir cinayette ise, Sürgücü'nün Avîne Köyü'nden Yahya bin Molla Mehmed, köy içerisinde yürürken evinin önünden geçtiği Mehmed bin Ömer kendisine önce taşla saldırmış, kaçmaya başlayınca da arkasından yetişiş kılıçla dirseğinden yaralamıştı. Yahya yirmi gün sonra hayatını kaybetmişti. Bunun üzerine karısı Medine binti Osman ve babası Molla Mehmed bin Abbas mahkemeye gelerek kısas talebinde bulunmuşlardı. Mehmed önce iddiaları kabul etmese de şahitlerin ifadesiyle suçu sabit görüldüğünden kısas cezasına çarptırılmıştı (M.Ş.S. 235, S. 81, N. 145).

Diğer bir kayda göre ise 18 Ocak 1866 tarihinde ramazanın ilk günü Sürgücü'ye bağlı Şatîh Köyü'nden (Yaylabaşı) Mehmet bin Osman ile Hamo bin Faris arasında loğ taşından dolayı bir tartışma çıkmış, Hamo belindeki hançerle Mehmed'i sağ göğsünden yaralamıştır. Mehmed iki saat sonra ölmüştür. Uzun süre firar eden Hamo, daha sonra yakalanarak suçunu kabul etmiştir (DVG, 48: 30 Haziran 1870). İdam cezasına çarptırılan Hamo ile Mehmed'in karısı yüzleştirilmiş (murâfaa), sonuç olarak maktulün varisi kısıstan vazgeçtiğinden Hamo'nun cezası diyete çevrilmiştir⁸ (DVG, 89: 21 Nisan 1871).

Diyarbekir Vilayet Gazetesi'nin 17 Aralık 1869 tarihli nüshasına göre Mardin Sancağı'na bağlı Masertî Köyü'nden (Ömerli) Nurê, 3 sene önce kocası Fermano'yu içine zehir kattığı helva ile zehirlemiştir. Kalan helvanın bir kısmı Fermano'nun akrabaları tarafından Mardin'e getirilmiş ve Memleket Tabibi Mehmed Efendi tarafından “analizasyon” yapılarak içinde “ak süleymani”⁹ adı verilen zehir tespit edildiğinden Nurê tutuklanarak tevkif edilmiştir (DVG, 20: 17 Aralık 1869). Olayla

⁷ Osmanlı'da sık sık kısas cezaları verilse de çok nadiren uygulanırdı (Deal, 2017:37). Özellikle Tanzimat'tan sonra 1858 Ceza Kanunnamesi'nin bütün devlette uygulanmasından önce de kısas cezaları genel olarak diyete dönüştürülürdü (Avcı, 2004: 85). Dolayısıyla kısas cezasının verilmiş olması cinayeti işleyenlerin kesin olarak idam edildiklerine delalet etmez.

⁸ Maktul yakınları kısıstan vazgeçtiğinde buna karşılık şahsi hak ya da sulh bedeli olarak “diyet” alabilirdi. Bazen maktul yakınları bu haklarından da vazgeçerdi (Avcı, 2004: 85).

⁹ Bunun ne olduğuna literatürde ve sözlüklerde rastlanamamışsa da halk dilinde “süleymani zehiri” kavramı hâlâ kullanılmaktadır.

ilgili yapılan daha derin incelemede aynı köyden Remko adında birisinin Nurê'yi evlenme vaadiyle tahrik ettiğinden böyle bir olaya kalkıştığına ulaşılmıştır. Ancak Remko, süreç içerisinde eceliyle öldüğünden ifadesi alınmamış, Nurê ise idam cezasına çarptırılmıştır (DVG, 124: 29 Aralık 1871). Ancak Nurê'nin gerçekten de idam edilip edilmediğini bilemiyoruz. Maktulün vârisleri cezadan vazgeçmediğinden 1858 tarihli Ceza Kanunnamesi'ne göre idam edilmesi gerekliyse de bazı durumlarda bu ceza on beş yıl kürek yani hapis cezası olarak uygulanırdı (Avcı, 2004: 101).

Aynı dönemdeki başka bir olayda ise Mardin'in Medrese Mahallesi'nde karısı Çurs Köyü'nden Hazine binti Osman Ağa ile oturan Cerrah Süleyman Efendi'nin gece boğulduğu anlaşıldığında cenazesi Şehidiye Camisi'ne götürülmüştü. Ancak sabahleyin cenazesi yıkanırken gassallar burnundan kan aktığını görmüş ve meseleyi hükümete haber vermişlerdi. Bu arada hizmetçileri olan Adi adlı hatun sorgulanmış ve buradan elde edilen ipucuyla maktulün karısı Hazine sorgulanmıştı. Önce çelişkili ifadeler veren Hazine, daha sonra her şeyi itiraf etmişti. Buna göre Hazine'nin köylüsü ve dayısının oğlu Ali bin Ahmed ve beraberindeki Derviş bin Şeyho olaydan önceki akşam Hazine'nin evine gelerek kendisi ile nişanlı olduğu halde başkasıyla evlendiğini, dolayısıyla ya kendisini ya da kocasını öldüreceklerini söylemişlerdi. Hazine de “beni öldüreceklerinize meramınızı icra ediniz” diyerek adı geçen iki kişinin evin altındaki mahzende saklanmalarına ses çıkarmamıştı. Anlaşıldığı kadarıyla Ali ve Derviş, yatsıdan sonra bulundukları yerden çıkarak Cerrah Süleyman Efendi'yi boğmuşlardı.

Ali, ifadesinde on kadar arkadaşıyla Mardin'e geldiklerini ve borçlusu olan Kasap Abdülkadir'den alacağının bir kısmını alarak ikindi vaktinde köyüne döndüğünü söylemiştir. Evinde yapılan aramada bulunan kanlı gömlek için ise kestiği keçinin kanı olduğunu söyleyerek üzerine atılı suçlamayı kabul etmemiş ve o gece evinde bulunduğunu şahitlerle ispatlayabileceğini iddia etmiştir. Derviş ise sorgusunda o gün Ali ve diğerleriyle beraber ayakkabı almak için sabahleyin Mardin'e geldiğini ancak bir şey almadan ikindi vaktinde köylerine döndüklerini ifade etmiştir.

Hazine'nin babası Osman Ağa'nın ifadesi alındığında önemli bir ipucu yakalanmıştı. Osman Ağa ifadesinde Ali'nin kızı Hazine'yi kendisinden istediğini ancak vermediğini, kızının da Ali'ye varmak gibi bir niyeti olmasından dolayı olayda kendisinin parmağının olabileceğini belirtmiştir. Diğer taraftan Ali'nin şahit olarak gösterdiği Ahmed, Sadun ve Hüseyin, Ali'nin ikindiden sonra Mardin'de bulunduğunu ve kendisini olay gecesi görmediklerini ifade etmişlerdi. Ayrıca zanlıların ikisini beraber tüfek bırakıp alırken ve Derviş'in eteğinde de kan lekesi gördüklerini eklemişlerdi. Köylüler arasında yapılan tahkikatta Ali'nin Kado ve Mehmed isimli köylülerine birisini boğazlayacağını, kendisi ile gelmeleri durumunda kendilerine 500 kuruş vereceğini söylediğini de ifadelerine eklemişlerdi. Diğer yandan Ali'nin gömleğindeki kan lekesi ile ilgili kestiğini söylediği keçiden de kimsenin haberinin olmadığını anlaşılmıştı. Bu kişiler ile zanlılar

arasında herhangi bir düşmanlık olmadığı köy imamı ve ihtiyar meclisi tarafından da tasdik edilince Ali ve Derviş'in Cerrah Süleyman Efendi'nin katili olduklarına karar verilmişti. Cerrah Süleyman'ın veresi (vârisi) olmadığından “murâfaa-i şer'iyyesi” (yüzleştirme) yapılamamış¹⁰ cezaları doğrudan Vilayet Temyiz Mahkemesi'nden verilmişti. Buna göre Ali'nin taammüden Süleyman'ın katili olduğu; Derviş'in cinayette birinci dereceden Hazine'nin ise ikinci dereceden suçlu olduklarına karar verilmişti. Buna göre Ali'nin idamına, Derviş'in on beş, Hazine'nin ise beş sene müddetle kürek¹¹ cezasına çaptırılmalarına hükmedilmişti. İstanbul'dan gelen tasdik ile Hazine, Kadın Hapishanesi'nde, Derviş teşhir¹² edilerek Hükümet Hapishanesi'nde “demirbend” olarak hapsedilmişlerdi. Ali ise Diyarbakir Buğday Pazarı'nda herkesin hazır olduğu bir sırada padişah'tan gelen emir alenen okunarak idam edilmişti (DVG, 32: 10 Mart 1870). Burada dikkat çeken husus Cerrah Süleyman'ın gerisinde çocuk bırakmadığı ya da akrabalarına ulaşılmadığından verilen cezanın aynen tatbik edilmesidir.

Aynı tarihteki başka bir cinayette Mardin'e bağlı Tell Karim Köyü'nden (Tell Kari-Çitlibağ) Genco bin Mahmud, Diyarbakir'den kendi köyüne giderken Mardin'in Türkmenderesi mevkiinde öldürülmüştü. Katilinin Şeyhmus bin Osman olduğu ihbar edilince bu kişi sorguya alınmıştı. Şeyhmus her ne kadar suçunu inkâr etse de evinde yapılan aramada Genco'nun atına ait eğer bulunmuş ayrıca Şeyhmus'un annesi sorgulandığında bazı ipuçlarına ulaşılmıştı. Daha sonra suçunu ikrar eden Şeyhmus, Genco'nun kendisine hakaret ettiğinden aralarında tartışma çıktığını ve kendisine mızrakla da saldırdığından tüfikle ateş ederek öldürdüğünü itiraf etmişti (DVG, 40: 6 Mayıs 1870). Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen evrakları üç ay sonra ulaştığında Şeyhmus “meydan-ı siyasete” getirilerek gelen karar herkesin huzurunda okunmuş, maktulün babasına kısasta ısrar edip etmediği sorulmuştu. Genco'nun babası Mahmud, kısastan vazgeçmiş hatta diyet borcunu da affetmiştir (DVG, 104: 4 Ağustos 1871).

Bu dönemde maktul vârislerinin kısastan vazgeçmiş olmaları dikkat çekicidir. Başka bir örnekte Mardin'e tabi Kavs Köyü (Yaylı) ahalisinden Ahmed, köylüsü Süleyman tarafından öldürülmüştür. Mahkemesi yapılan Süleyman'a idam cezası verilmişti. Ahmed'in vârisi olan karısı Fatma Mardin'e getirilmiş ve idam

¹⁰ Cinayet olaylarında mağdur tarafın kısas cezası verilirken ve idam sırasında infazın tamamlanmasına kadar kısastan vazgeçme ihtimali bulunduğundan hazır bulunması gerekirdi (Avcı, 2004: 84).

¹¹ Tanzimat'tan önceki dönemde ağır suç işleyen kimselere yelkenli gemilerde kürek çekme cezası verilir. Bu kavram daha sonra hapis cezasıyla eş anlamda kullanılmıştır. Pranga cezasıyla da aynı anlamdadır (Şemsettin Sami, Kâmûs-i Türkî: 1195). Geniş bilgi için ayrıca bkz. (Uyanık, 2017: 199).

¹² Ceza Kanunu'nun 19. maddesi teşhir cezasının sınırlarını çizmektedir; “...kürek cezasına müstahak olan şahıs hakkında teşhir usulü dahi icra olunur. Şöyle ki cezaya hükmeden divan mazbatasının bir hülâsası gayet kalın huruf ile yazılıb mücâzat olunacak şahıs bulunduğu şehirde ... bir meydana getirilüb işbu hülâsa göğsüne konularak iki saat orada tevkif ve halka irâe olunduktan sonra ayaklarına demir konularak mahâl-i mücâzatına gönderilir. On sekiz yaşından aşağı olan ve yetmiş yaşından ziyâde bulunan ashâb-ı cinayet işbu teşhir kâidesinden muaf tutulur.” Aynı maddenin zeyline göre ehl-i İslamdan ulemâ, meşâyih, hatipler ve diğer milletlerin rûhânî reisleri teşhirden muaf tutulurlar (Ceza Kanunnâme-i Hümâyûnu, 1335: 7-8).

kararı kendisine okunmuştu. Başta kısasta ısrar eden Fatma, Süleyman'ın "meydan-ı siyasete" getirildiğindeki pişmanlık hali ve babası ile akrabalarının feryatlarını iştince bundan vazgeçtiğinden Süleyman'ın cezası diyete çevrilmişti (DVG, 63: 14 Ekim 1870). Aynı şekilde Mardin'e tabi Tilfeys Köyü'nden (Tell Feyd-Eskin) Abdullah bin Bağ'ının katili olan Faris bin İbrahim'in suçu sabit bulunduğu evrakı Dâhiliye Nezareti'ne yollanmıştı. İstanbul'dan gelen cevap üzerine kendisine kısasta ısrar edip edilmediği tekrar sorulduğunda daha önce kısasta ısrar eden Abdullah'ın karısı Hedo, bundan vazgeçmiş ve Faris'in cezası diyete çevrilmişti (DVG, 124: 29 Aralık 1871).

Mardin'e bağlı Göllü Köyü ahalisinden Çeçi veled-i Bahe, harman yeri konusundaki tartışmaları nedeniyle köylüsü Hanna veled-i Ado'yu büyük bir taş ile sol kaşından yaralamış, Hanna bir süre sonra hayatını kaybetmişti. Olaya şahit olanların ihbarıyla Çeçi veled-i Bahe yakalanmıştı. Cinayet suçundan yargılanan Çeçi'nin evrakı Dâhiliye Nezareti'ne gönderilmişti (DVG, 126: 12 Ocak 1872). Ancak olayla ilgili sonucun ne olduğuna dair başka kayda ulaşılamamıştır.

Bu dönemde ilginç bir cinayet olayı daha yaşanmıştır. Mardin'in Medrese Mahallesi ahalisinden Zaptiye Memuru Halil, yaz aylarında Mardin'de havalar çok sıcak geçtiğinden usul olduğu üzere gece vakti evinin damındaki kerevette (taht) uyurken başından vurulmuştu. Yapılan tahkikat neticesinde Halil'in evinin diğer odasında kiracı olarak bulunan meslektaşı ve kiracısı Hacı Reşid sorguya alınmış başlarda suçunu inkâr etmiştir. Daha sonra suçunu kabul etmek zorunda kalan Hacı Reşid, karısı ve Halil arasında gayrimeşru bir münasebetten şüphelendiğinden dolayı Halil'i öldürdüğünü söylemiştir. İfadesinde gece vakti görevli olarak bulunduğu köyden evine döndüğünde karısının uyuduğu kerevetten Halil ve ailesinin bulunduğu tarafa bir gölgenin hareket ettiğini gördüğünü bu nedenle Halil'i başından tüfikle vurarak izini kaybettirmek için tekrar görevli olduğu köye döndüğünü söylemiştir.

Yapılan tahkikatta olay mahalli incelenmiş ve şahitlerin ifadesine başvurulmuştur; ilk olarak aynı damı kullansalar da Halil ve ailesinin bulunduğu kısımdan, Hacı Reşid ve karısının kaldığı kısma geçişin kolay olmadığı anlaşılmıştır. Öte yandan şahitler de maktul Halil ile Hacı Reşid'in karısı arasında gayrimeşru ilişki olduğuna dair bir emareye sahip olmadıklarını söylemiştir. Daha da derinleştirilen soruşturma sonucunda Halil ile Hacı Reşid arasında bir bütün kesesi nedeniyle tartışma yaşandığı öğrenildiğinden Hacı Reşid'in ifadesi boşa düşmüştür. Sonuç olarak diğer ipuçları ve kanıtların da ortaya çıkmasıyla Hacı Reşid hakkında idam kararı verilmiştir (DVG, 126: 12 Ocak 1872).

1872 yazında Kiki Nahiyesi'nde bir Protestan ile bir Süryani'nin öldürülme hadisesi merkez ve yerel arasında uzun yazışmalara sebep olmuştu. İngiliz Tercümanı Pizani'nin ihbarıyla merkezî hükümet konuyu yerele soruyordu. Anlaşıldığı kadarıyla konu ile ilgili incelemeler başta bir sonuç vermese de o dönem muhtemelen nahiye müdürü olan Hacı Eyyüb Ağa'nın sıkıştırılmasıyla olayın failleri ortaya çıkarılabiliyordu. Resü'l-Âyn'da yakalanan şahıslar tevkif edilerek

sorgulanmışlardı. Daha sonra Mardin'e götürölmelerine karar verilmiş ve yolda kaçırıldıkları bazı memurlarında da buna göz yumduğu iddia edilmişti. Bu nedenle 1873 Aralığında konu DiyarbekirVilayeti'ne yazılarak firar eden suçlular ve sorumlular hakkında alınan tedbirlerin neler olduğu sorulmuştu (BOA, HR. MKT. 812-56: 9 Aralık 1873). Diyarbekir Valisi İsmail Hakkı Paşa (Kurt İsmail Paşa) Mardin'den meselenin sorulduğunu ancak konuyla alakalı herhangi bir malumat alınamadığını yazmıştı (BOA, HR. MKT. 815-31: 23 Aralık 1873).

Başka bir olayda Mardin ahalisinden Makdisi Mihayil, bazı alacaklarını almak için Havâss-ı Hümayûn köylerinden Salah'a (Gökçe) gitmiş, köy ahalisinden Hesenko'nun ısrarı üzerine gece evinde kalmayı kabul etmiştir. Ancak gece uyurken Hesenko ve emmizadesi Hasan birlikte Makdisi Mihayil'i boğmuşlardır. Olaydan sonra Hesenko yakalansa da Hasan yakalanamamıştır. Yapılan tahkikatta suçları sabit göröldüğünden idamlarına karar verilmiş; firari Hasan'ın da yakalanarak sorgulamasının yapıldıktan sonra evrakının gönderileceğı belirtilmiştir (DVG, 166: 24 Ekim 1872).

Başka bir cinayet olayında Mardin Müftüsü Esad Efendi, Mardin'in Zınnar Bahçeleri'nde bulunan bağ evinde gece damda uyurken tüfek sesleriyle irkilmiş ve o sırada kendileri de damda uyuyan oğlu Naci ile hizmetçisi Mehmed'i kanlar içinde görmüştür. Sabaha doğru Mehmed ölmüş, oğlu Naci ise vücuduna giren kurşundan dolayı yatalak olmuştur. Esad Efendi'nin ihbarı üzerine konu ile ilgili soruşturma başlatılmış (DVG, 168: 7 Kasım 1872), Mardin'in Meşkinân Mahallesi'nden iki kişi sorgulanmışsa da olayla ilgileri olmadığı anlaşıldığından serbest bırakılmışlardır (DVG, 169: 14 Kasım 1872).

Aynı dönemdeki başka bir kayda göre Mardin'in Birikan ahalisinden İzeddin'in katili bulunan Temoliço, yapılan tahkikatta suçu sabit göröldüğünden 15 yıl kürek cezasına çarptırılarak dava evrakı vilayete gönderilmiştir (DVG, 276: 7 Ocak 1875).

1880 Martında Mardin'in yerel tarihçisi Hanna Dolapönü'nün "Celogiller olayı" olarak adlandırdığı ilginç bir olay yaşanmıştır. O yıl Mardin'de etkili olan kıtlık, bazı cinayet olaylarının yaşanmasına sebep olmuştur. Mardin'in Tekke Mahallesi'nden bazı kişiler gece vaktinde tüccar Yusuf Celo'nun evini basmış kendisi ile beraber iki oğlunu öldürmüştür. Ayrıca ev halkından iki kadın ve bir bebek ciddi şekilde yaralanmış; yaralanan bebek daha sonra hayatını kaybetmiştir. Olay sırasında Yusuf Celo'nun evinden 150 bin kuruş değerinde hububat ve eşyası da gasp edilmiştir. Failler başta yakalanamışsa da daha sonra ele geçirilerek mahkemeye teslim edilmiştir (DVG, 523: 14 Nisan 1880; DVG, 526: 6 Mayıs 1880; Dolapönü: 100).¹³

Yukarıdaki örneklerde de göröleceğı üzere Mardin'de yaşanan birçok cinayetin sebep ve sonuçlarına dair detaylar Diyarbekir Vilayet Gazetesi'nde yer

¹³ Bu olayla ilgili detaylı bilgi için bkz. (Mengirkaon, 2021: 271-275).

almıştır. Zira arşiv vesikalarında olayların aktarılış biçiminin oldukça kısır olduğu görülmektedir. Örneğin, Diyarbekir Vilayeti'nden Dâhiliye Nezareti'ne yazılan 2 Mart 1897 tarihli telgrafta daha önce gönderilen bir evrakta adı geçen cinayet zanlısı Süleyman bin Timur'un yakalanarak mahkemeye teslim edildiği Mardin Mutasarrıflığından bildirildiği yazılmıştı (BOA, DH. TMIK. M. 29-31: 2 Mart 1897). Ancak detay verilmemişti.

Diyarbekir Vilayeti'nden 18 Mart 1903'te Dâhiliye Nezareti'ne çekilen telgrafta Avîne'ye bağlı Tennât Köyü'nden (Kutlubey) Esad'ın katilleri Halid, Said ve Mahmud'un dört aydan beri takip edildikleri ve nihayet Çalê Köyü'nde (Çalıköy) saklandıklarının tespit edilmesiyle yakalandıkları belirtilmiştir. Ancak bu sırada köy ahalisinden bazı kişilerin suçluları zaptiyenin elinden almak için silah kullanma cüretini gösterdikleri yazılmıştır. Dolayısıyla üç kişinin daha tutuklanarak diğerleri ile beraber Mardin Hapishanesi'ne teslim edildikleri bildirilmiştir (BOA, DH. TMIK. M. 141-8: 18 Mart 1903). Konu Tesri'-i Muamelat Komisyonu'nda mütalaa edilmiş ve Sadaret'e de yazılmıştı. Meselenin daha da anlaşılır olması için Diyarbekir Vilayeti'ne bir yazı yazılmıştı. Buna göre Çalê Köyü'nde yaşanan olayda zanlıları zaptiyelerin elinden almak için toplananların ne şekilde durdurulduğu ve vilayetin yazısında silah kullanıldığı söylendiğine göre zaptiye ve diğer memurlardan yaralı kimsenin olup olmadığı soruluyordu. Ayrıca toplanan güruhtan üçü tutuklanmışsa da diğerleri hakkında herhangi bir işlemin yapıp yapılmadığı da sorulan sorular arasındaydı (BOA, DH. TMIK. M. 141-8: 31 Mart 1903). 12 Nisan 1903'te Diyarbekir'den gelen cevapta Çalê'de yaşanan olayın aslında “teşhir-i silah” olduğu söyleniyor önceki yazıda yazılan “isti'mal-i silah” yani silah kullanımı ifadesinden vazgeçiliyordu. Ayrıca olayda herhangi bir yaralama ya da darp olayının yaşanmadığı da aktarılıyordu. Bunun yanında yaşanan olayın dışında aynı köyden Süleyman ve biraderi Abdurrahman ağaların da cinayetten haklarında gıyaben hüküm verildiğinin anlaşılmasıyla yakalanarak adliye teslim edildikleri yazılmıştı (BOA, DH. TMIK. M. 141-8: 12 Nisan 1903).

19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin'de bazı darp olaylarının da yaşandığı görülmektedir.¹⁴ Bunlardan birisinde Mardin ahalisinden Kermozade Hıdır, yine Mardinli Abdülmecid bin Şeyhmus Ağa'yı eliyle darp ettiğinden hakkında açılan dava sonucunda bir hafta hapisle cezalandırılmıştır (DVG, 551: 15 Nisan 1881). Yine aynı tarihte Mardinli Kermozade Şeyhmus, Mardinli Hacı Kermozade Hasan Ağa'ya mahkemede hakaret ettiğinden bir buçuk lira-i osmanî ödemekle cezalandırılmıştır (DVG, 551: 15 Nisan 1881). Başka bir olayda ise Rişmil Köyü'nden (Yeşilli) Şeyho'nun, köylüsü Said'i darp ettiğinden dolayı bir hafta müddetle hapsine karar verilmiştir (DVG, 569: 9 Eylül 1881).

Darp haberlerinin yanında hukuki bağlamda insan şerefine karşı işlenen suçlar arasında görülen çok sayıda hakaret (sebb) davasına da rastlanmaktadır.

¹⁴ Darp olayları esasında Osmanlı hukuk metinlerinde yaralama (cerh) ile beraber ele alınmıştı. 1858 Ceza Kanunnamesi'nin 177 ve 191 maddeleri bu konuyla alaklıdır. Verilen cezalar fiilin niteliğine ve failin kastına göre farklılaşmaktadır (Akgündüz, 2010: 131).

Mardin tüccarlarından Hacı Faris ile yeğeni Derviş, Mardin Süryani milletinden Melki bin Kassar'ı darp ve sebb (hakaret) ettiğinden Hacı Faris'den üç lira, Derviş'den yarım lira alınarak Melki'ye verilmesine ve mahkeme masraflarının da bunlardan tahsil edilmesine hükmedilmişti. Yine aynı tarihlerdeki başka bir olayda Mardinli Hacı İbrahim'in kızı Fatma'yı darp ettiğinden Sadi kızı Fatma'dan bir liranın alınarak İbrahim kızı Fatma'ya verilmesine hükmedilmişti. Farklı bir olayda ise Mardinli ŞeyhoAbdürrezak'a hakaret ettiğinden Cezo bin Derviş'ten yarım liranın alınarak ŞeyhoAbdürrezak'a verilmesine karar verilmişti (DVG, 577: 17 Kasım 1881). Bu dönemde hakaret davalarının oldukça arttığı görülmektedir.

Bu olaylardan birisi, kentlilik kimliği ve Osmanlı Mardin'inde toplumsal düzene ışık tutması açısından dikkat çekicidir. Buna göre Seli el Kelmidi'nin karısı Mekkiye, Tekke Mahallesi ahalisine hakaret ettiğinden kendisinden yarım lira ceza alınarak Tekke Mahallesi'nden başka bir mahalleye taşınmasına hükmedilmişti (DVG, 577: 17 Kasım 1881). Bir cezalandırma yöntemi olarak sürgün cezasıyla bağdaştırılabilecek bu cezada kişinin aynı kentte başka bir mahalleye taşınmasına hükmedilmiştir.

Başka bir örnekte ise Postacı Şeyh Faris'e hakaret eden Attar Mehmed'den yarım lira ve doksan beş kuruşun alınmasına hükmedilmişti. Öte yandan karşılıklı hakaret olaylarında ise cezalar farklılaşılabiliyordu. Buna göre birbirlerine karşılıklı olarak hakaret eden Mardinli Cici Şemra ve Mehmed bin Molla Hüseyin davasında Cici'den yarım liranın tahsiline, Mehmed'in ise bir hafta hapsiyle mahkeme masraflarının münâsafeten (yarımşar) olarak tahsiline karar verilmişti (DVG, 577: 17 Kasım 1881).

1887 yılında esasen cinayet ile ilgili bir soruşturmada adı geçen birisinin Mardinli Terzi Nasri'nin evinde saklandığı haber alınmış ve jandarmalar gönderilerek zanlının mahkemeye getirilmesi istenmişti. Ancak bu sırada Nasri evine gelen jandarmalara hakaretlerde bulunmuştu. Bu durum daha sonra başka bir tahkikata konu olmuş ve Nasri'nin suçu sabit görülmüşse de herhangi bir ceza verilmediği iddia edilmişti. Mardin ulemasından bazı kişilerin konuyla alakalı şikâyetleri üzerine mesele Dâhiliye'den Diyarbekir'e sorulmuştu. Gelen cevapta Nasri ile ilgili incelemenin tamamlanarak dosyasının Mardin Adliye Dairesi'nden Adliye Nezareti'ne gönderildiği belirtilmişti (BOA, DH. MKT. 1429-105: 6 Temmuz 1887).

2. Eşkîyalık ve Gasp Olayları

1858 Ceza Kanunnamesi'nde, eşkıyalık olaylarına devletin iç emniyetini ihlal eden olaylar kısmında yer verilmiş; isyan, halkı birbirine kırdırmak, gasp ve yağma gibi amaçlara matuf olarak silahlı örgüt kurarak faaliyetlere girişenlere idam cezası verileceği belirtilmişti (Akgündüz, 2010: 160). Cezalar suçun niteliğine göre farklı farklı uygulanıyordu. Buna göre elebaşları ve “fesat tahrikçileri” için idam, diğerleri için ise suçun derecesine göre müebbet ya da farklı kürek cezaları verilmekteydi (Avcı, 2004: 283).

Mardin'in önemli ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle 19. yüzyılda sık sık yol kesme ve eşkıyalık¹⁵ olayları yaşanmıştır. Bu olayların özellikle Mardin'in "çöl" ya da "çöl ağzı" olarak adlandırılan güneyindeki geniş ovada kümelendiği görülmektedir. Bunun yanında Mardin-Diyarbakir yolu ile Derik-Resûl-Âyn yolu da yol kesme ve eşkıyalık olaylarının yaşandığı güzergâhlardır. Çöl tarafında ise daha çok Arap, Kürt aşiretlerinin ve daha sonradan bölgeye yerleşen Çerkeslerin sebep olduğu bu olaylar ticaretin sık sık sekteye uğramasıyla sonuçlanıyordu (Dolapönü, 1972: 97). Bu türden eşkıyalık faaliyetleri önemli bir yer tutmaktaysa da tamamının bir makale hacmine sığdırılması mümkün değildir. Bu açıdan ele alınan eşkıyalık faaliyetleri daha ziyade Mardin'in merkezi ve yakın çevresi ile sınırlandırılmıştır.¹⁶

1858 Ramazanında bir iş için Mardin'de bulunan aslen Siirtli Ebubekir bin Molla Ahmed Meydanbaşı'ndaki bir handa kalırken Ramazan'ın on beşinci günü gece yarısında iki kişi tarafından saldırıya uğrayarak ellerinin bağlandığını ve siyah renkli bir katırının çalındığını ifade etmiştir. Ebubekir, daha sonra katırının meclis azası ve Beytülmal'den Mehmed Derviş Efendi'de olduğunu görmüş ve iadesi için mahkemeye başvurmuştur. Mehmed Derviş Efendi ise katırın yava-yavu (kayıp-zâyî) olarak kendisine geldiğini ifade etmesiyle Ebubekir şahitler ile katırın kendisine ait olduğunun ispat ederek geri almıştır (M.Ş.S. 235, S. 61. N. 120).

6 Nisan 1864'te Dâhiliye Nezareti'ne yazılan bir yazıda Mardin'de birkaç senedir çeşitli cinayetlerden ve gasp olaylarından dolayı aranan Yahya ve Melûl adlı şahısların askerlerce yakalanarak yerel idareye teslim edildiklerinin Mardin Mutasarrıflığı'ndan gelen mazbata ile anlaşıldığı yazılıydı (BOA, İ. DH. 524-36133: 6 Nisan 1864).

1870 yazında Mardin ve yakın çevresindeki köylerde eşkıyalık yapan Sürgücülü Derviş Timur'dan dolayı yerel idareye çok sayıda şikâyet ulaşmıştı. Bu nedenle Mardin'den bütün kazalara gönderilen yazıda kendisinin ölü ya da diri olarak ele geçirilmesi istenmişti. Aynı yıl eşkıyadan beş-altı kişi ile beraber Barman Köyü'nden (Yeşilalan) birisine ait bağdaki ağaçları keserken bağ sahibinin feryadıyla irkilen arkadaşlarının attığı kurşunlardan bazıları Derviş Timur'a da isabet ederek ölmesine sebep olmuştu (DVG, 57: 2 Eylül 1870).

Diğer bir kayda göre Mardin'e bağlı Hamse Nahiyesi köylerinden Kefranlı (Muhtemelen Kersifan-İktepe) eşkıyalar Selo Kava'nın oğulları Ali ve Hüseyin ile Ali'nin oğulları Selim ve Abdi, Karacadağ ile Derik arasındaki bölgede uzun zamandır eşkıyalık faaliyetleri yapıyorlardı. Adı geçenlerin Kefran'a çok yakın bir yerde olan Yakubi Köyü'nde Derik tarafından gelenleri soydukları haber alındığından derhal harekete geçilmiş ve çatışma olmaksızın yakalanarak Mardin'e getirilip sorguya alınmışlardı (DVG, 84: 17 Mart 1871).

¹⁵ Eşkıyalık ya da yol kesme faaliyetleri organize suç kabul edildiğinden eşkıyalık faaliyetine katılan ancak doğrudan suça bulaşmamış kişilere de ceza verilirdi (Akgündüz, 2010: 158).

¹⁶ Bu dönemlerde özellikle ticaret yolları üzerindeki eşkıyalık faaliyetleri ve devletin aldığı önlemler için bkz. (Karataş, 2017).

Yine aynı tarihlerde Halep tarafından Mardin'e gelen yolcuların buraya çok yakın olan Herzem Köyü'nde (Ziyaret) bazı eşkıyalar tarafından soyuldukları haber alınınca harekete geçilerek suçlu oldukları düşünülen kişiler yakalanmış ve sorgulanarak mahkemelerine başlanmıştı (DVG, 169: 14 Kasım 1872).

Başka bir kayda göre Mardin'e bağlı Kabala Köyü ahalisinden Mehmed bin Ado, gece vakti yolculuk yaparken kendisine eşkıyalar saldırmış ve onu hançerle yaralamıştır. Aldığı yaralardan dolayı yatalak olan Mehmed'e kimlerin saldırdığı ise ortaya çıkarılamamıştır (DVG, 173: 18 Aralık 1872). Diğer bir olayda ise Ömerkân Aşireti ağalarından ve eşkiya-i meşhureden olarak zikredilen Sadun Ağa'nın oğulları İsmail ve Hasan başlarına topladıkları bazı uğursuz kimselerle özellikle geceleri kıyafetlerini değiştirerek Mardin ve çevresinde gasp ve eşkıyalık yaptıkları, ahalinin korkudan sesini çıkaramadığı belirtilmektedir. Gelen ihbar üzerine harekete geçilmiş ve kısa sürede İsmail ile bazı adamları yakalanarak Mardin'e getirilmiş, diğerlerinin yakalanmaları için de çalışmalar yoğunlaştırılmıştır (DVG, 179: 30 Ocak 1873).

Osmanlı Devleti'nin vergi toplama sistemi içerisinde önemli bir konumda bulunan köy muhtarlarının halka yaptığı zulme dair bazı kayıtlara da ulaşılmaktadır. Diyarbekir Vilayet Gazetesi'nin Mardin Muhabiri'nin yazdığına göre Koçhisar'ın (Kızıltepe) vergisi yıllık 3700 kuruş ise de buranın muhtarı Ahmed Ağa "ağalık ve hanedanlık sıfatıyla" ahaliden daha fazla vergi toplamaktadır. Nahiye ahalisinden bazılarının bu durumu mutasarrıflığa bildirmesi üzerine Ahmed Ağa Mardin'e getirilerek sorgulanmış ve ahaliden 1760 kuruş fazla vergi topladığı anlaşılmıştır. Muhtarlıktan alınan Ahmed Ağa ayrıca yargılanarak hapis cezasına çarptırılmıştır. Gazetede yazılan yazıda bu durumun eskiden daha yaygın olduğu ancak maliye işlerinin nizama sokulmasıyla oldukça azaldığı belirtilmiş ve Ahmed Ağa'nın başına gelenlerin diğer muhtarlar için önemli bir ibret olduğuna vurgu yapılmıştır (DVG, 182: 27 Şubat 1873).

1882 kışında Mardin'in Etraf-ı Şehir Nahiyesi'nde ikamet eden Peri ve Fatma adlı kadınların evlerine saldırıp bazı eşyalarını gasp ettiği iddiasıyla ihbar edilen Yusuf adlı eşkiyanın yakalanması için Mardin'den jandarmalar gönderilmişti. Ancak kendisini Mardin'e götürmek için gelen jandarma çavuşunu hançerle yaralamış ve arkadaşlarıyla beraber kaçmıştı. Bu gelişme üzerine hakkında yapılan detaylı incelemede bu kişinin daha önce Gurık (Kuşyaka) ve İstilil (Akarsu) köylerinden Seyho, Ali ve Esad'ın da katili olduğu ve gıyaben idam cezasına denk gelen on beş yıl kürek cezası almış olduğunun anlaşılmasıyla Mardin'den vilayete bu kişi ve arkadaşlarının ölü ya da canlı bulunması için yazı yazılmıştı. Daha sonra tahkikatın genişletilmesiyle ele geçirilen Yusuf, sorgulamasının ardından hapse konulmuştu (DVG, 629: 22 Şubat 1882).

3 Kasım 1890'da Diyarbekir Valisi Hasan imzasıyla Dâhiliye Nezareti'ne yazılan telgrafta bir süredir Mardin Hapishanesi'nde idam cezasıyla mahkûm olan "eşkiya-i meşhureden" Sericikli Hüseyin'in aynı yılın ramazan ayında firar ederek bazı kişilerle beraber Mardin çevresinde ahaliye zulmettiklerinin ihbar edilmesiyle

harekete geçildiği yazılmaktadır. Anlaşıldığına göre Sericikli Hüseyin ve arkadaşlarının yakalanması için yapılan çalışmalarda bölgeyi iyi tanıyan ahaliden bazı kişilerden de destek alınıyordu. Bu kişileri takip eden jandarmalar, çıkan çatışmada Hüseyin ile beraber altı adamından ikisini ölü, birisini yaralı ve üçünü de sağ olarak ele geçirmiş diğerleri ise kaçmıştı. Ancak çatışma esnasında jandarmalara yol gösteren Halil adlı ahaliden birisi de eşkıyalar tarafından öldürülmüştü. Jandarmalar kaçanları takip etmeye devam etmiş daha sonra yakalamıştı. Diyarbakir Valisi Hasan, Halil'in bu konudaki "can siperane ve fedakârane" kılavuzluğundan dolayı ailesine maaş bağlanmasını ve jandarmaların da taltif edilmesini istemişti (BOA, Y. PRK. DH. 4-11: 3 Kasım 1890).

Diyarbakir Vilayet Gazete'sinin 1900 yılındaki bir nüshasına göre kış aylarındaki otlak yetersizliğinden Diyarbakir lebencileri (sütçüler) koyunlarını her sonbaharda Mardin'in güneyindeki ovada bulunan bazı aşiretlere emanet edip bahar döneminde Diyarbakir'e geri götürüyordu. O yılın baharında hayvanlar Diyarbakir'e götürülürken Helecan Aşireti'ne¹⁷ mensup kişiler bunlardan 2 bin adedini gasp etmişti. Vilayetten Mardin'e gönderilen yazıda gasp edilen hayvanların alınarak sahiplerine iadesi istenmişse de bu hemen mümkün olmamıştı. Bu nedenle hem bu konunun çözümü hem de diğer işlerin teftişi için Mardin'e gelen Diyarbakir Valisi Halid Bey, meseleyle kendisi bizzat ilgilenmiş ve kısa sürede 866 koyun geri alınarak Diyarbakir'deki sahiplerine iade edilmişti. Ayrıca Çöl Alay Beyi Mahmud Bey, yanında yeterli miktarda askerle beraber geri kalan koyunların da alınması için Helecan Aşireti üzerine yollanmış (DVG, 1182: 28 Mayıs 1900), daha önce gönderilenlerden başka 866 koyun daha Mardin Mutasarrıflığı tarafından Diyarbakir'e gönderilerek sahiplerine teslim edilmişti (DVG, 1184: 18 Haziran 1900).

Hayvan gaspına dair başka bir kayıta ise Kiki Nahiyesi Şahratespe merası tarafında 300 kadar inek ve merkep eşkıyalar tarafından gasp edilmiştir. Bu sırada sahipleri hayvanlarını ararken Mardin Jandarma Taburu'ndan bazı askerlere tesadüf etmişlerdi. Daha sonra o bölgede bulunan Posta Süvari Bölüğü'ne de haber verilerek eşkıyaların takibine çalışılmıştı. Ahalinin de yardımıyla kısa sürede Seydik Köyü yakınlarında sıkıştırılan eşkıyalar ile jandarma arasında yaklaşık 4 saat çatışma yaşanmış, çatışma sonunda eşkıyalar dağıtılarak hayvanlar alınmış ve sahiplerine iade edilmişti (DVG, 1309: 10 Kasım 1902).

3. Hırsızlık Olayları

Malvarlığına karşı işlenen ve İslam hukukunda had suçları arasında sayılan hırsızlığa 1858 Ceza Kanunnamesi'nin ikinci kısmında yer verilmişti. Hırsızlık olaylarına ceza yönünden iki şekilde yaklaşılmaktaydı. Buna göre "nitelikli hırsızlık" suçunun gerçekleşmesi için; olayın gece vakti olması, iki ya da daha fazla kişiyle işlenmesi, hırsızlardan en az birinin silahlı olması, bir yere izinsiz, kılık değiştirerek

¹⁷ Kiki Aşireti'nin Terkân ile beraber iki kolundan birisidir. Resü'l-Âyn ve Mardin arası bölgede bulunmaktaydılar (DVS, Def'a 18, Zeyl-i Salname: 14).

ya da cebren girilmesi, şiddet uygulanması ve silahla korkutma şartlarının sağlanması gerekirdi. Bu durumda verilen ceza müebbet kürek yani ömür boyu hapisti. Bu şartlardan biri veya birkaçının eksik olması durumunda ise suçun niteliği dikkate alınarak farklı hapis cezaları veriliyordu (Akgündüz, 2010: 155). 19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin’de meydana gelen olaylar Osmanlı’da hırsızlık suçuna uygulanan cezalar yönünden önemli örnekler içermektedir.

1871’deki bir kayda göre Mardin’e bağlı Göllü Köyü’nden ve Süryani milletinden Aşi veled-i Musa, anahtar uydurup aynı köyden İslo veled-i Bero’nun evine gece vakti girerek bazı eşyalarını çalmıştır. Olayın ihbar edilmesiyle Aşi yakalanarak sorgulanmış ve suçunu kabul etmiştir. Suçu sabit görülen Aşi veled-i Musa üç yıl kürek cezasıyla cezalandırılmıştır (DVG, 124: 29 Aralık 1871).

Yukarıdaki olaya yakın bir tarihte Mardin’in Şehidiye Mahallesi sakinlerinden Babud’un hanesi gündüz vakti açılarak bazı eşyalarının çalınması ile gelen ihbar üzerine Esad bin Hamza yakalanmış ve sorgusunda suçunu kabul etmiştir. Bu nedenle Esad’a üç yıl kürek cezası verilmiştir (DVG, 128: 26 Ocak 1872).

Farklı bir olayda Göllü Köyü sakinlerinden Susê adlı kadının evini açarak bazı eşyasını çaldığı sabit görülen İstapan’a üç yıl kürek cezası verilmişse de İstapan, bir yıl sonra hapisten firar etmiştir. Daha sonra silahlı bir çatışma ile ele geçirilen İstapan’a bir yıl daha hapis cezası verilmiş ve önceden kalan cezasıyla beraber üç yıl hapsine hükmedilmiştir (DVG, 166: 24 Ekim 1872).¹⁸

Aynı tarihlere ait iki farklı kayıt daha vardır. Mardin’in Meşkinân Çarşısı’nda Ali Rizo’nun dükkânından bir adet tüfek ile bir miktar para ve on adet mum çaldığı haber alınınca yerel idare tarafından meselenin araştırılmasına başlanmıştı (DVG, 173: 18 Aralık 1872). Diğer olayda Mardin’in Kôlâsiyan Mahallesi’nden Arzuhalci İbrahim ailesi ile beraber iftar için kayınpederinin evinde olduğu sırada evi açılarak 6 bin kuruşu çalınmıştı. Olayın ihbar edilmesi üzerine memurlarca evinde keşif yapılmış ve bazı kişiler zanlı olarak sorguya alınmıştı (DVG, 173: 18 Aralık 1872).

Başka bir olayda Mardinli Derviş Hamodi ve emmizadesi Hasan Ahmedki uzun zamandır ahalinin can ve malına kast ettikleri suçlamasıyla aranmaktaydılar. Aynı zamanda asker kaçağı da olan bu kişiler haklarındaki aramadan dolayı silahlı olarak Urfa’ya kaçmışlarsa da yakalanıp Mardin’e teslim edilmişlerdi. Mardin’deki sorgulamalarında ise daha önce işledikleri birçok olayı itiraf etmişlerdi. Buna göre Mardin ahalisinden Hacı Esad Feylo’nun geceleyin evinden eşya ve parasını çaldıklarını ancak daha sonra paranın bir kısmını iade ettiklerini ifade etmişlerdi. Ayrıca Hacı Süleyman Paşa’nın kölesinin evinden eşya çaldıklarını; Hacı Halil adlı birisinin ahırından bir kır eşek çaldıklarını itiraf etmişlerdi. Bundan farklı olarak Nalbant Mehmed’in evinden eşyasını, Ateşbeyzade Mehmet Bey’in evinden

¹⁸Ceza Kanunnamesi’nde “firar eden mücriminin ahz ü giriftlerinde müddet-i bakiyelerine asıl müddet-i muayyenlerinin sâlisinden nısfına kadar müddet zammı” edilmek suretiyle cezası artırılırdı (DVG, 166: 24 Ekim 1872).

eşyasını, Mardinli Hristiyanlardan Yusuf veled-i Mari'nin karısının boynundan da zorla 200 kuruş değerinde altın gasp ettiklerini, son olarak da Abdülrezzak'ın karısı Feride'yi zorla kaçırdıklarını itiraf etmişlerdi. Ayrıca Mardin Hristiyanlarından Maksi Cercis'in öldürülmüş olan karısının da katili olduklarına ulaşılmıştı. Bunun yanında Hasan Ahmedki'nin Mardin ahalisinden Necmizade Mehmed Efendi'nin bir kırağını da Arap Hasan ile beraber çaldıkları tespit edilmişti. Dolayısıyla bu kişiler Ceza Kanunnamesi'nin birden fazla maddesine göre yargılanmış, Derviş Hamodi on beş, emmizadesi Hasan Ahmedki ise daha önceki suçlarının da eklenmesiyle on iki sene hapis cezası almıştı (DVG, 216: 24 Ekim 1873). Anlaşıldığı kadarıyla 1871'den beri Mardin Hapishanesi'nde bulunan bu kişiler tutuklanmalarından iki sene sonra hapishaneden kaçmayı denemişlerdi. Bazı mahpuslarla beraber demir sikke ve anahtarlar tedarik ederek hapishane duvarını delmeye çalışmışlardı. İki büyük taşı sökmeyi başarsalar da kazdıkları kısım yekpare kaya olduğundan başarılı olamamışlardı. Bu kişiler tekrar kaçma şüphelerine karşın Diyarbekir Hapishanesi'ne sürgün edilmişlerdi (DVG, 222: 12 Aralık 1873).¹⁹

Yukarıdaki olayla yakın tarihlerde ticaret için Kayseri'de bulunan Mardin tüccarından Hacı Kermozade Abdülgani Çelebi'nin oğlu Zilnun Çelebi'nin, burada beraber bulundukları İsmail ve Numan Ağaların adamları tarafından hurcu delinerek elli dört lirası çalınmıştı. Zilnun Çelebi'nin şikâyeti üzerine yapılan tahkikatta hırsızların Şeyho, Mehmed ve Seyli adındaki kişiler olduğu anlaşılmış; çaldıklarının iadesinin yanında üçer yıl hapislerine hükmedilmişti (DVG, 245: 29 Mayıs 1874).

Başka bir haberde Mardinli Kazaz İsmail'in dükkânından eşyasını çaldıkları anlaşılan Abdülaziz ile Mendilkanlı Sadun'un oğlu İbrahim'in yapılan mahkemede suçları sabit görülerek Ceza Kanunnamesi'nin 220. maddesine göre ceza verilmişse de çocuk yaşta olmalarından dolayı aynı kanunun 40. maddesine göre birer ay hapis ve çaldıkları eşyanın bedeli olan 1700 kuruşun kendilerinden alınarak sahibine verilmesine karar verilmiştir (DVG, 569: 9 Eylül 1881). Yine aynı dönemde Mardinli Kasap Loli'nin altı baş koyununu çalmaktan suçlu bulunan Diyardeyri Köyü'nden (Acar) muhtemelen yine çocuk yaştaki Mehmed bin Şeyho'nun çaldığı hayvanların bedeli olan 345 kuruşun sahibine iadesi ve bir ay hapsine karar verilmiştir (DVG, 577: 17 Kasım 1881). Başka bir olayda ise Mansuri Köyü'nden (Yalımköy) Davud bin Amsi ile İlyas bin Ello ve Meryemki'nin eşya ve parasını çaldıklarından dolayı Herem Şeddad Köyü'nden (Çetinler) Cevher bin Musa ile Halef bin Mevdo'nun üçer ay hapislerine ve çaldıkları eşyaların iadelerine hükmedilmiştir. Yine aynı dönemde Mardin ahalisinden ve Osmanlı tebasından Hacı Kasımefendizade Hacı Ahmed'in dükkânını gece vakti açarak para ve

¹⁹Buna benzer bir hapishaneden firar vakası da on yıl sonra gerçekleşmişti. 28 Haziran 1883'te Mardin Hapishanesi'nin duvarı delinerek yirmi beş mahkûm firar etmişti. Firar hadisesinin duyulmasıyla birçok zaptiye görevlendirilerek firarilerin bulunmasına çalışılmış, on altı firari yakalanmışsa da dokuzu kaçmayı başarmıştı. Vilayetten gönderilen yazıda sorumluların ortaya çıkarılması ve geri kalan firarilerin de bir an önce yakalanması istenmişti (DVG, 648: 6 Temmuz 1883).

kahvesini çaldıkları mahkemeye sabit olan Mardinli Osman bin Abdülmecid'in altı ay hapsine hükmedilmiştir (DVG, 577: 17 Kasım 1881).

Gazetenin ileri tarihli bir nüshasında çok ilginç bir vakaya yer verilmiştir. Buna göre 1901 Martında Diyarbakir Sarraflar Çarşısı'nda gezen birisinden şüphelenen polisler bu kişiyi takip etmişler ve bir sarrafta yirmi altı adet “gazi rub’yesi”, iki adet de “yeni gazi nisf” altın bozdurunca durdurup sorgulamışlardır. Üzerinden yirmi sekiz adet “gümüşlü hulliyyat-ı nisvaniye”²⁰, iki adet “gümüş boru”, bir adet “ma’-i karşılık gümüş kemer kaşı”, yirmi üç parça “gümüş kemer edevatı” ve evvelce bozdurduğu “gazi” vesairenin parası olan on yedi “sim mecidi”, üç “çar-yek mecidi” çıkmasıyla kim olduğu ve bu kadar mücevher ve parayı nereden bulduğu sorulmuştu. Mardin’in Şehidiye Mahallesi’nden Haso Molla Ahmed oğlu Bro olduğunu, Mardinli Mehmed Derviş Efendizade İsmail Efendi’nin konağı altında ikamet eden Mihallemi Nahiyesi’nden Ramazan bin Derviş ile bunları bir hafta önce Mardin’deki Hristiyan birinin evinden çaldıklarını,²¹ üzerindikilerden başka otuz yedi adet “gazi altını” ile bir miktar incinin Ramazan’ın hissesine düştüğünü söylemişti. Bir gün önce kendi hissesine düşenleri satmak üzere Mardin’den Diyarbakir’e geldiğini ifade etmişti. Meselenin anlaşılmasıyla Bro derdest edilmiş, adı geçen Ramazan’ın da yakalanması için Mardin Mutasarrıflığı’na yazı yazılmıştır. Ayrıca üzerinden çıkanlar da sahibine iade edilmek üzere Mardin’e gönderilmiştir (DVG, 1224: 18 Mart 1901).

Hırsızlık olaylarından başka 19. yüzyılın ikinci yarısında Mardin’de bazı yolsuzluk ve kalpazanlık olayları da yaşanmıştır. Bu olaylar 1858 Ceza Kanunnamesi’nde hukuki bağlamda hırsızlıktan farklı konumlandırılmışlarsa da bu başlık altında ele alınmaları uygun görülmüştür. Bunlardan birisi Mardin Seyyar-ı Asâkir Zaptiyesi olarak görev yapan Bayburtlu Hüseyin Efendi ile alakalıdır. Bu kişi Cizre’den teslim aldığı 20 bin kuruşu getirirken yolda firar etmiş ancak kısa sürede yakalanarak hapse atılmıştı. Buradan da bir şekilde kaçmayı başarınca hakkında vilayetin bütün kazalarına ve diğer vilayetlere yazı yazılmıştı. Bir süre sonra bu kişinin bir memuriyete atanmak üzere Trabzon’a geldiği Erzurum Vilayeti’nce haber alındığından yakalanarak yargılanmasına başlanmıştı (DVG, 243: 14 Mayıs 1874).

Bu dönemde yaşanan bir kalpazanlık olayı Sultan Şeyhmus Köyü’ndeki bir panayırda meydana gelmişti. Burası, Mardinlilerin hem yatır ziyareti hem de piknik için gittiği yerlerin başında gelmekteydi. Dolayısıyla burası özellikle köylüler için değişik eşyaların satıldığı bir pazar görevi görmekteydi. Diyarbakir Vilayet Gazetesi’ndeki bir polis jurnaline göre 1881 yılı yazında Sultan Şeyhmus Köyü ahalisinden Fatma, Ömerkan Nahiyesi’nden Seydo bin Derviş’e fiyatı bir mecidiyeden bir entari satmıştı. Ancak daha sonra Fatma aldığı paranın “tutyadan

²⁰ Kadınlara özgü gümüş mücevher.

²¹ Hırsızın üzerinden çıkanlara göre adı geçen Hristiyanın gümüş kemer gibi takılar üreten bir zanaatkâr olduğu anlaşılmaktadır.

mâmul kalp”²² olduğunu anlayarak Seydo'dan parayı değiştirmesini ya da malını iade etmesini istediğinden aralarında tartışma yaşanmıştı. Olayın büyümesiyle polisler gelerek iki tarafı da karakola götürmüş; Seydo ve yanında bulunanların evleri aranmıştı. Yapılan aramada hurcları arasında üç adet sahte para yakalanmasıyla müddeiumûmilîğe (savcılık) teslim edilmişlerdi (DVG, 560: 4 Haziran 1881).

4. Kız Kaçırma Olayları

Kız kaçırma başta Türk Kültürü olmak üzere bazı kültürlerde önemli bir evlilik yöntemidir (Tezcan, 2003: 2). Mardin'in kökenlerinin ortak bir ataya dayanmasından hareketle akrabalık temelinde örgütlenmiş çok sayıda Türk, Kürt ve Arap aşirete ev sahipliği yapması (Özcoşar, 2009: 98-100) bu tarzda evliliklerin burada yaygın olabileceğini göstermektedir. Kız kaçırma Osmanlı hukuki kavrayışında bir suç olarak kabul ediliyor ve cezalandırılıyordu (Uyanık, 2017: 45). Bu tarz suçlarda verilen cezalar döneme göre değişmekteydi.²³ 1858 Ceza Kanunnamesi'nin ikinci bölümünün dördüncü faslında suçun niteliğine göre verilen ceza hapis ve tazminat şeklinde ikiye ayrılıyordu (Akgündüz, 2010: 140).

19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Mardin'e bağlı kırsal yerlerde kız kaçırmaların yoğun olarak yaşandığı görülmektedir. Dönemin sosyolojik özellikleri göz önüne alındığında belirtilen tarihlerde Mardin'de meydana gelen kız kaçırma olaylarının aşiret bağları ve toplumsal dinamikler üzerinden çözülmüş olabileceği hatırd tutulmalıdır. Dolayısıyla bu türden olayların daha fazla olabileceği düşünülebilir. Zira kayıtlara yansıyan olayların daha ziyade aşiret ve köy kimlikleri üzerinden çatışma ve ölümle sonuçlanmış olması bu iddiayı güçlendirmektedir.

1870'teki bir kayda göre Midyat'a bağlı Mesken Köyü'nden (Çamyurt) Çelengi bin Mahmud arkadaşlarıyla beraber çöl taraflarından²⁴ köylerine dönerken kendilerine rast gelen Daralı Hopo bin Mehmed, Çelengi'ye hitaben “sizin köylü Mehmed bizim karyeden bir kız kaçırıp köyünüze getirdi” diyerek öldürmek kastıyla tüfekle ateş etmişti. Çelengi'nin sırtından giren kurşun karın kısmından çıkmış ve yirmi dört saat sonra da hayatını kaybetmişti. Yapılan ihbar üzerine yakalanan Hopo bin Mehmed'e cinayet suçundan kısas cezası verilmişti. Çelengi'nin babası Mahmud ve karısı Hediye Mardin'e getirilerek karar kendilerine tebliğ edilmiş ve kısasta ısrar edip etmedikleri sorulmuştu. Kısasta ısrar etmeleri üzerine ise Hopo bin Mehmed, Mardin'in Babü'l-Cedid yakınlarındaki “meydan-ı

²² Çınkonun eski adıdır. Kap kaçak yapımında kullanılan bir malzemedir. İlgili haberde sahte para yapımında da bu malzemenin kullanıldığını anlamaktayız. 1858 Ceza Kanunnamesi'nde kalp yani sahte para imal edenler ve piyasaya sürenler on yıldan az olmamak kaydıyla kürek cezasına çarptırılırdı. Bu kişilere ayrıca teşhir cezası da verilirdi (Öztel, 2020: 344).

²³ Kanunî Kânunnâmesi'ne göre ceza, erkekte cinsel organın kesilmesi, kadında ise dağlanması şeklinde belirtilmişti (Avcı, 2004: 810-811).

²⁴ “Çöl” ya da “çöl ağzı” kavramları Mardin'in güneyinde bulunan ovayı tanımlamak için kullanılmaktaydı (DVG, 10: 7 Ekim 1869).

siyasete”²⁵ getirilmiş ve kendisi hakkında verilen hüküm okunarak idam edilmişti (DVG, 67: 11 Kasım 1870).

Mardin’in Etraf-ı Şehir Nahiyesi’nden Akres Köyü (Akbağ) ahalisinden Şero ve Mehmed bin Aziz, bu köyün hemen yakınındaki Cevzat Köyü’nden (Cevizlik) iki kız kaçırdıklarından Cevzatlılar toplanarak Akres’e gelmiş ve buradan iki koyun sürüsü ve bazı hayvanları gasp etmişlerdir. Bunun üzerine Akresliler taş ve tüfeklerle mukabelede bulunmuş ve meydana gelen olayda çok sayıda kişi yaralandığından taraflar sorgulanmak üzere Mardin’e getirilmişlerdir. Aynı kaynaktaki başka bir haberde ise Mardinli Mendilkanlı Oğlu Sadun’un, emmizadesi Faraç ve kardeşleri gece vakti Sadun’un evine gelerek kızını kaçırmıştır. Olayın haber verilmesi üzerine adı geçen kişiler yakalanarak sorgulanmışlardır (DVG, 173: 18 Aralık 1872).

Kız alma-verme meselelerinin aşiret bağları üzerinden nasıl şiddete evrildiğini gösteren bir olayda Nusaybinli Derviş adlı birisi Milli Aşireti’nden daha önce Daralı Hüseyin Ağa ile nişanlanmış olan bir kızı istemişti. Kızın Derviş’e verilmesiyle Daralı Hüseyin Ağa muhtemelen ittifak halinde bulunduğu Ömerkan Ağası İsmail’e müracaat etmişti. Anlaşıldığı kadarıyla Milliler ile daha önceden husumeti bulunan İsmail Ağa kardeşi Sadun Ağa ve 400 kadar silahlı adamıyla Dara’ya gelmiş ve Milliler üzerine saldırmak üzere hazırlıklar yapmıştı. Diğer taraftan Nusaybin ve Milli ağalarının da karşı saldırıya geçmek üzere hazırlandığı Mardin’den haber alınınca gerekli tedbirlerin alınması için harekete geçilmişti (DVG, 177: 15 Ocak 1873).

Yukarıda verilen Çelengi bin Mahmud ve Daralı Hüseyin Ağa’nın olayına benzer bir olay 1900 yılında meydana gelmiştir. Mardin’e bağlı İstibil Köyü’nde (Akarsu) bir kız isteme meselesinden dolayı meydana gelen kavgada iki kişi ölmüştür. Olayın Mardin’de duyulmasıyla bazı memurlar olayların önünü almak ve suçluları yakalamak için bu köye gitseler de sonuç alamadan dönmüşlerdir. Bu sıralarda Mardin’de bulunan Diyarbekir Valisi Halid Bey, olaya el koyarak suçluların yakalanmasını sağlamış ve Mardin’e getirilen bu kişilerin mahkemelerine başlanmıştı (DVG, 1182: 28 Mayıs 1900).

Sonuç

Modern devletin en önemli özelliklerinden biri şiddeti kendi tekeline alarak kurumları aracılığıyla toplum üzerinde denetim mekanizması kurmasıdır. Osmanlı Devleti Tanzimat Fermanı ile ahalinin canını, namusunu ve malını korumayı taahhüt etmiştir. Bu nedenle devletin bu düsturuna paralel olarak yeni bir müesseleşmeye gidilmiş hukuki süreçler de bu anlamda devletin varlığını toplum nezdinde hissettirmenin araçlarından biri haline gelmiştir. Daha önce şer’i mahkemeler tarafından yürütülen adli süreçler Tanzimat’tan sonra devletin denetim mekanizmasının içine çekilmiştir. Bunun yanında 19. yüzyılda kentlerin demografik

²⁵ İdam cezalarının infaz edildiği yer.

ve toplumsal profilinin değişmesi suç olarak kabul edilen konuların çeşitlenmesine ve daha detaylı bir çerçevede ele alınmasına neden olmuştur.

Osmanlı Mardin'i Anadolu kentleri arasında özel bir yere sahipti. Her şeyden önce bulunduğu stratejik konumu nedeniyle güneyinde bulunan “çöl” ya da “çöl ağzı” denilen bölge ile Anadolu arasında bir kapı vazifesi görmekteydi. Mardin'in güneyindeki bu geniş bölge 19. yüzyılda devlet kontrolünün nispeten zayıf olduğu bir yerdi. Bu açıdan burası özellikle eşkıyalık olaylarının en fazla olduğu yerlerden biriydi. Modernleşme ya da merkezleşme noktasında devletin burada adli süreçleri daha titiz bir şekilde ele alması kaçınılmazdı. Bu nedenle yeni hukuki anlayışın en sıkı uygulandığı yerlerden birisi Mardin oldu.

Tanzimat'tan sonra Mardin'deki adli olayları ele alan bu çalışmada dört başlık altında çok sayıda olaya yer verilmiştir. Her olay kendi içerisinde devletin adli süreçleri ne şekilde ele aldığı ve cezalandırdığı konusunda tekil örnekler sunsa da birbirinden çok farklı olan bu olaylar üzerinden genellemelerde bulunmak kolay değildir. Ancak bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Çalışmanın ele alındığı dönemde çok sayıda cinayet olayı yaşanmıştır. Bu olaylar arasında birçok suçluya idam cezası verilmişse de kesin olarak idam edildiklerini bildiğimiz sadece iki kişi vardır. Bunlar birisi Cerrah Süleyman Efendi olayındaki Ali bin Ahmed, diğeri ise Meskenli Çelengi'nin katili Hopo bin Mehmed'tir. Bu iki olayın ortak yanı 1870 yılında yaşanmış olmalarıdır. Aynı dönemde ve öncesinde de çok sayıda idam cezası verilmiş; bunların bir kısmı maktul yakınlarının isteği doğrultusunda diyete çevrilmiştir. Ayrıca bu dönemlerde maktul vereselerinin olmadığı olaylarda doğrudan idam cezası verilmiştir ki Cerrah Süleyman Efendi olayı bunun bir örneğidir. 1875'te İzzeddin'in katili Temoliço ile 1882'de Gurık ve İstibil köylerinden birçok kişinin katili olan Yusuf'a on beşer yıl kürek cezasının verilmiş olması 1875'ten itibaren idam cezalarının sınırlarının daha da gevşetilmiş olabileceğini gösteriyor. Bu noktada suçun taksirle yani kusurla işlenmiş olmasının da etkisini hesaba katmakla beraber Yusuf profilindeki bir suçlunun hapisle cezalandırılması bu düşünceyi desteklemektedir.

Diğer taraftan darp ve hakaret olaylarında tazminat ve kısa süreli de olsa hapis cezalarının verilmiş olması hukuki süreçlerin toplumsal denetim konusunda nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Devlet, sadece tazminat üzerinden bir cezalandırmayla iktifa etmemiş ayrıca hapis cezasıyla da bunu bir toplumsal denetim aracı olan hapishane üzerinden mekânsal pratiğe dökmüştür.

Makalenin zamansal sınırında meydana gelen hırsızlık olaylarına bakıldığında suçlulara verilen cezalar bu dönemde meydana gelen hırsızlık olaylarının başlığın girişinde belirtilen nitelikli hırsızlık kapsamına girmediğini göstermektedir. Derviş Hamodi ve Hasan Ahmedki'ye verilen cezalar bu konuda istisnadır. Zira çalışmaya konu olan birçok vakada aslında tek bir olaydan söz etmek mümkün değildir ki Derviş Hamodi ve Hasan Ahmedki'ye verilen cezalar da bunu göstermektedir. Gerçekten de olayların büyük bir kısmı ortaya çıkışları yönünden farklı olsalar da sonuçları bakımından cinayet ve yaralamayla ilişkilidir.

Aynı durum kız kaçırma olayları için de geçerlidir. Dikkat edilirse kız kaçırma olayları başlığı altında ele alınan örnekler genel olarak gasp, yaralama, çatışma ve cinayet olaylarına evrilmiştir. Büyük ihtimalle yargı süreçleri ve çalışmanın kaynakları açısından da bu olayları öne çıkaran özellikler doğrudan kaçırma hadiselerinin kendisi değil bu sonuçlar olmuştur.

Son olarak devletin adlî olaylar ve cezalandırma süreçleri hakkında Tanzimat sonrası dönemde sıkı bir denetim içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle cinayet vakalarında bu durum bir miktar daha dikkat çekmektedir. Yerel mahkemede alınan kararlar önce yerelde ve sonrasında da vilayetteki temyiz mahkemelerinde (istinaf) yeniden gözden geçirilirdi. Hatta bazı durumlarda bu mahkemeler doğrudan sorgulama süreçlerine müdahil olurdu. Çoğu defa hâkimin verdiği karardan hemen sonra istinaf süreci kendiliğinden başlardı ki hâkimin suçluya böyle bir hakkı olduğunu söylemesi usuldü. Evrakları da hâkimin kendisi temyiz mahkemesine ulaştırırdı. Suçlunun dosyaları daha sonra vilayet temyiz mahkemesinde de tasdik olununca Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Ceza Dairesi'ne sunulurdu. İdam cezalarında padişahın da onayı alınmakla beraber buradan gelen cevaba göre suçun infazı gerçekleştirilirdi.

Kaynakça

- Adliye Nezareti. (1335). *Ceza Kanunnâme-i Hümayunu*.
- Akgündüz, S. N. (2010). *Tanzimat dönemi Osmanlı ceza hukuku uygulaması* (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ari, H. (2019). *XIX ve XX. yüzyıllarda Mardin ve çevresinde misyonerlik faaliyetleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.
- Avcı, M. (2004). *Osmanlı hukukunda suçlar ve cezalar*. İstanbul: Gökkuşbu.
- Avcı, Y. (2010). *Bir Osmanlı kentinde Tanzimat reformları ve kentsel dönüşüm*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Aydın, S., Emiroğlu, K., Özel, O. ve Ünsal, S. (2019). *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çadırcı, M. (2013). *Tanzimat döneminde Anadolu kentlerinin sosyal ve ekonomik yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Deal, R. A. (2017). *Namus cinayetleri ve sarhoş kavgaları: II. Abdülhamid döneminde şiddet*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Dolapönü, H. (1972). *Tarihte Mardin*. İstanbul: Resim Ofset.
- Erbulut, E. (2021). *Osmanlı'da hapisaneler (1839-1908)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Bolu.
- Erdoğan, S. (2014). *Kur'an ve sünnet ışığında suç-ceza uygunluğu (Mümaselet)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Ergut, F. (2004). *Modern devlet ve polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e toplumsal denetimin diyalektiği*. İstanbul: İletişim.
- Erkek, M. S. (2013). Osmanlı Mardin'inde cinayet vakaları ve cinayet soruşturmaları hakkında bir değerlendirme. *Belleten*, 77(279), 637-652.
- Giddens, A. (2008). *Ulus devlet ve şiddet* (C. Atay, Çev.). İstanbul: Kalkedon.
- İnalcık, H. (2017). *Tanzimat nedir?*. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Ed.), *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (s. 29-56). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- İzğöer, M. Z. (1999). *Diyarbakır salnameleri* (Cilt 1-5). İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kalaycı, İ. (2014). Kosova Vilayeti'nde meydana gelen adli olaylar (1876-1880). *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(25), 111-121.
- Karataş, M. (2017). XVIII-XIX. yüzyıllarda Diyarbakır ve çevresindeki bazı eşkıyalık hareketlerine karşı Osmanlı Devleti'nin aldığı tedbirler. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(63), 1282-1296.
- Kuyaş, A. (Mülakat yapan) ve Berktaş, H. ve Toprak, Z. (Mülakat yapılan). (2018). Tarihçi gözüyle “şiddetin tarihi” üzerine bir söyleşi. *Cogito: Şiddet Sayısı*, (6-7). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lévy, N. (2008). Giriş. N. Lévy ve A. Toumarkine (Ed.), *Osmanlı'da asayiş, suç ve ceza* (ss. 1-16). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mardin Şer'iyeye Sicilleri* (2019). DİKA. Mardin.

- Mengirkaon, S. (2021). 19. yüzyılda Diyarbekir’de kıtlık (Yayımlanmamış doktora tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mardin.
- Michaud, Y. (1991). *Şiddet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2016). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Timaş.
- Ortaylı, İ. (2018). *Tanzimat devrinde Osmanlı mahallî idareleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özcoşar, İ. (2009). *Merkezeleşme sürecinde bir taşra kenti Mardin (1800-1900)*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Özcoşar, İ., Güneş, H. H. ve Dinç, F. (2007). 235 nolu Mardin Şer’iye Sicili belge özetleri ve Mardin. İstanbul: İmak Ofset.
- Öztel, M. (2020). Osmanlı Devleti’nin kalpazanlıkla imtihanı (1818-1821). *Belleten*, 84(299), 315-356.
- Sönmez, A. (2005). *Zaptiye teşkilatı’nın kuruluşu ve gelişimi* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şahin, A. (2017). XIX. yüzyılın ilk yarısında Mardin sancağı (1789-1840). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Şemsettin Sami. (1996). *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Gündoğdu Matbaası.
- Taşdelen, Ş. (2023). Türkiye Selçukluları döneminde Konya’da yaşanan adlî olaylar. *Türkiye Selçukluları ve Konya: Sosyal ve İktisadî Hayat* (ss. 541-553). Konya: Konya Ticaret Odası.
- Tezcan, M. (2003). Türk kültüründe kız kaçırma geleneklerinin antropolojik çözümlenmesi. *Aile ve Toplum*, 2(6).
- Tuna, S. A. (2021). Osmanlı Devleti döneminde Mardin’de modern belediyeçilik faaliyetleri. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 159-178.
- Tümer, Ş. (2022). Mardin çarşıları ve el sanatları. *International Journal of Mardin Studies*, 3(2), 102-104.
- Uyanık, M. Z. (2017). *İslam hukukunda hapis cezası ve hapisane*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Weber, M. (1946). Politics as a vocation. H. H. Gerth ve C. W. Mills (Ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 77-128). New York: Oxford University Press.

Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi

Y. PRK. DH. 4-11: 3 Kasım 1890; DH. EUM. AYŞ. 35-29: 15 Mart 1920; DH. MKT. 1429-105: 6 Temmuz 1887; DH. TMIK. M. 141-8: 18 Mart 1903; DH. TMIK. M. 29-31: 2 Mart 1897; HR. MKT. 812-56: 9 Aralık 1873; HR. MKT. 815-31: 23 Aralık 1873; İ. DH. 524-36133: 6 Nisan 1864; Y. PRK. UM. 38-89: 28 Haziran 1897; Y. PRK. AZN. 17-5: 10 Aralık 1896; BOA. ŞD. 3206-21: 15 Nisan 1872.

Mardin Şer’iye Sicilleri

235 Nolu Mardin Şer’iye Sicili

Diyarbakir Vilayet Salnameleri

Def’a 1; Def’a 10; Def’a 18, Zeyl-i Salname.

Diyarbakir Vilayet Gazetesi

Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 6, 9 Eylül 1869.

Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 10, 7 Ekim 1869.

Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 20, 17 Aralık 1869.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 32, 10 Mart 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 40, 6 Mayıs 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 48, 30 Haziran 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 57, 2 Eylül 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 63, 14 Ekim 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 67, 11 Kasım 1870.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 84, 17 Mart 1871.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 89, 21 Nisan 1871.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 104, 4 Ağustos 1871.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 124, 29 Aralık 1871.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 126, 12 Ocak 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 128, 26 Ocak 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 166, 24 Ekim 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 168, 7 Kasım 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 169, 14 Kasım 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 173, 18 Aralık 1872.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 177, 15 Ocak 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 179, 30 Ocak 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 182, 27 Şubat 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 197, 14 Haziran 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 216, 24 Ekim 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 222, 12 Aralık 1873.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 243, 14 Mayıs 1874.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 245, 29 Mayıs 1874.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 276, 7 Ocak 1875.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 523, 14 Nisan 1880.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 526, 6 Mayıs 1880.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 551, 15 Nisan 1881.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 560, 4 Haziran 1881.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 569, 9 Eylül 1881.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 577, 17 Kasım 1881.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 629, 22 Şubat 1882.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 648, 6 Temmuz 1883.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 678, 27 Mart 1884.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 1182, 28 Mayıs 1900.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 1184, 18 Haziran 1900.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 1224, 18 Mart 1901.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 1290, 30 Haziran 1902.
Diyarbakir Vilayet Gazetesi, No: 1309, 10 Kasım 1902.

İnanç, Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Osmanlı'da Gayrimüslim Kadınların İhtidası

Fasih DİNÇ¹

Öz

Çok yönlü parametrelerin devrede olduğu modern dünyanın politik karakteri, Osmanlı ve Batı dünyasının ilişkilerini şekillendirmenin yanı sıra Osmanlı toplumunun gündelik yaşam tecrübelerinin mahiyetini de değiştirdi. Osmanlı doğusu, birçok etnik ve dinî kimliği içinde barındıran heterojen sosyo-politik zeminiyle milliyetçilik ve Batı emperyalizmi bağlamında çağın âdeta laboratuvarlarından biriydi. Daha önce vaka-ı âdiyeden görülen olaylar, Osmanlı ve Batı gündeminin etkisiyle politik bir veçhe kazanıp uluslararası bir krize dönüşebiliyordu. Gayrimüslim kadınların ihtida etmeleri veya etmek zorunda kalmaları, bu türden olaylardan biriydi. Bölgedeki devlet idaresi, milliyetçi cereyanlar ve Batılıların nüfuzu gibi etkenlerle Gayrimüslim tebaa ile devlet ve başta Kürtler olmak üzere Müslümanlar arasında gerginliği artan siyasi atmosfer, bu durumu besliyordu. Dolayısıyla, 19. ve 20. yüzyılda Osmanlı'nın doğusundaki ihtidalar politik ekseninde bir bakış egemendi. Ancak bu yaklaşım, ihtida olaylarını açıklamada yetersiz kalıyor. Öyle ki, bu makalede siyasal eksenin yanı sıra kaçınılma, savaş ve isyan gibi kaotik ortamlarda hayatta kalma çabası, mevcut koşullardan memnuniyetsizlik, Müslümanlığın fırsatları ve hatta duygusal ilişki gibi faktörler göz önüne alınarak Gayrimüslim kadınların ihtidalarına odaklanılacaktır. Ayrıca, tüm iddialar karşısında Osmanlı Devleti'nin ihtida vakalarına pratikte nasıl yaklaştığı ortaya konulacaktır. Zorunluluklar ve tercihler ekseninde ana aktörü kadınlar olan ihtidaların toplumsal cinsiyet bağlamı ise bu makalenin ana temalarından biri olacaktır. Ayrıca makalede, güncel literatürün yanı sıra Osmanlı arşivi, yabancı gazeteler ve sözlü kaynaklardan istifade edildi.

Anahtar Kelimeler: İhtida, Osmanlı, Kadın, Gayrimüslim, Müslüman, Batılı Güçler.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, fasihdnc@gmail.com, ORCID ID: [0000-0002-2044-0148](https://orcid.org/0000-0002-2044-0148).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 30.11.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 15.01.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

Conversion of Non-Muslim Women in the Ottoman Empire in the Context of Faith, Politics and Gender

Abstract

The political character of the modern world, where multifaceted parameters were in play, not only shaped the relations between the Ottoman and Western worlds, but also changed the nature of the daily life experiences of Ottoman society. The Ottoman East, with its heterogeneous socio-political background that included many ethnic and religious identities, was one of the laboratories of the age in the contexts of nationalism and Western imperialism. Events that had formerly been regarded as common occurrences could take on a political aspect and turn into an international crisis under the influence of the Ottoman and Western agenda. One of such events was that non-Muslim women wanted to conversion or were forced to do so. The political atmosphere in the region, where tensions increased between non-Muslim subjects, the state and Muslims, especially the Kurds, due to factors such as the spread of nationalist movements, state authority in the region and the influence of Westerners, provoked this situation. Therefore, a political perspective was dominant in the conversions in the East of the Ottoman Empire in the 19th and 20th centuries. However, this approach is not enough to explain the events of conversion. In fact, this article focuses on the conversion of non-Muslim women in addition to its political side, by taking into account factors such as abduction, efforts to survive in chaotic situations such as war and rebellion, dissatisfaction with the current conditions, the opportunities of Islam, and even emotional relations. Additionally, it is revealed how the Ottoman Empire approached conversion events in practice, in the face of all the allegations. The gender context of the conversions, whose the main actors were women in term of obligations and preferences, is one of the main themes of this article. In addition to the current literature, the Ottoman archive, foreign newspapers and oral sources were utilised in the article.

Keywords: Conversion, Ottoman, Woman, Non-Muslim, Muslim, Western Powers.

Extended Abstract

The approach to the events of conversion in the Ottoman Empire changed as of the 19th century. A political perspective on conversion events came to the fore among both political authorities and public. The political atmosphere of the era was influential in the shaping of this perspective. Nevertheless, it would be a reductionist approach to explain especially women's conversions solely through this perception. Therefore, factors such as rebellions, wars, economic conditions, social status, family problems and even love additionally supported the conversion fact. Thus, the aim of this article is to show that women's conversions in the Ottoman East were influenced not only by political factors but also by everyday conditions such as individual choices and obligations. After giving a

theoretical background on how the conditions of the modern period changed the scope and perception of conversions in the Ottoman Empire in the introduction, three themes under three titles are highlighted in the article. In the first title, “The Ottoman Empire’s Approach to Conversion: Objection to Coercion, Support for Consent”, the reactions of the Ottoman Empire to women’s conversions as of the 19th century are examined. Indeed, we can say that the Ottoman Empire looked at women’s conversions from two perspectives. Firstly, in addition to being against pressure and coercion in conversions, the Ottomans showed sensitivity to conversion events in order not to get into a difficult situation and especially to prevent a diplomatic crisis with the Westerners. Secondly, if the conversion took place voluntarily, the convert was offered aids such as finding a job, providing a salary, clothes allowance and relocation. In the second title, “Socio-Political Context of Conversion: Ottoman, Westerners and Non-Muslims”, it is revealed how women’s conversion turned into a socio-political crisis between the Ottoman Empire, Western powers, Muslims and non-Muslims in the region. Even though non-Muslim women were in the centre of the conversion cases, the subject was changing when the events were moved to the political ground. Thus, the converts remained in between the power struggle of multiple actors such as their families, their communities, the Western officials in the region, the Ottoman Empire and the Muslims. On the one hand, the party whose daughter escaped or was abducted was trying to get her back in order to eliminate the ‘attack’ on them. On the other hand, the Muslims wanted to show their power by keeping the woman who had converted. The Ottoman State aimed to end the accusations against itself and the possible political effects of the conversion events. European powers, on the opposite side, were getting involved in the problems of non-Muslim populations and were forming public opinion against Ottoman Empire. In the third title of the article, “The Gender Context of Conversion: Obligations, Opportunities and Love”, it is directly focused on women, who were the main subjects of the cases of conversion. In this section, as one of the themes of the article, it is emphasised that the daily life concerns of women as an individual and their feelings such as love took an important place among the reasons of conversion in the historical period from the 19th to the 20th centuries. Rather than great political goals and aims, humanitarian reasons such as surviving in chaotic conditions, making a better life, or reuniting with a lover are seen to be more prioritized for non-Muslim women. Of course, in addition to their beliefs, the disadvantageous status of women’s identities in the social hierarchy was a significant factor in making conversion an option for them. However, conversion was not the final stage for women. Although it was difficult, apostasy was a door of return for them. Finally, the Ottoman archives, Western newspapers, Turkish and Kurdish oral sources and current literature are references for this article.

Giriş

Geç dönem Osmanlı'daki ihtida olayları, çağın politik atmosferinin etkisiyle gerek devlet gerek toplum nazarında farklı bir şekilde algılandı. Erken modern döneme göre ortaya çıkan fark, ihtidanın siyasi hüviyetinin daha baskın hâle gelmesiyle ilgiliydi. Zorla veya kendi isteğiyle olsun ihtida, yerel bir sosyal krizin ötesinde Osmanlı Devleti'nin hem Gayrimüslim tebaasıyla hem Avrupa ile olan ilişkilerini doğrudan etkileyen bir olguya dönüştü. Modern döneme kıyasla Osmanlı, 15-17. yüzyıllarda devletin gerek yapılanması gerek siyasal meşruiyeti için ihtidaya başvuruyordu. Devşirme sistemi bunun en öne çıkanı olsa da devlet, Batı Avrupa ile teması arttıkça tercüme faaliyetleri ve diplomatik arabuluculuk yapabilecek mühtedilere ihtiyaç duymaktaydı (Krstic, 2015: 122). Burada devletin temel amacı hem nitelikli eleman ihtiyacını karşılamak hem onları Müslümanlaştırarak İslam'ın siyasal temsilcisi olduğu iddiasını perçinlemektir. Özellikle erken modern dönemde Osmanlı'nın dinî ve siyasi iddiası, ihtidayı daha da işlevselleştiriyordu. T. Krstic, Osmanlı'nın Habsburglar ve Safeviler'e karşı yürüttüğü dini ve emperyal rekabet ile iç sorunların etkisiyle bu dönemde yazılan otobiyografik ihtida metinleri "ihtida edeni, mühtedinin yeni dini olan İslam ve İslam'ın sembolik veçhesi olan Osmanlı devleti/padişahını ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıyordu" yorumunu yapıyor (Krstic, 2015: 180). Bu durum sadece Osmanlı için geçerli değildi. İktidarının dindar karakteriyle ön plana çıkan IV. Mehmet gibi çağdaşları olan Safevi ve Babür hükümdarları da ihtida politikasına başvurdular. M. D. Baer, hükümdarların ihtida politikalarının sebebini "görünür zafer göstergeleri üretmek egemen dinin hakikatini göstermenin getirdiği simgesel güce" bağlıyordu (Baer, 2010: 372-374). Bu çerçevede ihtidanın erken dönem Osmanlı için siyasal iddianın kaynaklarından biri olmakla beraber devletlerarası rekabette dikkate değer bir araç olduğu söylenebilir.

19. yüzyıla gelindiğinde devlet ihtida olgusuna daha mesafeli yaklaşırken Gayrimüslim tebaa için ise ihtida siyasal bir saldırı veya yenilgiyi ifade ediyordu. Bu dönüşümü S. Deringil, 19. yüzyıldaki milliyetçilik temelinde açıklamıştır. Ona göre, 16-18. yüzyıllar arasında ihtidaya Gayrimüslim cemaatler nüfuslarının azalması dolayısıyla kötü gözle bakar ve moralleri bozulurdu. Fakat 19. yüzyılda ise ihtida, onlar için bir kimlik yitimi, bir felaket, "uluslaşma"nın habercisi olmanın yanı sıra bütün cemaatin aşağılanması, tehdit ve hakarete uğraması demektir (Deringil, 2017: 25). Bu bağlamla bakıldığında modern çağda Batı sömürgeciliği ile Osmanlı'daki dinî topluluklar arasında inanç/din üzerinden yükselen milliyetçi söylemlerin aynı kavşakta buluşması, ihtidayı bir iç sorun olmakla beraber uluslararası diplomatik krizlerin kaynağı hâline getirdi. Osmanlı Devleti, özellikle tebaası arasında inanç ve etnik kimlik üzerinden yükselen farklılık vurgusuna tepkisiz kalmadı. Bu eksenle Tanzimat ve Islahat Fermanlarının esası, Müslim ve Gayrimüslim tebaa arasında eşitliği sağlamaya dairdi. Tanzimat kadrolarına göre, eşitlik ilkesinin gerçekleşmesi imparatorluğun geleceği açısından hayati öneme sahipti (Ortaylı, 2014: 106, 107). Ancak devletin eşitliğe dair niyet beyanına rağmen milliyetçiliğin ve hiyerarşiye dayalı gündelik pratiklerin Müslüman ve Gayrimüslim

tebaa arasındaki ilişkideki belirleyicilikleri devam ediyordu. Bu sebeple, siyasal işlevi itibariyle bir değişim geçirmiş olsa da ihtidanın gündelik hayat gerçekleri karşısında geçmişten 20. yüzyıla değin süreklilik arz eden bir işlevi vardı. Savaşlar, isyanlar, ekonomik kaygılar, statü atlama, aile içi mutsuzluk ve hatta duygusal ilişkiler gibi etkenler ihtida olgusunu besliyordu. Öyle ki, bu makalede Osmanlı'nın doğusundaki² kadın ihtidalarının politik yönüyle beraber bireysel tercih ve zorunda kalışlarına odaklanılacaktır.

Erken modern dönemde kişinin Müslüman-Gayrimüslim, asker-reaya, köle-özgür, kadın-erkek oluşu üzerinden bir sınıflandırma söz konusuydu. Öyle ki, kişinin sınıfına bağlı olarak gerek ekonomik gerek yasalar önünde görece bir imtiyaz dahi oluşabiliyordu (Baer, 2016: 31). Osmanlı'da farklılıkların değiştirilmesinden ziyade yönetilmesi gereken bir durum olarak algılandığını belirten K. Barkey, İslam hukuku bağlamında Müslüman-Gayrimüslim arasında bir hiyerarşinin varlığına şöyle atıf yapar: “ayrı, eşit değil ve koruma altında.” (Barkey, 2011: 162-163). Geç dönem Osmanlı'da tebaa arasındaki bu tür hiyerarşik ilişkiler tamamen ortadan kalkmadı. Bu nedenledir ki; bireyin salt dinî tercihini değiştirmekten öte hem kimlik hem sınıf statüsü üzerinde belirleyici rolüyle ihtida, modern çağın bir olgusuydu. Gerek siyasal kimlik gerek sosyal statü itibariyle Gayrimüslim kadınların ihtidası erkeklere nazaran daha fazla parametreyi içinde barındırıyordu. Çünkü Osmanlı'da gücü geçirgenliğinden alan cinsiyete göre düzenlenmiş dine dayalı toplumsal bir hiyerarşi vardı (Baer, 2016: 27). Tabii Gayrimüslim kadınlar hem toplumsal cinsiyetleri hem Müslümanlığa kıyasla inançları itibariyle toplumsal hiyerarşinin dezavantajlı tarafında bulunuyorlardı. Dolayısıyla ihtida, onların hayatlarında fırsatlar ve mecburiyetler paradoksuyla var oluyordu. Bir yönüyle ihtida, onları memnun olmadıkları veya dezavantajlı durumdan çıkaracak bir çıkış kapısıydı. İhtidayla Müslüman bir kadının haklarına sahip oluyor ve daha yüksek bir statü kazanıyorlardı. Şeri hukuk, veraset, evlilik, mal/mülkle ilgili işlemler ve boşanmaya dair daha uygun koşullara sahip olabiliyor, hatta baba ve kocalarının baskısından kaçma fırsatı elde edebiliyorlardı (Krstic, 2015: 238). Ancak, bilhassa savaş ve isyan gibi kaotik ortamlarda artan ve her ne kadar yasal olarak desteklenmese de Gayrimüslim kadınların bir Müslüman tarafından kaçırılıp din değiştirmeye zorlanması veya buna mecbur kalması gibi durumlar, ihtida olgusunun diğer bir yönüydü. 19. ve 20. yüzyıllarda zorlama iddialarıyla Gayrimüslim cemaatin itirazları sonucu Avrupa devletlerinin müdahalesine neden olan ve Osmanlı'yı diplomatik baskılara maruz bırakan özellikle bu türden ihtida olaylarıydı. Ancak her şeye rağmen bazılarının ihtidaya razı olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki, irtidad³ onlar için

² Osmanlı'nın doğusu, coğrafi olarak Karadeniz kıyısının güneyi, Levant'ın kuzeyi ile Anadolu'nun doğusundan Rusya ve İran sınırlarına kadar uzanan bölge olarak tarif edilebilir. Ancak bölgeyi tarif etmek adına (Batı) Ermenistan, (Kuzey) Kürdistan ve Doğu Anadolu gibi tanımlamalara da baş vurulduğu görülüyor (Cora vd., 2016: 1-2).

³ Dönmek, geri çevirmek, vazgeçmek ve reddetmek gibi anlamlara gelen irtidad veya ridde, bir fıkıh terimi olarak Müslüman bir kişinin İslam'dan çıkması demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (İnce, 2008: 88-91).

maruz kaldıkları zorlama/mecburiyete itiraz veya bireysel tercihlerindeki pişmanlığın telafisiydi.

1. Osmanlı Devleti'nin İhtidaya Yaklaşımı: Zorlamaya İtiraz, Rızaya Destek

Osmanlı Devleti'nin hiyerarşik farklılıklar üzerine kurulu olan toplumsal yapısı Tanzimat'la beraber değişim geçirdi. Farklılıkların hâlâ varlığını koruduğu ama hiyerarşinin ortadan kaldırılıp eşitliğin vurgulandığı bir döneme geçildi. Uygulamalarda bu durum tartışmalı olsa da devletin tebaasına yaklaşımı açısından yeni bir süreçti. Bu değişim, Batılı güçler karşısında egemenlik kaygısına düşen Osmanlı Devleti'nin bir savunma programıydı (Dinç, 2024: 55-56). Dolayısıyla 19. ve 20. yüzyıllarda meydana gelen ihtida olaylarında da Osmanlı'nın bu savunmacı karakteri görülüyor. Devlet, Batılı diplomatların iç işlerine müdahaleye zemin oluşturacak zorla ihtida suçlamalarına fırsat vermek istemiyordu. Bu durum, rekabet ettiği devletlerle ilişkisinde ve aralarındaki güç dengesinde Osmanlı aleyhine dikkate değer bir değişimin göstergesiydi (Krstic, 2015: 248). İhtidalarla dair devlet içi yazışmaların dilinde Osmanlı'nın savunmacı ve özellikle zorla ihtidaya karşı tutumunu görebiliyoruz. Bağdat'ta yaşayan Keldani cemaatinden bir kızın ihtidasına İngiltere Konsolosu müdahil olmuş ve kızın zorla mı yoksa kendi rızasıyla mı ihtida ettiği sorgulanmıştır. Kızın beyanına rağmen “işte bir güne sudâya [baş ağrısı, sıkıntı] mucep olmamak için”⁴ gerekli incelemeler yapılmıştır (BOA. HR. MKT. 150/26. 25 Ramazan 1272/ 30 Mayıs 1856). Burada devletin “baş ağrısı, sıkıntı”dan kastı bir kızın zorla ihtida ettirilmesi iddiası sonrası karşılaşılabilecek diplomatik baskı ve ithamlardı. Bu çerçevede tahkikatın titizlikle yapıldığı anlaşılıyor. Yazışmada “hâlât-ı nameşruiyet” yani meşru olmayan yöntemler/haller olarak tarif edilen zorla veya korkutarak yapılan ihtidaların önüne geçmek için ihtida eden kişinin ailesi, akrabaları ve mezhebinin ileri gelenlerinin şahitliğinde ifade alınması kararının dikkate alındığı ifade edilmiştir (BOA. HR. MKT. 150/26. 25 Ramazan 1272/30 Mayıs 1856). Öyle ki kız, herkesin tanıklığında ve özellikle Keldani keşişin oradaki varlığı ve ısrarlarına rağmen hemen orada kelime-i şahadet getirmiş olmasına karşın hâlâ bir şüphe varsa devlet ilgili yetkililerden şüpheleri tamamen ortadan kaldıracak, cebren ve teşvikle meydana gelmediğini tespit edecek şekilde tahkikatın detaylı bir şekilde icra edilmesi istemekteydi (BOA. HR. MKT. 150/26. 25 Ramazan 1272/30 Mayıs 1856; BOA. HR. MKT. 153/97. 28 Zilkade 1272/31 Temmuz 1856). İhtidanın kişinin ailesi ve cemaatinin ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir meclis önünde gerçekleştirilmesinin yanı sıra tüm zor ve baskı iddialarını ortadan kaldırmak adına ihtida etmeden önce kişiyi aile üyesi veya dinî ileri gelenlerinden birine üç günlüğüne teslim edilmesi gibi uygulamalar söz konusuydu (Aslan, 2008: 57, 74). Osmanlı bürokrasisi, bölgede bulunan Avrupalı yetkililerin olaylara müdahil olmasından oldukça rahatsızdı. Çünkü, bu yetkililer kendi devletleri üzerinden

⁴ S. Deringil, buna benzer işleve sahip olan “sultana baş ağrısı vermemek” anlamına gelen “tasdî-i âliyi mucip olmamak” ifadesine yer verir. Ayrıca bunun bir namus meselesi olduğunu, sultan veya onu temsil eden hükümetin memnuniyetsizliğine neden olan her şey için kullanıldığını belirtir (Deringil, 2017: 59-60).

İstanbul'daki en yüksek mercileri baskı altına alıyordu. Herki aşiretinden⁵ Hacı Ağa'nın akrabalarından birinin Hristiyan bir kızı kaçırıp ihtida ettirmesine dair Musul Mutasarrıflığına gönderilen bir evrakta bu tür ihtida vakalarında mühtedinin gerçek niyeti öğrenilerek ve bunu eski cemaatinin ileri gelenlerine de teyit ettirilip hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde hüküm verilmesi istenmiştir (BOA. HR. MKT. 133/25. 11 Cemazeyilevvel 1272/19 Ocak 1856). Çünkü kızın ihtidasına dair bir şüphe, dış müdahaleye kapı aralıyordu. Dolayısıyla merkezi yönetim, yerel yetkiliyi hükümetin yetki alanında olan işlere yabancıların müdahalesine neden olacak uygunsuzluklara meydan verilmemesi, "hükümetin had ve namusuna" ve kurallara uygun hareket edilmesi konusunda uyarmaktaydı (BOA. HR. MKT.133/25. 11 Cemazeyilevvel 1272/19 Ocak 1856).

Gerek dış müdahaleler ve gerek Gayrimüslim tebaanın ihtida olaylarında devleti taraflı olarak görmesinin önüne geçmek adına doğrudan kişinin sorgulanması yöntemine gidildiği görülüyor. Ancak mühtedinin kendi beyanı ve rızası tarafların gözetiminde tutanak altına alınmasına rağmen birçok şüphe ve tartışma devam etmekteydi. Dolayısıyla yapılan soruşturmalar incelendiğinde önceliğin kişinin ihtidasında baskı ve zorlamanın olup olmadığını tespit etmek olduğu görülüyor. Bağdat'ta yaşayan Süryani cemaatinden Hanê/Hani adlı kadın, cemaatin ileri gelenleri huzurunda sorgulanmasına ve hatta papazlarla ayrı bir odada bırakılmasına rağmen ihtidadan vazgeçmiyordu (BOA. A. MKT. UM. 325/14. 23 Muharrem 1275/2 Eylül 1858). Yapılan sorguda kendisine "eğer Müslüman olmak için seni birisi zorladı veyahut aldattı ise biz onları menederiz." sözü söylenmesine karşı kendisi şu cevabı vermiştir: "Akrabalarım geldi ve bu sözü benden sordular ve akçe ve ne istersen verelim dediler. Ben dedim hiç kimesne beni zorlamadı ve hiçbir şey istemem. Hüsn-i rızâmla Müslüman olacağım cevabını daha ol vakit onlara vermiş idim." (BOA. A. MKT. UM. 325/14. 23 Muharrem 1275/2 Eylül 1858; Bayraktar, 2015: 117). Hani, bu süreçte muhtarın evinde yedi gün geçirmişti. Sorguda ona bu süre dâhilinde Müslümanlıktan dönmemesi için kimsenin kendisini korkutup korkutmadığı soruluyor ama Hani muhtarı şahit göstererek Müslüman kimsenin yanına gelmediği ve baskı yapmadığını söylemekteydi (BOA. A. MKT. UM. 325/14. 23 Muharrem 1275/2 Eylül 1858; Bayraktar, 2015: 117). 1863 yılında Hazro'dan Imo⁶ adlı kadının sorgusunda ise kendisine baskı yapıp yapılmadığı dolaylı bir şekilde öğrenilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kendisine "“İslam ol” diye seni teşvik eden ve ümitlendiren kimlerdir?" sorusu sorulmuş, karşılık olarak Imo da "Bana asla kimesne bir şey söylemedi. Kendi hüsn-i rızamla Müslüman oldum" cevabını vermiştir (Bayraktar, 2015: 118). 1909 yılında Millî aşireti reisi İbrahim Paşa⁷ isyanının bastırılması sırasında

⁵ Erzurum, Van ve Musul bölgelerine yayılmış göçebe bir hayat yaşayan Herki aşireti, 3000 haneden meydana gelmekteydi. Detay için bkz. (Sykes, 1908: 458).

⁶ Imo'nun hangi Hristiyan cemaatine bağlı olduğunun belirtilmediğini ifade eden Uğur B. Bayraktar'a göre, o yıllarda Hazro kazasında dikkate değer bir Ermeni nüfusunun olduğu göz önüne alındığında Imo'nun Ermeni olması muhtemeldir (Bayraktar, 2015: 113).

⁷ Millî aşireti ve İbrahim Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Ekinci, 2017; Ekinci, 2022).

Viranşehir'de yaşayan Yezidi cemaatinden Ayşe (evli) ile Besî/Besê (bekâr) adlı kişilerin Müslümanlar tarafından zorla ihtida edilip evlendirildikleri iddiasıyla yapılan soruşturmada hem iki kadının hem evlendikleri kişilerin ifadesine başvurulmuştur. İlk olarak Ayşe ile evlenen Mardinli Hüseyin Molla Resul'e sorguda "Mesmûata [duyulan, işitilen] göre bu karı zevc-i uhrâ [başka, diğer] olduğu halde tarafınızdan kaçırılıp buraya kadar getirmişsiniz. Doğru ise söyle?" sorusu sorulmaktaydı. Hüseyin ise bu iddiayı reddetmekteydi: "Kendi hüsn-i rızâsıyla gelmiş ve İslam olmuştur. Ben dahi nikâh ile aldım. Zevc-i uhrâ olup olmadığını bilmem fakat zevc-i evveli olduğunu işitiyorum, sahihini bilmem. O adam Yezidi, ben İslam ne eyleyim?" (BOA. DH. MKT. 2843/39. 7 Ağustos 1325/20 Ağustos 1909). Zaten Ayşe de ifadesinde ihtida edip Hüseyin Molla Resul ile evliliğini bir zorlama ve kaçırılmadan ziyade kocasının ölmüş olduğu düşüncesiyle isyan ortamının yarattığı mecburiyete bağlıyordu. Benzer durum Besê için de geçerliydi. Hecerko (?) adlı Müslüman, kızı evlenmeye zorladığı iddialarını reddetmiş ve Besê de babasının öldürülmesi olayı sonrasında onunla karşılaştığı ve Müslüman olup evlendiğini söylemiştir (BOA. DH. MKT. 2843/39. 7, 9 Ağustos 1325/20, 22 Ağustos 1909). Her iki Yezidi kadının ihtidalarında zorlama ve baskı olmasa da mecburiyet söz konusuydu. Bu ve benzer ihtida olayları, sonraki başlıkta detaylı incelenecektir. Sorgularda zorlama olup olmadığına dair sorulara sadece ihtida eden kadınlar değil erkek mühtediler de muhatap olmaktadır. Örneğin 1896 yılında Siirt'in Pervari kazasına bağlı Kip adlı karyede yaşayan Keldani cemaatinden olup ihtida eden Kotas Bin Salih, Ömer ve Şahin adlı kişilerin sorgusunda ihtida etmeleri için herhangi bir zorlama ve baskıya maruz kalıp kalmadıkları tespit edilmeye çalışılmıştır (Ayhan, 2021: 993-994).

Yukarıda değinilen sorguların her zaman bu minvalde gittiği söylenemez. En azından zorla ihtida ve evlilik konusunda kadınlar, baskı ve zorlamaya maruz kaldıklarını çok nadir de olsa ifade etmişlerdir. 1889 yılında Ermeni kızı Gülizar'ın Muş'tan Musa Bey tarafından kaçırılması olayı, devlet yetkililerinin önüne gelmiştir. Osmanlı kayıtlarına göre Gülizar, Musa Bey ve adamlarının evlerini bastıklarını, dedesini öldürdüklerini, kendisini kaçırarak zorla ihtida ettirdiklerini söylemekteydi. Ayrıca Musa Bey'in amacı, onunla evlenmek olduğunu bunu başaramayınca kardeşine nikâhlattığını ifade etmekteydi (BOA. DH. ŞFR. 140/57. 3 Temmuz 1305/15 Temmuz 1889). Kızın üvey annesi Altun'un⁸ Dahiliye Nezaretine yazdığı dilekçede benzer iddialar vardı. Üvey anne, doksan yaşındaki kayınpederinin öldürülmesi, mallarının yağma edilmesi ve kızı Gülizar'ı esir götürmesi konusunda Musa Bey'i adres göstermekteydi. Ayrıca kızının kendisine teslim edilmesi için üç aydan beri Muş ve Bitlis yetkililerine dilekçeler vermesine rağmen gereğinin yapılmadığı ve kızının bir süreden beri baskı altında olduğunu vurgulayarak kendisine teslim edilmesini talep etmekteydi (BOA. DH. MKT.

⁸ Gülizar'ın üvey annesinin ismi Osmanlı arşivindeki telgrafta Altun olarak yer alsa da Gülizar'ın kaçırılma hikayesinin birinci ağızdan anlatıldığı kitapta annesinin ismi Nartun olarak belirtiliyor (Kevonian, 2015: 15, 21).

1635/13. 21 Haziran 1305/3 Temmuz 1889). Bu süreçte Gülizar, Musa Bey'in evinde Müslüman olmuş, kendisine Fatma ismi verilmiş ve hatta namaz kılmayı öğrenmesi için yaşlı bir kadın getirilmişti (Kêvonian, 2015: 38). Osmanlı yönetimi, bu olayı çözmek yani bir yönüyle rızasıyla mı yoksa zorlamayla mı ihtida ettiğini tespit etmek için kızın sorgusuna başvurdu. Anılarında Gülizar, sorguda Vali'nin kendisine “Kızım, buraya Sultan'ın emriyle getirildin. Gözün korkmasın. Sorularına rahatça cevap ver.” dediğini ve “Musa Bey seni zorla mı aldı yoksa onun evine kendi isteğiyle mi vardın?” sorusunu sorduğunu söylüyordu (Kêvonian, 2015: 74). Gülizar geçirdiği tereddüt ve kaygılara rağmen cesaretini toplamış ve Vali'ye şu cevabı vermişti: “Vali Efendi, Musa Bey'in yanında yüz elli Kürt'le gece vakti babamın evine saldırdığını, akrabalarımı öldürdüğünü, malımızı yağmaladığını, beni kaçırıp zorla Khivner'e götürdüğünü siz de biliyorsunuz, Allah da biliyor.” (Kêvonian, 2015: 74). Sorgudaki tutum ve ifadeleri sonrası uzun süren tartışma ve ithamlardan sonra yetkililer, yaşanan ihtida olayında zorlamaya kanaat getirmiş olacak ki Vali, Gülizar'a “Pekâlâ kızım, endişe etme. Mademki Ermeni'sin, ben de seni annene teslim ediyorum” diyordu (Kêvonian, 2015: 77). Ancak, Musa Bey'in bölgede nüfuzu oldukça fazlaydı. Ermeniler, bunun soruşturmanın seyrine etki edeceğine dair şüpheler taşımaktaydı. Öyle ki, Adliye Nezaretine yazılan bir belgeye göre Gülizar imzasıyla Bitlis'ten çekilen bir telgrafta büyük pederini öldürme, mallarını gasp etme ve kendisini kaçırmayı iddiasıyla Musa Bey ile olan davanın Dersaadet'e taşınması talep edilmekteydi (BOA. DH. MKT. 1636/100. 29 Haziran 1305/11 Temmuz 1889). Bu talep ve yaklaşımın İstanbul'daki İngiliz Elçisi White tarafından da karşılık bulması üzerine Sultan II. Abdülhamit, davaların İstanbul'a taşınmasına devleti zan altında bırakmamak için olumlu bakmıştır. Çünkü Bitlis'teki mahkemenin vereceği kararın her halükârda Avrupalıları tatmin etmeyeceğini düşünmüş ve Musa Bey'e dair itham ve iddiaların son bulmasını istemiştir (Şaşmaz, 2004: s. 251). İstanbul'daki davalar üç yıl sürdü. Musa Bey, tüm suçlamaları reddetti. Mahkeme, çelişen ifadeler ve delil yetersizliğinden Musa Bey'i serbest bıraksa da diplomatik baskıları ortadan kaldırmak adına onu Mekke'ye sürgüne gönderdi (Kevonian, 2015: 90). Bu türden vakalara, Meşrutiyet döneminde de rastlanmaktaydı. Diyarbekir'in Beşiri kazasında Losik (?) adında Ermeni bir kadının “devr-i sabıkta” yani II. Abdülhamit döneminde Name Reşo (?) adında bir Kürt tarafından kaçırılıp zorla Müslüman yapıldığı ve Meşrutiyetin ilanına mukabil kadının baba evine geri dönmesine rağmen Reşo'nun onu almak için akrabalarını tehdit ve darp ettiği ifade edilmekteydi. Bu durum karşısında ise bölgedeki eşkiyadan olduğu belirtilen şahıs hakkında arama ve yakalama kararı çıkarılmış ancak şahsın henüz ele geçmediği belirtilmiştir (BOA. DH. İD. 116/26. 2 Ağustos 1327/ 15 Ağustos 1911, 16 Ağustos 1327/29 Ağustos 1911).

Osmanlı'nın, uzun soluklu modernleşme sürecinin temalarından olan tebaa arasındaki eşitlik ilkesine rağmen geleneksel dinamikleri tamamen sistemin dışına ittiği söylenemez. Her ne kadar devlet zor kullanılarak Gayrimüslim kadınların ihtidasını onaylamasa da kişinin rızasıyla İslam dinini tercih etmesine olumlu yaklaşıyordu. Sonuç olarak modernleşme programıyla paradokslar taşıs da

Müslüman dünyasının siyasal temsilcisi iddiası taşıyan Osmanlı için bu tutum, doğaldı. 1888 yılında Şeyhülislam Ahmet Esad Efendi’nin Müslüman olmak isteyen bir Alman’a cevaben yazdığı ve yabancı gazetelerde yer alan mektubu⁹ Osmanlı’nın ihtidaya bakışına dair ipuçları veriyor. Mektubun hemen başında Şeyhülislam, Alman’ın Müslüman olmaya karar vermesini memnuniyetle karşıladığını ve bu eylemi “en yüksek övgüye layık” gördüklerini söylemekteydi (Phillipsburg Herald. 13 Nisan 1888: 6). Bu tercihe olumlu yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Şeyhülislam, Müslüman olmak için hiçbir otoritenin onayına ihtiyacı olmadığını vurgulamaktaydı:

... Aynı zamanda İslam’a geçmeniz bizim rızamıza bağlı olmadığına gerçeğine de dikkatinizi çekmeliyiz. Çünkü İslam, Allah ile kulları arasında rahiplere benzer herhangi bir aracıya izin vermez. Bizim görevimiz sadece insanlara dinî hakikatleri öğretmektir. Sonuç olarak, İslam’a geçiş hiçbir dinî formalite gerektirmez ve hiç kimsenin iznine bağlı değildir. Kişinin inanması ve inancını beyan etmesi yeterlidir... (Phillipsburg Herald. 13 Nisan 1888: 6).

Bu şekilde ihtida etmek için aracıya yani ruhban sınıfına ihtiyaç olmadığını belirtirken Şeyhülislam, kendisine verilen yetkiyle görevinin “din işlerini yönetmekten ibaret” olduğunu söyleyerek pozisyonunu sıradanlaştırıyordu (Phillipsburg Herald. 13 Nisan 1888: 6). İslam inancının ahlak ve esaslarına dair detaylara yer verdiği mektupta Şeyhülislam, ihtida eden kişiyi şu cümlelerle tebrik etmekteydi:

...Eğer mektubunuzda söz verdiğiniz gibi, tek bir Allah olduğunu ve Muhammed’in onun peygamberi olduğunu ilan ederseniz, bizim kabulümüze gerek kalmadan Müslüman olursunuz; biz de kendi adımıza, ilahi lütfı kavuştuğunuz için sizi gurur ve sevinçle kutlar, bu dünyada da öteki dünyada da kardeşimiz olduğunuza şahadet ederiz. İnananların tümü kardeşlerdir... (Phillipsburg Herald. 13 Nisan 1888: 6).

Şeyhülislam Ahmet Esad Efendi’ye atfedilen bu mektupta, iki temel esas ön plana çıkıyordu. Birincisi ihtida etmek için aracıya ihtiyaç olmaması, ikincisi ise onay veya zorlamayı dışarda tutan bir yaklaşımla kişinin beyanı yani rızasının gerekli oluşuydu. Bu türden yaklaşımı, Osmanlı pragmatizmi ve İslamiyet’in bir misyoner dini olmamasına dayandıran Deringil, ayrıca sistematik olarak zorla Müslümanlaştırma politikasının olmayışının ardında “cizye vergisi” örneği üzerinden iktisadi bir aklın yattığını ifade ediyor¹⁰ (Deringil, 2017: 40-42). Devletin

⁹ Şeyhülislam Ahmet Esad Efendi’ye atfedilen mektup İstanbul’daki Robert Koleji Başkanı George Washburn tarafından Türkçeden çevrilmiş, New York Independent’a gönderilmiş ve diğer gazetelerde de yer almıştır. Bkz. (Phillipsburg Herald. (Phillipsburg, Kan.), 13 Nisan 1888: 6).

¹⁰ Gayrimüslim cemaatlere dönük sistematik bir Müslümanlaştırma politikasından söz edilmese de özellikle II. Abdülhamit döneminde Osmanlı Devleti, Müslüman üst kimliği üzerinden okuduğu Sünni olmayan Şii, Alevi, Dürzi ve Nusayri gibi cemaatlerin yanı sıra Yezidilere dönük bir Müslümanlaştırma veya Sünnileştirme politikasına sahipti. Bu bağlamda onların bulundukları bölgelere cami ve okul açma, Sünni mezhep doğrultusunda vaazlar verecek Sünni imamlar ve telkin/tavsiye için yetkililer gönderme, cemaatin ileri gelenlerine maaş ve rütbe gibi ödüller vermenin yanı sıra üzerlerine asker sevk ve sürgün gibi birçok yonteme başvurulduğu görülüyor. Ancak devlet, “Sünnileştirme” politikasını bir ihtida

kurumsal yapısının destekleyici tutumu bu koşul sağlandıktan sonra devreye giriyordu. Özellikle mühtedinin sosyo-ekonomik koşullarında iyileştirmeye dönük teşvikler söz konusuydu. Maaş bağlanması, istihdam ve yeni bir yerleşim yeri imkânı, kadın mühtedilerin evlendirilmesinin yanı sıra “kisve bahası” adıyla giyim yardımı sağlandığına dair veriler mevcuttur (Aslan, 2008: 121-150). 1891 yılında ihtida eden bir Ermeni kadının sosyal koşullarının iyileştirmesine dönük yetkililerin içine girdiği çaba ve arayış, Osmanlı Devleti’nin ihtidaya dönük destekleyici politikasının bir yansımasıydı. Van’a bağlı Cölemerik karyesinde yaşayan Ermeni Zartar veled-i Mintar adındaki kadın Trabzon’a gidip ihtida ederek Fatma ismini almıştır. Orada dulhane, darülaceze ve kimsesi olmadığından dolayı ilk olarak İstanbul’a gönderilmesi planlamış. Ancak yolda perişan olacağı düşüncesiyle bulunduğu şehirde tutularak güvenilir bir yerde süt analık ve hizmetçilik gibi bir işte çalıştırılması veya münasip biriyle evlendirilmesi önerilmişti. Bu koşullar sağlanamadığı takdirde ise belediye tarafından geçimi konusunda kadına yardım edilmesi istenmiştir (BOA. DH. MKT. 1846/99. 22 Haziran 1307/4 Temmuz 1891). Bu veriler üzerinden Zartar’ın Fatma oluşunda müdahil olmayan devlet, Fatma olduktan sonrasında ise ona yardım etmeye çalışmıştır. Bu tür desteklerin kurumsallaştığı söylenebilir. Örneğin Musul’a gönderilen yazıda, orda ihtida edenlere “itası mutâd olan hil’at ve kisve bahası” için para ayrılmasına dair bilgiler yer almaktaydı (BOA. DH. MKT. 1737/44. 14 Haziran 1306/26 Haziran 1890; BOA. DH. MKT. 1791/34. 29 Teşrin-i Sani 1306/11 Aralık 1890). Burada mühtedilere elbise alım yardımı yapılmasının “mutâd” yani alışkanlık ve âdet hâlini aldığı anlaşıyor. Sonuç olarak devlet, ihtidanın rızayla yapıldığı kanaati oluşuktan sonra mühtedi kadınların-ki aynı durum erkeklerle de uygulanmakla beraber- bu tercihleri dolayısıyla hayatlarını kolaylaştıracı bir misyon üstlenmekteydi.

2. İhtidanın Sosyo-Politik Eksen: Osmanlı, Batılılar ve Gayrimüslimler

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasına yayılan siyasal ideolojiler, etnik ve dinî parametrelerle şekillenen toplum katmanları arasında sıradan sayılabilecek gündelik çelişki ve çatışmalara siyasal bir hüviyet kazandırdı. Bu durum, devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi de etkiledi. Ancak Batılı devletlerin gerek halkların kendi aralarındaki sorunlara gerek devlet-toplum ilişkisine müdahil olması, sorunları daha da derinleştirdi. Gayrimüslim nüfus arasında milliyetçilik fikrinin alan bulması ve paralelinde Batılı güçlerin nüfuz devşirme çabaları, bölgedeki ihtida olaylarının politik bağlamda okunmasında belirleyici oldu. Böylece ihtida olayları, siyasal bir “saldırı” niteliğinde okunurken otorite olarak Osmanlı Devleti ise birincil fail olarak görülmüştür. Yukarıda ifade edildiği gibi Osmanlı, ihtida olaylarında rızayı önceleyerek muhtemel suçlamaları bertaraf etme çabası içindeydi. Dolayısıyla bir ihtida vakası, adeta diplomatik ve siyasal bir krize dönüşme ihtimali taşımıştır. Öyle ki, kız kaçırma ve ihtida vakaları doğrudan bölgede bulunan yabancı yetkililere

olarak tanımlamaktan ziyade “batıl itikatlar” olarak gördüğü bu mezhep ve inançları “tashih-i akaid” ve “tashih-i itikad” yani “inanç(lar)ın düzeltilmesi” kavramı etrafında şekillendiriyordu. Bu mevzulara dair bkz. (Çakmak, 2020: 115-125; 307-336; Çetinsaya, 2020: 215-270; Gölbaşı, 2008: 82-135; Gölbaşı, 2009: 87-146; Kiremit, 2012: 193-199).

iletiliyor ve onlar da konuya taraf olup olayın takipçisi oluyordu. Herki aşiretinden Hacı Ağa'nın yakınlarından birisi tarafından Revanduz sancağı dahilinde yayla dönüşü sırasında Hristiyan bir kadının kaçırılması olayına Musul'daki İngiltere Konsolosu, doğrudan müdahil oluyordu. Osmanlı Devleti, bu müdahale karşısında zorla ihtidaya dair bütün şüpheleri ve diplomatik baskıları ortadan kaldırmak adına olacak ki kadını yeniden sorgulanmak için konsolosluğa dahi götürmeyi kabul etmiştir (BOA. HR. MKT. 133/25. 7 Rabiulevvel 1272/17 Kasım 1855). Osmanlı'nın bu nitelikte bir tavizde bulunması, ihtida olaylarının siyasi boyutunu ve bölgedeki yabancı yetkililerin hem halk hem devlet nazarındaki nüfuzlarını ortaya koymaktaydı. Ancak bu durumdan yetkililer pek memnun değildi. Örneğin Bağdat'ta yaşayan Keldani milletinden bir kızın ihtidasına, İngiltere ve Fransa konsolosları müdahale etmekteydi. Buna dair Vali, bu türden sorunlara neden olamamak için dikkatli davranıldığını belirtmekle beraber yabancı yetkililerin Osmanlı'nın iç işlerine müdahale etmeye haklarının olmadığını vurgulayarak, bu konudaki rahatsızlığını bildirmiştir (BOA. HR. MKT. 153/97. 22 Şevval 1272/26 Haziran 1856). Osmanlı'da görev alan Avrupalı yetkililerin ihtida vakaları üzerinden iç işlerine müdahale sorununun aşılamadığı, ileriki tarihlerde benzer durumlarla karşılaşılmasından anlaşıyor. 1910 yılında İran'ın Urmiye bölgesinden iki Hristiyan kadının Kürtler tarafından kaçırıldığı ve zorla ihtida edildiği bilgisi, Osmanlı'ya iletilmekteydi. İran'da meydana gelen bu olayın Osmanlı'ya yansımalarının nedeni, Tahran Sefaretinden gelen evrakın satır aralarındaydı. Buna göre Nasrânilerin heyecanına neden olan olayın Rumiye (Urmiye) civarında bulunan Osmanlı memurlarının teşvik ve himayesinden kaynaklandığı düşünülmekteydi (BOA. DH. MUİ. 93/38. 3 Nisan 1326/16 Nisan 1910). Kürtler tarafından kızların kaçırılıp zorla ihtida edilmesinin ardında yerel yetkililerin dolayısıyla devletin desteği olduğu düşüncesi hem Gayrimüslim tebaa hem Batılı yetkililer arasında oldukça yaygındı. Sefaret bu tür olaylar için mevcut algının farkında olacak ki, önlemlerin alınmasını istemektedir:

...Bu gibi vukuatin devam ve tekrarı ilerde bir takım mahâzîre [sakıncalar] mucib evvelce surette şimdiden memûrin-i ecnebiye ve birtakım misyonerlerin şikâyet ve müdahalesine istilzam [gerekme, icap etme] eylemekte bulunmasına nazaran bu hale bir nihayet verilmek üzere tedabir-i serîyen muktezinin [lüzumlu, gerekli] ittihâzı [düşünme, kurma] zımında [için, maksadıyla] Van vilayetine işar-ı keyfiyet olunması... (BOA. DH. MUİ. 93/38. 3 Nisan 1326/16 Nisan 1910).

Kaçırılan kızların reis-i ruhanileri ile bölgede bulunan Amerikan, Fransız, İngiliz ve Rus misyonerleri, Rusya Konsolosluğu aracılığıyla Osmanlı Şehbenderliğine müracaat etmişlerdi. Yetkililer, bu olay karşısında kızların bulunması konusunda harekete geçmiş ve aralarında misyonerlerin ve Hristiyan cemaatin ileri gelenlerinin olduğu bir topluluk önünde bulunan kızın sorgusunu yapmışlardır. Sorgu sonucunda “cebren İslam edildiği sabit olmasıyla” kız ailesine teslim edilmiştir (BOA. DH. MUİ. 93/38. 11 Mart 1326/24 Mart 1910). Bu tür kız kaçırma sonucu meydana gelen ihtidalarda görüldüğü üzere kaçırılan kadınların

aileleri ve cemaatin ileri gelenlerinin ilk başvurdukları yer devlet organları yerine bölgede bulunan yabancı yetkililer oluyordu. Bu durum, bir yönüyle Hristiyan tebaa ile Osmanlı arasında Batılı güçlerin dikkate değer bir alternatif veya aracı bir otoriteye dönüştüğünü gösteriyor. Diğer bir yönüyle Hristiyan tebaa ile Osmanlı Devleti arasındaki güven ilişkisinin zayıfladığı anlaşıyor. Dolayısıyla böyle bir zeminde, Osmanlı'nın egemenlik haklarını ihlal etmesine rağmen Batılı misyoner ve yetkilileri sorgularda bulundurmasının ardında, bir yönüyle gerek tebaasıyla gerek uluslararası ilişkilerde yaşadığı güven sorununu ve ithamları aşmak yatıyordu. Bu eksende ihtida olaylarının soruşturma safhaları adeta siyasal rekabet alanına dönüşmekteydi. Osmanlı, bölgede bu tür olayların önüne geçme konusunda yetersiz kalmasına rağmen sorgu süreçlerinde söylemini zorla ihtidayı onaylamadığı üzerine kurmaktaydı. Örneğin iki Hristiyan kız olayında Osmanlı yetkililerinin kızlardan birinin yabancı misyonerlerin tanıklığında sorguya almalarındaki amaçları, “Kürtlerin bu halleri dinimiz ve hükümetimizin rızasıyla kabil-i tevfiq [kabul edilebilir, uygun] olmadığını” göstermek ve askere dönük ithamları ortadan kaldırmak olduğu satır aralarında yer bulmaktaydı (BOA. DH. MUİ. 93/38. 11 Mart 1326/ 24 Mart 1910). Hatta sorgu sonucunda kızın zorla ihtida edildiği anlaşıp akrabalarına teslim edilmesi yetkililere göre, “... Bu suretle efkâr-ı Nasârâdaki [Hristiyanlar] cebren Müslüman edilmenin şer’î şerifemize muhalif olduğu ve enzar [bakış] icabında oralarda asker-i şahaneden cür’et bulamayacakları ispat olunarak zan ve hayallerinin batıl olduğunu...” kanıtlıyordu (BOA. DH. MUİ. 93/38. 11 Mart 1326/24 Mart 1910). Bu olayın üzerine giderek kendisine yönelik iddia ve algılara cevap vermeye çalışan Osmanlı, kaçırılan diğer kızın bulunması konusunda ise aileye adres olarak İran hükümetini göstermekteydi (BOA. DH. MUİ. 93/38. 11 Mart 1326/24 Mart 1910). Dolayısıyla Gayrimüslim tebaa ve Batılı otoritelerin yaşanılanlardan doğrudan devleti sorumlu görmesi ile Osmanlı'nın kendisine yönelik iddia ve suçlamaları cevaplama ve önleme çabası, kadın ihtidalarının merkezinde yer almaktaydı.

İhtidaların bir asayiş sorunun ötesine taşıp politik ve diplomatik bir krize dönüşmesinin nedenlerinin başında Gayrimüslim tebaanın ve onların temsili pozisyonu alan Batılı güçlerin, olaylarda Osmanlı'yı taraf olarak görmesi yatmaktaydı. Gayrimüslim kadınların ihtida etmelerini bir devlet politikasına ve desteğine bağlama düşüncesi, Batılılarda baskındı. Bu yaklaşım, kız kaçırma ve ihtida olaylarının dönemin Batı basınına yansımalarında görülebiliyor. Haber kaynaklarının çoğunu Avrupa gazetelerinden alan Amerikan gazeteleri, bu konuda veriler sunmaktaydı. 1889 yılında “Türk Haremleri Nasıl Dolduruluyor” başlığıyla Osmanlı'daki ihtida ve kaçırma olaylarını gündeme alan bir habere yer verilmekteydi. Haberde, bölgenin Rus işgali dolayısıyla Kafkasya'dan Çerkez kız temini kesilen çok eşli Türk bey ve ağaların Ermeni köylerini basarak güzel kızları haremlerine aldığı ve bunun hâkimler tarafından yasal hâle getirildiği yazılmaktaydı. Bu duruma kanıt olarak ise kaçırılan kızın ailesinin talebi üzerine açılan mahkemede kızın “Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun peygamberidir” sözünü söylemesi ve Müslümanların tanıklık etmeleri üzerine

“kaçırılan ve ırzına geçilen kızın eski inancından vazgeçtiği ve Müslümanlığı benimsediği” kanaatinin hâkimde oluşması sonucunda davanın düşürülmesi gösterilmekteydi (The Delta Independent. 26 Kasım 1889: 4; Pullman Herald. 14 Aralık 1889: 3). Ancak haber, ihtida vakalarının mahkeme süreci konusunda bazı yanlış bilgiler içeriyordu. Bir Gayrimüslimin ihtidasının mahkemece kabul veya reddi için Müslüman tanıklardan ziyade ailesi ve cemaatinin ileri gelenlerinin huzurunda kızın doğrudan kendi beyanı esas alınmaktaydı. Zorlama olup olmadığının tespiti ve beyanın öncelenmesi bir yönüyle, haberde yer alan benzer iddialara zemin vermemeye dairdi. 1891 yılında yine Batı basınının gündemine düşen bir kızın kaçırılma ve ihtida olayında, tarafların huzurunda mühtedinin beyanının esas alınmasının nasıl büyük bir siyasi krizi çözdüğü görülüyor. Olay, Savuçbulak’a (Mahabad) yerleşip toprak sahibi olan ve İngiliz bir baba (ölmüş) ile Tebrizli bir Ermeni annenin 16 yaşında olan (bazı kaynaklara göre 14) Amelia (bazı kaynaklara göre Kate) Greenfield adındaki kızın komşuları Ahmet Bey’in (Osmanlı kaynaklarına göre Hacı Mustafa) oğlu Mirza Aziz tarafından kaçırılmasıydı. Kızından haber alamayan anne, olayı Tebriz’deki İngiltere Konsolosluğuna ve Emir Nizam’a taşımasıyla kızın annesine teslim edilmesi ve bu olaya karışanların Tebriz’e gönderilmesi istenmiştir (The Sun. 18 Eylül 1891: 3; Temel, 2019: 88, 89). Olayın İran sınırlarında meydana gelmesine rağmen Osmanlı’nın gündemine düşmesine ise kızı kaçırılanların Emir Nizam’ın baskısı karşısında Osmanlı’nın Savuçbulak’taki Şehbenderliğine sığınması neden olmuştu (Temel, 2019: 89). Ancak olay bölgede yayılmıştı. Gazete haberine göre, atlı ve silahlı Sünni Kürtler “gerçek müminlerin halifesi olan padişah adına dokunulmazlık talebiyle” Türk Konsolosluğuna gelmiş ve Tebriz Başkonsolosu Behçet Bey’den kızın bulunması talimatı aldığını belirten Şehbender Toma Efendi’yi Sultan’ın sadık tebaasından ziyade kendi dindaşlarını korumakla suçlamış ve tehdit etmişlerdir (The Sun. 18 Eylül 1891: 3). Durum karmaşık hal alırken olaya müdahil olan Londra, ilk olarak İran hükümetinden kızın kurtarılmasını talep etmekteydi. Şah yönetimi, suçluların Türk tebaasından olduğunu gerekçe göstererek Osmanlı’nın harekete geçmesi gerektiğini ifade etmekteydi. Bunun üzerine İstanbul’daki İngiltere Büyükelçisi Sir William White, devreye girip durumu padişaha bildirmiştir (The Sun. 18 Eylül 1891: 3). Artık Osmanlı en üst makamdan olaya dahil olmuştu. Osmanlı kaynaklarına göre, kız Müslüman okullarında eğitim almasından dolayı Müslümanlığı kendi rızasıyla seçmiş, inancını ailesinden gizli olarak yaşamış ve bu duruma son vermek için Aziz ile kaçıp evlenmişti (Temel, 2019: 88). Yabancı basın da Tahran’daki Türk Büyükelçiliğinin kaçırılan kızın 1889 yılında Müslüman olduğunu açıkladığını ancak kızın ailesinin bu iddiayı reddettiğini yazmıştır (The Mercury. 7 Temmuz 1891: 2). Öyle ki, İran tarafından yapılan mahkemede, kız ihtida ettiğini ailesinin huzurunda beyan etmesine rağmen aile kızlarının baskı altında bu beyanı verdiğini söyleyerek mahkemenin Tebriz’e taşınmasını talep etmekteydi (Temel, 2019: 88). Askeri gücün dahi kullanıldığı birden çok otoritenin devrede olduğu bu olayda özellikle kızın ailesi, İngiliz yetkilileri ve yabancı basının kızın kendi isteğiyle ihtida etmediğini ve baskı altında olduğunu düşünmelerine rağmen Kate, aralarında üç devletten yetkililerin hazır olduğu sorguda kendi isteğiyle Müslümanlığı seçtiğini

tekrar etmiştir. Bunun üzerine Kate yeni adıyla Fatma, kocasına teslim edilmiştir. Böylece yabancı basın, olayı artık bir aşk hikâyesi olarak işledi. Olaydan sonra 28 Ekim 1891 tarihli bir Osmanlı kaynağına göre, çift Revanduz'un Bukani adlı köyünde yaşamaktaydılar (Temel, 2019: 94-97). Sonuçta, şüphenin gölgesi üzerinde olsa da kadınların beyanı, son kertede ihtida olaylarının seyrini doğrudan etkiliyordu. Her şeye rağmen ihtida vakalarının üzerinde dönemin gergin siyasi atmosferinin gölgesi vardı. Bir Amerikan gazetesine yansıyan Ermeni bir kızın ihtida olayına dair haberin detaylarında ihtidanın muhtemel siyasi sonuçlarına dair bulgular yer almaktaydı. Habere göre, Amasya'da Çerkez asıllı Vali Hasan Bey, Ermeni kızı ihtida ettirmek ve ona âşık olan Müslüman bir arkadaşıyla evlendirmek için kaçırmayı planlamıştı. Ancak olaydan haberdar olan Ermeniler, kızın serbest bırakılması için toplanmış ve Türkler ile aralarında çatışmalar çıkması sonucu çok sayıda kişi ölmüştü. Bunun üzerine Vali, kızın ailesine teslim edilmesini emrettiyse de Müslüman ve Hristiyan ahali arasında ciddi bir gerginlik oluşmuştu (Mineral Point Tribune. 1 Eylül 1887: 3). Bu tür olayların bölgede sık rastladığını belirten gazete, haberi şöyle bitirmektedir:

...Rus yetkililerle sık sık temas halinde olduğu söylenen Vali'nin Hristiyanlar arasında karışıklık çıkarmak gibi başka bir amacı olabileceğinden şüpheleniliyor. Bu olaylar, Berlin Antlaşması'nın şimdiye kadar askıda bırakılan Ermeni nüfusun güvenliğine ilişkin 62. maddesini¹¹ aklı getirmektedir ve buna başvurulmasına fırsat vermek için bir dolap çevrildiği düşünülmektedir. Vali Hasan Bey henüz görevden alınmamıştır (Mineral Point Tribune. 1 Eylül 1887: 3).

Gazete, âdeta bir kızın kaçırılması ve ihtida etmesinin Osmanlı'ya siyasi sonuçlar doğurabileceğini gösteren bir atmosferi ipuçlarını veriyordu. Özellikle 93 Harbi sonrası imzalanan Berlin Antlaşması'nda Anadolu'da aralarında Ermenilerin de yaşadığı yerlerde Osmanlı ıslahat yapmayı kabul etmiş ve Avrupalılar bu konuda taraf olmuşlardı. Bu durum, Osmanlı'nın tebaasıyla arasında Avrupa'yı denetleyici konuma taşıyor ve bu da Osmanlı'nın egemenlik haklarına müdahaleye zemin oluştuyordu (Dinç, 2024: 172; Karal, 2007: 79). Benzer yaklaşımlar, Müslüman kadınlara yönelik saldırılar üzerinde de geliştiriliyordu. Örneğin kayıtlara göre, Amerikalı misyoner Corc (George) adlı şahıs, Bitlis'teki Ermenileri karışıklık çıkarmak için tahrik etmişti. Öyle ki, bir seferinde Ermeniler bir Kürt kızını kaçırmaya çalışmanın yanı sıra İslam ve hükümet aleyhine konuşmuşlardı. Bu tür girişimler, olaylara neden olacakken gerekli tedbirler alınarak önlenmiştir (BOA. HR. TH. 175/39. 16 Mayıs 1312/28 Mayıs 1896).

İhtida vakalarının merkezinde her ne kadar Gayrimüslim kadınlar olsa da olayların siyasal zemine taşınmasıyla özne değişiyordu. Artık mühtediler, aileler, cemaatler ve taraf olan devletlerin güç mücadelesinin bir nesnesi hâline gelmekteydi. Kızı kaçırılan veya kaçan taraf maruz kaldıkları "saldırıyı" bertaraf etmek, şerefini kurtarmak için onları geri almaya çalışırken diğer taraf ise onu

¹¹ Haberde her ne kadar 62. madde diye yazılmış olsa da kastedilen antlaşmanın 61. maddesidir.

elinde tutarak gücünü göstermeye çalışıyordu. Osmanlı Devleti, ihtida olaylarında kendisine yönelik suçlamaların ve olası siyasi sonuçların önüne geçmeyi amaçlarken Batılı devletler ise Gayrimüslim tebaanın sorunları üzerinden Osmanlı Devleti'ne baskı yapıyor ve ona karşıt bir kamuoyu oluştuyordu. Örneğin Kate Greenfield'in tüm ısrarlarına rağmen ihtidadan vazgeçmemesi ile Gülizar'ın Musa Bey'in tüm gücüne rağmen ihtidayı mahkemede reddetmesinin taraflarda yarattığı etkiler farklı olmuştı. Kate'in beyanıyla ailesi ile İngiltere'nin Osmanlı ve kızı kaçırın Kürtlere dair ortaya koydukları söylem âdeta boşa çıkmıştı. Yabancı basının olayı romantik bir aşk hikâyesi olarak vermeye başlaması bir yönüyle bunu gösteriyordu. Gülizar olayının sonu ise Batılı güçler, Ermeni cemaati ve aile için bir başarı hikâyesiydi. Gülizar anılarında, ihtida etmemesi üzerine Erzurum'daki İngiltere Konsolosunun bizzat gelip inancından vazgeçmediği için kendisini kutladığını ve altından bir haç hediye ettiğini söylemekteydi (Kevonian, 2015: 84). Ancak mühtedilere dönük Gayrimüslim aile ve cemaatlerin tutumları bazen kabullenici olmayıp şiddete varan reaksiyonlar söz konusu olabiliyordu. Örneğin 1895 yılında daha önce ihtida eden Muşlu Zeynep, ikinci namazını kılmak için abdest aldığı sırada aynı karyede yaşayan yirmi beş kadar Ermeni'nin saldırısına uğramıştı. Kadının çığlıkları sonucu Müslüman halk olaya müdahil olup Ermenileri taşlı-sopalı kovalaması sonrası kaçanlardan on beş kişi yakalanıp adliye sevk edilmiştir (BOA. HR. SYS. 2755/36. 5 Mart 1311/17 Mart 1895; BOA. Y. A. HUS. 322/86. 11 Mart 1311/23 Mart 1895). 1899 yılında ise daha önce ihtida eden Süryani cemaatinden Mardinli bir kadın istinaf mahkemesindeki bir ceza davası için Diyarbakır'da bulunduğu sırada bir rahip, mahkeme adına onu davet ederek zorla patrikhaneye kapatmıştı. Olayın duyulması üzerine kadın geri alınırken rahip hakkında hukuki işlem başlatılıyordu (BOA. HR. SFR. 3. 484/28. 17 Mart 1315/29 Mart 1899). Benzer bir olay, 1902 yılında da yaşanmıştı. Garzan'ın Ermeni ahalisinden olup bir yıl önce ihtida eden Süleyman ile Süryani cemaatinden olup ihtida eden eşi Halime'nin Diyarbakır'ın Beşiri bölgesinde bulunan Deyr-i Yakup manastırın civarından geçerken cemaatin ruhbanları tarafından yolları kesilip Süleyman darp edilirken Halime ise kiliseye hapsedilmişti. Çevre ahali tarafından olayın fark edilmesi üzerine durum Siirt Mutasarrıflığına bildirilip kadın koruma altına alınırken rahip hakkında tahkikat başlatılmaktaydı. Yetkililer, Halime'nin her ne kadar cebren ihtida edildiğine dair bilgileri mevcut olsa da bu konu hakkında hükümete müracaatta bulunulması gerektiğini belirtmişlerdir (BOA. DH. TMİK. M. 125/54. 6 Haziran 1318/19 Haziran 1902). İ. R. Schick, J. J. Pettman'dan alıntılarla kadın bedeni ile ulusun namusu arasında kurulan bağlantıyı vurgulayarak cinsel şiddetin erkeklerin hem erkekliklerini hem ülkelerini koruyamamalarına dair yoğun imgeler taşıdığını söylüyor (Schick, 2009: 286). Bu bağlamda zorla veya rızayla olsun cemaatten bir kadının Müslüman oluşu, cemaat tarafından muhtemelen bir ihanet ve cemaatin namusuna sürülen bir leke olarak görülmekteydi. Öyle ki, Gayrimüslim cemaatlerin varlık ve namuslarını muhafaza etme hâli sadece kadınlarının Müslüman olup olmamalarıyla sınırlı değildi. Gayrimüslim cemaatler arası geçişler dahi ciddi bir tehlike olarak görülmüyordu. Örneğin 1896 yılında

Patrikhaneden Siirt Ermeni Murahhasalığına gönderilen bir belgede, Ermeni kızların Yakubilerle evlendirilmemesi gerektiğine dair uyarılarda bulunulmaktaydı:

Bazı kaza murahhaslarının iş'ârâtından anlaşılıyor ki milletimiz beyinde ve kurbunda [yakın bulunma] olan Yakubi milletinin efrad-ı cihet-i ruhaniyeden bize zarar ediliyorlar. İştiyoruz ki Yakubi milleti efradı aşikâr ve serbestlikle bizim Ermeni milletinden kızlar kaçırıp cebr ve zor ile nikahlarını akdederler ve nikaha ulaşmayan bazı Ermeni kızlarını dahi yine cebr ile nikah ederler. Ermeni milletinin adet ve kavanini [kanunlar] hilafında olan bu ahval dahi Yakubi milletinin rüesa-yı ruhanileri tarafından icra olunmaktadır. Malum-ı cenabınızdır ki böyle ve emsali olan ahvalden kalbimiz mütevecci [dertli, sıkıntılı] olur... Ermeni milleti bir daha Mesihi olan diğer milletlere kızlar verip almasınlar ve Mesihi olan milletlere kız verip almak bizim için ne kadar zarar olduğunu sevgili milletimize tefhim [anlatma, bildirme] et ve Ermenilerin kavanin ve adatı [adetler] bunu hususi kabul ve tecviz [izin verme, uygun görme] etmemekte olduklarını da kanaat verecek sözlerle aşikardan söyleyin ve Ermeni cemaatimiz efradı dahi Mesihilerin mezahib-i sairesinden tezviç etmesinler... (BOA. DH. TMIK. M. 17/1. 26 Haziran 1312/8 Temmuz 1896).

Siirt Mutasarrıflığı, Hristiyan cemaatlerden hiçbirinin ne zorla ne de rıza ile Ermeni kızlarla evlenme gibi bir duruma rastlanmadığını ifade ederek patriğin iddialarını yalanlarken onun bu davranışını kötü niyetlilikle açıklamaktaydı. Adliye ve Mezâhip Nazırı ise Müslüman ahali bir yana Hristiyan cemaatlerine yönelik patriğin bu tutumunu “taassubkârane” ve “cahilane” bulmuştu (BOA. DH. TMIK. M. 17/1. 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896, 14 Eylül 1312/26 Eylül 1896). Hristiyanların kızların cemaat dışı evliliğine karşı olma durumları, asayiş sorunu olarak devlet kayıtlarına yansımaktaydı. Örneğin Midyat'ta Zeyzo adındaki Ermeni kızın Süryani biri tarafından kaçırılıp Süryani kilisesinde nikâhlarının kılılması, iki tarafın karşılıklı suçlama ve şikâyetlerine neden olmuştu. Yine Midyat'ta Hana/Hane adlı Süryani kızın Protestan mezhebinden Cırco/Çerco ile evlenmesi, iki taraf arasında silahlı çatışmaya sebep olmuştu (Akman, 2021: 68-69; BOA. HR. SYS. 2792/43. 27 Şubat 1312/11 Mart 1897). Çünkü ister Müslüman olan ister başka bir Gayrimüslim cemaate geçen her kişi, eski cemaati için hem inanç bağlamında bir kayıp hem milliyetçi parametrelerle siyasal bağlamda bir yenilgiyi temsil ediyordu. Ancak, tüm siyasî ve sosyal parametrelere rağmen bazı ihtidalar geleneksel yollarla sulh ile sonuçlanabiliyordu. Örneğin Rusya'dan kaçınıldığı iddia edilen ve dört sene önce ihtida eden Yezidi kızın olayı, aşiretler arasında cari bir âdet olan başlık parasının babasına verilip kızın Celali aşiretinde kalması konusunda anlaşma sağlanarak çözülmekteydi. (BOA. HR. HMŞ. İŞO. 175/3. 12 Ağustos 1306/24 Ağustos 1890).

3. İhtidanın Toplumsal Cinsiyet Eksenî: Mecburiyetler, Fırsatlar ve Aşk

Kadın ihtidalarının içinde barındırdığı bir diğer olgu, toplumsal cinsiyettir. Özellikle Gayrimüslim kadınlar, ataerkil bir toplumda hem inançları hem cinsiyetleri dolayısıyla sosyal hiyerarşinin alt tabakasında yer almaktaydılar. Bu durumda ihtida, onlar için zor durumlardan kurtulmak için bir yönüyle mecburiyetken diğer yönüyle bir fırsatı ifade etmekteydi. Bilhassa kadının içinde bulunduğu krizin

niteliği, ihtidanın bir zorunluluk mu yoksa özgür bir tercih mi olduğunu belirlemektedir. Özellikle savaş ve isyan gibi siyasal krizler söz konusu olduğunda kadınlar için ihtidanın bu iki yönlü dinamiğinden mecburi hal ön plana çıkmaktaydı. 1909 yılında ihtida eden ve bir Müslümanla evlenen Yezidi kadınlar Ayşe ile Besê'nin hikayesi, buna örnek gösterilebilir. Her iki kadın Millî İbrahim Paşa isyanının yarattığı kaotik ortamdan dolayı zorunlu ihtida etmişlerdi. Sorguda evli olmasına rağmen ne mecburiyetle Hüseyin Molla Resul ile evlendiği ve zorlama olup olmadığına dair sorulara Ayşe şu cevapları vermektedir:

- Korkumuzdan çöllere de düştüm. Zevcem Hüseyin belki asker tarafından katlolmuş diye kaçtım geldim. Hüseyin Molla Resul'ü gördüm. Beni hidayet ve akd-ı nikah ettirerek aldı sonra zevac-ı evvelim berhayat imiş artık kader ve kismetim budur ne diyeyim.

- Seni cebren kaçırdığı sabit olur ise diyeceğin kalır mı?

- Esir olmuş idim, himayetsiz bulundum. Beni cebren götürmemiş ise de esirlikten ne çare geldim, aldım (BOA. DH. MKT. 2843/39. 7 Ağustos 1325/20 Ağustos 1909).

Benzer sorulara Besê de muhatap olmaktadır. Kimlik bilgileri tespit edildikten sonra sorgu şu şekilde ilerlemektedir:

- Seni bu köye kim getirdi ve ne suretle geldiniz?

- Ben Hüseyin Kenco'nun aşiretindeyken Millî reisi İbrahim'in üzerine nizamiye ve redif taburu sevk olunduğu vakit Gundi Aziz karyeli Hecerkö dahi redif taburunda idi. O sırada pederim maktulen düştü. Bu Hecerkö'yu gördüm. Din-i İslam'a gelmek fikri ve niyetiyle beraberce geldim. Karye imam ve ileri gelenleri marifetiyle ve Şeyh Muhammed Ali Efendi'nin huzuruyla hidayete geldim ve nikahımı akdettiler. Hecerkö ile tezviç ettim.

- İzinname kim verdi? Seni kız mı aldı yoksa seyyib mi aldı?

- Kürt içinde izinname yoktur. Bakire kız idim.

- Seni Hecerkö köye götürdüğü vakit baba ve validenizin izin ve malumatı aldı mı?

- Baba ve ananın izin ve malumatıyla geldim. Kimsenin benden hakkı yoktur. Kendi rıza ve hahişimle [istek] geldim, ihtida ettim ve Hecerkö'yu akd-i nikah ile aldım (BOA. DH. MKT. 2843/39. 9 Ağustos 1325/22 Ağustos 1909).

Zorlu koşullar, ölüm korkusu, sosyo-ekonomik ve siyasi ihtiyaçlardan doğan gelecek kaygısı, ihtidanın nedenleri arasındaydı (Usta, 2011: 692). Gayrimüslim olmalarının yanı sıra kadın kimlikleri kaotik ortamlarda onları erkeklere nazaran tehlikelere daha açık hale getiriyordu. Dolayısıyla belirsizliğin hâkim olduğu bir ortamda “gelecek kaygısı” taşıyan her iki Yezidi kadın için ihtida edip evlenerek Müslüman bir “koruyucu”ya sahip olmak, daha “güvenli” bir yaşamın anahtarıydı.

İhtidalarının bir diğer bağlamı, insanların daha iyi şartlarda yaşama isteği idi (Usta, 2011: 695). Dolayısıyla ihtida, Gayrimüslim kadınlar için aile/eş baskısı ve

ekonomi gibi memnuniyetsiz koşullardan kurtulmak için bir fırsattı. Herki aşiretinden Hacı Ağa'nın yakınları tarafından kaçırıldığı iddia edilen kadının ihtida davasında kocasıyla sorunları, yazışmalara yansımaktaydı. Sorgulamalarda kadının kocasına kırgın ve ondan nefret etmesinden dolayı mecburen İslam'ı kabul ettiği ve yetkililer tarafından kendisine eşinin baskı ve zulmünden kurtarılacağı vaat edildiği yazılmaktaydı (BOA. HR. MKT. 133/25. 7 Rabiulevvel 1272/17 Kasım 1855). 1863 yılında Imo adlı evli bir kadının Hazro'da Mecid adlı bir Müslüman tarafından kaçırıldığı ve ihtida edip evlendiği iddiasıyla başlayan soruşturmada da kadının ihtida gerekçesi anlaşılmaya çalışılıyordu (Bayraktar, 2015: 113). Sorguda kadının kendi rızasıyla ihtida ettiği vurgusu öne çıksa da eski kocaya yönelik şiddet iddiaları vardı:

S- E sen “Müslüman’ım” diye Lice’de iddia eylediğinde Lund [kadının eski kocası] dahi “İslam olurum demiş ise de, sen “İslam olsa dahi kendisini nikâh etmem” demişsin. Böyle midir?

C- Evet, İslam olsa dahi almam.

S- Sebep ne imiş?

C- Bana haraptır, onun için kabul etmem dedim.

S- Haraplığı nedir?

C- Beni döver, öldürür idi.

S- Ne için?

C- Evvel bana iyi idi. Benim Müslüman olacağımı hissetmiş idi. Beni darp etmeğe başladı. İki seneden beri kalbimde Müslüman olmak var idi. İşte Müslüman oldum... (Bayraktar, 2015: 118).

Sorgunun devamında kocası ona şiddet uygulamamış olsaydı yine Müslüman olur muydu sorusuna “Yine Müslüman olacak idim, oldum” cevabını vermiştir (Bayraktar, 2015: 118). Imo, yetkililere Müslüman oluşu ile eşinden gördüğü şiddet arasında bir bağ kurdurmasa da eski eşinin Müslüman olma talebine rağmen ona geri dönmeme konusundaki ısrarı, eski kocasına pek olumlu bakmadığını gösteriyor. Ancak ihtida vakalarının sorgusunu yapan yetkililer, kadınların kocalarından veya ailelerinden memnun olmamalarını ihtidanın nedeni arasında görüyorlardı. Örneğin kendi rızası ile ihtida ettiğini beyan eden Hani'nin (yeni adıyla Saliha) eski kocasından memnun olmayışından dolayı Müslüman olduğu şüphesi doğmaktaydı. Öyle ki sorgunun bir aşamasında kendisine yöneltilen “Demek oldu ki zevcenden nefretinden ötürü Müslüman olacaksın” tespitini reddetmiştir. Ancak sorguda kadın dört senedir kocasını görmediğini ve sekiz yaşında sakat bir oğlu olduğunu söylemiştir (BOA. A. MKT. UM. 325/14. 23 Muharrem 1275/2 Eylül 1858; Bayraktar, 2015: 117). Bu veriler ışığında Hani'nin bütün parametrelerden azade “imana gelmiş olma” ihtimali kadar onun ihtida ile Saliha olup Müslüman biriyle evlenerek kendisi ve sakat oğlu için daha iyi bir hayata adım atmayı umması, ihtimal dahilindedir. S. İvanova'ya göre, yoksul Hristiyan

kadınlarının bu tür evliliklerinin nedenleri arasında yeterli bir toplumsal güvence ağına sahip olmayışları etkiliydi. Müslüman biriyle yapılan evlilik, kendileri ve çocuklarının konumunu yükseltmenin tek yoluydu (İvanova, 2009: 198). Çocukların durumu, kadınların yaşamında bağlayıcıydı. On beş yaşında bir oğlu ile biri on altı diğeri on sekiz yaşında iki kızı olan Mamûratü’l-Azîzli Meryem, çocuklarıyla birlikte ihtida ettiğini ve küçük kızının hasta olması dolayısıyla tedavi için Dersaadet’e gitmeyi ve kendisine maaş bağlanmasını talep etmekteydi (BOA. DH. MKT. 1168/3. 9 Mayıs 1323/22 Mayıs 1907). Burada, Meryem’in ihtidası ile kızının tedavi edilmesi arasında bir ilişki olup olmadığına dair doğrudan bir bilgiye ulaşılmasa da belgede ihtidaya vurgu yapılması, sorunu çözmede kolaylaştırıcı bir etki yaratmaya dönük olduğunu düşündürebilir. Şiddete maruz kalma, terk edilme ve çocukların ihtiyaçları gibi koşullar sonucu kadınların ihtida etmesi, onların kadın kimlikleriyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü kadınların gerek evliliğinde gerek toplumsal hiyerarşide sınırlılıklara sahip oluşları, sorunlarını mevcut cemaatleri içinde kalarak çözmelerini zorlaştırıyordu. Dolayısıyla dinî kimliğin kutsal olduğu ve siyasallaştığı bir zeminde ciddi baskı ve tepkileri içinde barındırması nedeniyle en uzak ve en riskli seçenek olan ihtida, onlar için cazip hale gelebilmekteydi.

Gayrimüslim kadınlar için ihtida elbette son durak değildi. İrtidad, onlar için geri dönmek kapısıydı. İhtidasından dolayı cemaati tarafından dışlanmış, “hain” ilan edilmiş veya kocasını terk eden, “namusuna leke düşüren” bir kadın olarak geri dönmek, kolay değildi ama bir seçenektir. Hakkari’de bir Yahudi kadın ihtida etmiş ve Müslüman biriyle evlenmişti. Bundan birkaç ay sonra ise irtidad edip eski kocasına geri dönmeye çalışmaktaydı (BOA. DH. İD. 116/45. 1 Eylül 1328/14 Eylül 1912). Vanlı bir Ermeni kız ise, ihtida edip bir askerle evlendikten sonra irtidad etmişti. Bu durum, bölgede tepkiye neden olur düşüncesiyle kızın babasıyla birlikte Erzurum’a gönderilmesine karar verilmekteydi (BOA. DH. ŞFR. 237/5. 1 Haziran 1315/13 Haziran 1899). Benzer bir durum, Bayezid ve Pasinler’den Ermeni iki kız için de geçerliydi. Her ikisi, daha önce ihtida etmelerine rağmen irtidad edip ailelerine dönmek istemişler. Yetkililer, her iki olayda da bulundukları yerde kalmalarını sakıncalı görerek onların oradan gönderilmesi gerektiği fikrindeydi (BOA. DH. ŞFR. 356/120. 23 Teşrin-i evvel 1321/5 Kasım 1905; BOA. DH. TMİK. M. 206/55. 1 Eylül 1321/14 Eylül 1905). İhtidalar da mühtedi, Gayrimüslim tebaa tarafından nasıl şiddete varacak boyutlarda tepkiyle karşılaşıyorsa mürtedin de benzer tepkileri Müslümanlardan görme riski vardı. İrtidad eden kadınların bölgelerinden uzaklaştırma girişimlerinin temel nedeni, toplumun bu yönden tepkisini dair bir önlemdi. Tabii devletin de irtidad vakalarına pek olumlu baktığını söyleyemeyiz. Bir kadının irtidadı, kötü niyetli kişilerin teşvik ve fesatlıklarına kapılarak verilmiş cahilane bir karar olarak nitelendirilmiştir. Öyle ki kadın yeniden ihtida ederek nikâhı tazelenip kocasına geri dönmüştü (BOA. DH. ŞFR. 237/100. 16 Haziran 1315/28 Haziran 1899). İhtidalar gibi irtidadlarda da bölgedeki yabancı yetkililer müdahil olabilmekteydiler. Bitlis’te daha evvel ihtida eden Sara adlı bir Ermeni kadın, eski inancına dönmüş ve Rusya Konsolosluğuna iltica etmişti. Mevzunun duyurulmaması ve bir fenalığa meydan verilmemesi adına kadının

oradan uzaklaştırılması konusunda yetkililer Konsoloslukla temas kurulmasını istemekteydiler. Bununla beraber kadının irtidadı resmiyet kazanması için ihtidasını icra eden heyete başvurulması gerektiği belirtilmekteydi (BOA. BEO. 2814/210990. 12 Nisan 1322/25 Nisan 1906; BOA. BEO. 2837/212771. 15 Mayıs 1322/28 Mayıs 1906). Tarih vesikalarında doğrudan veriler elde edilmese de kadınların irtidadında beklediğini bulamama, yeni topluma aidiyet bağının gelişmemesi, pişmanlık, eski cemaatin baskısı, mevcut şartların değişmesi gibi birçok faktörün devrede olduğunu söyleyebiliriz.

Gelenekler, sosyal hiyerarşi ve inancın siyasallaşması gibi faktörlerin farklı inançta olan iki kişinin – özellikle Gayrimüslim olan tarafın – mevcut dinî kimliğini koruyarak evlenmesini zorlaştırması, ihtidayı bir seçenek olarak var ediyordu. Mecburiyetler ve fırsatlar bağlamının yanı sıra kadın-erkek arasındaki duygusal ilişki de ihtidalarda bir olgu olarak var oluyordu. Bu aşamaya kadar vakalar siyasal ve sosyal parametrelerle okunuyorken belki de siyasal otoritelerin ve toplumsal aktörlerin kadın ihtidalarında iskaladığı taraf bir kadın ve bir erkeğin inançlarından ve statülerinden bağımsız olarak birbirini sevmiş olma ihtimaliydi. Öyle ki, “insanların doğal olarak birbirini çekici bulması faktörü elbette küçümsenmemelidir...” (İvanova, 2009: 198). Toplumlar arasında yükselen duvarlar, tarafların bu faktörü görmezden gelmelerine veya karşı çıkmalarına neden oluyordu. Örneğin Kate Greenfield olayında kızın tüm girişimlere rağmen Müslüman olup Aziz’i istemesi sonrasında Batı basını mevzuu siyasi boyuttan çıkarıp romantikleştirerek vermeye başladı. Olayı “romantik ve belki biraz da gülünç” olarak tanımlayan gazeteler, kızın sorguda “Aziz’i seviyorum ve ben Müslümanım” dediğini aktarmışlardı. Buna ikna olamamaları da Kate’in olayını Shakespeare ve Thomas Moore gibi yazarların romantik kadın kahramanları ile Truvalı Helen’in hikâyesiyle özdeşleştirmektedirler (Euroa Advertiser. 11 Eylül 1891: 8; Northern Mining Register. 3 Ekim 1891: 23; Temel, 2019: 95). Hatta The Morning Call gazetesi, kız kaçırarak evlenmenin eski bir gelenek olduğunu, Hindular, Kalmuklar, Çerkesler ve Avusturalya, Yeni Zelanda ve Amerikalı “ilkel ırklar” arasında yaygın olduğunu yazmaktaydı. Aynı haberde Greenfield’in olayının sonu “gülünç” bulunmuş ve “aşkın hiçbir engel tanımadığı, ırksal düşmanlıkları ve dinî önyargıları da küçümseyerek görmezden geldiği...” yorumu yapılmıştı (The Morning Call. 10 Ocak 1892: 14). Her ne kadar Batı basını olayı romantik-komedi formatında verse de Kate ile Aziz’in evliliğinde her şeye rağmen aşk, bir seçenek olarak kendini göstermekteydi.

Kendini günümüze taşıyan sözlü kaynaklar da bu türden aşk hikâyelerine yer vermektedir. Bilhassa Kürt dengbêj/âşık kültürü, buna dair değerli veriler sunmaktadır. Örneğin 1800-1900’lü yıllar arasında yaşadıkları düşünülen Evdalê Zeynikê ile Gayrimüslim olan Gûlê arasındaki sözlü atışmada Evdal, aşkını dile getirerek onu Müslüman olmaya davet etmekteydi. Uzun atışmadan yenik çıkan Gûlê, daha sonra Evdal ile evlenmiştir (Zal, 2011: 187-189). Benzer bir şekilde, Dengbêj Reso’nun (1902-1983) seslendirdiği bir türküde Meyremâ Sako adlı Gayrimüslim kız ile Kürt genci arasındaki aşk işlenmiştir. Meyrem, gencin aşkını

karşılıksız bırakmaz ve sonunda haçı (Hristiyanlığın sembolü) terk ettiğini söylemiş ve Müslümanlığın beş vakit namazının kendisine vacip ve farz olduğuna dair yeminler etmişti (Güneş – Şahin, 2019: 27, 30, 165). “Medinâ Mele” adlı Kürtçe türküde ise Medine adlı Müslüman/Kürt bir kızın Brehîmê Henew adlı Hristiyan bir erkeğe aşkı işlenmiştir. Hikâyeye göre, kızın babası bu evliliğe din farkından dolayı karşı çıkmış ve erkeğin Müslüman olmasını şart koşmuştur. Babanın şartına âşıklar fazla direnememiş ve Brehîm’in bunu kabul etmesiyle birbirlerine kavuşmuşlardır (Zal, 2011: 248-250). Benzer hikâyeler, Türk halk türkülerine de konu olmuştur. Çeşitli varyantlarla İç Anadolu, Erzurum ve Kars yörelerinde söylenen “Ermeni Kızı” adlı türküde, Müslüman/Türk bir gencinin Ermeni bir kıza olan aşkı işlenmiştir. Türkünün bir kısmında oğlan kıza: “Adımı sorarsan Ali’dir Ali / Dinimi sorarsan Muhammed dini / Canı gönülden de seviyom seni / Dönmez misin de gevrün kızı dinime?” diye seslenirken kız, oğlanın isteğine olumsuz cevap verir, ancak türkünün sonunda “...Bu sözlerin de kâr eyledi canıma / Allah’ın emriyle de işte döndüm ben de senin dinine...” diyerek sevgiyi karşılıksız bırakmamıştır (Öztürk, 1994: 34-35). Dolayısıyla Osmanlı’da ihtida vakalarında duygusal ilişkilerin tüm zorluklara rağmen bir faktör olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, iki farklı inanç mensubunun aşkı dahi söz konusu olduğunda mutlu sonun özellikle Gayrimüslim tarafın ihtidasıyla gerçekleşmesinde sosyo-politik parametrelerin etkisi azımsanamaz. Müslüman tarafın din değiştirme ihtimali saklı olmakla birlikte sosyal ve siyasal hiyerarşinin Müslümanlığın lehine olan bir coğrafyada aşk için fedakârlık, çoğunlukla Gayrimüslim taraftan beklenmiştir. Öyle ki, “Ermeni Kızı” türküsünde bu analizi destekleyen atışmaya rastlanmaktadır. Âşık olan Ali, Ermeni kızının Müslüman olmaya ikna olamayacağını düşündüğü anda; “Sen Müslüman olmasan da ben olayım Ermani...” teklifinde bulunmuş olsa da kız “Bir Müslümanın Ermanı olması da biraz güç olur...” diyerek reddetmiştir (Öztürk, 1994: 35, 36). Çünkü Ermeni kız, kavuşmaları için onun Müslüman olmasının Ali’nin Ermeni yani Hristiyan olmasından daha zor bir tercih olmadığına farkındaydı.

Sonuç

19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı doğusunda devlet ile Müslüman ahaliyi bir taraf Gayrimüslim tebaa ile Batılıları bir taraf olarak konumlandıran kutuplaşmış atmosfer, kadın ihtidalarının siyasal bağlamı üzerinde belirleyici oldu. Öyle ki, Gayrimüslim tebaa ve Batılı güçler, devleti ihtida olaylarının faillerinden biri olarak görmekteydi. Bu yaklaşım, özellikle Osmanlı’nın ihtidalarla dair tutum ve politikasını doğrudan etkilemekteydi. İhtidalarda rızayı öncelikli kılan Osmanlı, bir krize neden olmamak ve diplomatik baskıları bertaraf etmek adına kadın ihtidalarında bilhassa zorlamaya dair iddialarda hassas davranmıştır. Buna karşılık ise Batı basını ve otoriteleri, zorla ihtida olgusunda Müslüman tebaa ve devleti aynı pozisyonda konumlandırıp karşıt bir söylem inşa etmiştir. Ancak zorlama, kadın ihtidalarının tek dinamiği değildi. Özellikle savaş ve isyan gibi otoritenin zayıfladığı zamanlarda hayatta kalmanın birinci öncelik olduğu, ekonomik zorluklar içinde çocuğuna yalnız bakmak zorunda kalındığı ve kocasından razı olunmadığı gibi durumlardan kurtulup daha iyi bir hayat ihtimali adına Gayrimüslim kadınlar, bir

baskıdan ziyade mecburiyet veya fırsatlar bağlamında ihtida etmekteydiler. Tabii kadın ihtidalarında aşk, devrede olan bir diğer faktördü. Özellikle sözlü kültürde yer alan Müslüman ile Gayrimüslim aşkına dair anlatılarda ihtida, bir olgu olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ancak her şeye rağmen ihtida, kadınlar için son seçenek olmadı. Kolay olmasa da irtidad ederek eski inançlarına ve ailelerine dönebilmekteydiler. Baskılar, mecburiyetler, daha iyi bir hayat arayışı ve sevdiğine kavuşma gibi birçok dinamiğin devrede olduğu kadın ihtidalarında toplumsal cinsiyet faktörü göz ardı edilemez. Öyle ki, Gayrimüslim kadınların inançlarının yanı sıra cinsel kimlikleri dolayısıyla toplumsal hiyerarşide dezavantajlı durumda oluşları, onları ihtida gibi zorlu ve içinde birçok riskler barındıran bir seçeneğe yönlendiren dikkate değer bir faktördü.

Kaynakça

Arşiv

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA.)

- Bab-ı Âli Evrak Odası (BEO.) 2814/210990, 2837/212771.
Dahiliye Nezareti İdare (DH. İD.) 116/26, 116/45.
Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT.) 1168/3, 1635/13, 1636/100, 1737/44, 1791/34, 1846/99, 2843/39.
Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH. MUİ.) 93/38.
Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi (DH. ŞFR.) 140/57, 237/5, 237/100, 356/120.
Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu – Muamelat (DH. TMIK. M.) 17/1, 125/54, 206/55.
Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR. HMŞ. İŞO.) 175/3.
Hariciye Nezareti Londra Sefareti (HR. SFR. 3) 484/28.
Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR. MKT.) 133/25, 150/26, 153/97.
Hariciye Nezareti Siyasi (HR. SYS.) 2755/36, 2792/43.
Hariciye Nezareti Tahrirat (HR. TH.) 175/39.
Sadâret Mektubi Kalemi Umum Vilayat Evrakı (A. MKT. UM.) 325/14.
Yıldız Sadâret Hususi Maruzât Evrakı (Y. A. HUS.) 322/86.

Gazeteler

- Euroa Advertiser (Vic.: 1884 - 1920), 11 Eylül 1891: 8. <https://trove.nla.gov.au/newspaper/article/65530735>. Erişim Tarihi [29/08/2023].
- Mineral Point Tribune (Mineral Point, Wis.), 01 Eylül 1887: 3. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86086770/1887-09-01/ed-1/seq-3/>>. Erişim Tarihi [29/08/2023].
- Northern Mining Register (Charters Towers, Qld. : 1891 - 1892), 3 Ekim 1891: 23. <https://trove.nla.gov.au/newspaper/article/79348371>. Erişim Tarihi [29/08/2023].
- Phillipsburg Herald (Phillipsburg, Kan.), 13 Nisan 1888: 6. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn85029677/1888-04-13/ed-1/seq-6/>>. Erişim Tarihi [28/08/2023].
- Pullman Herald (Pullman, W.T. [Wash.]), 14 Aralık. 1889: 3. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn88085488/1889-12-14/ed-1/seq-3/>>. Erişim Tarihi [4/03/2024].
- The Delta Independent (Delta, Colo.), 26 Kasım 1889: 4. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn86063206/1889-11-26/ed-1/seq-4/>>. Erişim Tarihi [29/08/2023].

- The Mercury (Hobart, Tas.), 7 Temmuz 1891: 2. <https://trove.nla.gov.au/newspaper/article/12722041>. Erişim Tarihi [29/08/2023].
- The Morning Call (San Francisco [Calif.]), 10 Ocak. 1892: 14. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn94052989/1892-01-10/ed-1/seq-14/>>. Erişim Tarihi [28/08/2023].
- The Sun (New York), 18 Eylül. 1891: 3. *Chronicling America: Historic American Newspapers. Lib. of Congress.* <<https://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030272/1891-09-18/ed-1/seq-3/>>. Erişim Tarihi [28/08/2023].

İnternet Siteleri

<http://www.lugatim.com/>
<https://chroniclingamerica.loc.gov/>
<https://islamansiklopedisi.org.tr/>
<https://trove.nla.gov.au/>
<https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>
<https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce>
<https://www.devletarsivleri.gov.tr/>
<https://www.luggat.com/>
<https://www.osmanlicasozlukler.com/coz>
<https://www.seslisozluk.net/>

İkincil Kaynaklar

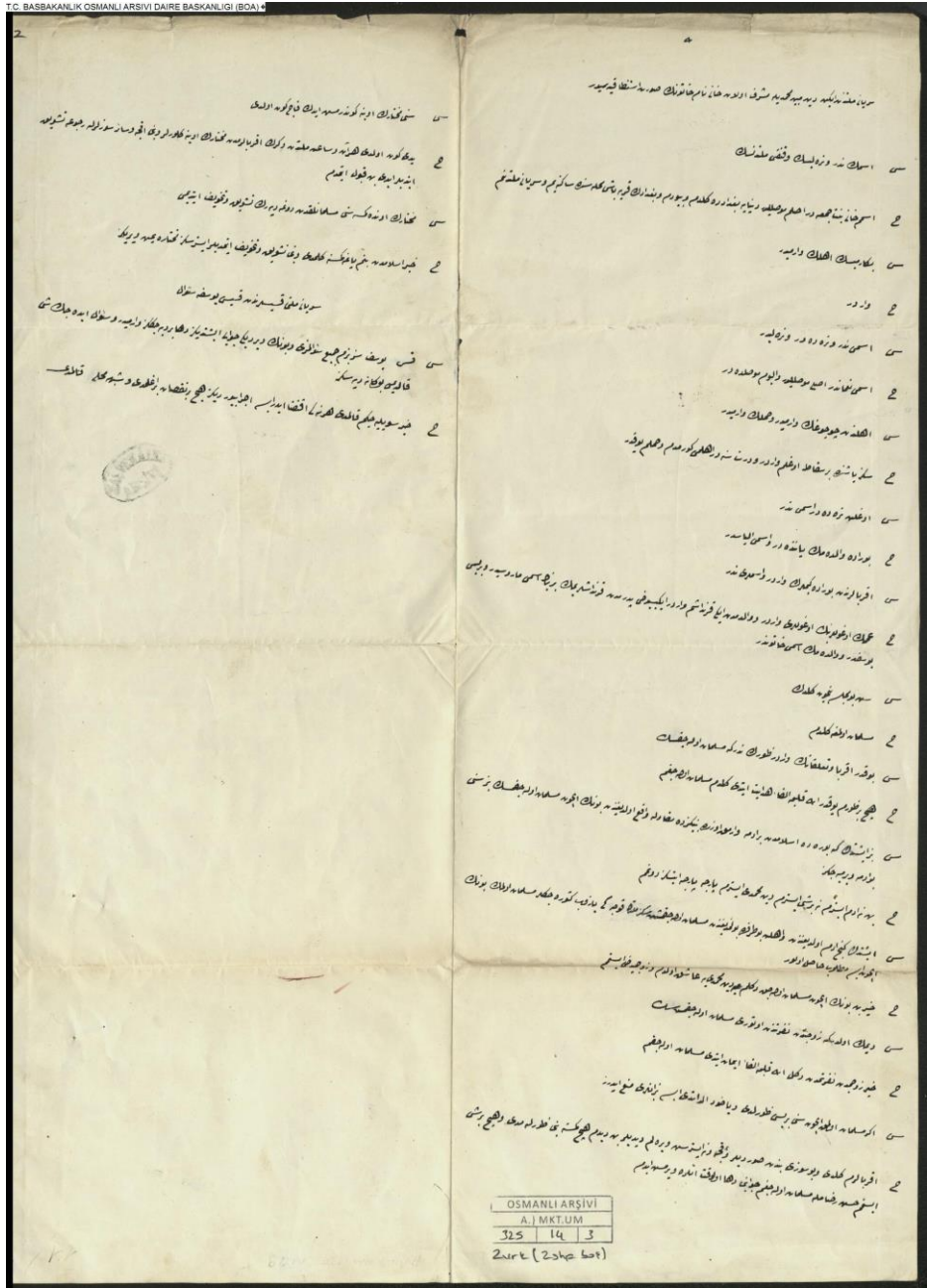
- Akman, E. (2021). Tanzimat'tan sonra ihtida, irtidad hareketleri ve kadınların öteki ile evliliği: Midyat örneği. *Artuklu Akademi*, 8(1), 51-75.
- Aslan, H. (2008). *Tanzimat döneminde ihtidâ (1839-1876)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayhan, R. (2021). 19. yüzyılın ikinci yarısında Siirt sancağında ihtida hareketleri (1868-1898). *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13(3), 988-1010.
- Baer, M. D. (2010). *IV. Mehmet döneminde Osmanlı Avrupası'nda ihtida ve fetih*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Baer, M. D. (2016). *Atmeydanı'nda ölüm: 17. yüzyıl İstanbul'unda toplumsal cinsiyet, hoşgörü ve ihtida* (P. Yanardağ, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Barkey, K. (2011). *Farklılıklar imparatorluğu Osmanlılar: Bir karşılaştırmalı tarih perspektifi* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları.
- Bayraktar, U. B. (2015). Refah için ihtida: Tanzimat döneminde kaçırılma, evlilik ve Müslümanlaş(tırıl)ma. A. Yılmaz (Ed.), *Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferans Tebliğleri – Kasım 2013 içinde* (s. 107-118). İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.

- Cora, Y. T., Derderian, D. ve Sipahi, A. (Ed.). (2016). *The Ottoman East in the nineteenth century: Societies, identities and politics*. London-New York: I. B. Tauris.
- Çakmak, Y. (2020). *Sultanın Kızılbaşları: II. Abdülhamid Alevi algısı ve siyaseti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2020). *II. Abdülhamid döneminde Irak'ta Osmanlı idaresi* (Z. Savan, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Deringil, S. (2017). *19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ihtida ve irtidad* (A. Anadol ve T. U. Belge, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Develioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat – Eski ve yeni harflerle* (A. S. Güneyçal, Haz.). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Diñç, F. (2024). *Osmanlı-İran sınırında devlet ve toplum: Caf aşireti ve Nasturî cemaati (1839–1914)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ekinci, M. R. (2017). *Osmanlı Devleti'nde Milli Aşireti XVIII.–XIX. yy. (Yayımlanmamış doktora tezi)*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ekinci, M. R. (2022). *19. ve 20. yüzyıllarda Milli/Milan aşireti*. T. Şur ve Y. Çakmak (Ed.), *Aktör, müttefik, şakî: Kürt aşiretleri içinde* (s. 217-239). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gölbaşı, E. (2008). *The Yezidis and the Ottoman state: Modern power, military conscription, and conversion policies, 1830–1909* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Gölbaşı, E. (2009). “Heretik” aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, (9), 87-156.
- Güneş, Ö. ve Şahin, İ. (2019). *Dengbêj Reso: Antolojiya Dengbêjan 1*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- İnce, İ. (2008). *Ridde. Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 35) (s. 88-91). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde>
- İvanova, S. (2009). *Hristiyan Rumeli kadınları, evlilik sorunları ve kadı sicilleri (17. ve 18. yüzyıllar)*. A. Buturovic ve İ. C. Schick (Ed.), *Osmanlı döneminde Balkan kadınları: Toplumsal cinsiyet, kültür, tarih* (G. Erginsoy, Çev.) içinde (s. 163-210). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat devirleri (1876–1907)* (Cilt 8). Ankara: TTK Yayınları.
- Kêvonian, A. (2015). *Gülizar'ın kara düğünü: Bir Kürt beyi tarafından kaçırılan Ermeni kızın gerçek hikâyesi* (A. Türker ve E. Erbay, Çev.). İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Kiremit, İ. (2012). *XIX. yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Krstić, T. (2015). *Osmanlı dünyasında ihtida anlatıları: 15.–17. yüzyılları* (A. T. Şen, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ortaylı, İ. (2014). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öztürk, A. O. (1994). *Ermeni Kızı Türküsü'nün yeni bir varyantı*. *Millî Folklor Dergisi*, (22), 34–36.

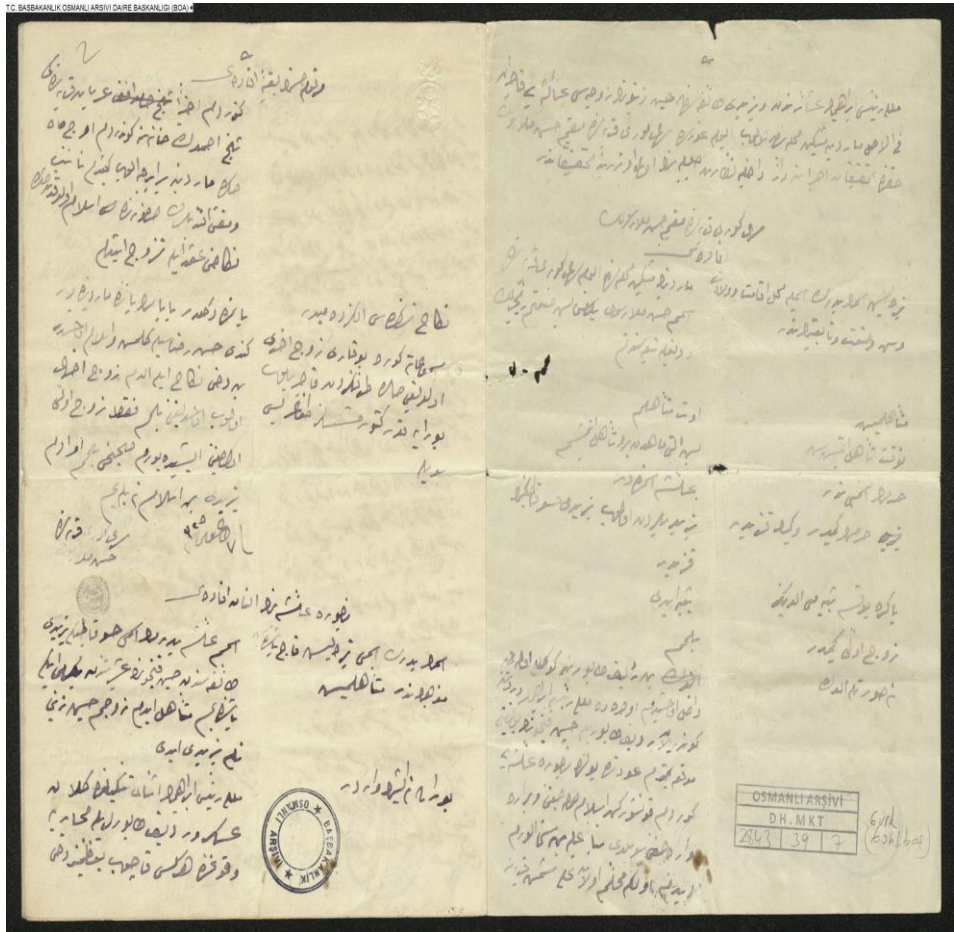
- Schick, İ. C. (2009). Bakire Hristiyanlar, ırza geçen Türkler: Geç Osmanlı döneminde ulusal çatışmaların cinselleştirilmesi. A. Buturovic ve İ. C. Schick (Ed.), *Osmanlı döneminde Balkan kadınları: Toplumsal cinsiyet, kültür, tarih* (G. Erginsoy, Çev.) içinde (s. 281-316). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sykes, M. (1908). The Kurdish tribes of the Ottoman Empire. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38, 451-486.
- Şaşmaz, M. (2004). *Kürt Musa Bey olayı (1883-1890)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Temel, M. S. (2019). Osmanlı-İran ilişkilerinde diplomatik problem: Bir İngiliz kızının kaçırılması. *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi*, (1), 85-100.
- Usta, A. (2011). Haçlı Seferleri döneminde din değiştirme vakaları. *Belleten Dergisi*, (274), 691-718.
- Zal, A. (Ed.). (2011). *Antolojiya Dengbêjan / Dengbêj Antolojisi / The Antologie of the Dengbêj 1*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

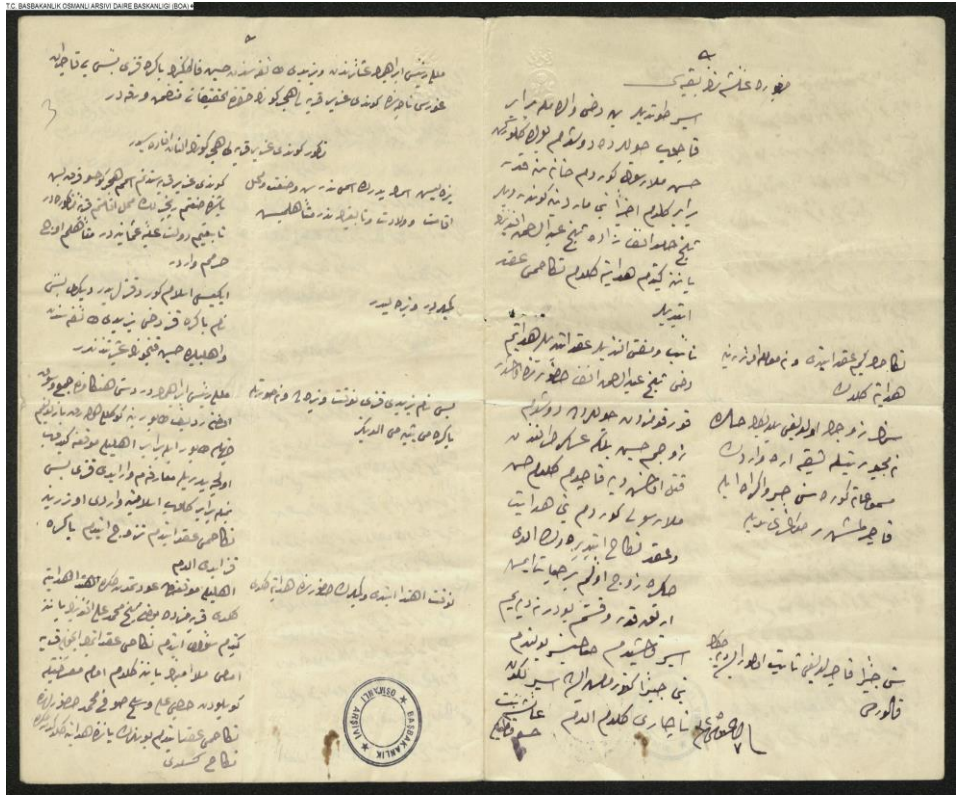
Ekler

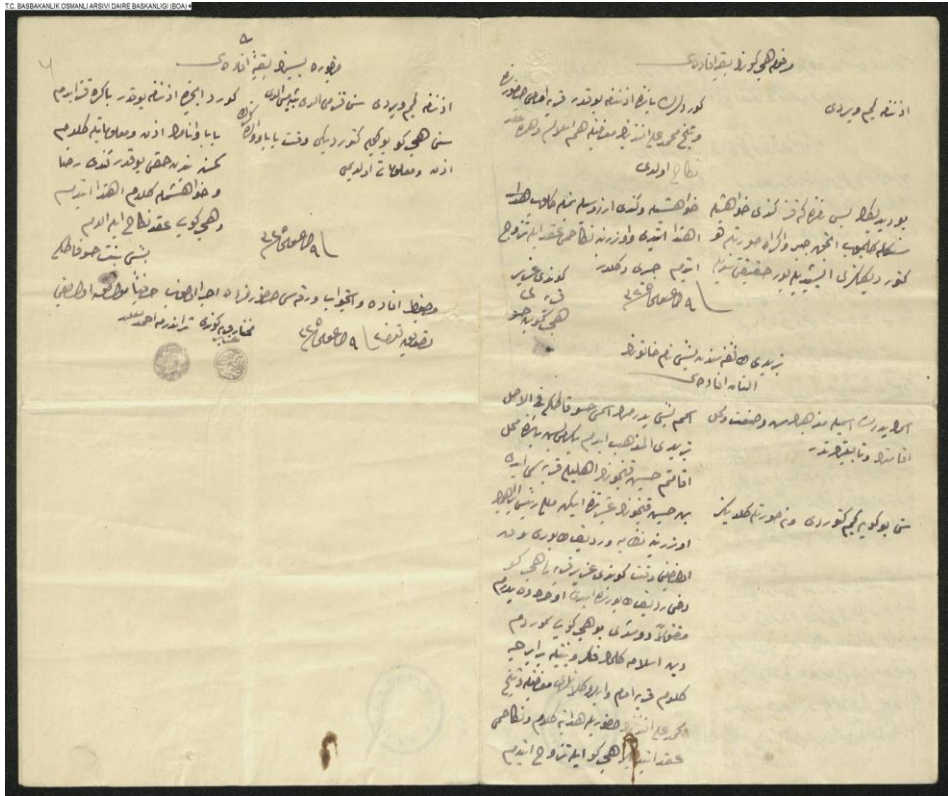
Ek 1: Süryani Hanê/Hanî Adlı Kadının Sorgusu



EK 2: Yezidi Ayşe ve Besî/Besê ile Hüseyn Molla Resul ve Hecerko Huso'nun Sorguları







**Avşarlı (Afşarlı) Nadir Şah'ın Üçüncü Kars Kalesi
Muhasarasında Osmanlı Devleti'nin Aldığı Askeri, Lojistik
ve Mali Tedbirler: (1743-1745)**

Uğur Demlikoğlu¹

Öz

Kars Kalesi stratejik konumu nedeniyle eski çağlardan beri birçok devletin hâkimiyet kurmak istediği önemli bir savunma merkeziydi. İpek Yolu'nun üzerinde bulunması, Anadolu'yu Kafkasya'ya, Azerbaycan ve İran'a bağlayan önemli bir kavşak noktasında bulunması dönemin hâkim güçlerinin ilgisini çekmiştir. Kanuni Sultan Süleyman saltanatı döneminde Osmanlı egemenliğine geçen kale, Osmanlı Devleti'nin şark hududundaki en önemli sınır kalelerinden birini teşkil etmiştir. Osmanlı- Safevi harplerinin yaşandığı 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı sefer organizasyonunun önemli bir geçiş güzergâhı olmuştur. Bu durum 18. yüzyılın ilk yarısında da devam etmiştir. 1722 yılında Safevi Devleti'nde başlayan iç karışıklıkları fırsat bilen Rus ordusu Kafkasya'da, Afganlar ise İran'ın doğusunda büyük ilerlemeler gösterdi. Safevi Devleti'nin yıkılma tehlikesine karşı bu duruma sessiz kalamayan Osmanlı Devleti, 1723 yılında Safevi Devleti'ne harp ilan etti. Ardından Azerbaycan, Kafkasya ve Batı İran da 1730 yılına kadar hızlı bir ilerleme gösterdi. Fakat Safevi Hükümdarı Şah Tahmasb'ın ordu kumandanlığına atadığı Nadir, son derece başarılı olmuş ve Osmanlı Devleti'ne karşı önceden kaybedilen toprakları geri kazanmıştır. Kendisini şah olarak ilan eden Nadir, Kars Kalesi'ni 3 defa kuşatmıştır. Nadir Şah en son 29 Temmuz 1744 tarihinde Kars Kalesi'ni muhasara etmiş fakat Osmanlı ordusunun direnişi karşısında başarılı olamamıştır. Osmanlı hükûmeti, Nadir Şah'ın Kars Kalesi kuşatmasına karşı kalenin tahkimatı için imparatorluğunun eyalet ve sancaklarında bulunan çeşitli askeri birlikleri kaydırarak kalenin takviyesini gerçekleştirdi. Bu askeri birliklerin lojistik ve finansmanını sağladı. Bu çalışmada, Osmanlı arşiv kaynaklarından istifade edilerek Nadir Şah'ın Kars Kalesi kuşatmasına karşılık Osmanlı Devleti'nin

¹ Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü, ugurtarih@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-7731-3799](https://orcid.org/0000-0002-7731-3799).

kalede aldığı tedbirler, kalede bulundurulmuş askeri birlikler ve bu askeri birliklerin finansmanı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kars, Muhasara, Kale, Finansman, Mevâcib, Nadir Şah.

The Military, Logistic and Financial Measures Taken by the Ottoman Empire in the Third Kars Castle Siege of Nadir Shah of Avshar (Afshar): (1743-1745)

Abstract

Due to its strategic location, Kars Castle was an important defence centre where many states wanted to establish dominance since ancient times. Its location on the Silk Road, at an important crossroads connecting Anatolia to the Caucasus, Azerbaijan and Iran attracted the attention of the dominant powers of the period. The castle, which came under Ottoman sovereignty during the reign of Suleiman the Magnificent, constituted one of the most important border castles on the eastern frontier of the Ottoman Empire. During the Ottoman-Safavavid wars in the 16th and 17th centuries, it was an important transit route for the Ottoman expedition organisation. This situation continued in the first half of the 18th century. In 1722, taking advantage of the internal turmoil in the Safavid State, the Russian army made great advances in the Caucasus and the Afghans in the east of Iran. The Ottoman Empire, which could not remain silent in this situation, declared war against the Safavid Empire in 1723. Afterwards, Azerbaijan, Caucasus and Western Iran showed a rapid progress until 1730. However, Nadir, who was appointed as the commander of the army by the Safavid ruler Shah Tahmasb, was extremely successful and regained the lands previously lost to the Ottoman Empire. Nadir, who declared himself as a shah, besieged Kars Castle 3 times. Nadir Shah last besieged Kars Castle on 29 July 1744, but failed to succeed against the resistance of the Ottoman army. The Ottoman government reinforced the fortress against Nadir Shah's siege of Kars Castle by moving various military units from the provinces and sanjaks of its empire to fortify the fortress. It provided logistics and financing for these military units. In this study, by making use of Ottoman archive sources, the measures taken by the Ottoman Empire in response to Nadir Shah's siege of Kars Castle, the military units stationed in the castle and the financing of these military units are discussed.

Keywords: Kars, Siege, Castle, Financing, Mevâcib, Nadir Shah.

Extended Abstract

Kars was the scene of the struggle of dominant powers due to its location on the historical silk road connecting Anatolia to the Caucasus, Georgia and Iran. The castle was built on a dominant hill and served for the defence of the city and the region. Therefore, importance was given to the

repair and fortification of the castle in the historical process. Kars Castle came under Ottoman rule during the reign of Suleiman the Magnificent and played an important role in the campaigns of the Ottoman Army to the Caucasus, Azerbaijan, Georgia and Western Iran. Kars Castle, like Erzurum, Van and Baghdad, became one of the easternmost frontier fortresses of the Ottoman Empire. After Kars came under Ottoman rule, it provided important services to the Ottoman Army in the Ottoman-Safavid struggle. Kars Castle became the gathering centre of the expeditionary army, the place where the movement plan was made, the ammunition needed by the army was stored, and the maintenance and repair of the weapons was carried out. In addition, it fulfilled many functions such as providing food and logistics for the armies at the forward end and being a shelter for the army that was defeated and had to retreat.

During the reign of Suleiman the Magnificent, campaigns against Safavid lands continued. More than one hundred and fifty thousand Ottoman Army mobilised and arrived at Kars Plain on 5 July 1534. Suleiman the Magnificent sent insulting letters to the Safavid ruler Shah Tahmasb. However, Shah Tahmasb did not want to face the Ottoman Army. On the contrary, he wanted to put the Ottomans in a difficult situation by desolating the places where the Ottoman Army would pass, drying the water sources and burning the crops. Kars was included in the Ottoman territory with the Treaty of Amasya concluded with the Safavid State in 1555. It had the status of a sanjak under Erzurum Province. After the death of Shah Tahmasb in 1576, his son Ismail II took the throne. There were disturbances along the borders. After the death of Shah Ismail II, internal turmoil broke out in the Safavid State. Despite the opposition of Grand Vizier Sokullu Mehmed Pasha, war was declared against the Safavid State. Serdar Mustafa Pasha arrived in Kars from Erzurum in July 1579 with an army of 100.000 men. Seven bastions of Kars Castle were repaired. In the 17th century, military activity continued in Kars Castle due to its geopolitical position in the Ottoman Safavid struggle. The Safavid ruler Shah Abbas took advantage of the Ottoman Empire's wars with Austria and the rebellions in Anatolia and started to win the previously lost lands. In 1606, the Safavid army attacked Kars Castle and the castle was heavily damaged. In 1722, Shah Hussein was on the Safavid throne. Due to his mild temperament, he lost his authority in the state administration in time as those around him accustomed him to debauchery. In the last years of his reign, rebellions broke out. Taking advantage of this, the Ottoman Empire declared war. The Ottoman Army, which moved from Erzurum to Kars, made rapid progress in Georgia, Azerbaijan and western Iran and captured important cities and towns. However, with the appointment of Nadir as the commander of the Safavid Army, he recovered and recaptured the territories he had lost to the Ottomans. After ascending the Safavid throne, Nadir Shah aimed to take the strategically important Kars Castle, which connected Eastern Anatolia to the Caucasus and Iran. His first two sieges ended in failure. Nadir Shah wanted to take Kars Castle in 1744. Nadir Shah's sudden attacks on the cities and towns on the Ottoman border brought the fortification of Kars Castle to the forefront.

Serasker Ahmed Pasha, an experienced statesman, was appointed for the realisation of a strong fortification in Kars Castle. With the appointment of Ahmed Pasha as the army commander, important military units from the provinces of Anatolia, Rumelia, Sivas, Haleb, Trabzon and Adana were dispatched to the fortress. Nadir Shah's third siege of Kars Castle was not successful against the artillery and firepower of the Ottoman Army. Serasker Ahmed Pasha was replaced by Yeğen Mehmed Pasha. Although Nadir Shah's third siege of Kars Castle ended in failure, he continued to disturb Kars and Caucasus with his army. Military units from the Anatolian, Rumelia and Diyarbekir provinces, janissary, cavalry, infantry, cebeci and artillery units joined Yeğen Mehmed Pasha's command.

For this purpose, military personnel from various provinces and sanjaks on the border of the empire moved to Kars Castle. Logistics and financing of these military units were provided. In this study, the measures taken by the Ottoman Empire in response to Nadir Shah's siege of Kars Castle, the military units stationed in the castle and the financing of these military units are discussed.

Giriş

Akkoyunlu hükümdarı Rüstem Bey'in 1498 yılında vefatının ardından Akkoyunlu Devleti, Murad ve Elvend Bey arasında paylaşıldı. Elvend Bey, Azerbaycan ve Diyarbekir'i hâkimiyeti altına alırken; Irak-ı Arap, Fars ve diğer bölgeler de Murad Bey'in egemenliğine geçti. İsmail, 1500 yılında Karabağ'dan Erzincan'a geldi. Ustaclu Türkmenleri kendisini Bingöl yaylalarında görkemli bir törenle karşılayarak hizmetine girdi (Gündüz, 2010: 253). Ardından Şamlu, Dulkadirli, Tekeli, Rumlu, Kaçar, Varsak, Avşar, Çepni ve diğer Türkmen gurupları da İsmail'e katıldı. Böylece İsmail hatırı sayılır büyüklükte bir askeri güce kavuştu (Sümer, 1999: 43-56). Bu askeri güçle harekete geçen İsmail, 1501 yılında Akkoyunlu hükümdarı Elvend Mirza'yı yenilgiye uğratarak Azerbaycan topraklarında hâkimiyetini sağladı. Ardından Irak ve Fars hükümdarı Murad'ı Hemedan'da yenilgiye uğratarak Şiraz ve Bağdad'ı ele geçirdi (Uzunçarşılı, 2011: 228). 1501 yılında Tebriz'de tahta çıkan Şah İsmail, 12 imam inancını merkeze alan Safevi Kızılbaş inancını devletin resmi mezhebi olarak halka kabul ettirmeyi başardı (Öfendiye, 2007: 57, 58).

Şah İsmail, Safevi Kızılbaş inancını Anadolu'da yaymayı hedefledi. 1500 yılında Anadolu'ya gönderdiği halifeleri vasıtasıyla yoğun bir propaganda gerçekleştirdi ve hatırı sayılır bir taraftar kitlesine ulaştı. Osmanlı kaynaklarında Şeytankulu, Sofu, Karabıykoğlu olarak gibi unvanlarla anılan Şahkulu, Antalya yakınlarında yoğun bir faaliyet içindeydi. 1511 yılında bölgede başlayan isyan hareketi Kütahya'ya kadar genişledi. Padişah II. Beyazıt, Vezir-i Azam Hadım Atik Ali Paşa ve Şehzade Ahmed'i, Şahkulu üzerine gönderdi. İsyancılarla Sivas'ın Gökçay bölgesinde karşı karşıya gelindi ve yapılan savaşta Atik Ali Paşa hayatını kaybetti. Şahkulu ise Sivas üzerinden Safevi topraklarına kaçtı (Emecen, 2010: 284-286).

Yavuz Sultan Selim, Trabzon'da sancakbeyliği görevini ifa ettiği dönemde Safevi politikasını yakından takip etmişti. 1508 yılında Gürcistan ve Kütayis seferlerine çıkmış Safevilerin hâkimiyeti altında bulunan Erzincan ve Bayburt'a akınlar düzenlemişti (Kırzioğlu, 1998: 94). 1512 yılında tahta çıkan Yavuz Sultan Selim, saltanatın ilk iki yılını kardeşlerini bertaraf etmekle geçirdikten sonra bütün gücüyle Anadolu'daki Kızılbaş tehlikesini ortadan kaldırmayı amaçladı. Anadolu'da Şah İsmail taraftarlarını ve halifelerini tespit edip hapis veya idam ettirdi. Ardından Şah İsmail'e karşı sefere çıktı. Yorucu geçen bir yolculuğun ardından 23 Ağustos 1514 yılında Çaldıran'da iki ordu karşı karşıya geldi. Kapıkulu ve yeniçerilerin kullandığı top ve tüfek ateşiyle Osmanlı ordusu galip geldi ve iki hafta sonra Tebriz'e girdi. Başta Diyarbekir olmak üzere Doğu Anadolu'nun önemli şehirleri Osmanlı Devleti'ne dâhil oldu (İnalçık, 2009: 138). Yavuz Sultan Selim, Tebriz'den dönüşünde ordusu Kars Kalesi yakınlarında konaklamıştı. Kars Kalesi oldukça bakımsız ve harabe bir durumdaydı (Kırzioğlu, 1977: 362; Kars Tarihi, 2011: 268, 269).

Kanuni Sultan Süleyman, babası Selim gibi İran üzerine seferlere devam etmiştir. 150.000'den fazla askere sahip Osmanlı ordusu harekete geçerek 29

Mayıs 1534 tarihinde Zivin Kalesi'ne ve nihayet 5 Temmuz Perşembe günü Kars Ovası'na geldi. Kanuni Sultan Süleyman, Safevi Hükümdarı Şah Tahmasb'a hakaret içerikli mektuplar gönderdi. Ancak Şah Tahmasb Osmanlı ordusunun karşına çıkmak istemedi. Buna karşın Osmanlı ordusunun geçeceği yerleri ısıtılaştırarak, su kaynaklarını kurutup ve ekinleri yakmak suretiyle Osmanlıları müşkil bir duruma sokmak istemişti (Kılıç, 2006: 329-332). Kanuni Sultan Süleyman'ın çekilmesini fırsat bilen Şah I. Tahmasb, Kars Kalesi'ne saldırdı. Kalede büyük bir tahribat meydana geldi. Akşehir, Erzincan, Amasya, Sivas, Tokat, Tercan ve Erzurum ve Bayburt gibi yerlerden getirilen 5.000 ırgat ve inşaat ustası Kars Kalesi'ni tamirinde istihdam edildi (Kırzioğlu, 1998: 189). Kanuni Sultan Süleyman, 5 Temmuz 1554 tarihinde Kars'a geldi ve 5 gün kaldı. Tahmasb'ı savaş meydanına çekmek için kışkırtıcı mektuplar yazdı. Ardından Erzurum'a hareket etti. Bunu fırsat bilen Tahmasb, Kars Kalesi'ni kuşatmak istediye de muvaffak olamadı (Kılıç, 2006: 342, 343; İpçioğlu, 2009: 172; Kırzioğlu, 1953: 272). Kars, Safevi Devleti ile 1555 yılında yapılan Amasya Antlaşmasıyla Osmanlı topraklarına dâhil edildi. Erzurum Eyaleti'ne bağlı sancak statüsünde yer aldı (Aydın, 1998: 73).

Şah Tahmasb'ın 1576 yılında ölümünden sonra oğlu II. İsmail tahta geçti. Ancak onun kısa süren saltanatından sonra Safevi Devleti'nde iç karışıklıklar baş gösterdi. Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın muhalefetine rağmen Safevi Devleti'ne savaş ilan edildi. Erzurum Serdarlığına Lala Mustafa Paşa memur edildi (Peçevi 1992: 32; Uzunçarşılı, 2011: 55-58). Sınır hattında bulunan Kars Kalesi'nin tamir ve tahkimatı sağlandı. Sefer için lüzumlu mühimmat da kalede depolandı (Selaniki, 1999: 123, 125). Serdar Mustafa Paşa maiyetinde bulunan 100.000 dolayında bir ordu ile Temmuz 1579'da Erzurum'dan Kars'a geldi. Kars Kalesi'nin 7 burcu tamir edildi (Demir, 2017: 224-226). Birinci burç Şam Beylerbeyi Hasan Paşa'nın, ikinci burca Erzurum Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın, üçüncü burca Karaman Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın, beşinci burç Diyarbekir Beylerbeyi Behram Paşa'nın, altıncı burç Rum Beylerbeyi Mahmud Paşa'nın, iç kalede bulunan yedinci burca Anadolu Beylerbeyi Cafer Paşa'nın uhdesine verildi (Nusret-Name, 2014: 259). Kale surları 5 km'lik bir alanı içermekteydi. İç kalede bulunan beylerbeyi sarayı bakım ve onarımdan geçirilerek Serdar Mustafa Paşa'nın adı verildi. III. Murad adına dış kalenin onarımı sağlandı. Behram Paşa ve İbrahim Kethüda adına camiler yapıldı. Bir mektebin tamiri sağlandı. Kalede görev yapacak 1.000 nefer yeniçeri ve muhafızlar için kışla ve köprüler bina edildi (Nusret-Nâme, 2014: 260; Demir, 2017: 224-226). Kars Kalesi'nin tamirinde Sivas, Amasya, Merzifon, Ankara, Trabzon, Malatya, Elbistan, Divriği, Erzincan, Sinop, Samsun, Kemah, Bayburt, Kayseri ve Niğde kazalarından toplam 1.055 usta istihdamı sağlandı (Aydın, 2021: 4685). 1578 yılında başlayan Osmanlı-Safevi harpleri, 1590 yılında Ferhat Paşa Antlaşmasıyla sona erdi. Osmanlılar, Safevi Devleti ile yapılan antlaşmayla Azerbaycan ve Kafkasya'da önemli kazanımlar elde etti (Öfendiyev, 2007: 331).

17. yüzyılda Osmanlı Safevi mücadelesinde sahip olduğu jeopolitik konumu nedeniyle Kars Kalesi'nde askeri hareketlilik devam etti. Safevi Hükümdarı Şah I. Abbas, Osmanlı Devleti'nin Avusturya savaşlarını ve Anadolu'da çıkan isyanları fırsat bilerek daha önceden kaybedilen toprakları kazanmaya başladı. 1604 yılında Safevi ordusu Kars Kalesi'ne saldırdı ve kalede ağır bir tahribat oluşturdu (Küpeli, 2014: 100). Safevi Hükümdarı Şah Abbas, 1604 yılında Revan'ı, 1623 yılında ise Bağdad'ı hakimetine aldı. Sultan IV. Murad iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra Revan seferine çıktı. Sivas ve Erzurum güzergâhını takip ederek 17 Temmuz 1635 tarihinde Kars'a geldi. 8 Ağustos 1635 tarihinde Revan Kalesi alındı. Sultan IV. Murad'ın Revan seferi güzergâhı üzerinde bulunan Kars Kalesi tamir edildi ve askeri tahkimatı sağlandı. Ancak Osmanlı sultanının İstanbul'a avdet etmesinden kısa bir süre sonra kale yeniden Safevilerin eline geçti (Naima, 2007: 812; İnalçık, 2014: 193-224; Aykut, 1984: 198; Orhankazi, 2023: 140). 1639 yılında Safevi Devleti ile Kasr-ı Şirin Antlaşması yapıldı. Antlaşmaya göre Kars, Ahıska, Şehrizar, Bağdad ve Basra Osmanlı hâkimiyetinde kaldı (Küpeli, 2014: 276).

Kars'ı ziyaret eden Evliya Çelebi Kars Kalesi'nin fiziki yapısı ile ilgili önemli bilgiler aktarmıştır. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde verdiği bilgiler şu şekildedir:

Kuzey tarafında ensesi top menzilden uzak yüksek bir dağdır. Onun eteğinde bu kalenin iç kalesi bir tepe üzerine yapılmıştır, ama aşağı hisar bir düz yerde bulunmaktadır. Tamamı beş kat sağlam sur sayılmıştır. Narin kalede ancak bir hane vardır. Kale kapısı doğu tarafına bakmaktadır. Yukarı kale denen orta kale kapısı batı tarafına açık demirden sağlam kapıdır. Bu sur içinde dizdar hanesi, 200 nefer levend haneleri, donanımlı ve mükemmel cephaneleri vardır. Ama bu orta hisarda çarşı, pazar, han, hamam ve imaret yoktur. Bu kaleden aşağı büyük hisar varoşudur ve iki sağlam surdur. Üç adet demirden yeni kapılar vardır. Kapının iç tarafı silah aletleri, tuğulka, ser-penahlar, tüfenkler, mızraklar ve çeşit çeşit savaş aletleri ile bezenmiş, kapıcılar ve bekçiler ile donanmış sağlam kapıdır. Bu kapıların batı tarafına bakar; Su Kapısı ve Çeri Kapısı derler, Erzurum'a açıktır, biri kible tarafına açık Orta Kapıdır ki Kağızman tarafına açıktır ve biri doğu tarafına Behram Paşa Kapisidir, Revan tarafına açıktır. Bu kale duvarının üstünde karavulhanelerde gece gündüz koruyucular gözcülük edip her karanlık gecede kale duvarlarını meşaleler ile aydınlatırlar. Varoş hisarının boyu o kadar yüksek değildir ama gayet geniş ve sağlam taş yapıdır. Ve aşağı kelenin fırdolayı hendeği yerine göldür ki Behram Paşa Kapisinden Orta Kapiya varıncaya kadar kuşatmış hayat suyu göldür. Bu taraftan kaleye asla zafer mümkün değildir. Kalenin etrafında tamamı 220 adet Kakhaha seddi kuleleri vardır ve hepsi 2.080 beden dışıdır. Bu büyük varoşun fırdolayı çevresinin büyüklüğü 5.700 adımdır (Evliya Çelebi, 2006: 386, 387).

Dönemin önemli gezginlerinden biri olan Seyyah Tournefort Anadolu'dan Kafkasya'ya yaptığı seyahatinde Kars'a uğramış ve Kars ve kalesi hakkında bilgiler vermiştir. Tournefort, 6 Temmuz 1701 tarihinde Erzurum'dan hareket ederek 12 Temmuz da Kars'a varmıştı. Seyyah, Kars Kalesi'nin kentin yukarısında bir kayanın üstünde oldukça sarp bir bölgede bulunduğunu, kale surlarının oldukça iyi, ama kulelerin harap bir vaziyette olduğunu nakleder. Ayrıca surların kare biçiminde ve Erzurum Kalesi'nden yarım kat daha büyük olduğunu seyahatnamesinde bildirmiştir. (Tournefort, 2008: 146,147).

1. Osmanlı-Safevi Savaşlarında Kars Kalesi'nin Askeri Lojistiği

1722 yılında Safevi tahtında Şah Hüseyin bulunmaktaydı. 1694 yılından beri Safevi tahtında oturan Şah Hüseyin hükümdarlığının ilk yıllarında devletini iyi idare etti. Fakat yumuşak huylu olması etrafındakilerin kendisini sefahate alıştırmaları nedeniyle zamanla devlet yönetiminde otoritesini kaybetti. Hükümdarlığının son yıllarında ülke içinde isyanlar baş gösterdi (Uzunçarşılı, 2011: 172). Afganlı Mir Üveysoğlu Mahmud Han da Şah Hüseyin'e isyan ederek Kirman, Yezd ve Meşhed kentlerini aldı. 1724 yılında İsfahan'a kadar ilerledi ve şehri kuşattı. Erzurum Valisi Silahdar İbrahim Paşa ise Safevi Devleti'nin içinde bulunduğu karışıklığı İstanbul'a bildirdi (Çelebizâde, 2013: 1330, 1331; Uzunçarşılı, 2011: 172). Safevi Devleti'nin içinde bulunduğu bu durumu fırsat bilen Osmanlı Merkezi idaresi Safevi Devleti'ne harp ilan etti. 17 Aralık 1722 (H. 8 Rebiü'l-evel 1135) tarihinde Osmanlı Devleti tarafından görevlendirilen Erzurum Valisi İbrahim Paşa, Erzurum'dan Kars'a doğru hareket etti ve 11 gün süren yolculuğun ardından Kars'a vardı. Osmanlı ordusu 146 gün Kars'ta kaldıktan sonra 23 Mayıs 1723 (H. 17 Şaban 1135) tarihinde Tiflis'e doğru harekete geçti ve ardından 19 Haziran 1723 (H. 15 Ramazan 1135) tarihinde ise Tiflis'e ulaştı (MAD.d. 1943, s. 4).

İran'da yönetimi Safevi Devleti'nin elinden alan Afganlı Eşref Şah Hotaki ile 3 Ekim 1727 tarihinde 9 maddeden oluşan Hemedan Antlaşması imzalandı. Kirmanşah, Hemedan, Erdelan, Lûristan, Nihavend, Tebriz, Azerbaycan, Gence, Karabağ ve Revan gibi önemli şehirler Osmanlı topraklarına dâhil oldu (Zinkeisen, 2011: 222,223). Bu ağır antlaşmadan sonra Şah II. Tahmasb, Safevi ordu kumandanlığına Nadir'i memur etti. Nadir Osmanlılarla yapılan bu antlaşmayı tanımadı (Uzunçarşılı, 2011: 222, 223). İstanbul'da çıkan Patrona Halil İsyanı'nı fırsat bilen Nadir, Osmanlı Devleti'nin daha önceden ele geçirdiği topraklara saldırdı ve önemli başarılar elde etti (Subhî Mehmed Efendi, 2007: 317-321; Özcan, 2006: 276). Nihavend, Hamedan ve Tebriz'i Osmanlı Devleti'nden geri aldı (Kimya vd, 2020: 189).

Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasında Şubat 1732 tarihinde Kirmanşah'da Ahmed Paşa Anlaşması yapıldı. Nahcivan, Revan, Gence, Tiflis, Şirvan, Şamahı Osmanlı Devleti'nde kaldı. Tebriz, Kirmanşah, Hemedan, Luristan ve Erdelan ise Safevi hâkimiyetine bırakıldı (Subhî Mehmed Efendi, 2007: 221, 322; Ateş, 2012: 142). Fakat bu antlaşma iki tarafı memnun etmedi. Nadir ordusuyla birlikte Ekim 1734 tarihinde Gence Kalesi'ni muhasara etti. Üç ay süren muhasarada başarılı olamadı. 24 Mayıs 1735 tarihinde Kars önlerine geldi. Van Valisi Timurtaş Paşa, 30.000 kişilik ordusuyla Nadir'in karşısına çıktı. Fakat Nadir karşısında başarılı olamadı. Kars Kalesi'ni Serasker Abdullah Paşa savunmaktaydı. Nadir, Kars tabyalarına düzenlediği saldırıda Osmanlı topçularının etkili atışları ve kale müdafilerinin direnci karşısında başarılı olamadı (Ateş, 2012: 170-173).

Kars Seraskeri Abdullah Paşa, İstanbul'dan gelen emir üzerine Nadir'in üzerine yürüdü. 14 Haziran 1735 tarihinde Arpaçay da yapılan savaş Osmanlı ordusunun disiplinsizliği nedeniyle ağır bir mağlubiyetle sonuçlandı. Serasker

Abdullah Paşa maktul düştü. Bozguna uğrayan Osmanlı kuvvetleri Kars'a geri döndü (Şem'dânî-zâde, 1976: 39; Kırzioğlu, 1953: 540). Savaş mühimmatı düşman eline geçti. Nadir, elde ettiği bu zaferin ardından Gence, Tiflis ve Revan'ı ele geçirdi (Kimya, 2023: 349). Bu başarıların ardından Kars Kalesi'ni ikinci kez kuşattı (Ateş, 2012: 176, 177). Fakat kaleyi alamadı. Geri çekilirken de ekinleri, tarla ve harmanları yakmış köylüleri korkutarak dağlara göçürmüştü (Kırzioğlu, 1953: 541). Nadir, Arpaçay sınırına kadar olan yerleri kendi topraklarına katmayı başardı ve bu savaştan sonra Muğan sahrasına gelerek burayı kendisine mesken kıldı (Shahed, 2016: 47). Nadir'in amacı Revan'da dâhil olmak üzere tüm Azerbaycan topraklarını kendi tasarrufu altına almaktı (Özbek, 2022: 126, Koroğlu, 2022: 124).

Nadir, İran topraklarını Afgan, Rus ve Osmanlı kuvvetlerinden kurtardıktan sonra İran'ın ileri gelenleriyle Mugan sahrasında bir kurultay tertip etti. 1736 yılı başlarında yapılan kurultayda devlete olan hizmetini anlattı. Mevcut İran yönetiminin ister hapisteki Şah Tahmasb'ı ya da mevcut III. Şah Abbas'ı ile yola devam edebileceğini ve kendisinin bu işe karışmayacağını bildirmişti. Fakat kurultayda toplanan çoğunluk Nadir'in şahlığını tasdik etti (Uzunçarşılı, 2011: 124; Uluerler, 2023: 411,412). Safeviler hanedanı sona ermiş ve Nadir Şah'ın 11 yıl sürecek iktidarı başlamıştı. Böylece Avşar Türkmenleri, İran topraklarında hâkimiyetlerini tesis ettiler (Sümer, 1991: 165). Osmanlı, Rus ve Afganların istila ve baskısından kurtulan İran halkı, Nadir gibi bir liderin şah olmasına tepki göstermemekle beraber onu bir kurtarıcı olarak görmüştür (Aslan, 2021: 25).

Nadir Şah'ın Kars Kalesi'ne düzenlediği saldırılar karşısında Osmanlı Devleti tarafından kalenin tahkimatı sağlandı. Kalede bulunan bazı tabyalar, burçlar, kuleler, sur ve kale mazgalları² tamir edilerek çeşitli büyüklükte toparlar yerleştirildi. 1741/42 (H. 1153-54) yılında Kars Kalesi bina emini İbrahim Ağa marifetiyle 3 adet tabya, cephaneye ve bazı mevziler ile Hüseyin Paşa tabyasına çıkılan bölge tamir edildi (AE.SMHD. I. 171/13105, vrk.3a). Kars Kalesi'nde yapılan tamiratlarla tabyalar genişletilerek ek mazgallar yapıldı. Bu mazgallara çeşitli toparlar konuldu. Tümsek halinde bulunan baş kule genişletilmek suretiyle 11 mazgal inşa edildi. Mazgalların her birisine top tahtasından döşemler yapıldı. Bu mazgalların 6'sına şahi topu, 4'üne balyemez top yerleştirildi. Baş kuleye demirli kepeçeden parmak kapı imal edildi. Kızlaroğlu Kulesi de genişletilmiş ve 6 mazgal yapılmıştır. Tabyanın tahkimatını artırmak için de 6 balyemez topu yerleştirilmiştir. Kalenin orta kapısının sağ tarafında bulunan üçüncü tabyaya da 6 balyemez topu konuldu. Belgeye göre üçüncü tabya 400 adamı istihdam edebilecek kapasiteye sahipti. İç kalede Kanlı Kule yakınında bulunan 4 mazgal tamir edildi. Bu mazgallar 15'er zira³ büyüklüğündeydi. Yine iç kalede 15'er zira' büyüklüğünde 8 adet top mazgalı, iç kalede bulunan baş kuleye de 6 mazgal yapıldı (AE.SMHD. I. 171/13105, vrk. 3a).

² Mazgal: Kale duvarlarıyla burçlarda dışı dar, içi geniş olarak açılan uzunlamasına açılan yarıklara verilen addır (Pakalın,1971: 423.)

³ 16. yüzyılda mimar arşınının değeri 73,333 cm'dir. (Erkal, 1991: 412).

1.1. Vezir Ahmed Paşa'nın Kars'a Tevcihi ve Askeri Nakliyat

5 Mart 1744 tarihinde Rakka Valisi Vezir Ahmed Paşa'ya ve Kars'ta bulunan yeniçeri zabıtlarına gönderilen hükümde, Kars seraskerliğine Ahmed Paşa'nın tevcih edildiği bildirilmekteydi. Bu hususta kendisine bir menşur, hil'at ve murassa kılıçlar ile 15.000 kuruş hediye gönderilmiştir. Nadir, Şah II. Tahmasb'ın oğlu III Abbas'ın yerine Mart 1736 yılında tahta geçmişti. Ancak Osmanlı Devleti Safevi soyundan gelen Şehzade Mirza'yı Safevi tahtına çıkarma gayretindeydi. Bu amaçla Şehzade Mirza Safi'yi Kars Kalesi'ne göndermişti. Nadir Şah ise Lezgiler üzerine sefere çıkmak maksadıyla Azerbaycan'a gelmişti. Serasker Ahmed Paşa'nın Çıldır Valisi Yusuf Paşa ile haberleşip Lezgi taifesinden Osmanlı taraftarı olan Ahmed Han ile Surhay Hanzade Mehmed Han ile ittifak etmeleri istenmekteydi (AE.SMHD. I. 261/21171). Şah Hüseyin'in oğlu Mirza Safi 1744 yılı baharında Kars'a geldiğinde Azerbaycan ve İran'daki İlbeylerine mektuplar göndererek Osmanlı ordusunun yardımıyla atalarının tahtına oturacağını bildirdi. Bu durum Nadir'i tedirgin etti (Kırzioğlu, 1953: 542).

Vezir Ahmed Paşa'nın Kars seraskerliğine tevcih edilmesiyle birlikte kalenin savunulması için askeri birlikler intikal ettirilmiştir. 30 Mart 1744 (H. 15 Safer 1157) tarihli belgede İçel Sancağı mutasarrıfı Hamid (?) Paşa marifetiyle Adana ve civar sancaklarında 10 bayraktan müteşekkil 500 mirî süvari levendinin Kars'a intikali sağlandı. Süvari leventlerinin Kars'a varıncaya kadar geçtikleri yol güzergâhı üzerinde bulunan menzillerde zahirenin temini gerçekleştirildi. Zahire masrafı ise devletin belirlediği mirî fiyat üzerinden tespit edilmiştir. Masraflar mübaşirler tarafından ödenmiş ve menzilin bulunduğu kaza ahalisi tarafından karşılanmıştı (AE.SMHD. I 208/ 16442, vrk. 1).

Turhal Sancağı mutasarrıfı olan Murtaza Paşa'ya 12 Mayıs 1744 (H. 29 Rebiü'l-evvel 1157) tarihinde gönderilen hükümde, mükemmel kapusu halkı ve 1.000 nefer mirî süvari leventleriyle Kars Kalesi'nde görevli Ahmed Paşa'ya katılması emredilmiştir. 1.000 nefer süvari leventlerinin eksik olmaması, güzide ve tam silahlı olması, bahşiş ve ulûfelerinin ödenmesi hususunda Kars seraskeri Ahmed Paşa uyarılmıştır (C.AS. 679/28546). Erzurum'dan Kars'a zahire nakliyatının yanında askeri birlikler de kaydırılmıştır. Erzurum'da Vezir Ahmed Paşa'nın kethüdası bulunmaktaydı. 12 Mayıs 1744 (H. 29 Rebiü'l-evvel 1157) tarihli belgede, kethüdanın maiyetinde bulunan 2.000 nefer bahadır ve tam silahlı adamlarıyla birlikte Ahmed Paşa'ya katılması emredilmişti (C. AS.772/32653). 11 Haziran 1744 (Rebiü'l-âhir 1157) tarihinde Bosna Valisi Mehmed Paşa'ya gönderilen hükümde, Kars Kalesi için 1.000 nefer süvari levendinin Anadolu Eyaleti'nden tertip edileceği bildirilmekteydi. Merkezden gönderilen hükümde, İran seferleri için Bosna Eyaleti'nden 1744-45 yılına ait (H. 1157) 115.863 kuruş imdâd-ı seferiyye vergisinin tahsil edilip mübaşire teslim edilmesi emredilmekteydi. 1.000 nefer süvari leventlerinin ulûfe ve bahşiş masrafları da 100 keseye tekabül etmekteydi. Bu masraf da Bosna Eyaleti'nden karşılanmıştı (TS. MA. e. 353/2).

Rumeli Valisi ve Kaptan-ı Derya Vezir Ahmed Paşa, Nadir Şah'ın Musul, Kerkük ve Bağdad taraflarına saldırması üzerine Diyarbekir'e memur edilmişti. Fakat Nadir Şah, Kerkük, Bağdad ve Basra'dan ayrılıp İran topraklarına ve oradan da Azerbaycan taraflarına yöneldi (C. AS. 333/13800). Bunun üzerine Diyarbekir Valisi Ali Paşa ile Rumeli Valisi Ahmed Paşa, Kars'a yöneldi. 14 Mart 1744 (H. 29 Muharrem 1157) tarihinde merkezden gelen emirde, Rumeli Valisi Ahmed Paşa'nın maiyetinde bulunan 500 nefer sipahi, silahdar, serdengeçti ve kapusu halkıyla birlikte Diyarbekir'den ayrılıp Nevruz gününe kadar Kars'a ulaşmaları istenmekteydi (C. AS. 681/28627, vrk.1). Kars'a hareket eden neferlerin günlük verilecek tayinatlarına bakıldığında her bir nefere 1 çift ekmek, her 5 neferine 1 kıyye⁴ et ve her beş neferine 1 kile arpa tevzi edildiği görülmektedir (C. AS. 1034/45386). Nevruz gününde Kars'a hareket etmesi hususunda Trabzon Valisine de emir gönderildi. Trabzon Valisinin mükemmel kapusu halkıyla Kars'a ulaşması ve Serasker Ahmed Paşa'nın maiyetine katılması emredildi (C. AS. 333/13800). 18 Mart 1744 (H. 3 Safer 1157) tarihinde Kars defterdarı Hüseyin Efendi'nin verdiği bilgiye göre Kars Kalesi'nde 11 serdengeçti bayraktarı hizmet etmekteydi. Bayraktarların ağa, alemdar ve mevcut neferlerine 221 çift ekmek, 44 kıyye et tayinatı verildi (C. AS. 1060/ 46622).

7 Eylül 1744 (H. 29 Receb 1157) tarihinde Mısır askeri serdarına, mübaşirlere, Dergâh-ı Âli kapıcılarına gönderilen hükümde, Nadir Şah ile muharebe halinde olan Ahmed Paşa'ya katılmak üzere 12.000 askerin Erzurum'da toplandığı anlaşılmaktadır. Bu ordunun başına Haleb Valisi Çalık Mehmed Paşa başbuğ tayin edilmişti. Ayrıca Mısır askerlerinin de Çalık Mehmed Paşa'nın emrine katılarak Kars'a hareket edilmesi emredilmekteydi (C. AS. 320/13234).

Kars seraskeri Ahmed Paşa'nın emrinde 56.000 neferin hizmet ettiği belgeden anlaşılmaktadır. Aşağıdaki tabloda Vezir Ahmed Paşa'nın emrine katılan sancak ve eyaletler ile mutasarrıflar ve bu mutasarrıfların maiyetindeki asker sayıları verilmiştir.

Tablo 1: Erzurum ve Kars Seraskeri Ahmed Paşa'nın Maiyetinde Bulunan Beylerbeyi ve Sancakbeyleri (15 Şubat 1744- 2 Şubat 1745/ H. 1157)⁵

Eyalet/ Sancak Adı	Nefer Sayısı
Kangırı ve Amasya sancakları mutasarrıfı Vezir Selim Paşa	500
Çorum Sancağı mutasarrıfı olup hala Maraş Beylerbeyi olan Tokmak Hasanpaşazade Ömer Paşa	---
Ankara Sancağı mutasarrıfı olan Halid Paşa	---
Niğde Sancağı mutasarrıfı Abdürrahim Paşa	---

⁴ Halil İnalçık 1 okkanın (kıyye) 1.282 gram olduğunu belirtmiştir. (İnalçık, 1980: 34).

⁵ (C.AS. 843/ 35986, vrk. 1-2.)

Sultanönü Sancağı mutasarrıfı Hüseyin Paşa	---
Alaiye Sancağı mutasarrıfı İbrahim Paşa	---
Kayseri Sancağı mutasarrıfı Timur Süleyman Paşa	---
Karaman Beylerbeyi Çeteci Abdullah Paşa	---
Kocaeli Sancağı mutasarrıfı Seyyid Mehmed Paşa	---
Trabzon Valisi Vezir İshak Paşa	---
Haleb Valisi Vezir Hasan Paşa	---
Karahisar-ı Sahib Sancağı mutasarrıfı Sosanzade (?) Ömer Paşa	---
Karahisar mutasarrıfı olup hala Akşehir Sancağı mutasarrıfı olan İbrahim Paşa	---
İçel Sancağı mutasarrıfı	---
Turhal Sancağı mutasarrıfı Murtaza Paşa	---
Köstendil Sancağı mutasarrıfı Genç Ali Paşa kethüdası İbrahim Paşa	5.000
Delvine sancağı mutasarrıfı Mahmud Paşazade Bayram Paşa	5.000
Yanya Sancağı mutasarrıfı Ali Bekirzade Süleyman Paşa	2.500
İlbasan Sancağı mutasarrıfı İbrahim Paşa	400
İskenderiye Sancağı mutasarrıfı Yusuf Paşa	500
Avlonya Sancağı mutasarrıfı Mahmud Paşa	750
Ohri Sancağı mutasarrıfı Mehmed Paşa	450
Dukakin Sancağı mutasarrıfı Hudaverdi Paşa	4.000
Prizren Sancağı mutasarrıfı Nureddin Paşa	400
Üsküb Sancağı mutasarrıfı Abdi Paşa	350
Sivas Beylerbeyi Ahmed Paşa	---
İçel Sancağı mutasarrıfı Seydi Gazi Paşa	---
Anadolu Eyaleti askerleri	---
Rakka Eyaleti askerleri	---
Karaman Eyaleti askerleri	---
Sivas Eyaleti askerleri	---
Adana Eyaleti askerleri	---
Erzurum Eyaleti askerleri	---

Nadir Şah'a karşı gerekli tedbirler alınmış çeşitli askeri sınıflara mensup birliklerle kalenin takviyesi sağlanmıştı. Nadir Şah'ın Kars Kalesi muhasarasını bizzat müşahede eden Sırrı Efendi Osmanlı ordusunda disiplinsizliklerin baş gösterdiğini ve askerler arasında firar olaylarının yaşandığını ifade eder. Serasker Ahmed Paşa, Nadir Şah'ın Kars Kalesi muhasarasına karşı 3 zira genişliğinde hendekler kazımış ve hendekten çıkan toprakla metrisler inşa etmişti. Kalenin üç tarafına top tabyası kurdu ve her tabyaya beşer, altışar top koydurdu. Nadir Şah'ın Kars'ı besleyen çayı kesme ihtimaline karşı hayvanların kullandığı küçük bir göle su bırakarak ordunun su ihtiyacını karşılayacak büyüklükte bir göl oluşturdu (Sırrı Efendi, 2012: 25, 26).

Afşarlı Nadir Şah, ordusuyla birlikte 29 Temmuz 1744 tarihinde Kars'ın güneyinde (Kible tarafı) 2 saat mesafede bulunan dağa çadır kurmuştu. Serasker Ahmed Paşa'nın maiyetinde bulunan öncü süvari kuvvetleri Nadir Şah'ın bulunduğu yerde kendisini karşıladı ve 5 saatlik bir çarpışma oldu. Ertesi gün İran ordusu Kars'a 1,5 saat mesafede Erzurum istikametinde Kars Çayı'nın geçtiği Künbed Köyü'ne geldi. Burada topraktan bir kale yaptı. Top mesafesinde taburlar ve siperler oluşturdu. Serasker Ahmed Paşa, ordunun her tarafına top, humbara yerleştirdi. Metrisler oluşturularak istihkâmını sağlamlaştırdı (İzzi Süleyman Efendi, 2019: 38-40; Sırrı Efendi, 2012: 34). İran ordusu, kalenin çevresine kurşun menzili dışında kalacak şekilde "seng" adı verilen taştan yapılmış kule şeklindeki binalar kurmuşlardı. Bu senglerin her birine 70 ile 80 asker yerleştirilebilmekteydi. Nadir Şah, Kars Kalesi'nin su kaynağı kesmek için Kars Çayı'nın önüne 35 gün gibi kısa bir sürede set çekmek istemişti (Sırrı Efendi, 2012: 28). İran kuvvetlerinin Kars Kalesi kuşatması 70 ile 80 gün arası sürmüştü. 25 Eylül 1744 günü Timur Paşa Tabyasının batı tarafına kazılan siperlere ek olarak 5 siper daha kazılmış zenbûrek top yerleştirilmişti. Kars Çayı ise 55 gün başka yöne doğru yatağı değiştirilmişti. Kale altında 27 gün metris muharebeleri cereyan etti (İzzi Süleyman Efendi, 2019: 34). İran ordusunun kaleyi düşürmek için arka arkaya düzenlediği 10 saldırı girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. Ayrıca yağın bahar yağmurları ile birlikte nehir suyunun eski yatağına doğru akması Nadir Şah'ın geri çekilmesine neden oldu (Ateş, 2012: 228).

1.2. Yeğen Mehmed Paşa'nın Kars Seraskerliğine Tevcihi

Serasker Ahmed Paşa'nın İran ordusunu başarıyla püskürtmüştü. Hastalığı sebebiyle Kars seraskerlik görevinden ayrıldı. 10 Aralık 1744'te Haleb Valiliği'ne atandı. (Emecen, 1989: 114). Kars Seraskerliğine ise Yeğen Mehmed Paşa getirildi (A.DVN. MHM. d. 151, 68-69).⁶ Yeğen Mehmed Paşa Kars'a geldiğinde maiyetinde önemli bir askeri güç oluşturuldu. Yeğen Mehmed Paşa'nın emrine katılan beylerbeyi, sancakbeyleri nefer sayılarıyla birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

⁶ Yeğen Mehmed Paşa, daha önceden mecburi ikametle Sakız Adası'na oradan da Eğriboz muhafızlığına, Temmuz 1740 tarihinde Girit Valiliği'ne atandı. Temmuz 1742 tarihinde Bosna Valiliği'ne tevcih edildi. 1744 yılı Ekim ayında Aydın Muhasıllığı görevini yürütmüş ardından 1745 yılı başlarında Anadolu Valiliğine getirilerek Kars seraskerliğine memur edildi (Özcan, 2019: 231).

Tablo 2: Yeğen Mehmed Paşa'nın Maiyetinde Bulunan Beylerbeyi ve Sancakbeyleri (29 Ocak 1745/ H. 25 Zilhicce 1157)⁷

Beylerbeyi/Sancakbeyi/ Askeri Sınıflar	Nefer Sayısı
Anadolu Valisi Şark Seraskeri Yeğen Mehmed Paşa kapusu halkıyla	2.000 nefer 1.000 nefer (Ulûfe, bahşış mevâcibleri verilmek üzere taksim olunan neferler) + _____ 3.000 nefer
Erzurum Valisi Vezir Veli Paşa kapusu halkıyla	1.000
Trabzon Valisi Mehmed Paşa kapusu halkıyla	800
Haleb Valisi Vezir Ahmed Paşa kapusu halkıyla	1.000
Rumeli Valisi Olup Sivas'ta olan Vezir Palu(?) Mustafa Paşa kapusu halkıyla	1.000
Malikâne olarak tasarruf edilen Kangırı ile arpalık olarak tevcih edilen Ankara sancakları mutasarrıfı Süleyman Paşa kapusu halkıyla	500
Aydın Sancağı mutasarrıfı Vezir Mehmed Paşa kapusu halkıyla	1.000
Karaman Valisi Vezir Çalık Mehmed Paşa kapusu halkıyla	1.000
9 Eyaletin neferi 8.800 olup 1.000 nefer de mirîdir. Toplam 9.800 nefer bulunmaktadır.	
ANADOLU EYALETİ	
Karasi Sancağı Mutasarrıfı Cevher Paşa kapusu halkı	150
Sultanönü Sancağı Mutasarrıfı Halid Paşa	100
Karahisar-ı Sahib Sancağı mutasarrıfı Ahmed Paşa	200
Beyşehir Sancağı mutasarrıfı Cafer Paşa	100
Akşehir Sancağı Mutasarrıfı Sarı Mustafa Paşazade Ali Paşa	50
Amasya Sancağı mutasarrıfı Mamaluzade (?) Osman Paşa	150
Çorum Sancağı mutasarrıfı Çuka Ağası Mehmed Paşa	100
İçel Sancağı mutasarrıfı Hamlizade (?) Ömer Paşa	300
Alaiye Sancağı mutasarrıfı Genç Ali Paşa kethüdası İbrahim	150

⁷ BOA, C.AS. 843/ 35986, vrk. 3-5a.

Paşa	
Kocaeli Sancağı mutasarrıfı Seyyid Mehmed Paşa	150
Hüdavendigar Sancağı mutasarrıfı Kethüda Abdurrahman Paşa	300
Kırşehir ve Aksaray sancakları mutasarrıfı Çalı Yusuf Paşazade Hasan Paşa	200.
Anadolu Eyaleti'nde bulunan 12 Paşanın toplam neferi 1.950'dir.	
RUMELİ VİLAYETİ	
Tırhala Sancağı mutasarrıfı Sülüzade Hasan Paşa	500
Avlonya Sancağı mutasarrıfı Mahmud Paşa	Kapusu halkı 250, mirî piyade 250
Yanya Sancağı mutasarrıfı Kulakzade Mahmud Paşa	Kapusu halkı 300, mirî piyade 250
Delvine Sancağı mutasarrıfı Aslanpaşazade Hacı Mehmed Paşa	Kapusu halkı 300, mirî piyade 250
İlbasan Sancağı mutasarrıfı Pir Alipaşazade Mehmed Paşa	Kapusu halkı 250, mirî piyade 300
İskenderiye Sancağı mutasarrıfı Kudadpaşazade Abdullah Paşa	Kapusu halkı 250, mirî piyade 250
Ohri Sancağı mutasarrıfı Kalanbeyzade Mahmud Paşa	Kapusu halkı 400, mirî piyade 250
Dukakin Sancağı Göğüzade (?) Ali Paşa	Kapusu halkı 150, mirî piyade 300
Prizren Sancağı mutasarrıfı Göğüzade (?) Derviş Ahmed Paşa	Kapusu halkı 150, mirî piyade 300
Üsküp Sancağı Büstevi Mahmud Paşa	Kapusu halkı 100, mirî piyade 300
Kırkilise Sancağı mutasarrıfı Ömer Paşa	Kapusu halkı 50, mirî piyade 300
11 Paşanın kapıkulları halkı 2.700 nefer, mirî piyade 3.000 neferdir. Toplamda 3.000 neferdir.	
EYALETLERDEN TEMİN EDİLEN SÜVARİLER (TAHMİNİ NEFER SAYISI)	
Rumeli Eyaleti askerleri	6.000
Anadolu Eyaleti askerleri	2.000
Karaman Eyaleti askerleri	500

Sivas Eyaleti askerleri	1.000
Adana Eyaleti askerleri	400
Rakka Eyaleti askerleri	400
Erzurum Eyaleti askerleri	1.500
Kars Eyaleti askerleri	300
Haleb Eyaleti askerleri	271
Maraş Eyaleti askerleri	200
10 Eyaletin toplamda sağlanan tahmini süvari sayısı 12.571'dir.	
Tımarlı ve ulûfeli humbaracı ve lağımıcı	200
Sipahi	Terakkili 2.000 nefer, serdengeçti 1.000 nefer
Silahdar	Terakkili 2.000 nefer, serdengeçti 1.000 nefer
Bosna Eyaleti'nde temin edilen mirî süvari	2.000
Sofya'dan temin edilen mirî süvari	2.000
Haşim Bey marifetiyle temin edilen mirî süvari	1.000
Vanlı Resul Ağa marifetiyle temin edilen mirî süvari	1.000
Emlahoroğlu (?) marifetiyle temin edilen mirî süvari	1.000
Çıldır, Bayezid ve Van havalilerinde kışlayan 6'şar aylık ulûfeleri verilen mirî süvari	8.000
Şemhalzade Ahmed Han'a tabi mirî süvari	1.000
İsmihan Kethüdası marifetiyle temin edilen mirî süvari	1.000
TOPLAM MİRİ SÜVARI: 17.000 NEFER/ SİPAHİ, KETHÜDA VE DİĞERLERİ 6.200 NEFER	
Tokat, Kayseri, Karahisar-ı Şarki, Niksar, Merzifon, Amasya, İskilib, Çorum Kazaabad, Kastamonu, Tosya, Ankara, Beypazarı, Taşköprü, Vezirköprü, Kargı kazalarında ağa ve alemdar marifetiyle temin edilen süvari ve serdengeçtiler	Bölük sayı 30 (Her bölük 120 neferden oluştuğundan toplamda 3.600 nefer bulunmaktadır)
Aydın, Saruhan, Menteşe sancaklarında ağa ve alemdarlar marifetiyle temin edilen süvari ve serdengeçtiler	Bölük sayısı 60 (Her bölük 120 neferden oluştuğundan toplamda 4.800 nefer bulunmaktadır)
Serdengeçti Cebecileri	12 Bayrak (Her bir bayrak 100 neferden oluştuğundan

	toplamda 1200 nefer bulunmaktadır.)
Serdengeçtiyân-ı Tuvânâ	120
Bölükât-ı Erbaa	1.039
Tatar Askeri	10.000
İstanbul'dan gönderilen serdengeçti topçuları	Ağaları 10 nefer, alemdarları 10 nefer
TOPLAM SÜVARİ NEFERİ 7.000'DİR. (DERGÂH-I ÂLİ YENİÇERİLERİNDEN SAKSONCUBAŞI HÜSEYİN AĞA ZABİT VE BAŞBUĞ TAYİN EDİLMİŞTİR.	
PİYADELER	
Rumeli'nin orta ve sol kollarında temin edilen mirî piyade	3.000
Evlâd-ı Fatihan	2.000 mirî 1.096 Eşkinici + _____ 3.096
Rumeli Beylerbeyi marifetiyle temin edilen mirî piyade	3.000
Mısır Askeri	3.000 1.000 (yoklamada bulunmayan) - _____ 2.000
Rumeli'de mevcut olan Ortalar	72 orta (Her bir orta 200 neferden oluştuğundan toplamda 14.400 nefer bulunmaktadır)
Rumeli'de bulunan Yeniçeri Serdengeçtileri	Sağ koldan 25 bayrak Orta koldan 10 Bayrak Sol koldan 10 Bayrak + _____ 50 Bayrak (Her bir bayrak 120 neferden oluştuğundan toplamda 3.480 nefer bulunmaktadır)
Erzurum Eyaleti'nden bulunan Yeniçeri Serdengeçti Beyleri	10 Bölük Erzincan 4 Bölük Kemah 5 Bölük Bayburt 10 Bölük İspir ve Tortum

	+ _____ 29 Bölük (Her bir bölük 120 neferden oluştuğundan toplamda 3.480 nefer bulunmaktadır)
Trabzon Eyaleti'nde bulunan Yeniçeri Serdengeçtileri	25 Bölük (Her bir bölük 120 neferden oluştuğundan toplamda 3.000 nefer bulunmaktadır.)
Cebeci Neferi	1.876
Topçu Neferi	1.530
Top Arabacıları	749
Rumeli'nin üç kolunda bulunan bayraktar, serdengeçti ağaları ve alemdarları	---
Anadolu'nun üç kolunda bayraktar, serdengeçti ağaları ve alemdarları	---
Toplam Piyade Nefer: 42.131	
DİYARBAKIR TARAFLARINDA TERTİP OLUNAN ASKERİ SINIFLAR	
Diyarbakir Valisi Çeteci Abdullah Paşa	Kapusu halkı 1.000 nefer, Süvari 1.000 nefer
Musul Valisi Mehmed Paşa'nın temin ettiği Süvari	1.000
Erdelen Hanı Ahmed Han'ın temin ettiği Süvari	1.000
Erdelen Hanı Ahmed Han'ın maiyetinde bulunan beylerden talep edilen	1.000
İstanbul'dan gelen Dergüzinli Mahmud Paşazade Abdurrahman Bey'in temin ettiği süvari	500
Erdebil Sancağı mutasarrıfı Koç Paşa'nın temin ettiği mirî süvari	500
Salih Ağa marifetiyle Diyarbakir taraflarından temin edilen mirî süvari	5.500
Diyarbakir, Mardin ve civar yerlerden temin edilen silahdar	1000 serdengeçti 500 Terakkili serdengeçti + _____ 1500
Anadolu'nun sağ, sol ve orta kollarında temin edilen sipahi	1000 Serdengeçti 500 Terakkili serdengeçti + _____

	1.500
Zeamet ve Tımar askerleri	978 Diyarbekir Eyaleti 290 Musul Eyaleti 50 Şehr-i Zor Eyaleti + _____ 1.318
Gılmânan-ı Âmid	400
Diyarbakir Eyaleti'nde bulunan hükümet ve sancak mutasarrıfları	---
Musul Eyaleti'nde bulunan hükümet ve sancak mutasarrıfları	---
Şehr-i Zor Eyaleti'nde bulunan hükümet ve sancak mutasarrıfları	---
Kürt beylerine, kumandanlara, kul ağalarına sarf olunmak üzere 500 kese akçe ve 60 adet hil'at irsal olunmuştur.	---
Mardin toprağından Rakka'ya kadar yaylaya çıkan sahilde kalan Milli Aşireti'nden ve sair aşiretlerden temin edilen neferler	---
Antakya'da sakin Serdengeçti bayraklarına başbuğ tayin olunan Tumacıbaşı Kara İbrahim Ağa'ya tahsis edilen bayrak	1 bayrak (120 neferden oluşmaktadır.)
Diyarbakir, Harput ve sair kazalardan temin edilen ağa, alemdar ve serdengeçtiler	30 bayrak (Her bir bayrak 120 neferden oluştuğundan toplamda 3.600 neferdir.)
Niğde mutasarrıfı Ferhad Paşa kapusu halkı	200
Yaya ⁸ Sancağı mutasarrıfı Ferhad Paşa'nın tahririne memur olduğu mirî süvari	500
Şehr-i Zor beylerbeyi Hüseyin Paşa'nın tahririne memur olduğu mirî süvari	500
İstanbul'dan gelen Süleyman Bey oğlu Ali Bey'in Ferzendi Mehmed Beyin tahririne memur olduğu mirî süvari	500

⁸ Niğde ve Yaya Sancakları mutasarrıflarının Nadir Şah'ın Bağdat, Musul ve Kerkük kalelerini kuşattıkları esnada Diyarbakir'de bulundukları ve daha sonra Kars Kalesi'nde görevlendirildikleri düşünülmektedir.

Kars Seraskerliğine atanan Yeğen Mehmed Paşa'ya Osmanlı Devleti'nin farklı eyalet ve sancaklarından farklı askeri sınıflardan müteşekkil önemli bir askeri güç oluşturuldu. Yeğen Mehmed Paşa, 26 Haziran 1745 tarihinde Erzurum'dan İran topraklarına doğru ilerledi (Uzunçarşılı, 2011: 305, 306). Nadir Şah kuvvetlerini toplayarak Revan'ın Murat Tepe bölgesinde üssünü kurdu. Burada gerekli hazırlıklarını tamamladı (Shahed, 2016: 357). Osmanlı Ordusu 10 Ağustos 1745 (H. 12 Receb 1158) tarihinde Revan'a yakın Tegarved denilen Nadir Şah'ın kuvvetleriyle karşı karşıya geldi. Nadir Şah ise siperler kazdırarak Osmanlı ordusuna karşı savunma düzenine geçmişti. Osmanlı kuvvetleri Nadir'in ordusuyla karşılaştıkları ilk günde savaşa tutuştular. Osmanlı ordusu ertesi gün Nadir kuvvetlerini siperlerinin içine kadar sürmeyi başarmışlardı. Metris muharebeleri 3 gün sürmüş ve Nadir Şah'ın ordusu müşkül bir duruma düşmüştü. Fakat Yeğen Mehmed Paşa'nın ağır hastalığı ve muharebe sahasında görünmemesi askerlerin bilhassa süvari leventlerinin moralini bozdu. Yeğen Mehmed Paşa'nın muharebenin çetin geçtiği günde ansızın vefat haberi orduda disiplinin bozulmasına sebep oldu (İzzi Süleyman Efendi, 2019: 116-120). Osmanlı ordusu 20.000'den fazla zayıat vererek Kars'a geri çekilmek zorunda kaldı. Kars'ta henüz ayrılmamış olan Ahmed Paşa yeniden serasker tayin edildi. Altı aylık maaşlarını peşin alan leventlerin muharebede galip gelineceği bir anda taarruz etmekten vaz geçerek geri dönmeleri İstanbul'daki merkezi hükümetin tepkisine neden olmuştu. Savaştan kaçan zabıt ve neferlerinin katledilmesi, mal ve eşyalarının ise öldürenlere verileceği yönünde emirler çıkarıldı (Uzunçarşılı, 2011: 305, 306; Ateş, 2012: 232,233).

1.3. İmdâd-ı Seferiyye

17. yüzyılın sonlarına doğru savaş koşullarının zaruretinden dolayı ortaya çıkan bir vergi türüdür. Osmanlı Devleti, 1683 yılında Avusturya'ya harp ilan etmiş ve Vezir-i Âzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın kumandanlığında büyük bir orduyu Viyana önlerine göndermişti. Viyana, ikinci defa kuşatılmıştı, ancak sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Osmanlı ordusu ağır bir mağlubiyet almış ve ilk defa büyük toprak kayıpları yaşanmıştı. Avusturya, Venedik ve Lehistan cephelerinde savaş devam ederken Anadolu'da da büyük hoşnutsuzluklar ve asayiş problemleri ortaya çıkmıştı. Dış hazine ve Enderun Hazinesi'nde para kalmamış kapıkulu askerlerinin bir yıllık mevâcibleri ödenememişti. Osmanlı Devleti içinde bulunduğu finansman problemini çözmek maksadıyla 1687 yılında imdâd-ı seferiyye adında şehir ve kasabaların zengin tüccarları ile devlet memurlarından para tedarikine karar verdi. Bu maksatla her tarafa fermanlar gönderdi (Uzunçarşılı, 2011: 482- 486).

İlk uygulamalarında iç borçlanma özelliğine sahipken 18. yüzyıldan imdâd-ı seferiyye ve hazariyye şeklinde bir ayrıma gidilmek suretiyle düzenli vergiler haline geldi. Tıpkı avarız vergilerinde olduğu gibi hane başına toplanan bu verginin muafiyeti sınırlı tutuldu. İmdâd-ı seferiyye vergisi 1699 yılından sonra bir süre unutulmuşsa da 1711 Purut Seferi'nden sonra yeniden tahsil edildi (Tabakoğlu, 2016: 521).

İmdâd-ı seferiyyeler başlangıçta savaş harcamalarına ve mevâcib ödemelerine ek bir katkı sağlamak maksadıyla ödünç alınmıştı. İlk rûzname kayıtlarında alınan meblağın borç olarak alındığına dair kayıtlar düşülmüştür. Ancak daha sonraki defterlerde borç alındığına dair açıklamalara yer verilmemiştir. Önceleri âvarız hanesi başına üç nefer olarak vergilendirilmiştir. Daha sonra bu yükümlülük paraya çevrilmiştir. Osmanlı Devleti, 1717 ve 1718 yıllarında imdâd-ı seferiyye yükümlülüğüne yeni bir düzenleme getirdi. Önceki yıllarda toplanan imdâd-ı seferiyyenin ortalaması temel alınarak eyalet başına bir meblağ belirlenerek sancaklara pay edildi. Sancaklardan da kazaların ödeme gücüne göre tevzi edildi (Tabakoğlu, 2016: 521).

Kars'ta bulunan ordunun levazım ve mühimmat masraflarının temini için imdâd-ı seferiyye vergisinin imparatorluğun farklı coğrafyalarındaki eyalet ve sancaklardan tahsil edildiği belgelerden anlaşılmaktadır. 8 Nisan 1742 tarihinde Arapgir ve Divriği kazalarının kadılarına gönderilen hükümden; Kars, Van ve Erzurum kalelerinde görevli Dergâh-ı Âli topçularının 1740-41 (H.1153) yılına ait mevâcib ve zahire masraflarının Arapgir ve Divriği kazalarının imdâd-ı seferiyye vergisinden ödendiği anlaşılmaktadır (C. AS. 388/ 16024).

28 Şubat 1744 tarihli belgede, Kars seraskerliğine atanan Ahmed Paşa'ya acilen tevcih edilmek üzere Anadolu Eyaleti'nin 1744-45 (H.1157) yılına ait imdâd-ı seferiyye vergisinin tahsil edilip Hâzine-i Âmire'ye teslim edilmesi istenmekteydi. Daha önceden Anadolu Eyaleti'nden tahsil edilen ve Hâzine-i Âmire'de bulunan 50.000 kuruş imdâdiye vergisinin ise Serasker Ahmed Paşa'ya intikal ettirildiği belgede vurgulanan diğer bir husustu (C. DH. 208/ 10373).

İmdâd-ı seferiyye vergisinin toplandığı diğer bir eyalet de Bosna'dır. İmdâdiye vergisinin toplanılması hususunda Bosna Eyaleti Valisi Vezir Mehmed Paşa'ya ve Bosna Eyaleti'nde bulunan kadılara 29 Şubat 1744 tarihinde emir gönderildi. Gönderilen emirde, Bosna Eyaleti'nin 1744-45 (H.1157) yılına ait belirlenen 115.863 kuruşluk imdâdiye vergisinin tahsil edilerek Anadolu Eyaleti'nden Kars Kalesi'ne memur edilen 1.000 nefer süvari levendinin ulûfe ve bahşişlerinin ödenmesi istenildi. Bosna Valisi Mehmed Paşa'nın 115.863 kuruş imdâdiye vergisinin haricinde sonradan alınacak hazariyye ve imdâdiye vergisinin tanziminde dikkatli olması hususunda kendisi uyarıldı. Muharrem ayının 10. gününde toplanan ve taksit yapılmayan imdâdiye vergisinin Muharrem ayının ilk gününde acilen toplanılması gerektiği kendisine bildirildi (C. AS. 333/ 13812).

29 Şubat 1744 (H. 15 Muharrem 1157) tarihinde Rumeli Valisine gönderilen emirde, Kars Seraskeri Ahmed Paşa'nın maiyetine katılacak ordunun ihtiyaçları ve Anadolu'dan temin edilen 1.000 süvari levendinin bahşiş ve ulûfeleri için imdadiye vergisinin tahsil edilmesi emredilmekteydi. Rumeli Eyaleti'nden 1744-45 (H. 1157) yılına ait belirlenen imdâdiye vergisinin tutarı da 330 kesedir. Bosna Valisine gönderilen emirde olduğu gibi hazariyye ve imdadiye vergilerinde taksit yapılmayacağı ve sefer nedeniyle vergilerin Muharrem ayının ilk gününde toplanacağı Rumeli Valisine bildirildi (C.AS. 681/ 28627, vrk. 5). İmdâdiye

vergisinin toplandığı diğer sancaklar da Çorum, İçel ve Akşehir'dir. Arpalık şeklinde tasarruf edilen Çorum Sancağı Mutasarrıfı İbrahim'e, İçel Sancağı Mutasarrıfı Hamid'e, Aksaray Mutasarrıfı İbrahim'e gönderilen emirlerde, 1744-45 (H. 1157) yılına ait imdâdiye vergisinin toplanılması istenildi. Mutasarrıflara maiyetlerindeki neferleriyle birlikte Kars'ta bulunan Serasker Ahmed Paşa'ya bir an önce katılmaları hususunda da kendilerine emirler gönderildi (C. AS. 335/13879).

İmdâdiye vergisinin toplanılmasında bazı kaza ahalilerinin hoşnutsuzlukları ve muhalefet ettikleri de görülmektedir. Nitekim 16 Mart 1744 (H. 1 Safer 1157) tarihinde Teke ve Hamid sancakları mutasarrıfı Mehmed Paşa'ya gönderilen hükümden bu durum anlaşılmaktadır. Olay şu şekilde gerçekleşmiştir: Sivas Beylerbeyinden imdâd-ı seferiye vergisinin toplanılması için İstanbul'dan emir verilmiş ve kazalara düşen vergi miktarı belirlenmişti. Fakat Amasya Sancağına bağlı Kedegra (Vezirköprü) Kazası ahalisi imdâdiye vergisine karşı muhalefet etti. İmdâdiye vergisinin tahsili için görevlendirilen Mehmed ve adamları birkaç gündür kazada bulunmaktaydılar. Miktarı önceden belirlenmiş ve bir defa tahsil edilen imdâdiye vergisinin alınmasına karşı kaza ahalisi isyan etti. Ellerine geçirdikleri harp ve silah aletleriyle mahkemenin önüne geldiler. Mahkemeyi basıp taşla tuttular. Kadiya hakaret ve küfürlerde bulundular. Ardından ellerindeki bir kalkanla kadiya vurarak öldürdüler. Kadının emval ve eşyasını yağmaladılar. Bu olay diğer kazalara da sirayet etti. Bunun üzerine İstanbul'dan Amasya Sancağı naibi Seyyid Mehmed ile Teke ve Hamid mutasarrıfı Mehmed'e, Kedegra'da isyan çıkaranların isimlerinin tespit edilmesi ve bu isyana gizliden ya da alenen destek veren her kim ise gizlice araştırılması istendi. Ayrıca suçluların müstahak oldukları şer'i cezanın tertip edilerek kalebent cezasının uygulanması emredildi (C. DH. 235/11720).

Kars Seraskeri Ahmed Paşa'nın emrine Kırım'dan 10.000 Tatar askeri de katılmıştı. Tatar askerlerinin levazım masrafları Özi Eyaleti'nin 1745-46 (H. 1158) yılı imdâdiye vergisinden karşılanmıştı. Özi Eyaleti'nden Kırım askerlerinin levazım ihtiyaçları için toplanılan verginin tutarı da 15.000 kuruştur (TS. MA.e 332/22).

Serasker Ahmed Paşa'dan sonra Kars Kalesi seraskerliğine Yeğen Mehmed Paşa atanmıştır. Tahsil edilen imdâdiye vergisi Yeğen Mehmed Paşa'ya irsal edilmiştir. Toplanan İmdâd-ı seferiye vergisi önce Hâzine-i Âmire'de toplanılıyor ve Hâzine-i Âmire'den de Yeğen Mehmed Paşa'ya havale ediliyordu. Nitekim 8 Şubat 1745 (H. 6 Muharrem 1158) tarihinde Kars Seraskeri Vezir Mehmed Paşa'ya imdâd-ı seferiye vergisinden Hâzine-i Âmire'ye aktarılan 75.000 kuruş tutarında bir ödeme gerçekleştirilmişti (TS. MA.e 501/25). 22 Ocak 1746 (H. 29 Zilhicce 1146) tarihli belgede Anadolu Eyaleti'nin 1745-46 (H. 1158) yılına ait 75.000 kuruş imdâd-ı seferiye vergisinin tahsil edilip İstanbul'a gönderildiği anlaşılmaktadır. Bu meblağın 15.880 kuruşu ise Kastamonu Sancağından temin edilmiş ve Hâzine-i Âmire'ye intikali sağlanmıştı. Anadolu Eyaleti'nden 50.531 kuruşun imdâdiye vergisinin daha toplanılması kararlaştırıldı ve bu işe Dergâh-ı Âli

kapıcıbaşlarından Abdalbaki Ağa mübaşir olarak atandı. Abdalbaki Ağa hesabında bulunan 52.584 kuruş imdâdiyye vergisini Kars'ta bulunan ordu defterdarına havale etti. Defterdara teslim edilen miktarın makbuzuna mühürlü temessük verildi ve Hâzine-i Âmire defterine kaydı düşüldü (TS. MA.e 640/9).

İstanbul'dan Adana Beylerbeyi Murtaza Paşa'ya ve Sis Kadısına 7 Mart 1746 (H.13 Safer 1159) tarihinde gönderilen hükümde, Anadolu Valisi olup Kars Seraskerliğine tayin olunan Vezir Ali Paşa'nın emrine katılan 400 nefer süvari neferinin bahşış, ulûfe ve zahire masraflarının Sis Sancağının 1746-47 yılı (H. 1159) imdâdiyye vergisinden karşılanması istenmiştir. Talep edilen vergi miktarı da 1.357,5 kuruştur. Fakat Sis halkı bu vergiye karşı muhalefet etmiş ve bu durum İstanbul'a bildirilmişti. İstanbul'dan gönderilen emirde belirlenen meblağın bir an önce toplanılması, tehir veya geciktirilmemesi yönünde Sis kadısı ikaz edilmiştir (AE. SMHD. I. 180/14008).

10 Mart 1746 (H. 16 Safer 1146) tarihinde Divriği Sancağına tabi kazaların kadılarına, imdadiyye vergisinin tahsil edilmesi hususuna tayin edilen Halil ve kethüdalarına emir gönderildi. Gönderilen emirde, 1746-1747 (H. 1159) yılı Divriği Sancağından 5.000 kuruş imdâdiyye vergisinin tahsil edilmesi istenmekteydi. 5.000 kuruş imdadiyye vergisiyle Kars Seraskeri Ahmed Paşa'nın maiyetine katılan Beyşehir Sancağı Mutasarrıfı Göçek Cafer Paşa'nın emrindeki cenkçi mirî süvarilerin bahşış, ulûfe ve diğer masraflarının ödenmesi amaçlanmıştır. Divriği Sancağı için belirlenen meblağın tahsilinin geciktirilmemesi, vergiyi ödemede muhalefet edenlerin isimlerinin tespit edilip İstanbul'a bildirilmesi yönünde mübaşir ikaz edilmiştir (AE. SMHD.I. 189/ 14670).

7 Mart 1746 (H. 13 Safer 1159) tarihinde Adana Beylerbeyi Murtaza Paşa'ya, Tarsus Kadısı ve voyvodasına gönderilen hükümde, Kars Seraskeri Ahmet Paşa'nın emrine tayin edilen 400 nefer cenkçi süvari neferlerinin bahşış, ulûfe ve zahire masraflarının karşılanması maksadıyla Tarsus Sancağından 5.000 kuruş imdâd-ı seferiyye vergisinin toplanılması istenilmiştir. Fakat bu verginin 2.350 kuruşu tahsil edilmişti. Tahsil edilemeyen 2.650 kuruş imdâdiyye vergisi ise Tarsus Sancağına bağlı Elvanlı, Gökçeli, Ulaş, Kusun ve Kuştemur kazalarından karşılanmıştır. Tertip edilen tevzi defterine göre 750 kuruşu Elvanlı, 350 kuruşu Gökçeli, 950 kuruşu Ulaş, 450 kuruşu Kusun, 150 kuruşun ise Kuştemur Kazasından tahsil edilmiştir. Belgede, kaza ahalilerinin bu vergiye muhalefet etmeleri halinde şiddetli bir ceza ile karşılaşacağı, muhalefet edenlerin isimlerinin tespit edilip İstanbul'a bildirileceği ve Kıbrıs Adası'na sürgüne gönderileceği bildirilmekteydi. Dolayısıyla kaza ahalilerinin her ne olursa olsun bu vergiyi ödemekle yükümlü olduğu hususunda Tarsus Kadısı ve voyvodası uyarılmıştı (AE. SMHD. I. 180/13988).

1.4. Mevâcib Ödemeleri

Sözlükte “yapılması, verilmesi gerekli olan” mâ vecbe kelimesinden gelen mevâcib terimsel olarak asker ve memurlara belirli dönemlerde verilen

maaşları ifade etmektedir. Bu bağlamda ulûfe ile aynı anlama gelmektedir (Afyoncu, 2004: 418).

Kapıkulu askerlerinin üç ayda bir almış oldukları maaşlarına ulûfe denilmektedir. Yeniçerilerin aldıkları ulûfelere resmi defterlerde mevâcib veya vacib tabiri kullanılmıştır. Ulûfeli askerlerin mevâcibleri üç ayda bir olmak üzere senede dört dönemde ödeniyordu. Hicri ayların üç isminin baş harfleri alınarak 4 dönem belirlenmiştir. Hicri aylardan Muharrem, Safer, Rebiü'l-evvel aylarının ilk harfleri olan M, S, R harflerinin birleşmesinden Masar dönemi oluşurken, Rebiü'l-ahir, Cemaziye'l-evvel, Cemaziye'l-ahir aylarının ilk üç harfinin alınmasıyla Recec dönemi oluşmuştur. Receb, Şaban aylarının ilk harfiyle Ramazan ayının N harfinin birleşmesinden Reşen Dönemi, Şevval ayının son harfiyle Zilkade ve Zilhicce aylarının ilk harflerinin birleşmesinden Lezez dönemi oluşmuştur. Masar ulûfesi Muharrem ayında, Recec ulûfesi Cemaziye'l-evvel ayında, Reşen ve Lezez Dönemine ait olan ulûfelerin ikisi de Şaban ayı içinde verilmekteydi. Son iki maaşın birleştirilerek bir arada verilmesine kisteyn mevâcibi denilmekteydi (Uzunçarşılı, 1988: 411, 412).

Mevâcib defterlerinde kalelerde mevcut bulunan cemaat ortaları, sekban ve ağa bölükleri diğer askeri sınıfların mevcudu kayıt edilirdi. Bu askeri sınıfları yevmiyeleri, ölüm, azil gibi nedenlerle askerlikle ilişkisi kesilenler ve nihayetinde tüm askeri personelin alacakları ücretler 88,5 ile çarpılarak Masar, Recec, Reşen ve Lezez dönemlerine ait ulûfeleri ortaya konulmaktaydı (MAD.d. 6315, s. 297; Kılıç, 2012, s. 90).

Kars Kalesi'nde bulunan çeşitli askeri sınıflara mensup ordunun mevâcib ödemeleri de yapılmıştır. 10 Şubat 1743 (H. 15 Zilhicce 1155) tarihinde kalede bulunan yeniçeri askerlerine 8 Mart 1742- 24 Şubat 1743 (H. 1155 Masar, Recec, Reşen, Lezez) tarihleri arasında 30.000 kuruş mevâcib ödemesi amaçlanmıştır. İstanbul'dan gelen emirde, bu masrafın Sayda ve Beyrut mukataasından karşılanması istenmiştir. Ancak Sayda ve Beyrut mukataasından gelen meblağ 17.000 kuruştur. Dolayısıyla 13.000 kuruş eksik kalmıştır. Bu meblağın ödenememesinde bölgenin sefil ve zillet içinde bulunduğu bilgisi belgede yer almıştır (C.AS. 501/20936). 8 Mart 1742- 24 Şubat 1743 (H. 1155) tarihleri arasında Kars Kalesi'nde görevli yeniçerin bazı mevâcibleri Haleb Eyaleti'nin duhan gümrüğü mukataası malından karşılanmıştır. İsmail Bey 3 Mayıs 1744 (H. 20 Rebiü'l-evvel 1157) tarihinde Kars Kalesi'nde görevli yeniçerilere ödenmek üzere Haleb mukataasından elde edilen 5.000 kuruşu hazineye teslim etmiştir (SMHD. I. 167/12654).

28 Nisan 1744 (H. 15 Rebiü'l-evvel 1157) tarihinde Kars Kalesi'nde daha önceden görev yapan 94 ve sonradan kaleye intikal eden 100 nefer olmak üzere toplamda 194 nefer Dergâh-ı Âli topçu neferi bulunmaktaydı. Toplam yevmiyeleri de 2.349 akçedir. 25 Şubat 1743- 14 Şubat 1744 (H. 1156) tarihleri arasında topçulara ödenen Masar, Recec, Reşen ve Lezez (H. 1156) mevâcibleri Aydın muhassılı Mehmed Paşa tarafından Aydın cizyesi gelirlerinden ödenmiştir (AE.SMHD. I 173/13370). Kars Kalesi'nde görevli Dergâh-ı Ali topçu, cebeci ve top

arabacılarının 25 Şubat 1743- 14 Şubat 1744 tarihleri (H. 1156) arasındaki mevâcibleri Haleb muhassıllığı malından karşılandı (TS.MA.e. 892/1). Kalede görevli Dergâh-ı Âli cebecilerinin 1744-45 (H. 1157) yılı mevâcibleri ise Erzurum cizyesi malından ödendi (AE. SMHD. I 166/12611).

12 Mart 1744- 11 Mart 1745 (H. 27 Muharrem 1157- 7 Safer 1158) tarihleri arasında Kars Kalesi'nde görevli 302 nefer müstahfız ile azeb askeri sınıfının zabitleri bulunmaktaydı. Bu neferler günlük 6.910 akçe yevmiye tasarruf etmekteydiler. Yıllık mevâcib tutarı da 4225,5 kuruştı. Yine aynı tarihler arasında kalede istihdam edilen 300 nefer azeb askerinin tasarruf ettiği yevmiye miktarı 6.910 akçe, senelik mevâcib tutarı da 4.225,5 kuruştur (BOA, AE. SMHD.I. 187/14484). Kars Kalesi'nde bulunan terakkili sipahilere 18 Kasım 1743- 9 Ağustos 1744 (H. 1 Şevval 1156- 9 Cemaziye'l-âhir 1157) tarihleri arasında 14.445,5 kuruş mevâcib ödemesi yapılmıştır. Bu masraf 1745-46 yılı (H.1158) Haleb muhassıllığı malından karşılanmıştır (SMHD.I. 186/14452).

Kars Kalesi muhafazasında bulunan cemaat ortaları, sekban, ağa bölükleri ile bayraktar bölüklerine mensup yeniçerilerin ödemesi de gerçekleştirilmiştir. 15 Şubat 1744- 2 Şubat 1745 (H. 1 Muharrem 1157- 29 Zilhicce 1158) tarihleri arasında Kars Kalesi'nde 6.741 nefer yeniçeri bulunmaktaydı. Bu neferlerden 1.616'sı ölüm, azil ve mahlûl gibi nedenlerle kaydı silinmiştir. Geriye kalan 5.125 nefere 56.324 akçe yevmiye takdir edilmiştir. Bir yıllık mevâcib tutarı ise 199 yük 38.340 akçedir. Bu masraf 1746-47 (H. 1159) yılı Trablusşam, Sayda, Beyrut ve Haleb eyaletlerinin mukataa gelirlerinden karşılanmıştır. Trablusşam Eyaleti'nden 80.000 kuruş, Sayda ve Beyrut eyaletlerinden 50.000 kuruş, Haleb Eyaleti'nden ise 36.152,5 kuruş olmak üzere toplamda 166.152,5 kuruş ödeme yapılmıştır (SMHD.I. 241/19534, vrk 1-2). Trablusşam Eyaleti'nden 80.000 kuruşun tahsiline memur olan selyaneci çavuşun yolda eşkiya tarafında basılıp elindeki tahrir hükmünü kaybetmesi üzerine Rûzname-i Hümayun'dan yeniden emir çıkarılarak bölgeye intikali sağlanmıştır (SMHD. I. 195/ 5310).

Sivas Valisi Selim Paşa'ya, Erzurum Valisi İbrahim Paşa'ya, Mardin aşireti mukataasına tabi yerlerin kadılarına 24 Kasım 1745 (H. 29 Şevval 1158) tarihinde hüküm gönderilmiştir. Gönderilen hükümde, Erzurum, Kars ve Taman kalelerinin muhafazasında bulunan Dergâh-ı Muâlla topçularının 1743-1745 yılı (H. 1156 ve 1157) mevâcib ve zahire masraflarının 1746-47 (H. 1157-1158) yılı Sivas Eyaleti avarız, nüzul, zeamet, tımar, cebeci, mütekaid, cebelü bedeliyesinden ve Mardin aşireti mukataasından karşılanması istenmiştir (AE. SMHD. I.185/ 14361).

Sonuç

Kars Kalesi'nin Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra Kafkasya, Azerbaycan ve İran coğrafyasına düzenlenen seferlerde Osmanlı ordusuna önemli üs merkezi olduğu sonucuna varılmıştır. 16 ve 17. yüzyıllarda vuku bulan Osmanlı-Safevi mücadeleleri 18. yüzyılın ilk yarısında da devam etmiştir. 1722 yılında Safevi tahtında bulunan Şah Hüseyin, hükümdarlığının son zamanlarında devlet yönetiminde otoritesini iyice kaybetmiş

ve Safevi Devleti'nde isyanlar ortaya çıkmıştı. Bu durumu fırsat bilen Ruslar Kafkasya'da, Afganlar da İran'ın doğusunda büyük ilerlemeler göstermişti. Osmanlı Devleti, İran'ın içinde bulunduğu bu durum karşısında 1723 yılında Safevi Devleti'ne savaş ilan etmiştir. Erzurum'dan Kars'a hareket eden Osmanlı ordusu Gürcistan, Azerbaycan ve Batı İran topraklarında hızlı bir ilerleme göstermiş, önemli şehir, kasaba ve beldeleri ele geçirmiştir. Fakat Tahmasb Kulu Han Nadir'in Safevi ordu kumandanlığına getirilmesiyle birlikte İran ordusu toparlanmış ve Osmanlılara karşı kaybettiği bölgeleri yeniden elde etmiştir. Nadir Şah, tahta oturduktan sonra Doğu Anadolu'yu Kafkasya ve İran'a bağlayan stratejik öneme haiz Kars Kalesi'ni almayı hedeflemiştir. Nadir Şah'ın ilk iki Kars Kalesi kuşatması başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Osmanlı hükümeti, Safevi hanedanı soyundan gelen ve daha önceden Osmanlılara iltica etmiş Şah Hüseyin'in oğlu Şehzade Mirza Safi'yi Nadir Şah'ın yerine tahta çıkarma gayreti içindeydi. Bu maksatla Şehzade Mirza Safi, 1744 baharında Kars'a geldi. Bu haberi alan Nadir Şah, Kars Kalesi'ni üçüncü kez kuşattı ve Şehzade Mirza Safi'nin tahta çıkması engellendi. Osmanlı Devleti, Kars Kalesi'nin tahkimatını güçlendirmek amacıyla imparatorluğun muhtelif eyalet ve sancaklarda görevli askeri birlikleri kaleye konuşturdu.

Kars Kalesi'nde güçlü bir tahkimatının gerçekleştirilmesi için tecrübeli bir devlet adamı olan Serasker Ahmed Paşa görevlendirildi. Ahmed Paşa'nın seraskerliğe getirilmesiyle birlikte Anadolu, Rumeli, Sivas, Halep, Trabzon, Adana eyaletlerinden önemli askeri birlikler kaleye sevk edilmiştir. Nadir Şah'ın Kars Kalesi muhasarasına karşı Ahmed Paşa'ya katılmak üzere 12.000 asker Erzurum'da toplanmıştır. Ahmed Paşa'nın maiyetine katılacak neferlerin ekmek, arpa ve et gibi tayinatları yolda tevzi edilmiştir. Yapılan askeri sevkیاتlarla birlikte Kars seraskeri Ahmed Paşa'nın emrinde 56.000 neferin hizmet ettiği dikkat çeken önemli bir husustur.

Nadir Şah'ın üçüncü Kars Kalesi kuşatması Osmanlı ordusunun top ve ateş gücü karşısında başarılı olamamıştır. Serasker Ahmed Paşa'nın yerine Yeğen Mehmed Paşa atanmıştır. Nadir Şah'ın üçüncü Kars Kalesi kuşatması başarısızlıkla sonuçlansa da ordusuyla Kars ve Kafkasya'yı rahatsız etmeye devam etmiştir. Yeğen Mehmed Paşa'nın emrine Anadolu, Rumeli ve Diyarbekir eyaletlerinde bulunan askeri birlikler ile çeşitli cemaat ortaları, sekban ve ağa bölüklerine mensup Dergâh-ı Âli yeniçeri, süvari, piyade, cebeci, topçu birlikleri katılmıştır. Fakat 11 Temmuz 1745 yılında Revan'ın kuzeyinde yapılan savaş askeri disiplinin sağlanamaması sebebiyle kaybedilmiştir. Kars Seraskeri Yeğen Mehmed Paşa hayatını kaybetmiş, onun yerine Ahmed Paşa yeniden Kars seraskerliğine getirilmiştir. Ahmed Paşa'nın kısa süren seraskerlik görevinin ardından Kale'ye Ali Paşa atanmıştır.

Kale'de görevli askeri personelin maaş, zahire, mühimmat ve diğer masraflarının karşılanması maksadıyla imdâd-ı seferiyye vergisi tahsil edilmişti. Özi, Bosna, Anadolu, Sivas ve Adana eyaletleri imdâdiyye vergisinin toplandığı önemli eyaletlerdir. İstanbul'daki merkezi hükümet imdâdiyye vergisinin

alınmasında muhalefet edenlere karşı sert cezalar uygulamıştır. Taşra yöneticilerine gönderilen emirlerde imdâdiyye vergisine muhalefet edenlerin isimlerinin İstanbul'a bildirilmesi ve haklarından gelinmesi emredilmiştir. Kalebentlik ve sürgün cezalarının tatbik edileceği belgelerde yer almıştır. İmdâdiyye vergisine halk zaman zaman tepki de göstermiştir. Amasya sancağına bağlı Kedegra (Vezirköprü) Kazası ahalisi imdâdiyye vergisine karşı muhalefet etmiştir ve mahkeme binasını basarak taşta tutmuştur. Ardından mahkeme kadısı katledilerek emval ve eşyası yağmalanmıştır. Bu isyan civardaki kazalara da sirayet etmiştir.

Kale'de görevli kapıkulu askerlerine 3 ayda bir ulûfe ödemesi gerçekleştirilmiştir. Askerlerin moral ve motivasyonunun artırılmasında zahire ve mühimmat gereksinimlerinin karşılanması kadar mevâciblerin tahsil edilmesi de son derece önemlidir. Kars Kalesi'nde görevli kapıkulu neferlerinin mevâcibleri; Sayda, Beyrut, Trablusşam, Haleb, Erzurum eyaletleri mukataasından, Aydın Sancağı cizyesinden, Sivas Eyaleti avarız, nüzul, zeamet, tımar, cebeci, mütekaid, cebelü bedeliyesinden ve Mardin aşireti mukataasından karşılandığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi Dairesi Başkanlığı (BOA)

Maliyeden Müdevver Defter Tasnifi (MAD. d.) Defter No: 1943, 6315

Muallim Cevdet Tasnifi Askeriye (C. AS.) Dosya ve Gömlek No: 679/28546, 772/32653, 333/13800, 681/28627, 1034/45386, 1060/ 46622, 320/13234, 843/ 35986, 388/ 16024, 333/ 13812, 681/ 28627, 335/ 13879, 501-20936, 843/ 35986.

Muallim Cevdet Tasnifi Dâhiliye (C. DH) Dosya ve Gömlek No: 208/ 10373, 235/11720.

Ali Emiri I. Mahmud (AE. SMHD. I.) Dosya ve Gömlek No: 171/13105, 261/21171, 208/ 16442, 180/14008, 189/ 14670, 180/13988, 167/12654, 173/13370, 166/12611, 187/14484, 186/14452, 241/19534, 195/ 5310, 185/ 14361.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TSMA.e). Dosya ve Gömlek No: 353/2, 332/22, 501/ 25, 640/9, 892/1.

Bâb-ı Âsafî Divân-ı Hümâyûn Mühimme Defterleri (A.DVN. MHM) Defter No: 151.

Telif Eserler

Afyoncu, E. (2004). Mevacib. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 29, ss. 418–420). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ateş, A. (2012). *Osmanlı-İran siyasi ilişkileri*. Ankara: Altınpost Yayınları.

Aydın, D. (1998). *Erzurum Beylerbeyliği ve teşkilatı: Kuruluş ve genişleme devri (1535–1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Aydın, M. (2021). Kars Kalesi'nin yeniden inşası ve Kars Beylerbeyliği'nin kurulması (1578–1580). *International Social Sciences Studies Journal*, 7(89), 4681–4695.

Aykut, N. (1984). IV. Murad'ın Revan Seferi Menzilnamesi. *Tarih Dergisi*, (34), 183–246.

Çelebizâde İsmail Âsım Efendi. (2013). *Tarih-i Çelebizâde* (Cilt 3, A. Özcan, Y. Uğur, B. Çakar ve A. Z. İzgöer, Haz.). İstanbul: Klasik Yayınlar.

Demir, E. (2017). *Azerbaycan, Gürcistan ve Kıbrıs fatihi Lala Mustafa Paşa*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

Əfəndiyev, O. (2007). *Azərbaycan Səfəvilər Dövləti*. Bakı: Şərq-Qərb.

Emecen, F. (1989). Ahmed Paşa, Şehlâ. TDV İslam Ansiklopedisi (s. 114). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Emecen, F. (2010). Şahkulu Baba Tekeli. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 38, ss. 284–286). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Erkal, M. (1991). Arşın. TDV İslam Ansiklopedisi (Cilt 3, ss. 411–413). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Evliya Çelebi. (2006). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Cilt II/II, Y. Dağlı ve S. A. Kahraman, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gelibolulu Mustafa Âli. (2014). *Nusret-nâme* (M. Eravcı, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Gündüz, T. (2001). Kars. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, ss. 515–518). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnalçık, H. (1980). Osmanlı pamuk pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar rekabetinde emek maliyetinin rolü. *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1979–1980 Özel Sayısı, 1–65.
- İnalçık, H. (2009). *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar* (Cilt I). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, H. (2014). *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar* (Cilt II). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İpçioğlu, M. (2009). 1969 numaralı ruznamçe defterine Kanuni Sultan Süleyman’ın Nahçıvan seferi. II. Uluslararası Kafkasya Tarihi Sempozyumu (15–17 Ekim 2008), Kars, 167–180.
- İzzi Süleyman Efendi. (2019). *İzzi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157–1165/1744–1752)* (Z. Yılmaz, Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kars Tarihi: Geçmişten Cumhuriyete. (2011). Kars: T.C. Kafkas Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, O. (2012). Teşkilat ve işleyiş bakımından Doğu hududundaki Osmanlı kaleleri ve mevacib defterleri. *OTAM*, (31), 87–128. Ankara.
- Kılıç, R. (2006). *Kanuni Devri Osmanlı-İran Münasebetleri (1520–1566)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Kırzioğlu, F. (1953). *Kars Tarihi* (Cilt I). İstanbul: Işıl Matbaası.
- Kırzioğlu, F. (1977). Kars. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt VI, ss. 36–363). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kırzioğlu, F. (1998). *Osmanlılar’ın Kafkas Elleri’ni Fethi (1451–1590)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kimya, O. (2023). Nadir Şah Afşar’ın Kars kuşatmaları. In *Nadir Şah’ın Mirası* (ss. 343–359). İstanbul: Selenga Yayınları.
- Kimya, O., Kasımov, C. ve Gök, U. (2020). Yakın ve Orta Doğu’da mezhepsel çatışmaların çözümü bakımından Nâdir Şah Afşar’ın faaliyetleri ve Necef Komisyonu. *Turkuaz Dergisi*, (2), 186–198.
- Köroğlu, R. (2022). *İcmal-i Ahval-i Nadir Şah (Dil İncelemesi-Metin-Sözlük-Dizin-Tıpkıbasım)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Küveli, Ö. (2014). *Osmanlı Safevi Münasebetleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Mustafa Naîmâ Efendi. (2007). *Târih-i Naîmâ (Ravzatü’l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbârî’l-Hâfikayn)* (Cilt II, M. İpşirli, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Orhankazi, S. (2023). XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı sınır muhafazasında Kars. *OTAM*, (54), 135–151.
- Özbek, M. (2022). *Tarih-i Nadir Şâh” adlı esere göre 18. yüzyılın ilk yarısında İran (Transkripsiyon ve tahlili)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Özcan, A. (2019). Mehmed Paşa, Yeğen. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt Ek 2, ss. 230–232). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, A. (2006). Nâdir Şah. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32, ss. 276–277). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Özcan, A. (2021). II. Abdülhamid dönemi Osmanlı-İran ilişkileri (1876–1909) (Doktora tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Peçevi İbrahim Efendi. (1992). *Peçevi Tarihi* (Cilt II, B. S. Baykan, Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pakalin, M. Z. (1971). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü* (Cilt II). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Shahed, B. (2016). *Dürre-i Nadiri'ye göre Nadir Şah ve dönemi: Tercüme ve değerlendirmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Selânikî Mustafa Efendi. (1999). *Tarih-i Selânikî (971–1003/1563–1593)* (M. İpşirli, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sırrı Efendi. (2012). *Risâletü't-Târih-i Nâdir Şâh (Makâle-i Vâkı'a-ı Muhâsara-i Kars)* (M. Y. Ertaş, Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- Sümer, F. (1999). *Safevi Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sümer, F. (1991). *Avşarlılar. TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4, ss. 164–166). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi. (1976). *Mür'î't-Tevârih* (M. Aktepe, Haz.). İstanbul.
- Tabakoğlu, A. (2000). *İmdâdiyye. TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 22, ss. 221–222). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tabakoğlu, A. (2016). *Osmanlı mâli tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tournefort, J. D. (2008). *Tournefort Seyahatnamesi* (Cilt II, T. Tunçdoğan, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Vak'anüvis Subhî Mehmed Efendi. (2007). *Subhî Tarihi (Sâmî ve Şâkir tarihleri ile birlikte)* (M. Aydiner, Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- Uluerler, S. (2023). *Nadir Şah'ın Osmanlı Devleti'yle savaşıması*. In *Nadir Şah'ın Mirası* (ss. 403–437). İstanbul: Selenga Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti teşkilatından kapukulu ocakları (Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı)* (Cilt I). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2011). *Osmanlı tarihi* (Cilt II–III–IV). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Zinkeisen, J. W. (2011). *Osmanlı İmparatorluğu tarihi* (Cilt V). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Ejderhanın Mitolojiden Divan Şiirine Uzanan Yolculuğu

Emre Vural¹

Öz

Divan edebiyatının kendine has zengin kültürel mirasını oluşturan kaynaklardan birisi de mitolojidir. Doğu ve Batı mitolojisinde yer alan çeşitli inanışlar ve doğa üstü özelliklere sahip birçok varlığa dair bilgiler, divan edebiyatında bulunur. Bu efsanevi varlıklardan birisi de pek çok milletin mitolojisinde benzer özelliklerle karşımıza çıkan ejderhadır. Göklerde devasa boyutlarıyla hüküm süren, etrafına ateşler saçan, iri bir cüsseye sahip olan bu varlık; birçok kültürün hafızasında yerel unsurlarla birleşip farklılaşarak edebî metinlerdeki yerini almıştır. Divan şairleri de duygu ve düşüncelerini anlatırken sık sık ejderha figüründen yararlanmışlardır. Ejderha; bazen âşığın sevgiliye karşı olan duygularını dile getirmek için bir aracı olarak kullanılmış bazen de sevgilinin acımasızlığını ve gaddarlığını söylemek için şairler tarafınca faklı hayal ve imajlarla düşünülmüştür. Özellikle Doğu mitolojisinde ejderhaya nispet edilen pek çok özellik, şairlerce teferruatlı bir şekilde sevgili ile âşık arasındaki muhabbeti anlatmak için şiirlerde kullanılmıştır. Şairler aynı zamanda toplum içerisinde ejderhayla ilişkilendirilen birçok unsuru da edebî metinlere taşıyarak bizlere ejderha hakkında toplumun hafızasında yer edinen kültürel değerlere de ulaşma imkânı vermişlerdir. Çalışmamızdaki asıl amaç divan şiirinde ejderha imajıyla şairlerin nasıl bir hayal dünyası kurguladıklarını ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Mitoloji, Ejderha.

The Dragon's Journey from Mythology to Divan Poetry

Abstract

One of the sources that constitute the uniquely rich cultural heritage of Divan literature is mythology. Various beliefs in Eastern and Western

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilgiler Eğitimi Bölümü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, emre.vural@amasya.edu.tr, ORCID: [0000-0002-4870-6200](https://orcid.org/0000-0002-4870-6200).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 03.12.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 15.01.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

mythology and information about many beings with supernatural features are found in Divan literature. One of these legendary beings is the dragon, which we encounter with similar features in the mythologies of many nations. This being, which reigns in the skies with its gigantic dimensions, spreads fire around itself and has a large body; has taken its place in literary texts by combining and differentiating with local elements in the memory of many cultures. Divan poets also frequently used the dragon figure when expressing their feelings and thoughts. The dragon was sometimes used as a tool to express the feelings of the lover towards the beloved, and sometimes it was thought of by poets with different dreams and images to express the cruelty and ruthlessness of the beloved. Many characteristics attributed to dragons, especially in Eastern mythology, have been used in detail by poets in poems to describe the love between the beloved and the lover. At the same time, poets carry many elements associated with dragons at various levels of society into literary texts, thus allowing us to access cultural values that have taken their place in the memory of the society about dragons. The main purpose of our study will be to reveal what kind of a fantasy world the poets created with the image of dragons in divan poetry.

Keywords: Classical Turkish literature, Mythology, Dragon.

Extended Abstract

When we look at the reflections of the dragon figure, which is encountered with similar characteristics in all world cultures, in divan poetry, it becomes clear that there are some differences. While in other cultures the dragon is a creature that often appears with its bad characteristics, harms people and creates storms, such a situation does not exist in divan poetry. Divan poets did not directly describe the dragon with bad adjectives. Only in cases where the soul is compared to the dragon, the soul is compared to the dragon in order to describe the insatiable aspect of the soul. Again, in narratives found in different cultures, the dragon appears as an element that the main hero must defeat. Traces of this situation can be seen in various stories and tales found in Turkish culture. However, such a situation is not valid in divan poetry. The lover or beloved, who is one of the basic types of divan poetry, never enters into a direct struggle against the dragon.

One of the most distinctive characteristics of the dragon in divan poetry is that it represents power. The poets used all the characteristics of the dragon that they acquired from different cultures to represent the power of the beloved and the lover in divan poetry. In Divan poetry, the beloved symbolizes his power and authority with his dragon-like hair. The lover, on the other hand, uses the dragon-like smoke of sigh while showing off his power to other lovers. The dragon's symbolizing power also shows itself in the field of military culture. When we look at the poems examined, we can say that various flags bearing traces of dragons were used in the Ottoman army. Again, the presence of dragon patterns on the cannons, spears and swords used in the army or the direct naming of these weapons as dragons can be explained by attributing the symbol of power to the aforementioned elements.

Divan poets also benefit from the power of the dragon figure in their poems where they talk about their talents and indicate the power in their words. Poets try to explain the poetic talents that are in their nature by using the dragon's characteristics such as being magical and breathing fire from its mouth. While doing this, they sometimes attribute the characteristics of the dragon to their pens. The main purpose of all these is to show other poets the power of writing poetry.

When we look at the general use of the dragon in Divan poetry, we see that all the characteristics of the dragon are handled in an aesthetic dimension by the Divan poets. Poets; While describing the lover and the beloved, which are the basic types of divan poetry, they make use of the characteristics of the dragon, and while doing so, they do not go beyond the unique imaginary world of divan poetry. Even when a mythological creature like a dragon is described in poems, the poets' first priority is aesthetics in the words chosen, the metaphors made and the events fictionalized. The appearance of the dragon, which is a vital monster in the narratives of Turkish folk literature, as an aesthetic entity in divan poetry is a reflection of the aesthetic perception of divan poetry.

Giriş

Tarih boyunca bütün toplumlar, doğada anlam veremediği olayları açıklamak veya diğer kültürlerle üstünlük kurmak amacıyla güç sembolleri olarak adlandırılan aslan, kurt, kartal, ejderha gibi varlıklardan yararlanmış ve bunları birer sembol olarak kullanmıştır. Doğa olayları, savaşlarda kazanılmış büyük zaferler ve toplumların hedefleri bu güç sembollerine yüklenerek idealize edilmiştir. Ejderha ise hem Doğu hem de Batı toplumlarında benzer ortaklık ve farklılıklarla ortaya çıkan önemli bir güç sembolüdür. Cüsseli bir yapıya sahip olan, ağzından ateşler çıkaran, yeri geldiğinde de gökyüzünde süzûlebilen bu canlı; birçok toplumda ise yılan olarak adlandırılmıştır. Antik Yunan, Sümer, Hitit, Babil, Mısır, Çin, Hint gibi pek çok mitolojide kendisine yer edinen ejderha, doğudan batıya doğru kötü sıfatlarla ve olumsuz ifadelerle anılır. Bütün dünya topluluklarının ortak sembolü olan ejderha, her toplumun kendine has düşünceleriyle ve hayal dünyalarıyla yeniden yorumladığı bir simge olarak karşımıza çıkar. İç içe geçmiş ve yeniden yorumlanan özelliklerin ise başlangıç noktasının hangi coğrafya olduğunu kestirmek ise oldukça güçtür (Türk ve Bahadır, 2022: 11-37).

Ejderha hakkında pek çok mit ve efsane barındıran Çin mitolojisine bakıldığında ejderhanın değerli taşları önemseddiği görülür. Doğu mitolojisinde görülen ve ejderhanın hazine beklemesi anlayışına bir bakıma kaynaklık edebilecek olan bu özellik, Japon anlatılarında da görülür. Ejderhaya binerek gökyüzünde gezintiye çıkan ve bir dağdan bakır toplayan Japon imparatoru Hwang, aynı zamanda ölümsüzlük şarabını da hazırlayan kraldır. Bahsi geçen imparatorun ejderhaya binmesi, bakır toplaması ve ölümsüzlük likörünü hazırlaması, sonraki dönemlerdeki anlatılarda ejderhaya nispet edilecek olan özelliklerin birer öncülü olarak yorumlanabilir. Japon ve Çin efsanelerinde ejderha fırtınayla da ilişkilendirilir. Çinliler yağmurun yağmasını istediklerinde gürültü yaparak ejderha havuzlarına demir atmaları eski bir gelenek olarak karşımıza çıkar. Bu geleneğe göre havuzuna demir atılan ejderha uyanarak yağmura sebep olmaktaydı. Japonya’da ise benzer şekilde ülkede fırtınalara ve tahribata sebep olan durumun altında gölcüklere demir atılması inancı bulunmaktadır (Mackenzie, 1996: 42).

Çin ve Japon kültüründe görülen ejderhanın suyla ve gökyüzüyle ilişkilendirilerek çeşitli doğa olaylarına neden olma durumu, kültürel etkileşimlerle diğer kültürlerle de geçmiştir. Ejderha motifi, Orta Asya’nın bozkırlarında göçebe bir hayat süren Türk topluluklarına da muhtemelen daha yerleşik bir hayata sahip olan ve kültürlerinde ejderhaya dair birçok mit ve efsane barındıran Çin kültüründen geçiş yapmıştır. Farklı bir coğrafyadan geldiği belli olan ejderha, Türk kültüründe de diğer pek çok kültürde olduğu gibi yılanla ilişkilendirilmiştir:

Orta Asya halklarının yerleşik düzendeki komşularından geldiği kesindir, fakat doğudan olduğu kadar batıdan da gelmiş olabilir. Çin kökenli olması daha olasıdır, çünkü en eski adı olan lu konuyla, ilgili çağdaş inançların çoğunda olduğu gibi, Çincedeki lung’tan türemiş gibi görünmektedir. Ortama çok iyi

uyum sağlamıştır, yılan ve nek yılan veya büke veya Türkçe olduğu çok açık olan evren adları verilmiştir (Roux, 2005: 39).

Orta Asya'dan başlamak üzere Türklerin yaşadığı bütün coğrafyalarda görülen su kültüründe de ejderhayla ilişkilendirilen unsurlara rastlamak mümkündür. Ejderhanın suyla birlikte anılması onun bir anlamda Türk kültüründeki yılanla olan bağlantısını da açıklamaktadır. Yılanın suda yaşaması durumu, doğaüstü ve kutsal sayılan su kültürle birleşince yılanla bir kutsiyet atfedilmiş ve onun ejderha olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Yılan ve suyla birlikte anlatılarda kendisine yer edinen ejderha figürü, Türk kültüründe de diğer pek çok kültürde olduğu gibi iri yapılı, kanatlı ve boynuzlu bir yaratık olarak karşımıza çıkar:

Bilinen şu ki, kaosun simgesi olan su, evrenin imgesi olan ejderle eşitleştirilmiştir. Ejder-su ilişkisi büyük olasılıkla başlangıcı simgeleyen iki varlığın bir bütün halinde birleşmesidir. Ejder, büke, luu, nek adları ile özdeşleşen evren telakkisi öküz/boğa motifi dahil su paradigması ile ilgilidirler. Türkler genelde ejdere yilbegen, jilbegen, celbegen derlerdi. Kâşgarlı Mahmut'un Divanü Lugatı't-Türk eserinde ejdere yilbüke denilir. Vücudu balık pulları ile örtülü, ayakları timsah ayağına benzer, kanatlı, kuyruklu, boynuzlu olarak tasavvur edilen bu yaratık (dinozorları hatırlatır) inanca göre yılanın uzun yaşaması sonucunda dönüşüm yaşamış varlıktır. Bir başka inanca göre ejder, yılanla vahşi mandanın veya ceylanın çiftleşmesinden ortaya çıkmıştır (Bayat, 2007: 255-256).

Türk mitolojisinde gök, yer ve su unsurlarıyla kendisine geniş bir yer edinen ejderha, erken dönem Türk kültüründe güç, kuvvet, bereket ve refah simgesi olarak görülen efsanevi bir canlıdır. Sonradan Türklerin Ön Asya kültürleriyle etkileşime girmesi sonucunda alt edilmesi gereken kötülüğün simgesi olarak düşünülmüştür. Ancak her şeye rağmen Türk kültüründeki ejderha, Türklerin doğa olaylarını anlamlandırma noktasında olumlu özelliklerini her zaman için korumuştur. Özellikle yer ve gök ejderi olarak anılan iki ejder, yeraltından ya da derin sulardan bahar döneminde gökyüzüne yükselerek yağmur yağmasını sağlıyordu. Bereketin sembolü olan ejderha, Türk mitolojisinde suyun, bolluğun ve yeniden doğuşun timsali olarak görülmüştür (Çoruhlu, 2002: 132-133).

Ejderhanın gökle ilgili doğa olaylarında görülmesi Altay topluluklarından Sibirya'ya kadar olağan hâle gelmiş bir düşünüş tarzıdır. Özellikle gök gürültüsü, bu toplumların kültürlerinde hayvan şekilli ve ejderhaya benzer bir yapıda görülür. Sesinin şiddeti ve yaymış olduğu ışık kümesiyle öldürülmesi gereken bir unsur olarak düşünülen gök gürültüsü, ejderhayla ilişkilendirilen bir düşünce olarak ortaya çıkmış ve bu düşünce beraberinde Çin'den Avrasya'ya kadar yayılan göğek ok atma geleneğini meydana getirmiştir (Roux, 1994: 100).

Ejderhanın gök ile olan bağlantısında Doğu kültürü, ejderhayı yedi kanatlı bir felek olarak düşünmüştür. Batlamyus'un görüşlerine göre oluşturulan bu astronomi anlayışında dünyayı çevreleyen felekler, yedi veya dokuz katmandan meydana gelmiştir. Heft eflâk, yedi çarh-ı mutabbak, yedi başlı ejder, yedi gerdûn,

yedi çinî çanak gibi ifadelerle de bahsi geçen bu feleklerin sayısı açık bir şekilde yedi sayısı ile ilişkilendirilir (Kurnaz, 1995: 306).

Anadolu Türklerinin inancına göre ise ejderha, doğduğu zaman aniden büyür. Büyük yılanla ilişkilendirilen ejderha ağzından ateşler çıkarır ve bu yüzden halk susuzluk çeker. Bazı Azerbaycan hikâyelerinde ise ejderha ateşler içinden çıkarak kahramana saldırır. Anadolu hikâyelerinde ise öldürülmeye çalışılan ejderha, aldığı darbeler sonucunda yeniden dirilir. Ejderhanın yeniden dirilmesi veya kesilen başının yerine yeni başların çıkması motifi ise hem Doğu hem de Batı mitolojisinde görünen ejderhaya ait ortak özelliklerden birisidir (Beydili, 2005: 192-193).

Türk kültürünün aktarıldığı edebî metinlerde ise ejderhanın yukarıdaki bilgilere paralel özellikleri taşıdığı görülür. Ejderha; masallarda su kaynaklarının koruyucusu, halkın su ihtiyacını karşılayan, doyurulması için insanlar tarafından küçükbaş hayvanlarla beslenen saygıdeğer bir canlıdır. Efsane ve epik metinlerde ise ejderhalar mağarada yaşayarak burada bazı kutsal kişileri ya hapis olarak tutar ya da onları çeşitli dış etmenlerden korur. Farklı kültürlerde sıkça rastlanılan ejderhanın yedi başlı bir canavar olması ve ağzından ateş çıkarabilmesi gibi özellikler de yine Türkler arasında süregelen anlatılarda karşımıza çıkar (Boratav, 2012: 66).

Dede Korkut Kitabı'nın son bulunan Türkistan/Türkmensahra nüshasında Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderha'yı öldürmesi adlı destanî anlatı da Türklerin dünya anlayışlarında ejderhaya nisbet ettikleri çeşitli özellikleri görmek mümkündür. Bu anlatıda tepe gibi yüksek bir cüsseye sahip olan, ağzından ateşler çıkaran ve nefesiyle her şeyi sömüren bir ejderhadan bahsedilmektedir. Anlatının baş kahramanı olan Salur Kazan, bahsi geçen bu yedi başlı ejderhayla mücadeleye girer ve ejderhanın yedi başını keserek ona karşı galip gelir. Salur Kazan gücünü ve kudretini göstermek için kendisine zarar vermeyen ejderhayı öldürmekle bir güç gösterisi sergilemiştir (Ekici, 2019: 7-11).

Zengin ve köklü bir birikime sahip olan divan edebiyatında mitolojik unsurlar önemli bir yere sahiptir. Bu edebiyattaki mitolojik unsurlar ilk bakışta sadece Arap ve Fars kökenli olarak düşünülse de gerçek bu şekilde değildir. Divan edebiyatında Hind, Çin, Ortadoğu milletleri, Yunan ve Anadolu medeniyetleriyle birlikte Avrupa medeniyetlerine ait mitolojik unsurların izleri de sürülebilir (Tökel, 1998: 99-100). Bu mitolojik unsurlardan birisi olan ejderhaya bakıldığında, ejderhaya ait özelliklerin divan şairlerince hangi hayal dünyası içinde kullanıldığına dair yeteri kadar araştırma yapılmadığı görülür. Konuyla ilgili bugüne kadar yapılmış sadece bir bildiri çalışması bulunmaktadır. Özlem Güngör tarafından hazırlanan bu bildiride divan şairlerince tasvir edilen ejderhanın Türk mitolojisindeki ejderhayla benzer özellikler gösterdiğine değinilmiştir (2014: 1155-1159).

Bu çalışmada XV. yüzyıl ile XVIII. yüzyıllar arasındaki çeşitli şairlerin

divanlarında bulunan ef'î, su'bân, ejder ve ejderha kelimeleri taranmıştır. Yapılan araştırmada ef'î ve su'bân olarak geçen ifadelerin daha çok divan şiirinde bulunan yılanı anlatmasından dolayı çalışmada bu ibarelerin geçtiği beyitlere daha az yer verilmiştir. Ejder ve ejderha ibarelerinin geçtiği beyitler ise şairlerin kullanmış oldukları anlam çerçevesinde tanıtılmaya çalışılmıştır.

1. Ejderhanın Yılan Olarak Algılanması

Dünya üzerindeki mitolojilere bakıldığında ejderha ile yılan arasında bir bağlantı olduğu ve bu bağlantı vasıtasıyla da yılanla ejderhanın zaman zaman anlatılarda birbirinin yerine geçecek şekilde kullanıldığı görülür. Genel anlamda yılan kuyruklu ve uçan bir mitolojik hayvan olarak nitelendirilen ejderha (Hançerlioğlu, 2000: 131), Türk mitolojisindeki anlatılarda da yılanla yakın bir bağ içindedir. Dağlarda yaşayan cüyür adı verilen hayvanla yılanın çiftleşmesinden doğan ejderha; sıcaklığın, kuraklığın, ölümün ve karanlığın sembolü olarak destanlarda yer edinir (Beydili, 2005: 192).

Türk mitolojisindeki ejderhaya bakıldığında ise dünya mitleriyle benzer bir şekilde yılanın ön plana çıktığı görülür. Ancak ejderhayı sadece yılan veya büyük yılan olarak tanımlamak oldukça yanlıştır. Türk mitolojisindeki ejderha, diğer mitlerdeki ejderha gibi birden fazla hayvanın özelliğini taşıyan bir yaratıktır (Nazlı, 2023: 234).

Divan şiirinde de ejderha ve yılan arasında pek çok yakınlığın olduğu görülür. Yılanın büyük hâli olarak düşünülen ejderha, yılanın zaman içinde dönüşüme uğramış bir türü gibidir: “Bir inanişâ göre yılan, kendi eceliyle ölmez, mutlaka başka birisi tarafından öldürülmüş, 100 yıl yaşayan yılanlar ejdeha olurmuş. Yılan ejdehaya dönüşünce ağzından ateş saçar, nefesiyle diğer mahlukları sömürüp yutarmış” (Pala, 2007: 136). Büyük yılan olarak görülen ejderha ifadesi mecazen bahadır, dilâver, gazûb ve hışm-nâk kimselere de söylenir (Mütercim Âsım Efendi, 2009: 205).

Beyânî (ö.1664/65?), yılanın zamanla ejderhaya dönüşmesini, sevgilinin saçları üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Şair, sazın teli ile sevgilinin saçları arasında bir ilgi kurarak sevgilisine saçlarını göstermesini tembihlemektedir. Âşığa gösterilmeyen bu saçlar, gizli kaldığı sürece âşığı etkilemekten uzaktır. Şiirde önce yılan olarak nitelendirilen saçlar, sonrasında ise ejder olarak belirmektedir. Sevgilinin saza benzetilen başının üzerinde bir süre geçiren bu saçlar, zamanla ejderhaya dönüşmekte ve âşığın üzerinde yakıcı bir etki bırakmaktadır:

Ko görinsün saklama zîr-i külehdde korkann

Mâr-ı zülfün köhne-sâl oldukça bir ejder olur (Başpınar, ty.: 209) (G. 230/8)

Muhibbî (ö.1566)'ye ait olan aşağıdaki beyitte ise divan şiiri geleneği içerisinde yılan ve ejderhanın özelliklerinin ne derecede birbiriyle karıştığı bir göstergesi gibidir. Sevgilinin kan içici bir zalim olarak belirtildiği şiirde, halk sevgilinin saçlarını yılan olarak görmektedir. Ancak şair, halk ile aynı görüşte

değildir. Şaire göre son derece etkileyici olan bu saçlar yılanı değil, ancak ejderhaya benzeyebilir:

İçer ‘uşşâk kanını meger çeşmün gazanferdür

Dimişler zülfüne ef’î ne ef’î belki ejderdür (Yavuz ve Yavuz, 2016: 458) (G. 726/1)

Yılan, ısırıkla insanlara zarar verir. Isırık sırasında yılanın dişlerinde bulunan zehir, insan kanına karışarak zehirlenmeyi meydana getirir. Isırılan kişiyi tedavi etmek için panzehir kullanmak gerekir. Eski zamanlardan beri kullanılan zehire karşı hazırlanmış macun veya serum (Kanar, 2009: 3532) olan ‘tiryâk’dan ise yılan uzak durur. Dünya tıp ve ecza tarihine bakıldığında ise yılanı karşı kullanılan tiryâkın etkisiyle yılan ile şifa arasında bir ilişki olduğu göze çarpar. Bu durumun oluşmasına mitolojik durumlar kadar şifalı iksirlerde yılan etinin ve zehrinin kullanılması da etkili olmuştur. Ortaya çıkan durumda ise zehrinden şifa elde edilen ve aynı zamanda kendisinden korkulan bir hayvan olan yılan, tanrısal bir sembolizme dönüşmüştür (Harmancı, 2024: 119).

Edirneli Nazmî (ö.1585/86?)’nin kurguladığı beyitte ise tiryâktan yılan değil ejderha uzak durmaktadır. Bu söylem de edebî anlatılarda yılanın ve ejderhanın birbirinin yerine geçecek şekilde şairlerce kullanıldığını gösterir:

Zülfün lebüne varduğunun neyki hikmeti

Tiryâk görse hod kaçır elbette ejdehâ (Üst, 2018: 405) (G. 546/3)

Kur’ân-ı Kerîm’de A’râf ve Tâhâ sûresinde geçen bazı âyetlerde Hz. Mûsâ’nın Firavun’a karşı göstermiş olduğu mucizelere değinilir. Bu mucizelerden bir tanesi de Hz. Mûsâ’nın asasının yılanı dönüştürerek Firavun’un sihirbazlarının yılanlarını yemesidir. A’râf sûresi 107.âyetinde “Bunun üzerine Mûsâ asasını yere attı. Bir de baktılar ki apaçık bir yılan” (Karaman, Çağrı, Dönmez vd., 2020: 564) ibaresi geçmektedir. Âyetinde geçen yılan ifadesiyle, Hz. Mûsâ’nın asasının yılanı dönüştüğü oldukça açıktır. Ayrıca ifadede ejderhayı çağrıştıracak hiçbir ibare de bulunmamaktadır. Buna rağmen bazı divan şairleri Hz. Mûsâ’nın mucizelerine telmihte bulunurken yılan ve ejderhayı birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmışlardır:

Hattunî Fir’avun okıyan gamzeni Mûsâ sanur

Zülfünü agzından âteş saçır ejderhâ sanur (Saraç, 2002: 317) (Muk. 102/1)

2. Nefis: Yenilmesi Gereken Kötü Huyu Bir Ejderha

Mitolojik bir unsur olan ejderhayla mücadele ederek onu yenme veya öldürme durumu, karanlık çağlardan itibaren bütün halk topluluklarında görülen bir durumdur. İnsanın benliğinde yer alan ve onun bir parçası olan ejderha, psikanalitik yönden insan zihni üzerinde araştırma yapan Jung’a göre gölge arketipini temsil etmektedir. Ejderha, kendi benliğini oluşturmak için mücadeleye giren her kahramanın toplumsal bir gölgesi olarak karşımıza çıkar. Mitosların

içinde inşa edilen insanın arkaik belleği, imge olarak eserlerin içerisinde işlenmiştir. Böyle bir özelliğe sahip olarak insanın arkaik belleğinden izler taşıyan ve zaman içinde değişip dönüşen ejderha simgesi, değişimine devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır (Koçak ve Gürçay, 2017: 41-43).

Bireyin bir parçası, varlığın kopmuş bir bölümü olan gölge arketipi sanatın her alanında karşılaşılan bir unsurdur. Sanatçı, eserini işlerken bilinç dışının derinliklerinde yer alan simgesel değere sahip olan kavramlara başvurur. Bunu yapmasındaki amaç ise okuyucunun, seyircinin ya da dinleyicinin bilinç dışını harekete geçirmektir. Bilinç dışındaki imgelerle etkilenen bu topluluklar ise güçlü bildirimleri, başkalarına aktarır. Böylelikle eserin etkileyiciliği ve kalıcılığı artar (Jung, 2006: 69-70). Gölge arketipi olarak ejderha bütün dünya üzerindeki mitlerde kahramanın karşılaşmak zorunda olduğu sembollerden birisidir. Sembol olarak ejderha olsun veya olmasın tarihî süreçteki oluşturulan anlatılarda kahramanın geçmesi gereken eşiklerin üzerinde, Jung'un bahsettiği bu gölge arketipi bulunmaktadır. Öyle ki anlatılarda tapınaklara giden yollarda ejderhalar, aslanlar, kılıç çekmiş şeytan avcıları ve kanatlı boğalar gibi simgesel değere sahip olan varlıklar bulunmaktadır. Egosundan sıyrılan kahraman, ejderhanın içine girip çıkarak yeniden bir dönüşüme girer. Dönüşüme uğrayan kahraman ise artık eskisine göre daha güçlü ve daha korkusuzdur (Campbell, 2013: 109-110).

Ejderhayla birlikte dönüşüme uğramanın bir boyutu olan ejderhayı öldürme teması ilk olarak M.Ö. 3000 yılında Sümer mitolojisinde bulunan bir konu olarak bizi karşılar. Sonraki zamanlardaysa dünyanın çeşitli coğrafyalarında bazı benzerlikler ve ortaklıklarla bu temanın izleri sürülebilir. Özellikle Yunan mitolojisinde ejderhayı öldürmeyen bir kahramana rastlamak oldukça zor bir durumdur. Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla ejderha öldüren Yunanlı kahramanların bu görevini, Hristiyan azizleri devralmıştır (Kramer, 2002: 211). Hristiyanlığın yaygınlaştırılmaya başladığı dönemlerde ise antik dönemlerden itibaren insanların üzerinde manevi anlamda etkiye sahip olan kutsal figürler ve pagan mitleri de hristiyanlaştırılmıştır. Bu figür ve mitlerde bulunan tanrı veya ejderha öldüren pek çok kahraman Aziz George kimliğine, fırtına tanrıları ise Aziz Eli'ye dönüştü; sayısız bereket tanrıçası ise ya Meryem'le ya da azizlerle bir tutuldu (Eliade, 2001: 213).

İslamiyet'in gelişine kadar bu şekilde mitolojik bir yolculuk yaşayan ejderhayı öldürme motifi; Sümerlerden itibaren edinmeye başladığı, sonraki uygarlıkların kültürlerinden ve dinlerinden adlığı mitsel öğeleri İslamiyeti kabul eden medeniyetlere de taşımayı başarmıştır. Türk edebiyatındaki efsâne, destân, hikâye ve masallarda sıkça karşılaşılan bu motif; Alevî-Bektaşî anlatılarında ise ayrı bir öneme sahiptir. Sarı Saltuk, Hacım Sultan, Otman Baba, Koyun Baba ve Demir Baba menkıbelerinde kahramanlar; ejderhayı öldürerek yeteneklerini gösterirler. Bu menkıbeler içinde Demir Baba'nın Moskov diyarında ejderhayı öldürdüğü anlatı, Balkan bölgesindeki Hristiyan azizlerine atfedilen pek çok anlatıyla benzer özellikler göstermektedir (Ocak, 1983: 226-229).

Alevî-Bektaşî anlatılarında ejderhayı öldürme motifi, kendi içinde her zaman

için ejderhayla bir mücadele içinde olma düşüncesini de barındırır. Ejderhayla mücadele eden velî, nefsiyle mücadele etmek için ateşten gömleği giyecek ve gayretini gösterecektir. Velînin bu eylemleri bir bakıma onun olgunlaşma belirtilerindendir. İnsanın tahayyül edemediği bir düşmanı, kötülüğü sembolize eden ejderha; insanın günahlarını, ayıplarını ve başa çıkamadığı tüm olumsuz durumların bir simgesi olarak karşımıza çıkar. Velî tarafından ejderhanın yenilmesiyle birlikte cehennemden cennete doğru bir geçiş safhası yaşanır. Bir çeşit arınma olan bu durum vesilesiyle velîye intisab edenlerin sayısı artar ve istenen misyon amacına ulaşır (Koçak ve Gürçay, 2017: 45-46). Tasavvuf edebiyatında ise sûfî şairler; karanlık, kötülük ve ölüm anlamlarına gelen nefis için bir sembol aradıklarında eski Babil'in ve Mani dininde bulunan yaratılış efsanelerinde anlatılan ve bir anlamda kötülüğün sembolü olan kanatlı ejderden ilham almışlardır (Tekin, 2019: 203).

Ruh, can, hayat, heves, beden vs. gibi anlamlara gelen nefis, hayır-şer, iyilik-kötülük gibi birbirine zıt olan konuları içermesi sebebiyle olumlu ve olumsuz tanımlamalara maruz kalan çok boyutlu bir kavramdır. Tasavvufta ise nefis denildiğinde şer ve günahın kaynağı olan kötü huy anlaşılır. Sûfiler, nefsin çeşitli özelliklerini dile getirerek onun hileleri üzerinde durmuş ve nefsi terbiye yoluna gitmişlerdir (Uludağ, 2006: 526-527). Bitmek bilmeyen arzu ve istekleriyle insanı Allah'ın rızasından uzaklaştıran nefis, divan şiirinde de bu yönüyle şairlerce ele alınmış ve sıkça ejderhaya benzetilmiştir:

Toymaz cihânı yir-ise bu ejdehâ-yı dehr

Ahsentü bârekallâh anun iştihâsına (Kurtoğlu, 2017: 260) (K. 3/6)

Tasavvufî öğretide dile getirilen nefsi terbiye etme ve onunla başa çıkma konusu, insan için oldukça zor bir meseledir. Sözde kolay olarak dile getirilen bu husus, nefsi dizginleme noktasında insanı oldukça zorlamaktadır. Öyle ki nice eğitilmiş kimseler 'erbâb-ı ma'ârif' ve nice olgun kişiler 'ashâb-ı kemâl' ejderhaya benzeyen nefisle başa çıkamayarak onun arzu ve isteklerine boyun eğmek zorunda kalmışlardır:

Çıkamadı başa Sıdkî ejdehâ-yı nefsdan

Niçe erbâb-ı ma'ârif niçe ashâb-ı kemâl (Eren, 2017: 81) (G. 145/7)

Devasa cüssesi ile anlatılarda yer edinen ejderhanın beslenmesi hayli meşakkatli bir iştir. Onun gibi büyük bir canlıyı beslemek için çok fazla yiyecek gerekir. Ejderhanın bu yönüyle nefis arasında ilgi kuran Muhibbî (ö.1566), ejderhaya benzeyen nefisin asla doymayacağından bahseder. Şaire göre nefisi besleyerek onu doyurmaya çalışmak bir aldanmadan ibarettir. Zira o asla beslenmeyle doycak bir varlık değildir:

Sakın aldanma cihâna zîra yudar 'âkıbet

Gönlüne koyup Muhibbî besleme gel ejderi (Yavuz ve Yavuz, 2016: 1902) (G. 4112/5)

Nefsi yedi başlı ejderhaya benzeten Usûlî (ö.1538)'ye göre insan, nefse oldukça dikkat etmelidir. Çünkü Hz. Âdem ile Hz. Havvâ, nefsin arzusunu boyun eğip cennetteki yasaklı meyveyi yedikleri için cennetten kovulmuşlardır:

Ejdehâ-yi heft-serdür nefs-i hod-gâm ey gulâm

Ceddüni cennetden ihrâc eyleyen ol mârı gör (Gıynaş, 2017: 1030) (G. 2770/4)

İnsanın eylemleri neticesinde dönüşüme uğrayan nefis, asla insanı zarara uğratacak eylemlerle beslenmemelidir. Zira kötülükle beslenen nefis, insana daha fazla kötülük yaptırmaya çalışacaktır. Bu duruma vurgu yapan Edirneli Nazmî (ö.1585/86?)'ye göre nefis; hırs, kibir, kin ve zulümle beslenmemeli. Bu unsurlarla beslenen nefis, yedi başlı bir ejderhaya dönüşerek daha fazla kötülük isteyecektir. Nefsin yedi başlı ejderhaya dönüşmesi, bir anlamda nefsin insanın kontrolünden nasıl çıktığının göstergesidir:

Hırs u hıkd kibr ü kîn ü hıç u bugz u zulmle

Nefs-i insân veh döner bir yidi başlu ejdere (Üst, 2018: 3017) (G. 5658/3)

Allah (c.c)'ın emir ve isteklerine karşı gelerek nefsi doğrultusunda hareket eden insanın gideceği yer, cehennemdir. İnsanı, cehenneme yaklaştırarak onun orada yanmasına sebep olan ise nefistir. Edirneli Nazmî (ö.1585/86?), şiirinde insanın nefesine uyararak cehennemde yanması durumunu ejderha imajı üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Çok başlı olarak tarif edilen ejderhanın ağzından çıkan her bir ateş, nefse uyularak yapılan bir günahı temsil etmektedir:

Başına odlar yakar nefs âdemün hey her nefes

Şöyle ki olur ol ağızdan od saçar bir ejdehâ (Üst, 2018: 214) (G. 184/2)

3. Ejderhanın Sihirle Olan Münasebeti

Ejderha ile ilgili divan şairlerinin oluşturdukları hayal dünyasına bakıldığında ejderhanın sihirle ilişkilendirildiği bazı tasvirlerle rastlamak mümkündür. Ejderhanın çeşitli mitolojilerden almış olduğu olağanüstü özellikler, insanlar tarafından mantıksal bir düzeyde açıklanamadığında ejderhanın sihirli olduğu anlayışı insanlar arasında geliştirilmiştir. Bu bağlamda ejderhanın ağzından ateş çıkarma hadisesine somut bir delil bulamayan şairler, onun bu özelliğini sihir ile gerçekleştirdiğini dile getirmişlerdir:

Haddünle zülfünü görüp ey döst dil didi

Sihir ile od saçar meger ağzından ejdehâ (Gıynaş, 2017: 146) (G. 269/3)

Ejderhanın sihirle olan ilgisine mitolojik açıdan bakıldığında bazı anlatılarda ejderhanın sihir ve tılsımla birlikte anıldığı görülür. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*'nda ejderha, kahramanın aşacağı bir eşik olarak bulunur. Kahraman, ejderhayı aşmak için kendisine tılsımlar sağlayan koruyucu bir figürle ejderhanın karşısına çıkar (Campbell, 2013: 83-84). Bu durumun oluşmasında muhtemelen devasa bir boyuta sahip olan ve çeşitli hayvanlardan farklı özellikler barındıran

ejderhanın sihirli bir varlık olması inancı yatıyordu. Sihirli bir varlık olan ejderhayla mücadele etmek için ise kahramanı sihirden koruyan tılsıma ihtiyaç vardır.

Eski gelenekte tılsımlı hazinelerin ejderhaların beklediğine dair yaygın bir inanç bulunmaktadır (Pala, 2007: 136). Özellikle sevgilinin saçlarının ejderhaya benzetildiği şiirlerde, saçlar tıpkı bir ejderha gibi sevgilinin hazinesini koruyan bir varlık olarak karşımıza çıkar:

İstedün çün genc-i vaslın eyle zülfinden hazer

İy gönül ejderden itmişler tılsım ol mahzene (Yavuz ve Yavuz, 2016: 1435) (G. 2865/3)

Ejderhanın hazine beklemesi durumu ise mitolojik bir unsurdur. Kadim uygarlıkların mitolojilerine bakıldığında ejderha, değerli madenlerin, kıymetli eşyaların bekçiliğini yapmaktadır. Çeşitli peri masallarında mitik bir unsur olan ejderha, hazine olarak altın külçelerini beklemektedir (Campbell, 2013: 67-68). Bu durum, eski Türklerde de görülür. Eski Türklerde ejderhayla aynı özellikler gösteren Luu'nun mücevher hazinelerine sahip olduğu ve bunları bir hazine gibi beklediği düşünüldü. Uygur metinlerinde ise Luu, altın veya gümüşten iplerle süslü bir biçimde tasvir edilir. Luu'nun bu şekilde kıymetli taşlarla süslü tasvirlerine Hindistan ve Çin bölgelerinde de rastlanır (Esin, 2004: 131-132).

Sevgiliye ait bütün güzellik unsurları, âşık için değeri paha biçilemez ayrı birer hazinedir. Bu hazineyi koruyan ise sevgilinin bir başka güzellik unsuru olan saçtır. Sevgilinin ejderhaya benzeyen saçları, sevgilinin yüzünü âşığa karşı korumaktadır. Âşığın bir hazine gibi korunan yüzü görmesi için ejderhaya benzeyen saçları aşması gerekir. Sevgilinin saçlarının kendi yüzünü koruması ise asıl hazinenin sevgilinin yüzü olduğu gerçeğini akıllara getirir:

Cemâlün genc anun üstinde zülfün

Tılsım içün bir ejderhâ degül mi (Üst, 2018: 3381) (G. 6374/4)

Sevgilinin yüzünün hazine olarak düşünüldüğü bir başka şiirde yine ejderhaya benzeyen saçlar, sözü edinilen hazineyi beklemektedir. Ancak şiirde, sabâ rüzgârı eserek sevgilinin saçlarını dağıtmakta ve bu sebeple de sevgilinin gizli hazinesi olan yüzü ortaya çıkmaktadır:

Tılsım-ı ejder-i zülfün sabâ şikest itse

'Akîk kufl ile gencine-i nihân görünür (Saraç, 2002: 120) (G. 179/4)

Hamdullah Hamdi (ö.1503)'nin şiirinde geçen sevgilinin güzellik hazinesini ise sevgilinin sağında ve solunda bulunan iki ejderha korumaktadır. Şair, sevgilinin güzelliğinden dem vururken şiirin arka planında İran'ın mitolojik kahramanlarından birisi olan Dahhâk'tan bahsetmektedir. İran mitolojisine göre omzunun her iki başında yılan bulunduran ve bu yılanları insan beyniyle besleyen Dahhâk, divan şiirinde zalimliğin ve kötülüğün sembolüdür (Demirci, 1993: 408).

Hıfız itmek içün ol sanemün hüsni gencini

Sagında vü solında iki ejdehâsı var (Özyıldırım, 1995: 47) (G. 58/5)

Tılsımlarla korunan sevgilinin en değerli güzellik unsuru yüzü olduğu zaman, sevgilinin diğer güzellik unsurları da yüzü korumak için farklı tılsımlarla şiire dahil olur. Öyle ki şekil itibariyle yazıya benzeyen sevgilinin ayva tüyleri, aşağıdaki şiirde bir tür tılsım olan Hızır Duası olarak düşünülmüştür. Hem Hızır duası hem de sevgilinin omuzlarında bulunan iki ejderha, sevgiliyi koruyan birer tılsımdır:

Levh-i sîm üze hatun Hızır du'âsın yazmış

Genc-i hüsnünde tılsım olan iki ejder için (Saraç, 2002: 228) (G. 416/2)

Sevgilinin ayva tüylerinin ejderhayla birlikte koruyucu tılsım olarak düşünüldüğü başka bir şiirde ise hat-i reyhan (reyhan hattı) oldukça değerli bir taş olan zümrüte benzetilmiştir. Zaten değerli olan sevgilinin yüzü, söz konusu olan zümrüte benzeyen ayva tüyleriyle artık daha da değerli hâle gelmiştir. Zümrüdün tılsım olarak kullanılması, mitolojik bir unsur olan ejderhanın hazine beklemesi olayını akıllara getirmektedir. Kıymetli bir taş olan zümrüt, aynı zamanda ejderhanın bekçiliğini yapabileceği bir hazinedir:

Genc-i hüsnün hıfzına zülfün bir ejderhâ komuş

Hem zümürüdden tılsım olmuş hat-i reyhân ana (Gıynaş, 2017: 58) (G. 28/4)

Âşığa sihir ederek onun vücudunda yaralar açan sevgilinin anlatıldığı şiirde; sevgilinin saçı yılan, gözleri cadıya ve yanakları ejderhaya benzetilmiştir. Yılan, ejder ve cadı kelimelerinin sevgiliye atfedilmesi, sevgilinin yakıcılığının ve etkileyiciliğinin ne derece yoğun olduğunu göstermektedir. Şiirde cadı kelimesinin kullanılması mitolojik olarak ejderhanın sihirle olan münasebetini zihinde canlandırmaktadır:

Zahm urup sihr eyleyüp yaram şerer-pâş eyledi

Ef'î vü câdû vü ejderdür o zülf ü çeşm ü ruh (Bektaş, 2017: 67) (G. 54/2)

Ejderhanın sihirle ağzından ateş saçmasının anlatıldığı bir başka tasvirde, sevgilinin yanakları ve saçı ejderha olarak düşünülmüştür. Ejderha, saçacağı ateşlerin kor hâlini karnında bulundurmaktadır. Ağzından ateş saçmadan önce karnında bulunan ateş, iyice alevlenmeye başlar ve ejderhanın karnında kırmızı bir renk oluşur. Ejderhanın bu durumuyla sevgilinin yanağının kızarması arasında ilişki kuran şair, bu suretle çok hoş bir hayal oluşturmuştur. Şaire göre ejderhanın ağzından ateşler saçması sihirle gerçekleştirilebilecek bir olaydır. Bu durum da yine ejderhanın mitolojideki sihirle olan bağlantılarından biridir:

Haddünle zülfünü görüp ey dost dil didi

Sihir ile od saçar meger ağzından ejdehâ (Ersoy, 2017: 227) (G. 4/3)

Hızır. Mûsâ ile Firavun'un sihirbazları arasında geçen ve Hz. Mûsâ'nın asasının yılan dönüşerek Firavun'un büyücülerinin yılanlarını yemesi ile neticelenen meşhur hadise, sihir hayaliyle kurgulanan şiirlerde de kendisine yer edinir. Divan şairleri,

bahsi geçen bu olay neticesinde Firavun'un sihirbazlarının Hz. Mûsâ'yı sihirbaz olarak atfetmeleri durumunu şiirlerinde sık sık dile getirirler. Bu minvaldeki bir beyitte de yine sihirle birlikte Hz. Mûsâ ve ejderha birlikte anılmıştır:

Yâ Reb ne sihri var gözünün kim diyince hâ

Zülfün 'asâsın eyledi bin başlu ejdehâ (Gıynaş, 2017: 143) (G. 260/1)

Âşık için sevgili, sahip olduğu bütün unsurlarla birlikte baştan aşağı büyüleyici bir niteliktedir. Nitekim divan şiirinde sevgili için cadı tabiri de şairlerce sıkça zikredilir. Sevgilinin gözü ise âşığı etkileme bakımından farklı bir noktada bulunduğundan dolayı göz ve cadı arasında ayrı bir ilişki kurulmuştur. Sevgilinin gözünün cadı olarak nitelendirildiği ve bir süpürge gibi fitneye binerek âşığa oklar attığı şiirde, fitnenin hareketini sağlayan kamçı olarak ise ejderha düşünülmüştür:

Câdü gözün çü fitneye binüp atar hadeng

Sihir ile ay olur yayı kamçısı ejdehâ (Biltekin, 2018: 87) (G. 1/4)

4. Şairlik Yeteneğinde Ejderha

Bütün sanat alanlarında sanatçı, oluşturduğu sanat eseriyle övünerek kendisini diğer sanatçılardan üstün görür. Divan şiirinde de böyle bir durum söz konusudur. Yazmış olduğu şiirleriyle yeni sözler söyleyen şairler, kendilerini diğer şairlerden üstün görmüşler; yeri geldiğinde ise söylediği sözleri başka kimsenin dile getiremeyeceğinden dem vurmuşlardır. Bazense şairler şiirlerine mucize ve sihir gibi anlamlar yükleyerek, söyledikleri şiirlere olağanüstülük katmışlardır. Divan şairleri, diğer şairlerden üstün olduklarını belirtirken hâme, divit, kalem gibi unsurlara da farklı anlamlar yüklemişlerdir. Çeşitli anlamlar ve hayaller oluşturarak diğer şairlerden kendilerini ayrı bir yerde gören şairin şiirde kullanmış olduğu yazı aracı da şüphesiz diğer şairlerden farklı olmalıdır. Bu bağlamda şairler, özellikle sözlerini sihirle ilişkilendirerek kalemlerini ejderhaya benzetmiştir. Bu benzetmenin arka planında ise mitolojide de kendisini gösteren ejderhanın sihirle olan ilgisi bulunmaktadır:

Bu da tesîr-i şevk-i iltifâtındır ki tek durmaz

Eder sihrile hâmem hamle ejderhâ-yı Mûsâ'ya (Akkuş, 2018: 83) (K. 18/43)

Ejderhanın hazine beklemesi hadisesiyle şairlik yeteneği arasında ilgi kuran Sünbülzâde Vehbî (ö.1809); şiirlerinin çıkış noktası olan gönlünü manâ hazinesine, elinde tuttuğu kalem ise ejderhaya benzetmektedir.

Dilim gencîne-yi ma'nâ kalem destimde ejderhâ

Nigebânlık eder her dem o genc-i şâygân üzre (Yenikale, 2017: 99) (K. 15/56)

Gönlün hazineye, kalemin ejderhaya benzetildiği bir başka şiirde ise şairin sözü yağ kandilinin fitiline benzetilmiştir. XVII. yüzyıl şairlerin olan ve kendisini övme noktasında diğer şairlerinden ayrı bir konumda tutan Nef'î (ö.1635), esasında bir na't olan sözüm redifli kasidesinde dahi kendisini övmekten geri durmamıştır.

Şair, yakıcı bir etkiye sahip olan sözlerinin kudretini belirtirken ejderhadan yararlanmıştı:

Pâsbân olmuş bir ejderdir kalem genc-i dile

Ki o gencin şebçirâğı -ı pâsbânıdır sözüm (Akkuş, 2018: 28) (K. 1/28)

Nâ'ilî-i Kadîm (ö.1666) ise şiirlerindeki yakıcı etkiyi yine ejderha üzerinden anlatmaktadır. Şaire göre yaratılışında bulunan ateşli sözler söyleme yeteneği, sihirli bir etkiyle kendini eserleri üzerinde göstermekte ve bu etki yakıcı olması hasebiyle şairin eserlerini bile yok etmektedir:

Kalemdür mahv eden âsânın ol sihrün ki destinde

Kelîm-i tab'umun âteş-feşân gûyâ bir ejderdür (İpekten, 2019: 192) (K. 26/33)

Kalem, divan şiirinde âşığın hâlini dile getirmede en etkili olan unsurlardan birisidir. Davranışlarıyla çekmiş olduğu sıkıntısını çevresindekilere belli eden âşık, yazmış olduğu şiirleriyle de içinde bulunduğu hâli başta sevgilisi olmak üzere etrafındakilere karşı dile getirir. Şaire göre âşığın durumunu ifade etmek için de avucunda tuttuğu ejderhaya benzeyen kalem âdeta biçilmiş bir kaftan gibidir:

İstesem hâl-i dil-i zârımı şerh eylemege

Olur âgûş-ı benânımda bir ejder hâmem (Güzel, 2018: 20) (K. 4/12)

5. Sevgilinin Saçlarına Benzeyen Ejderha

Divan şairlerince beyitlerde en fazla tahayyül edilen güzellik unsuru sevgilinin saçıdır. Âşığı en çok etkileyen, sevgilinin en beğenilen unsuru olan saç; şairler tarafından şekil, renk ve koku yönleriyle ele alınır. Şekli itibarıyla dağınık ve perişan bir halde bulunan saç, rengi itibarıyla de çoğunlukla siyah olarak karşımıza çıkar. Misk ve anber kokan saç, sahip olduğu bütün özellikleriyle âşık üzerinde sihirli bir etkiye sahiptir (Tolasa, 1973: 152-155). Âşığa sihir eden bu saçların arka planında ise Yunan mitolojisinde yer alan ve saçları yılan şeklinde olan Medusa yer almaktadır. Medusa'nın Antik Yunan ve Roma döneminde heykellerini gören, onun hikâyelerini duyan Doğu kültürü, bu yılan saçlı kadından yola çıkarak çeşitli edebî hayâller oluşturmuştur. Yılan ile iç içe geçen ejderha da yine bu anlatı üzerinden sihirle ilişkilendirilmiştir.

Yunan mitolojisindeki Medusa, farklı anlatılarda çoğunlukla ortak betimlemelerle tasvir edilir. Medusa'nın büyük ve korkunç yüzü, yassı bir burunu, iki geniş kulağı, uzun dişleri ve altından kanatları vardır. Onun en büyük özelliği ise zehirli yılanlardan oluşan saçlarıdır. Büyük gözleriyle etrafındakilere alevler saçan Medusa, aslında başlangıçta çok güzel bir kızdır. Ancak çeşitli hadiseler sebebiyle Tanrıça Athena'nın gazabına uğrayarak değişik bir canlıya çevrilmiştir. Medusa'nın dikkat çekici bir başka özelliği ise sihirdir. O, gözlerine bakını taşa çeviren mitolojik bir kişiliktir (Can, 1994: 51-207). Medusa'nın özelliklerine bakıldığında hem yılan hem de ejderhaya ait çeşitli unsurlar iç içe geçmiştir. Saçlarının zehirli yılan olması doğrudan yılanı çağrıştırırken; altından kanatlarını olması, gözlerinden ateşler

saçması ve gözleriyle sihir etmesi gibi durumlar ise ejderhayı çağrıştırmaktadır. Bu açıdan Medusa'ya bakıldığında özellikle ejderhaya ait pek çok mitolojik unsurun onun bünyesinde yer aldığı görülür. Bu mitolojik unsurlar ise çeşitli yöleriyle divan şairlerince ele alınmıştır.

Sahip olduğu bütün güzellik unsurlarıyla âşığa tesir etme amacıyla olan sevgiliye, âşığı avlamak konusunda saçları oldukça yardımcı olmaktadır. Alımlılığı sayesinde bir kemende dönüşen sevgilinin saçı, âşığı tuzağa düşürerek avlamaktadır (Akün, 1994: 416). Sevgilinin saçına bağlı veya asılı kalarak sevgiliye kavuşma amacıyla olan divan şairleri içinse sevgilinin tuzağına düşmek veya ona karşı mağlup olmaksa oldukça sıradan bir durumdur. Böyle bir durumun anlatıldığı şiirde, sevgilinin dağınık haldeki saçları da ejderhaya benzetilmiştir:

Bağladun sevdâ-yı zülf-i yâr ile atrâfımı

Yolda bir bin başlu ejderhâya duş itdün beni (Çavuşoğlu ve Tanyeri, 2023: 288)

(G. 473/3)

Ejderhanın şekil ve renk itibarıyla sevgilinin saçına benzetildiği başka bir beyitte ise Âhî (ö.1517), gönül mülkünün yıkılıp yıkılmasından bahsetmektedir. Dünya genelindeki mitolojide ve edebî anlatılarda devasa boyuta sahip olan ve ağzından ateşler saçarak insanlara zarar veren ejderha motifi, bu yönünü divan edebiyatında da kendini göstermektedir. Ancak burada yıkılan ve zarar verilen mekân, âşığın gönül ülkesidir:

Dil kişverine zülf-i siyâhun belâ yiter

Yıkmağa bu vilâyeti ol ejdehâ yiter (Kaçalın, ty.: 4) (Tah. 3/1)

Ejderhanın hazine beklediği inanişına gönderme yapılan bir başka şiirde de yine ejderha ile saç arasında ilgi kurulmuştur. Sevgiliye kavuşmayı bir hazine olarak gören Bâkî (ö.1600)'ye göre bu hazineyi halka şeklinde eğri büğrü bir yapıya sahip olan ve ejderhaya benzeyen sevgilinin saçı beklemektedir. Burada altın, elmas gibi değerli madenleri seven ve bu yüzden bunlardan ayrılmayacağı düşüncesiyle hazineyi bekleyen bir ejderha anlatılmaktadır. Bahsi geçen bu ejderhanın kıymetli madenleri sevmesi, bir tılsım kültünün oluşmasına neden olmuştur. Bu uygulama ya da inanişın gerçekliği de ejderin mitolojik çağrışım etkinliğinden kaynaklanmaktadır.

Genc-i visâl tâlibini ejdehâ-sıfat

Ol halka halka zülf-i ham-ender-ham öldürür (Küçük, 2011: 184) (G. 133/2)

Ejderhanın gökyüzünde bulunması inanişına gönderme yapılan şiirde şair, sevgilisinin saçlarını toplamasını 'ber-çîde eylemek', zincirleriyle birlikte ejderin yüksek bir yere çekilmesi hadisesiyle bağdaştırmaktadır. Sevgilinin saçları, ejderin bağlı bulunduğu zincire benzetilerek saç ve ejderha arasında bir ilgi kurulmuştur:

Hûbân ki zülfin eyleye ber-çîde sanuram

Zencîrleriyle ejderi bâlâya çekdiler (Bektaş, 2017: 118) (G. 146/3)

6. Çok Başlı Ejderha

Birçok kültürde ortak özellikleriyle bahsedilen ejderha, çok başlı olması yönüyle hem Doğu hem de Batı kültüründe yer alan mitolojilerde, destanlarda, efsanelerde ve masallarda karşımıza çıkar. Ejderhanın hangi kültürde ilk olarak çok başlı olduğunu belirlemek ise oldukça zor bir durumdur. Bunun altında yatan en önemli sebep ise ejderhanın çok geniş bir kültür coğrafyasında kendisine yer edinmesidir. Farklı coğrafyalardaki kültürel mirastan beslenen ejderha motifi, toplumların hafızasında yer alan çok başlı varlıkların bir çeşit varyantı hâline gelmiştir. Kadim kültürlerin tarihine bakıldığında çok başlı olan çeşitli ruhlara, canavarlara, devlere vs. gibi unsurlar sıkça rastlanır. Türk kültürünün izlerini Orta Asya'dan başlayarak günümüze kadar sürdüğümüzde de bu durumla karşılaşırız.

Altay Türklerinin inanç sisteminde yer alan ve kötülükler yapan çok başlı Celbegen isimli kötü bir ruh bulunmaktadır. Yedi başlı olan ve insan eti yiyen bu ruh; çoğu anlatıda yedi kara başlı, kara tenli, dişli ve korkunç bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Denizde ve karada hüküm Celbegen, Altay Türklerine ait olan anlatılarda kahramanların mücadele ettiği bir dev tipidir (Türker, 2012: 81-89). Celbegen, bir bakıma Türk kültüründe ejderha gibi çok başlı yapıya sahip olan varlıkların bir türevi olarak düşünülebilir. Bu tür varlıklar ya mevcut varlığın dönüşümüyle ya da sonradan kültürel etkileşimlerle farklı canlılara dönüşerek anlatılardaki yerini alır. Öyle ki tıpkı Celbegen gibi çok başlı olan ve Badraç olarak anılan ejderha figürüne de Türk kültüründe rastlamak mümkündür.

Yedi başa sahip olan Badraç, ejderhanın sahip olduğu çoğu özelliğe sahiptir. Kuyruğunu kamçı gibi sallayan, ağzından ateşler çıkaran bu ejderhanın derisi ise zırh gibi pullarla kaplıdır. Öldürülmesi için her bir başının ayrı ayrı kesilmesinin gerektiği Badraç, canavarın simgesel olarak dışa vurmuş hâlidir. (Uslu, 2016: 201). Batı mitolojisinde ise Türk mitolojisindeki ejderhanın çok başlı olması durumuyla benzerlikler gösteren bir ejderhanın varlığından bahsedilebilir. Tanrıça Hera tarafından Herakles'i sinamak için yetiştirilen Lerna Hydrası, çok başlı bir yılan olarak tasvir edilir. Bulunduğu ülkedeki ürünleri yok eden ve hayvanları öldüren Hydra ile mücadeleye giren Herakles, bu canlının başını kestiğinde yerine yeni bir baş çıkar (Grimal, 2012: 251).

Farklı kültürlerde çok başlı olarak karşımıza çıkan ejderha motifi, benzer bir şekilde divan şairleri tarafından da oluşturulan hayallerde kullanılmıştır. Özellikle sevgiliye ait güzellik unsurlarından olan saç veya yedi katmana sahip olan feleklerle ilgili bahislerde şairler, birden fazla başa sahip olan ejderhayla ilgili çeşitli benzetmeler yaparak şiirlerini kurgulamışlardır. Sevgilisinin saçını çok başlı ejdere benzeten Gelibolulu Sun'î (ö.1533/34?)'ye göre bu durum oldukça olağandır. Zira sevgilinin başka bir güzellik unsuru olan ve askere 'leşker' benzetilen ayva tüylerine 'hatt' ancak bin başı rütbesine sahip olan saç gereklidir:

Ejdehâ-yı ser-i zülfün katı çok başlıdur

Yaraşur olsa hatun leşkerine bin başı (Yakar, 2018: 122) (G. 209/4)

Şiirinde yedi başlı ejder olarak tanımladığı felekle mücadele içinde olan âşığı betimleyen Gelibolulu Mustafa Ali (ö.1600)'ye göre âşığın ateşli âhları, ejderhayı korkudan titretmektedir. Şiirde şair, âşığın ateşli 'âh'ı ile ejderhanın ağzından çıkardığı ateşi kıyaslamakta ve şairin ağzından çıkardığı âh ateşinin ejderhaya kıyasla daha yakıcı olduğunu belirtmektedir. Yedi başlı ejderhanın felekle eşdeğer görülmesi ise divan şiirinde feleğin yedi katmanlı olarak tahayyül edilmesiyle ilgili bir durumdur.

Berk sanman heft-ser pîçîde ejderdür felek

Âteş-i âhum ol ejderhâyı dir dir ditredür (Aksoyak, 2018: 664) (G. 325/6)

Kadîm kültürlerde ejderhanın ilk oluşum evrelerinde onun denizde ve karada yaşadığına dair çeşitli inançlar bulunmaktadır. Zâtî (ö.1546) de bu türden bir ejderhaya Cafer Çelebi (ö.?) için yazdığı kasidesinde yer vermektedir. Şaire göre, bin başa sahip olan bu ejderha öylesine devasa bir boyuttadır ki uzaktan bakıldığında ejderhanın her bir başı, bir ada olarak görülmektedir:

Görinenler cezâ'ır sanma bir bin başlu ejderdür

Revân deryâ-yı 'adlün bilmeyüp kaldurdi ser deryâ (Kurtoğlu, 2017: 163) (K. 50/20)

Sevgilinin kaşlarının iki başlı ejdere benzetildiği şiirde Mânî (ö.1598/99?), ejderhanın gücünü ve kan dökücü özelliğini sevgili tipi üzerinden anlatmaktadır. Cesur 'dil-âver' bir pehlivan gibi olan sevgilinin en belirgin özelliği ise bakışlarındaki keskinliktir:

Kemân-ı cânsitânı san iki başlu bir ejderdür

Yarar keskin dil-âver pehlevândur şem'-i bürrânı (Demirel, 2017: 26) (K. 2/20)

Sonuç

Bütün dünya kültürlerinde ortak özelliklerle karşımıza çıkan ejderha sembolünün divan şiirindeki yansımalarına bakıldığında bazı farklılıkların olduğu ortaya çıkar. Diğer kültürlerde ejderha sıklıkla kötü özellikleriyle ortaya çıkan, insanlara zarar veren, fırtınalar oluşturan bir canlı iken divan şiirinde böyle bir durum söz konusu değildir. Divan şairleri, ejderhayı doğrudan kötü sıfatlarla nitelememişlerdir. Sadece nefsin ejderhaya benzetildiği durumlarda, nefsin doymak bilmeyen yönünü anlatmak için nefis ejderhaya benzetilmiştir. Nefsin kötü huylu bir canavara benzetilmesi ve onun yenilmesi durumu, Alevî-Bektaşî menkıbelerinde de bulunur. Bu durum ise aslında mitolojik bir unsurdur. Tarihin ilk evrelerinden itibaren anlatılardaki kahramanlar, kötü huylu ejderhalara karşı mücadele etmişlerdir. Zaman, mekân ve inanışlar değişse de bu durum, özünde aynı kalarak farklı şekillerde anlatılmaya devam etmiştir.

Ejderhanın hazine beklemesi inancında da yine mitolojik ve kültürel unsurlar göze çarpmaktadır. Değişik mitlerde ejderhanın değerli madenleri koruduğuna dair inançlar yer almaktadır. Eski Türk kültüründe ise Luu adı verilen ejderha,

kıymetli taşlardan oluşan bir hazineyi beklemektedir. Bu inanış, insanların zihninde ve oluşturulan eserlerde asırlar boyunca varlığını sürdürerek mitolojik bir unsur olarak divan şiirindeki yerini almıştır. Yine aynı şekilde ejderhanın sihirle olan münasebetinde de mitolojik bir arka plan bulunmaktadır. Divan şairleri, yeteneklerinden dem vurdıkları ve sözlerindeki kudreti belirttikleri şiirlerinde de yine ejderha figürünün gücünden faydalanırlar. Şairler; ejderhanın sihirli olması, ağzından ateşler saçması gibi özellikleri kullanarak yaratılışlarında bulunan şairlik yeteneklerini açıklamaya çalışırlar. Bunu yaparken ejderhaya ait olan özellikleri, bazen kalemlerine de yüklerler. Bütün bunların yapılmasındaki asıl amaç, şiir söyleme gücünün diğer şairlere gösterilmesidir.

Ejderhanın divan şairlerince çok başlı olarak tasvir edilme durumu ise yine dünya üzerindeki diğer mitolojilerle benzerlikler göstermektedir. Çoğu mitolojide çok başlı olarak karşımıza çıkan ejderha, divan edebiyatında daha çok yedi sayısı ile anılır. Ejderhanın yedi başlı olması ise hem Türk kültüründeki kutsal sayı sembolizmiyle hem de feleğin yedi katmanlı olmasıyla ilgilidir. Tarihî ve kültürel açıdan önemli olan yedi sayısı, ejderhanın başına nispet edilerek ortaya mitolojik bir motif çıkartılmıştır.

Divan şiirindeki ejderhanın kullanımına genel olarak bakıldığında, ejderhanın bütün özelliklerinin divan şairlerince estetik bir boyutta ele alındığı görülür. Şairler; divan şiirinin temel tipleri olan âşığı ve sevgiliyi anlatırken ejderhanın özelliklerinden faydalanırlar, bunu yaparken de divan şiirinin kendine has hayal dünyasının dışına çıkmazlar. Şiirlerde ejderha gibi mitolojik bir canlı anlatılırken bile seçilen kelimelerde, yapılan benzetmelerde ve kurgulanan olaylarda şairlerin birinci önceliği estetikdir. Türk halk edebiyatındaki anlatılarda can alıcı bir canavar olarak anılan ejderhanın divan şiirinde estetik bir varlık olarak belirmesi, divan şiirinin estetik algısının bir yansımasıdır.

Kaynakça

- Akkuş, M. (2018). *Nef'î Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Aksoyak, İ. H. (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Akûn, Ö. F. (1994). Divan edebiyatı. *İslâm Ansiklopedisi*, 9, 389-427. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Başpınar, F. (t.y.). *Beyânî Dîvân*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78363/beyani-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bektaş, E. (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195828/muvakkit-zade-muhammed-pertev-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Beydili, C. (2005). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt-Kitap Yayın.
- Biltekin, H. (2018). *Şeyhî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-215511/seyh-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Boratav, P. N. (2012). *Türk mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Campbell, J. (2013). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Can, Ş. (1994). *Klasik Yunan mitolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Çavuşoğlu, M. ve Tanyeri, M. A. (2023). *Hayretî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-356054/hayreti-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Demirci, K. (1993). *Dahhâk*. *İslâm Ansiklopedisi*, 8, 408-409. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirel, Ş. (2017). 16. yüzyıl şairlerinden *Mânî Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194359/divan-i-mani-ve-sehr-engiz-i-bursa.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Ekici, M. (2019). 13. *Dede Korkut Destanı: "Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" Boyunu Beyan Eder Hanım Hey! Milli Folklor*, 16(122), 5-13.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri* (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Om Yayınevi.
- Eren, A. (2017). *Mehmed Sıdkî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195956/mehmed-sidki-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Ersoy, E. (2017). *Münirî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196156/muniri-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk sanatında ikonografik motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gıynaş, K. A. (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194492/pervane-bey-mecmuasi.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Grimal, P. (2012). *Mitoloji sözlüğü Yunan ve Roma*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Güngör, Ö. (2014). Türk mitolojisindeki ejderha figürünün Osmanlı sahası dîvânlarındaki izleri. *I. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu*, 1, 1151-1160.

- Güzel, B. (2018). *Safvetî Mehmet Çelebi Dîvânçesi*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-209730/safveti-mehmet-celebi-divancesi.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya inançları sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harmancı, M. E. (2024). ‘Gerek Ki Nûş İdevüz Neyse Zehr Eger Tiryâk’. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, “Dinle Neylerden” Mesnevî’nin İlk 18 Beyit Şerhleri Özel Sayısı, 114-123.
- İpekten, H. (2019). *Na’îl-i Kadîm Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-247199/naili-i-kadim-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji* (E. Gürol, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Kaçalin, M. S. (t.y.). *Âhî [1476-1517] Dîvân*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78356/ahidivani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Kanar, M. (2009). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karaman, H., Çağrı, M. ve Dönmez, İ. K. (2020). *Kur’an yolu Türkçe meâl ve tefsir (Cilt 2)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Koçak, A. ve Gürçay, S. (2017). Alevî-Bektaşî Velâyetnâmelerinde “Ejderha Motifi”. *Journal of Analytic Divinity*, 1(1), 34-64.
- Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer’de başlar* (H. Koyukan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Kurnaz, C. (1995). Felek. *İslâm Ansiklopedisi*, 12, 306-307. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî Dîvânı (Gazeller dışındaki şiirler)*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195592/zati-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Küçük, S. (2011). *Bâkî Dîvânı tenkitli basım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mackenzie, D. A. (1996). *Çin ve Japon mitolojisi* (K. Akten, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Mütercim Âsım Efendi. (2009). *Burhân-ı Katı*. (Haz. M. Öztürk ve D. Örs). İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nazlı, A. (2023). *Türklerin kayıp kültü! Ejderha*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özyıldırım, A. E. (1995). *Hamdullah Hamdi Dîvânı’nın tenkitli metni* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Pala, İ. (2007). *Ansiklopedik Divân şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (A. Kazancıgil, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya’da kutsal bitkiler ve hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Saraç, M. A. Y. (2002). *Emrî Dîvânı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Tekin, G. (2019). Edebî motiflerin mitolojik kökenleri III. *Türk edebiyatının mitolojik kaynakları* (198-205). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Tolasa, H. (1973). *Ahmet Paşa’nın şiir dünyası*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Tökel, D. A. (1998). *Divan şiirinde mitolojik ve efsanevî şahıslar* (Yayımlanmamış doktora tezi). On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- Türk, H. ve Bahadır, S. (2022). *Türk ve dünya mitolojisinde ejderhayı öldürmek motifi ve günümüze yansımaları*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Türker, F. (2012). Altay Türklerinin anlatmalarında mitik bir varlık Celbegen. *Milli Folklor Dergisi*, 12(94), 81-90.
- Uludağ, S. (2006). Nefis. *İslâm Ansiklopedisi*, 32, 526-529. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uslu, B. (2016). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- Üst, S. (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206284/edirneli-nazmi-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Yakar, H. İ. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-204115/gelibolulu-suni-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024
- Yavuz, K. ve Yavuz, O. (2016). *Muhibbî Dîvânı* (Cilt I-II). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html>, Erişim tarihi: 14 Ekim 2024.

Türk Romanında Sosyal ve Sınıfsal Damgalamanın Kadın Özneleri: Cariyeler¹

Buşra Ataker Güneş²

Öz

Dünya ölçeğinde yaşayan tüm bireylerin eşit olması gerektiği fikrini sarsan ve toplumda sosyal hiyerarşiye zemin hazırlayan ön yargılar, kalıp yargılar ve ayrımcı yaklaşımlar; güçlünün zayıfa tahakküm etme isteği ile açıklanabilir. Çoğunluğun azınlığa ya da güçlünün zayıfa karşı üstünlüğü etki alanını dışlama, ötekileştirme, atıklaştırma, yok sayma ve damgalama olarak genişletir. Damgalama ve ötekileştirme bu bağlamda çeşitli argümanlardan beslenen bir zemine, bir merkeze yaslanır. Bu zemin ve merkez ideoloji; iktidar, cinsiyet, inanç, etnik kimlik, sosyal sınıf veya beden algısı gibi çok farklı alanlarda ortaya çıkabilir.

Sosyal ve sınıfsal damgalama, bu bağlamda güçlü bir iktidarı ya da ideolojiyi arkasına alır. Sınıfsal damgalanma örneği olan cariyelik toplumda tahakküm edilen, sömürülen, nesneleştirilen grubu temsil eder. Toplumsal, kültürel ve sosyal alanda büyük kınımların yaşandığı on dokuzuncu yüzyılda insan haklarının da gelişmesiyle toplumda sömürü nesnesi hâline gelen cariyelerin yaşam şartları sorgulanmaya başlar. Değişim ve dönüşümün merkeze alındığı Tanzimat Devri romanlarında kurguya taşınan cariyelik meselesi ile sosyal bir eleştirinin de gerçekleştirildiği görülmektedir. Kurgusal metinler aracılığıyla ortaya koyulan bu sosyal eleştiri ile toplumda ezilen sınıfı temsil eden cariyelerin hükmeden sınıf ya da efendileri konumunda olanlar tarafından nasıl damgalanıp ötekileştirildikleri göz önüne serilir. Ancak cariyeliğe karşı yazarların farklı bakış açıları ve ideolojileri cariyelerin bazı romanlarda damgalanmalarına vesile olurken bazılarında ise yüceltilmelerini sağlar.

¹ Bu makale, Buşra Ataker Güneş tarafından Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güler ve Prof. Dr. Beyhan Kanter danışmanlığında İnönü Üniversitesinde “Damgalama Kuramı Bağlamında Türk Romanı (1872-1901)” başlığıyla 2024 yılında tamamlanan doktora tezinden üretilmiştir.

This article is derived from the doctoral dissertation titled "The Turkish Novel in the Context of Labeling Theory (1872-1901)", completed by Buşra Ataker Güneş in 2024 at İnönü University under the supervision of Dr. Ahmet Faruk Güler and Prof. Dr. Beyhan Kanter.

² Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, busraataker@gmail.com, ORCID: [0000-0002-9765-2165](https://orcid.org/0000-0002-9765-2165).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 05.03.2025

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 24.04.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Dolayısıyla yazarların yaslandığı ideoloji veya dünya görüşü aynı meselenin olumlu ve olumsuz bir atmosferde yansıtılmasına sebebiyet verir. Bu çalışmada damgalama kuramı bağlamında *Sergüzeşt* ve *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* romanları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Romanı, damgalama, sosyal eleştiri, toplumsal cinsiyet, cariyeler

Female Subjects of Social and Class Stigmatization in Turkish Novels: Concubines

Abstract

Prejudices, stereotypes, and discriminatory approaches that shake the idea that all individuals living on a global scale should be equal and that lay the groundwork for social hierarchy in society can be explained by the desire of the powerful to dominate the weak. The superiority of the majority over the minority, or the strong over the weak, expands its sphere of influence through exclusion, marginalization, objectification, denial, and stigmatization. In this context, stigmatization and marginalization are based on a foundation nourished by various arguments and rooted in a central axis. This foundation or axis may arise in many different areas such as ideology, power, gender, belief, ethnic identity, social class, or body perception. Social and class-based stigmatization in this context is backed by a powerful authority or ideology.

Slavery, as an example of class-based stigmatization, represents the group that is dominated, exploited, and objectified in society. In the nineteenth century, a time of significant social, cultural, and societal upheavals, the development of human rights led to a questioning of the living conditions of concubines who had become objects of exploitation in society. In the novels of the Tanzimat Period, which focused on change and transformation, the issue of concubinage was fictionalized and became a means of social criticism. Through these fictional texts, the stigmatization and marginalization of concubines—who represent the oppressed class—by those in the ruling or master class is brought to light. However, differing perspectives and ideologies of authors regarding concubinage result in the stigmatization of concubines in some novels, while in others, they are idealized or glorified. Therefore, the ideology or worldview embraced by the authors leads to the portrayal of the same issue in both positive and negative atmospheres. In this study, the novels *Sergüzeşt* and *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* will be examined within the framework of stigma theory.

Keywords: Turkish novel, stigmatization, social critique, gender, slaves.

Extended Abstract

It is important to mention that, in society, alongside those who are marginalized, excluded, and stigmatized, there also exists a group that is exalted, accepted, and praised. Stigmatization often occurs through individuals who do not conform to the identities or patterns that society defines as good, ideal, and beautiful. In other words, those who adhere to the social, cultural norms and moral values of society are seen as ideal personalities and are also constructed as the "I/we" subject within the social structure. On the other hand, those who do not conform to these social norms, patterns, and moral values are positioned as "others" and stigmatized within society. Therefore, the theory of stigmatization occurs in the context of this absolute opposition and disharmony within the social structure.

One of the greatest examples of inequality within the social structure is slavery, which causes social and class-based stigmatization. While stigmatizing slaves, patriarchal societal structures, powerful classes, and authorities are often relied upon. Slaves, representing the lower social class, often experience oppressive and destructive behaviors from their masters or owners, which is discussed in many novels. Slaves, condemned to live with a strong stigma in society, are brought into fiction by writers with different lives. In the novel *Sergüzeşt*, where slavery is dealt with from a realist perspective, the ways in which Dilber is degraded and objectified based on her gender, social class, and ethnic identity by her surroundings are shown through striking examples. In this novel, the narrator distances those who degrade Dilber for being a slave from human qualities or punishes them with death. In the novel *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*, while Râkım Efendi and the nanny treat Canan as the daughter of the house, a message is given that slavery can continue with good masters in society. Although Canan is portrayed positively and affectionately, even between the lines of this novel, there are statements that devalue slavery through her social position and female identity, expressed by contrasting characters.

Therefore, although the issue of slavery is evaluated and fictionalized with different perspectives in the novels *Sergüzeşt* and *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*, in both works, it is determined that slaves, particularly through their gender and social class, are degraded and oppressed. As in many novels where the issue of slavery is discussed, in these works, slaves, portrayed in a one-dimensional and monotone manner, lose their subjective identities in the face of society's oppressive behaviors and domination. Slaves, who act in accordance with the identities imagined by the authors, are presented in the novels from different perspectives. In the novels evaluated within the context of stigmatization theory, it is observed that slaves from the same social class are reflected in completely opposite and contrasting ways. These slaves, presented in absolute opposition, provide significant data on the theory of stigmatization.

Giriş

Bireyin toplumsal yaşam içerisindeki beklentileri, sosyal konumu ve kimliği; toplumun kültürel değerleri ve kodları çerçevesinde şekillenir. Sosyal kimlik kurgusunda etkin bir rol üstlenen toplum, bireye sosyal kimliği üzerinden değer atfeder ve bireyi sosyal kimliğiyle konumlandırır. Dolayısıyla sosyal kimliği lekelenen birey ya da sınıf, toplumun hiyerarşik düzeninde en alt tabakaya yerleştirilir ve bu durum bireyin statü kaybına sebep olur. Toplumsal yapının bir unsuru olan bireyler ön yargılar ve toplumsal kalıplar ile değerlendirildiği için kimliğine olumsuz anlamlar yüklenen kişilere karşı negatif bir bakış açısı ve ayrımcı, dışlayıcı tavırlar geliştirilir. Ötekileştirilen ya da damgalanan kişi ben/biz öznesinin geliştirdiği bu tutumlarca kurulan bir zeminde varlık bulur. Bu varlık, ben/biz öznesince kurgulanmış, istendik konuma yerleştirilmiş bir varlıktır. Toplumun ötekisi konumuna yerleştirilenlerin örselenen ve baskılanan kimlikleri, başkalarının yükledikleri olumsuz özellikler ile ötekileştirilenlerin kendilerini yetersiz ve kusurlu hissetmesine neden olur. Yani “başkasının aynasından yansıyan yetersizlik duygusu, ötekinin” (Gürbilek, 2007: 29) algılanış biçimini ortaya koyar.

Damgalama ve ötekileştir(il)me gibi yaklaşımlar, tarihin eski zamanlarından itibaren mevcuttur. Toplumda baskın sınıfın ya da ben/biz öznesinin dışında kalanların değişik nedenlerle damgalanması ve toplumsal sınırların dışına itilmesi ben/biz ve öteki paradoksunu göz önüne serer. Toplumda baskın gruplar, çoğu zaman kendilerine benzemeyen kişileri toplumun dışına itme eğilimi içine girerler. “Benzemeyeni İtme” (Giddings, 1896: 143) kavramı ben/biz ve öteki paradoksunun nasıl inşa edildiğine dair önemli ipuçları verir. Toplumun etnik kökenine, inanç anlayışına, kültürel özelliklerine, değer yargılarına ve güzellik algısına uygunluk göstermeyen kişiler veya gruplar ben/biz olandan soyutlanarak “öteki” olarak konumlandırılırlar ve toplumda saygın, ayrıcalıklı bir konum elde edemezler. “Dolayısıyla toplumsal ve kültürel kalıplara aykırı davranışlar sergileyen insanın cemiyet harici kalması; genel çerçeve içerisinde belli şablonlara hapsedilmeyi, ötelenmeyi, yok sayılmayı ya da etiketlenmeyi de beraberinde getirir” (Kanter, 2021:706). Bu etiketlenme de bireyin hızlı bir şekilde gözden düşmesine ve toplumdaki sosyal statüsünü kaybetmesine neden olur.

Erving Goffman, *Damga* eserinde “damga” teriminin tarihsel ve kavramsal sürecini ve kullanımını açıklar. Damga, etimolojik olarak ilk defa Eski Yunancada delmek, yara, iz olarak geçer. Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise damga, “Bir kimsenin adını kötüye çıkaran, yüz kızartıcı durum” <https://sozluk.gov.tr/olarak> mecâzi anlamıyla tanımlanır. Sosyoloji sözlüğünde ise “damga (stigma) bu terimin uzun bir tarihi (Klasik Yunan'da dışlanmış gruplara vurulan bir damgayı göstermektedir)” (Marshall, 2005: 129) şeklinde geçmektedir. Damga terimi günümüzde çoğu zaman asıl semantik köküne uygun anlamında “gözden düşmenin bizzat kendisi” (Goffman, 2020: 28)dir. Tarihsel serüveni çok eskilere dayanan damga terimi ilk kez, Yunanlılar tarafından “işaret edilen kişinin ahlaki statüsünde olağan dışı ve kötü ne varsa ifşa etmeye yönelik bedensel işaretler”

olarak kullanılır. Bu işaretler bedene kazılır ya da yakılır ve bu damgayı taşıyanlar köle, suçlu veya hain olarak nitelendirilir (Goffman, 2020: 28). Damgalamanın güçlü etkisi, damgalananların neredeyse hayat boyu taşıdığı olumsuz özellikler ve toplumda maruz kaldıkları aşağılayıcı ve ayrımcı davranışlar ile sürdürülür. Toplumda hatalı ya da suçlu bulunanların bedenlerine kazınan damgalar, onların kamusal alanda kaçınılması gereken kişiler oldukları mesajını verir. Tarihin eski zamanlarından başlayıp etkilerini yoğun şekilde sürdüren damgalama, teknoloji ve bilim çağında geleneksel ritüellerden ziyade modern yöntemlerle gerçekleştirilir. “Ortaçağ’dan günümüze geçen tarihi süreçte kızgın demirle dağlanarak bedenlere yapılan damgalama, modern dünyada yerini o kişiden nefret edilmesi, beyinlerde infaz edilmesi ve olumsuz tutum ve davranışlar olarak somutlaşmasına bırak[ır]” (Özmen, Erdem, 2018: 187). Sembollerle damgalanan bedenler ile kişiyi işaret etme ya da karalamam alışkanlığı, toplumsal kategorileştirme ile ayrımcı ve ötekileştirici bir davranış kalıbına dönüşür. Dolayısıyla damgalama, bedene kazılan somut bir eylemden; aşağılama, yok sayma, atıklaştırma, sembolik ve psikolojik şiddet şeklinde soyut zihinsel bir aktiviteye evrilir.

Bedensel, davranışsal, etnik veya sınıfsal özelliklerinden dolayı toplumda ötekileştirilen, damgalananlar üzerinde kurulan tahakküm ve baskı, çoğu zaman meşru bir zemine oturtularak gerçekleştirilir. Tarihsel çerçevede cariyeler de mensubu oldukları sosyal sınıfları ve toplumsal konumları üzerinden toplamda baskılanıp ötekileştirilirler. Efendileri konumunda olanlar tarafından ezilip değersizleştirilen bu sınıf, kendi kimliklerinden ve kişiliklerinden soyutlanarak istenilen ve arzulanan kimliğe büründürürler. Başkalarının kurguladığı kimlikle yaşamaya mahkûm edilen cariyeler dayatılan bütün ayrımcı davranışları kabullenip kanıksamaya mecbur bırakılırlar. Eşitsizlik üzerine inşa edilen köle-efendi ilişkisinde efendi/hükmeden otoritesini köle/hükmedilen üzerinden pekiştirirken; kölenin/hükmedilenin varlığı ise kendisine hükmeden efendisi tarafından tanımlanır. Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da kategorilerin doğalmış gibi görünmesine yol açar” (Bourdieu, 2015: 50). Eşitsizlik üzerine kurulan bu düzende güçsüz olan taraf zayıf bir özellikte olurken; güçlü olan taraf ise baskındır. “Bu baskın gruplar azınlık, madun, alt konumlu olarak adlandırılacak zayıf grupları damgalayabilir, tanımlayabilir ve etiketlendirebilir” (Çayır, 2012: 11). Hükmedenlerin, hükmedilenlere uyguladıkları bu tahakküm aynı zamanda bir kimlik şiddeti olarak da izah edilebilir. Nitekim, kimlik şiddeti, bireyin bütün varlığını elinden alan, onu sömürenlere karşı savunmasız ve aciz bırakan olumsuz bir süreçtir. “Kimlik üzerinde odaklanmış politika, öznellik üretimini dumura uğratar” (Hardt, Negri, 2009: 325) ve bireyin şahsiyetini silikleştirip yok edecek kadar güçlü bir etki gösterir. Cariyelerin romanlara da yansıyan edilgen kişilikleri ve silik karakterleri maruz kaldıkları baskı ve şiddet ile açıklanabilir. Hâkim sınıfın baskıcı, ezici ve aşağılayıcı tutumu ötekileştirilen bu sosyal sınıfın kişiliklerinin silikleşmesine ve “ıskartaya çıkarılmalarına” (Bauman, 2018) neden olur. Toplumsal boyunduruk altında ezilen cariyeler, iradi yetkinlikleri ellerinden

alınarak özne olmaktan çıkarılırlar ve her türlü müdahalenin ya da baskılamının meşrulaştığı nesne hâline getirilirler.

Örselenen kimlikleri ve bedenleri ile cariyeler üzerinden ötekileştirilmenin boyutları ve dehşeti göz önüne serilir. Cariyelerin baskı ve şiddet karşısında verdikleri tepkiler farklılaşsa da hedef alınan kişilikleri ve kimlikleri, şiddet karşısında çoğu zaman dik duramazlar. Baskın sınıfın şiddeti karşısında eğilen, bükülen ve örselenen damgalılar; bir süre sonra yaşamlarına kendilerine sunulan verili kişilik ve kimlikle devam etmek zorunda kalırlar. Damgalama, toplumu “hiyerarşiye, ayrıma ve kendine özgü kimliğe değer verme eğilimi” (Eagleton, 2010: 467) ile topluma tahakküm eden sınıfın ya da biz öznesinin dışında kalanlara gösterilen ayrımcı davranışları ortaya koyar. Siyasi ideolojiyi ya da iktidarı arkasına alanların, sosyal ve sınıfsal olarak damgaladıklarının kimliklerini, kişiliklerini elastik bir madde gibi eğip bükmeleri ve bu kimliklere şekil vermeye çalışmaları mimari bir terim olan “brütalizm” ile karşılanabilir. Brütalizm, bir ölçüde, iktidarı taşıyan rahatlığın, vahimliği ve aşırılıkları gündelik ya da sıradan olana, özellikle de zorbalık ve baskı ile terbiye ettiklerinin beden ve sinir aralıklarına taşıma biçimidir (Mbembe, 2022: 444). Topluma hâkim sınıfın, ayrımcı davranışları bu bağlamda ötekileştirilenlere karşı baskı, şiddet ve zorbalık ile aktarılır. Bu yüzden de damgalananlar toplumda ya da yakın çevrelerinde gördükleri çirkin muamele ve aşağılamaya karşı koymayarak her türlü sömürüyü göğüslemeye çalışırlar. Toplumsal yapıda damgalanıp aşağılanan köleler ve cariyeler, toplumsal yaşamın estetik bir forma dönüştürülmesi ile meydana getirilen kurgu metinlere de çoğunlukla olumsuz bir söylemle yansıtılır. Damgalama teorisi ile sosyolojik verilerden faydalanılarak edebî metinlere yansıyan bu damgalanmış sınıf çok daha rahat tespit edilmektedir.

1. Cariyeliğin Tarihsel Serüveni

Kölelik ve cariyelik, tarihin eski çağlarından itibaren insan onurunu zedeleyen bir tutumla sürdürülür ve bu sosyal sınıfı insani pek çok duygudan ve nitelikten mahrum bırakır. “İnsanlıkla beraber başlamış olan kölelik, kuvvetlinin zebuna hükmetmesinden doğ[ar] ve zaman içinde müesseseseleş[i]r” (Cebeci, 2017: 166). Toplumda mütehakkim sınıfın, değişik nedenlerle esir ettiği ve insani değerlerini zedeleyip yok saydığı bu sistem, güçlünün zayıfa karşı üstünlüğünü ve otoritesini göz önüne serer. Eşitsizlik üzerine inşa edilen ve hümanist anlayışa karşıtık içinde olan kölelik, vatanından, kültüründen ve kimliğinden kopartılıp “normatif ve normalleştirici güçlerce kişilerin yok sayılmalarına ve tiksінleştirilmelerine vasıta olan süreç ve ideolojileri adlandırır” (Butler ve Athanasiou, 2017: 30). Başka bir ifadeyle kölelik; baskın sınıfın, iradesini ele geçirdiği ve değişik yollarla tahakküm ettiği kişileri hem topluma hem de kendilerine karşı yabancılaştırdığı süreçtir. Maruz kaldıkları sembolik ve fiziksel şiddet kölelere, kendi bakış açılarını ve muhakeme etme yeteneklerini kaybettirir. Nurdan Gürbilek, baskılanan, aşağılanan ve ezilenlerin “var olabilmek için başkasının bakışına muhtaç olan şey: bakışın sadece özenesi değil aynı zamanda

nesnesi” (2007: 26) olduğunu söyler. Bu bağlamda tahakküm kurma aynı zamanda “hükmedilenin kendilerine dair mütehakim bakış açısını benimsemeye eğilimli olduklarını ifade etmektir” (Bourdieu, 2015: 148). Bu güçlü bakışın ve otoritenin altında eğilip bükülen köleler, kendilerine dayatılan kimliği giyinmeyi kabul ederek kendi kişiliklerinden ve kimliklerinden soyutlandıkları için zaman içinde ötekileşirler.

Tarihsel çerçevede dışlananları ve ezilenleri temsil eden kölelik; düşman tarafa esir olanların köle pazarlarında sergilenip satılmasıyla başlar. “Kölelik, birçok cemiyetlerde bir kurum haline gel[ir], bu konuda çıkarılan kanunlara tabi ol[ur], köle kaynakları ve ticareti savaş dışındaki başka sahalara kay[ar]” (Cebeci, 2017: 166). Eski çağlardan başlayarak geniş bir sahaya yayılmaya başlayan kölelik toplumsal hayatın ve ekonominin de önemli unsurlarından biri hâline gelir. Maruz kaldıkları sömürüyü engelleyemeyen ve bu sömürü karşısında çıplak ve savunmasız bırakılan köleler ticari bir metaya dönüşür. “Öte yandan kölelerin mal gibi oradan oraya taşındığı sistemlerin inkâr edilemez korkunçlukları” (Zilfi, 2018:116) bu yapının boyutlarını ortaya koyar. Sahip oldukları niteliklere göre değer atfedilen köleler, insani özelliklerden uzaklaştırılıp cansız, robotik bir nesne değeri görürler.

Sağladığı ucuz iş gücü ile geniş bir coğrafyaya yayılan kölelik sistemi, zamanla müesseseseleşen bir yapı hâline gelir. Sosyal yaşamın ve ekonomik yapının vazgeçilmez bir parçası hâline gelen kölelik, birçok medeniyette farklı şekillerde tezahür eder. Asya ve Avrupa’da köleliğin yayılmasında savaşlar etkin olur, ayrıca Afrika’dan mülteci akını da kölelik sisteminin ağını genişletir. Kökü eski çağlara dayanan ve Orta Çağ’da varlığı iyice hissedilen köleliğin; Yeniçağ ile birlikte ortaya çıkan Amerika sömürgecilığının deniz ticaretindeki üstünlüklerinden dolayı Batılı devletler için cazibesi artar ve daha da ileriye götürülür. Birçok medeniyette toplumsal yapının önemli bir parçası hâline gelen kölelik özellikle Amerika sömürgeciliği ile yeni boyutlar kazanır (Parlatır, 2012: 1). Kölelik bu bağlamda, pek çok medeniyette ekonominin önemli yapı taşlarından biri hâline gelir ve pek çok toplumda bir ticaret metası ya da nesnesi olarak algılanır. Toplumsal yapı içinde resmî bir zeminde oturtulan bu insan ticareti, tahakkümü altına girenlerin kişiliklerini gasp ederek ya da sömürerek geriye sadece duygusuz, itaatkâr ve silik kimlikler bırakır. Toplumun ötekisi olarak algılanan ve değersizleştirilen köleler, başkalarının iradelerine tabi kılınarak benliklerini kaybederler.

Köle ile özgür insan arasındaki keskin ve katı sınırlar toplumdaki güç eşitsizliğini ortaya koyar. Bu mutlak sınırlar, yasal bir merkezi arkasına aldığı için meşru bir hâle gelir. Nitekim, bu sınırlar, kölelerin hür insanlara özgü cezalarla cezalandırılmayacak kadar kesin bir şekilde belirlenir. Yani kölelere kanunlar bile başka türlü işler. Ayrıca kölelere karşı işlenen suçlarda kanunlarda farklı şekillerde karşılık bulur. Kölelere insan muamelesi yapılmadığı gibi kanunlar kölelere eziyeti meşrulaştıran maddeler içerir (Zilfi, 2018:16). Eşitliğe ve insan onuruna yakışmayan bu çarpık düzende her türlü müdahalenin ve sömürünün yapılabildiği köleler ya da

cariyeler, mevcut durumdan şikâyet etme ya da bu şartları değiştirme hakkından da mahrum bırakılır.

Kölelik sistemi, toplumsal cinsiyete göre bazı farklılıklar gösterir. “Harplerde esir edilen veya para ile satın alınan erkeklere köle, kadınlara cariyeye deni[r]. Cariyeler de köleler gibi alınıp satılabilir[r]. Cariye ticareti yapanlar, onları alıp yetiştirdikten sonra tekrar aldığı fiyatın birkaç misline satabilmekte[dir]” (Kurnaz, 1991: 30). Köle ifadesi daha çok erkek kimliğine işaret ederken; cariyelik ise sadece kadınlar için kullanılır. Toplumda köle statüsünde olan cariyeler, satın alındıkları kişilerin odalıkları olma durumunda bazı ayrıcalıklara sahip olurlar. “Gönüllü olarak alınan odalık, eğer çocuk konusunda istenilen sonucu vermemişse çırağ ediliyor. Bir başka erkekle hem de çeyizi hazırlanarak evlendiriliyor” (Parlatır, 2012: 241). Efendisinin çocuğunu doğuran cariyeye kadın ise toplumda daha itibarlı bir konum elde etme şansına erişir. Nitekim, çocuk doğuran cariyeye, bir başkasına satılamaz ve efendisi öldükten sonra da azat edilir.

Osmanlı toplumunda, cariyeler daha çok ev içi hizmetlerde görevlendirilir. Fatma Aliye, *Osmanlı’da Kadın Cariyelik, Çokeşlilik ve Moda* kitabında cariyelerin çalıştıkları konaklarda hizmetlerine göre konumlandırıldıklarını ve değer gördüklerini söyler. Yazar, konağın baş kalfası olan cariyenin, diğer bütün cariyelerden sorumlu olduğunu ve diğerlerinden daha çok emek verdiği için değişik hediyelerle de mükafatlandırıldığını dile getirir. Söz konusu kitapta cariyeye iyi bakılması, güzel giysiler ve yiyecekler sunulması ve özgürlüklerine kavuşturulması ile ilgili örfi ve şeri kaidelerin olduğundan bahsedilir. Yazar, ayrıca cariyelerin aylık aldıklarından “aylıklı, yıllık hizmetkâra” benzediklerine değinir. Söz konusu kitapta cariyelerin hizmet süresi kesin olarak belirlenmiş değilse de dokuz seneden sonra azat edilmeleriyle ilgili kaidelerin var olduğu söylenir. (2012:16-18). İlber Ortaylı da “Köle ile efendi arasında hane halkından olmak gibi bir bağ” (2000:108) olduğunu söyler. Söz konusu yazarların aktardıkları bilgilerden Osmanlı’da cariyelik sisteminin iyi şartlarda sürdürüldüğüne dair verilerin de olduğu görülür.

İnsan onurunu zedeleyen bu kurumun ortadan kalkması ya da varlığının bir sorunsal addedilmesi çok uzun zaman alır. Kölelik ve cariyelik Fransız İhtilali gibi insan haklarını ve eşitliği savunan fermanlarla, yasaklamalarla ve yasal uygulamalarla da hemen ortadan kalkmasa da sorgulanan bir sistem hâline gelir. Nitekim, cariyelik Osmanlı toplumunda sadece olumsuzluklarla anılmaz ayrıca kölelik ve cariyelik ilahi bir güce dayandırılan ve sadakati temsil eden olumlu anlamlar da taşır. Köle olmak dinî açıdan da Allah’a kul olmakla eşlenir. Esir edilenlerin üzerindeki güç ve otoritenin ilahi bir kaynağa dayandırılması, kölelerin ya da cariyelerin efendilerine yaptıkları en ufak hatanın bile büyük bir günah addedilmesine neden olur. “Satın alınmış hizmetlilerin, efendinin nimetlerini beğenmemesi, bu nimeti onlara veren Tanrı’ya karşı gelmek” (İnalçık, Seyitdanoğlu, 2006: 261) anlamına gelir. Divan Edebiyatı’nın saray istiaresinde de sevgiliye kul köle olma isteği, bu köleliğin sadakatle özdeşleştirildiğini ortaya

koyar. Fakat Batı’da ortaya çıkan hürriyet fikri bireysel özgürlüğü ortaya atar ve bu durum, köleliğin Osmanlı’da olumlanması fikrinin önüne geçer. Ayrıca Osmanlı’da yaşanan siyasi ve askeri krizlerin ekonomik çöküşe sebep olması bu ekonomik sarsılmanın ev ve konak düzenini de bozması cariyelik kurumunu olumsuz etkiler. Klasik dönemde cariyelik sistemi, Osmanlı içerisinde ev içi işçi olarak belirlenmiş bir kategori olarak sürdürülür ve bu kategorinin kendi bağlamı içerisinde bir hukuk düzeni mevcuttur. Fakat modern çağ içinde bireyin cinsiyet fark etmeksizin tüm değerleri ile ortaya çıkması, cariyelik kavramının bağlamının değişmesine yol açar. Özellikle geniş aile yapısının ve konak hayatının devamlılığını sağlayan ekonomik düzenin bozulması, cariyelerin toplumsal konumunun sarsılmasına ve değersizleştirilmesine neden olur. Bu bağlamda Batılılaşma çağında altüst olan toplumsal hiyerarşi içinde cariyelik kategorisi bir öteki olarak ortaya çıkar. Varlığı ile zaten bir damgalama biçimi olan kölelik ve cariyelik modern şartlarda yeni yaftalamalar alır.

Toplumda ortaya çıkan eşitlik ilkesi ile insanlığa yakışmayan bir uygulama olarak görülen cariyelik sisteminin ortadan kalkması ile ilgili pek çok çalışma yapılır. Cariyeliğe yeniden düzenlenen toplum yaşamında yer verilmek istenmese de bu sistemi ortadan kaldırmak hemen mümkün olmaz. Yavuz Selim Karakışla, *Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar* kitabında, Tanzimat’ın Osmanlı İmparatorluğu’nda köleliği yasaklayınca ev hizmetlerinin adının değiştirildiğinin ve çeşitli isimler altında devam ettiğini söyler. Karakışla, ayrıca “Osmanlı İmparatorluk’unda eve kapalı olarak yaşayan kadın kölelerden pek çoğunun kendilerini özgürleştiren Tanzimat’tan haberi bile ol[madığını]” (2014: 12) dile getirir. Bazı fermanlar ve ihtilaller sonucu resmî olarak son verilmeye çalışılan bu sistem ancak eşitlik, hürriyet gibi insan haklarını ve eşitliğini savunan kavramların ortaya atılması ve bu uğurda verilen mücadeleler sonucunda ortadan kalkar. Toplumda baskın ya da ayrıcalıklı sınıfın boyunduruğu altında olan kölelerin, ticaretine Osmanlı’da son bulması ise Sultan Abdülmecit döneminde gerçekleşir. Sultan Abdülmecit’in, 1846’da çıkardığı fermanla esir pazarını kapatmasını buyurması ile kölelik resmî onayını ve merkezini kaybeder ve ortadan kalkar (Zilfi, 2018: 255). Ancak İlber Ortaylı, köleliği yasaklayan bu fermanın bazen ihlal edildiğini gösteren verilerin mevcut olduğunu söyler (2000: 198). Dolayısıyla insani değerleri yok sayan bu sistemin, ortadan kalkması kolay almaz ancak; eşitlik ve hürriyet fikrinin yayılması ile bu sistem hem resmî hem de gayiresmî olarak da son bulmuş olur.

2. Kadınlık Damgası: Cariyelik

Cariyelik, Osmanlı toplumunda uygulama biçimi ve bazı efendilerin iyimser yaklaşımından dolayı olumlu anlamlar çağrıştıracak özelliklerle de anılır. Ancak cariyelerin ekonomik bir kategori olarak yeniçağ ile birlikte oldukça farklı bir konuma gelir ve bu konum gücünü eşitlik ilkesinden, insan haklarından ve hümanizmden alır. Bu sebeple Tanzimat ile birlikte kölelik meselesi bir problem olarak romanlarda yer almaya başlar. Cariyeliğin doğrudan bir konu olarak işlenmediği durumlarda dahi söylemleri vasıtası ile bazı romancıların cariyeliği

olumladığı, bazılarının bu problemi evrensel düzeydeki eşitlik anlayışına uygun bir biçimde işlediği görülür. Söz gelimi; Fatma Aliye, Ahmet Midhat Efendi, Namık Kemal, Samipaşazade Sezai, Nabizade Nazım, Halid Ziya Uşaklıgil eserlerinde esaret kurumunu farklı bakış açıları ile ele alıp tartışırlar. Bu farklı bakış açıları, cariyelerin kurgu metinlerde damgalanmasına ya da yüceltilmesine neden olur. Ele alınan romanlarda “Kafkasya’dan kaçırılan, sonra köle olarak satılan kız ve erkek çocukların maceralı hayatları, olağanüstü tesadüflerle bir araya gelen köle kardeşler, carie ve efendi arasında tek taraflı, ümitsiz aşk duyguları, kölelerin çok uzaklarda, meçhul diyarlarda kalmış vatanlarına” (Okay, 2005: 88) duydukları özlem ve içinde bulundukları olumsuz şartlara karşı duydukları öfke ve isyan ele alınır. Köleliği ve cariyeliği farklı perspektiflerle romanlarına yansıtan devrin yazarları, geleneksel ve İslami yapıda aşk konusunu işlerken de kölelere, cariyelere ihtiyaç duyarlar. Nitekim geleneksel yapının ve dinî hassasiyetlerin yoğun hissedildiği toplumda; kamusal yaşamda daha çok geri planda duran bir kadını sahneye çıkartmak ve Müslüman bir erkekle aşk yaşatmak ahlaka mugayir bir mesele olarak görülür. Bu yüzden yazarlar, roman kurgusu için “ya Müslüman erkeklerini düşmüş kadınlarla ve azınlıklar çevresinde kadınla karşı karşıya getirebilirler; ya da esir kızlarla seviştirebilirler” (Mutluay, 1970: 120). Dolayısıyla köle ve cariyeler yazarların zihinlerinde kurguladıkları kimliklerle edebî metinlere dâhil edilen ve “Müslüman erkeğin” karşısına çıkarılan ya da “düşmüş kadın” ile rekabet ettirilen dekoratif bir yapıdan öteye gidemezler.

Ataerkil toplumda bir kadın kimlik olarak cariyeler; tek sesli, tek renkli ve tek boyutlu olarak çizilirler. Söz gelimi *Sergüzeşt* romanında Dilber; kimliğine, ruhuna ve bedenine karşı yürütülen baskıya ve şiddete dayanamaz ve bu şiddeti intihar ederek bertaraf etmeye çalışır. *İntibah* romanında Dilaşub isimli cariyenin ise efendilerine karşı sonsuz teslimiyeti ve itaatkâr tutumu ile kendi şahsiyetini yitirdiği ve bedenini dahi efendileri uğruna feda ettiği görülür. *Muhadarat* romanında efendisi Şebip tarafından beğenilen ve odalık alınmak istenen Fâzıla için bir pazarlığa girilir. Şebip’in annesinden Fâzıla’yı satın alırken bu yetenekli ve zeki cariyeye biçilen fiyatı “ucuz” bulması Şebip ve annesinin bu pazarlık esnasında Fâzıla’dan bir eşyadan, cansız bir varlıktan bahseder gibi konuşmaları ötekileştirilip itibarsızlaştırılan cariyelerin nasıl değersizleştirildiklerini ortaya koyar. Carie damgasıyla nesneleşen ve pazarlık konusu edinilen Fâzıla’nın, “bedeni ve zihni üzerinde egemenliği kapsa[yan]” (Berktaş, 2010: 183) bu durumu tahakküm eden sınıfın güç ve otoritesini gösterir. *Zehra* romanında Sırrıcemal de hanımı Zehra’nın fiziksel ve psikolojik şiddetine uzun bir süre sesini çıkaramayacak kadar baskılanır. *Ferdi* ve *Şürekâsı*’nda Melekzat ise efendisi Hacer’in keyfi tutumları ve dışlayıcı tavırları ile hükmedenlerin boyunduruğu altında özne kimliğini yitirir. Özne kimliği ve kişiliği dumura uğratılan Melekzat, evdeki bir eşyadan ya da nesneden farklı görülmez: “Bu kız, o kızlardandır ki onlar, evin bir köşesine konacak tuhaf bir heykel, yahut arabanın bir tarafına atılacak güzel bir ziynet (süs) gibi alınır” (Uşaklıgil, 2016: 63-64). Ötekileştirilen kölelerin ya da esirlerin duygularından sıyrılıp bir nesneye dönüşmesi cariyelerin içinde bulunduğu durumu ortaya koyar.

Bu bağlamda toplumsal kimliği lekelenen bu sosyal sınıf ya da daha özel bir ifadeyle cariyeye ya da köle şahsiyetini kaybederek “kendi kendisi olmaktan çıkmış durumda ve bu ötekileşmede insan en temel niteliğini yitirmekte[dir]” (Gasset, 2014:33). Dolayısıyla duygularını, iradelerini ve özgürlüklerini yitiren bu sosyal sınıftan geriye sadece parçalanmış ve kuşatılmış bedenleri kalır. “Bu beden, sürekli olarak başkalarının bakış ve konuşmaları[yla] uygulanan nesneleştirmeye maruz kalır” (Bourdieu, 2015: 87). Ayrıca geriye kalan bu beden “ötekinin, yokluk halindeki tekinsiz varlığından arta kalan iz” (Butler ve Athanasiou, 2017: 43) olarak da değerlendirilebilir. Kimlikleri ellerinden alınanların uğradıkları sembolik şiddete bu bağlamda; cariyeler de maruz kalır. Tanzimat romanı, “kadınları, onları istenmeyen evliliklere zorlayan, çok karıllıkla aşağılayan, tek yanlı boşanmaya ve özellikle de köleliğe maruz bırakan bir sistemin güçsüz, pasif kurbanları olarak çiz(er)” (Kandiyoti, 2013: 150). Toplumsal ve sosyal hayatta damgalanan cariyeler, edebî metinlerde de aynı gerçeklikle işlenir. “Romanlardaki esir tiplere ve onlara yapılan muamelelere baktığımız zaman, esirlere kötü muamele eden kişilerin eleştirildiğini, onları eğiterek topluma kazandırmaya çalışan kişilerin de ideal tipler olarak sunulduğunu söyleyebiliriz” (Burcu Yılmaz, 2000: 53-54). Esaret meselesinin işlendiği bazı romanlarda bu yapının sert bir söylemle eleştirildiği ve yapıya doğrudan bir karşı çıkış görülürken; bazı romanlarda ise cariyeliğe daha iyimser bakıldığı ve bu sisteme dolaylı olarak bir karşı çıkma ve eleştirme olduğu gözlemlenir.

Tanzimat edebiyatında kölelik sorunu ilk kez 1870 yılında yayımlanan Ahmet Mithat’ın *Esaret* adlı uzun hikâyesi ile işlenir (Parlatır, 2012: 77). Bir Osmanlı Efendisi olan Zeynel Bey’in Fatin ve Fitnat adında iki köle satın alması ve bunları eğitip yetiştirdikten sonra birbirleriyle evlendirmesi ve evlendikleri gece kardeş olduklarının ortaya çıkması şeklinde işlenen esaret meselesi hikâyede trajik bir şekilde ele alınır (Gökçek, 2001: 10). Fitnat’ı odalık alma ve Fatin ile evlendirme fikri arasında büyük tereddüt yaşayan Zeynel Efendi’nin kendi içinde yaşadığı çatışma kurgunun önemli bir kısmını oluşturur. Hikâyede Fitnat’ın kendisine ait odasının ve yaşamının olmasından bahsedilmesi cariyeliğin yansıtılma tarzına dair önemli veriler sunar. Ahmet Mithat Efendi, köleliği romanlarında da aynı olumlu bakış açısıyla ele alır. Ahmet Mithat, “cariyeleri, esaretle kıyas etmek bir tarafa, besleme denilen ve o yılların modası olan boğaz tokluğuna hizmetçi istihdâmına bile üstün tutar. Çünkü satın alınan cariyeye ev halkından biri gibi” (Okay, 2008: 192) görüldüğünü söyler. Ahmet Mithat Efendi, esir olarak satın alındıkları evde cariyelerin evin kızı gibi görüldüklerini, iyi bir eğitim aldıklarını, efendileri tarafından değer gördüklerini savunur ve cariyeliği romanlarında olumlu bir atmosferde yansıtır. Fatma Aliye de Ahmet Mithat Efendi’nin cariyeliğe dair olumlu düşüncelerini *Nisvan’ı İslam* eserinde destekleyecek veriler sunar. Yazarların kölelik sistemine dair olumlu ve olumsuz düşünceleri cariyelerin romanlara yansıtılma biçimine doğrudan etki eder. *Sergüzeşt* romanında Dilber’in yaşadığı trajedi realist bir tutumla verilir ve Dilber’in efendisi Celâl Bey ile evlenmesi engellenerek cariyelerin toplumda yaşadıkları sınıf çatışması geniş bir

kadrajdan sunulur. *Ferdi ve Şürekası* romanında da Hacer, cariyesi Melekzat'ı hiçbir zaman kendi görüş açısında görmez. Kendisinden çok aşağıda gördüğü ve her fırsatta aşağıladığı Melekzat ile arasına keskin ve kalın çizgilerle sınırlar örür. Bu bağlamda Melekzat bir cariyeye olarak Hacer'in arkadaşı olamaz, ancak can sıkıntısını gideren oyuncakçı olur. Bu noktada cariyeliğin ekonomik bir damgalanma biçiminden ziyade kişisel bir ötekileştirme sebebi olarak romanlara yansıdığı okuyucu tarafından fark edilebilir. Yine *Aşk-ı Memnu* romanında Nihal'in, hastalığı boyunca yanında olmaya çalıştığı Beşir'e karşı merhamet duygusu da üstünlüğünü gösterir. Roman süresince Beşir'in de efendisi "Nihal özelinde kendini hiçlemesi kendi varlığını ispat etme çabasının" (Ünlü, 2023: 167) olumlu manada karşılık alınamayan sonucudur. Bu tür durumlarda cariyelere karşı geliştirilen olumlu tutumların dahi onun ötekileştirilmiş konumunu belirginleştirdiğini söylemek mümkündür. *Felâtn Bey ile Râkım Efendi* ve *Muhadarat* romanlarında cariyelerin efendileri olan sınıfsal çatışmaları yumuşatılır hatta bu sınıfsal ayrım Canan ve Fâzıla'nın efendileri konumunda olanlarla evlendirilmeleri ile ortadan kaldırılır. Devrin bazı yazarları tarafından romanlarda ve münferit eserlerde cariyeliği yücelten düşüncelere ve tasvirlerle yer verilse de kölelik sisteminin bir parçası olan cariyeler her zaman olumlu bir bakış açısıyla aktarılmaz. Toplumda kimlikleri örselenen ve düşük sosyal statüleri ile aşağılanan cariyelerin içinde bulundukları olumsuz koşullar değişik vesilelerle kurgu metinlere taşınır. İyi koşullar altında gösterilen cariyeler de ekonomik ve statü göstergeleri ile yitirilmiş özgürlüğün telafisini sağlamak amacı ile kurgularda yazar tarafından desteklenirler.

Esaret konusundan ilk bahseden roman olması ile önem arz eden *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* romanında Talat ve Fitnat'ın aşkları yüzünden sürüklendikleri trajedi ve görücü usulü evliliğin neden olduğu facia anlatılır. Romanda yüzeysel bir şekilde işlenen esaret meselesi, Talat'ın Arap dadısı Ayşe Kadın ve Fitnat'ın analığı Çerkez Emine Kadın ile kurguya taşınır. Cariye iki kadının etnik kimliklerinin de de belirtilmesi ile esaret meselesinin etnik yönüne de vurgu yapılır. Arkadaşlarıyla gezmeye çıkan Ayşe Kadın, eli kırbaçlı adamlar tarafından Mısır'dan anne babasına götürüleceği vaadiyle kandırılıp Tunus'a kaçırılır. Burada yirmi sene çalıştırılan Ayşe Kadın, azat edilip İstanbul'a gelme hikâyesi ile Türk romanına taşınan ilk cariyeye olur. Kurguda Ayşe Kadın'ın İstanbul'a gelmesi ve burada rahat yaşam şartlarına erişmesi önemli mesajlar verir. İstanbul'a gelen cariyelerin olumlu bir atmosferde yansıtılması gizli bir Osmanlı övgüsünü ortaya koyar. Osmanlı; bu bağlamda yabancı memleketlerden getirilen köle, cariyeye ve odalıkların güvenli limana kavuştukları yer olarak tanımlanır. Romanda cariyeliğe ilgili sunulan bu veriler, kölelik sisteminin Osmanlı'da olumlu şartlarda sürdürülürken; yabancı memleketlerde ise zorbalıkla devam ettirildiğini gösterir. *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* romanıyla esaret meselesine bir giriş yapılır ve sonrasında sıklıkla işlenecek olan bu konunun temelleri söz konusu romanla atılır. Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* romanında da esir tüccarları tarafından kaçırılan Dilber'in hayatı bu kez Ayşe Kadın gibi yüzeysel değil ana kurguyu oluşturacak kadar detaylı işlenir.

Sergüzeşt romanında kölelik sistemini ağır bir şekilde eleştiren Samipaşazade Sezai, cariyelerin maruz kaldığı baskıcı ve ayrımcı tutumları Dilber'in trajedisinden kurguya taşır. Cariyeliğin toplumdaki olumsuz intibasına yer veren yazarın, annesinin Kafkasya'dan getirilen bir cariyeye olması konuya ilişkin tutumunu etkiler. Zeynep Kerman, Taşkasap'ta dünyaya gelen Samipaşazade Sezai'nin, doğduğu konağın ihtişamından ve bu konakta sayısı oldukça fazla olan hizmetkârlarından bahseder. Samipaşazade Sezai'nin yetiştiği konaklarda etrafındaki cariyelerin hayatlarını doğrudan gözlemle şansı bulduğunu söyleyen Kerman, yazarın annesinin bir esir olmasının, çocukluk yıllarındaki en büyük ıstıraplarından biri olduğunu da dile getirir (1986: 8-24). Etrafında değişik vazifelerle yer alan cariyelerin yaşamlarını yakından müşahade eden Samipaşazade Sezai, toplumda ezilen sınıfı temsil eden cariyelerin hikâyesini, "Düğün" adlı hikâyesinin yanı sıra Sergüzeşt romanıyla da kaleme alır. Esaret meselesini realist bir tutumla aktaran "yazar bu hayatın bizzat içinde yaşadığı için, gerek kahramanlarının ve gerekse vakanın anlatılışında, kendi gözlemlerinden bol bol faydalanmak imkânını bul[ur]" (Akyüz, 2017: 78). Bütün bu tecrübeler yazarın cariyelik meselesini yorumlarken olaylara kahramanının gözünden bakma imkânı tanır. Nurdan Gürbilek, ezilmiş ve dışlanmışların yazarı olarak görülen Dostoyevski'nin en güçlü yanlarından biri olarak; "ezilmiş ve aşağılanmış'ın bilincinde, biri diğerini tam susturamadığı için yan yana var olan karşıt sesleri aynı anda duyabiliyor olması" (2007: 13) olarak açıklar. Dolayısıyla kurgu metinlerde yazarın kahramanını görüyor ve duyuyor olmasının ehemmiyetinin altını çizer. Belli bir ideolojiyi ya da görüşü arkasına alan yazarın, biz ve öteki ilişkisini kalıp yargılar, ön yargılar, genellemeler, imajlar ve klişelerden yola çıkıp anlatması empati duygusunu zayıflatır. Mevcut şablonlarla ben/biz ve öteki paradoksunu çözümleyen yazar, kahramanının farklı duygu durumlarını, farklı boyutlarını ve renklerini göremez ve tek bir renkten ibaret saydığı ötekinin, mağduriyetinin ve ezilmişliğinin acısını da hissettiremez. Yazarın, bu bağlamda romanı kurgularken, nerede konumlandığı ve hangi bakış açısına sahip olduğu kahramanın eserde görülmesi ve var olabilmesi için gereklidir. Bu bağlamda; "bir edebî eserin varoluş nedenlerinden en önemlisi olan yazarın da sosyolojik konumu önem kazanır" (Hüküm, 2023: 452). Samipaşazade Sezai, ezilmiş sınıfın temsilcisi olarak kurguladığı Dilber'in duygularını empati duygusuyla aktarmaya ve olayları Dilber'in baktığı açıdan değerlendirmeye çalışarak ezilmişliğin ve dışlanmışlığın verdiği derin ıstırapı hissettirmeye çalışır.

Cariyeliği iyi bir ev atmosferinde romantize ederek aktaran bazı yazarların aksine, "Sezai'nin romanı açıkça köleliğe karşı yazıl[ır] Kölelik temasının romantik cazibesi[ni] bir kenara" (Kandiyoti, 2013: 152) bırakır ve bu meseleyi oldukça realist bir tutum kurguya taşır. Samipaşazade Sezai'nin romanda kölelik sisteminin yürütücülerine ve efendilerine karşı olumsuz tavrı ve bakış açısı, bu kuruma karşı beslediği olumsuz duyguları ortaya koyar. Mehmet Kaplan'ın Sergüzeşt'le ilgili; "Tanzimat devri Türkiye'sinde hâlâ devam etmekte olan esir ticareti aleyhinde yazılmış" (2009: 322) değerlendirmesi de bu düşüncüyü destekler. Toplumda her

fırsatta aşağılanmaya ve küçümsenmeye yer aranan cariyelere karşı çevrenin ayrımcı davranışları romanda Dilber özelinde açıklanır. Sergüzeşt romanını “çok iyi yetişmiş olmasına rağmen, sırf cariyeye olduğu için konak sahibinin oğlu ile evlenemeyen Dilber’in hayatı” (Akyüz, 2017: 78) şeklinde değerlendirilebilir. Romanda Dilber’in trajedisi Kafkasya’dan kaçırılmasıyla başlar ve bu cariyeye esirlik serüveninde türlü eziyetlere ve insan dışı muamelelere maruz bırakılır. Baskın sınıfın tahakkümü altına giren ve insani değerlerinden arındırılan Dilber’in gördüğü olumsuz davranışlar karşısında sesini çıkaramayıp ve bu sömürüyü kabullenışı kölelik sisteminin gücünün zayıfı ederek etkisi altına almasını gösterir. Bu durum damgalayan ve damgalanan sınıfın güç ilişkisini de ortaya koyar. Ezilen sınıfı temsil eden Dilber, ezen sınıf olarak konumlanan esir ticaretinin taciri Hacı Ömer Efendi ve Dilber’i satın alan aileleri tarafından damgalanıp aşağılanır. Toplumda ezen-ezilen sınıf ilişkisinin normalleşmesi ya da sıradanlaşması Pierre Bourdieu tarafından “olağandışı ölçüde olağan olan bu toplumsal ilişki böylece, tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı ve kabullendiği bir sembolik ilke adına uygulanan tahakkümün mantığını yakalamamız için paha biçilmez bir fırsat olarak” (2015: 12) açıklanır. *Sergüzeşt*’te bireysel özgürlüğü elinden alınarak köleleştirilen ve tahakküm edilen Dilber’in, kendisine tahakküm edenlerin şiddetini kanıksayacak duruma gelmesi yani tahakküm edenleri dayatmalarının normalleşmesi Bourdieu’nun açıkladığı bu durumla ilişkilidir. Tahakküm edenlerin kıyımına uğrayan mağdurlar ya da kurbanlar, şiddetin çok farklı türlerine maruz kalırlar. Bu şiddet bazen fiziksel türde bir şiddet olacağı gibi Bourdieu’nun belirttiği gibi “yumuşak kurbanlarınca bile görülmeyen ve hissedilmeyen” sembolik şiddet de olabilir. Bu şiddet “bir dil (veya bir telaffuz), bir hayat tarzı (veya bir düşünme, konuşma veya eyleme biçimi), ve daha genel itibarıyla, ayırt edici bir özellik, nişan veya yafta (ki bunlar arasında sembolik açıdan en etkili mükemmelen keyfi ve öngörülemez bir bedensel hassa olan deri rengidir) vasıtasıyla uygulanır (2015: 12). *Sergüzeşt* romanında da güçlü ve güçsüzün ilişkisi özellikle detaylı tasvirler yapılarak dil aracılığıyla da verilmeye çalışılır. Romanda tahakküm edenlerin, kurban rolünde olan damgalanmış kişilere karşı dışlayıcı ve aşağılayıcı tavırları ayrıntılarıyla anlatılır. Tahakküm eden sınıfın temsilcisi konumunda olan Hacı Ömer Efendi, iri beden yapısı ve kaba davranışlarıyla merhametten yoksun biri olarak tasvir edilir. Hacı Ömer Efendi’nin bu beden yapısı tahakkümün ve baskının, fiziksel kalıcılığını ve gücünü ortaya koyar. Tahakküm edenlerin, insani duygularını kaybedip sert bir kişiliğe dönüştükleri Hacı Ömer Efendi karakteri üzerinden dikkatlere şu ifadelerle sunulur: “İnsan ticaretinin kalb-i bî-hissine (duygusuz kalbine) verdiği merhametsizlik, kalbinin o büyük yuvarlak gözlerine aksettirdiği bir nevi vahşilik” (2016:19) ile esirlerine kötü davranır.

Hacı Ömer’in Dilber’i Harput malmüdürü Mustafa Efendilere satmasıyla romana giriş yapılır. Dilber satıldığı bu evde efendileri konumunda olanlarla karşı karşıya geldiği ilk andan itibaren ayrımcı davranışlara maruz kalır. Dilber, Mustafa Efendi’nin zevciyesine “sarılmak isteyince hanım gayet sert bir tavır ile” (2016:23) Dilber’i geriye iter ve cariyesiyle arasına ilk günden itibaren sosyal ve fiziksel

mesafeler koyar. Dilber'in, bir cariyeye olarak efendisine ya da evin hanımına sarılmak istemesi ve efendisinin bu sarılmayı engelleme isteği tahakküm eden sınıfın, tahakküm edilen sınıfı nasıl değersizleştirdiğini ve dışladığını gösterir. Merkezde konumlanan efendi ya da sahip konumundaki kişiler bu bağlamda gücü ve iradeyi temsil ederken merkezin dışındakiler ise zayıf ve pasif kişilik özelliklerle donatılır. Mustafa Efendinin zevciyesi burada merkezde konumlanıp hükmeden kişiyken; Dilber ise dışarıda kalan hükmedilen köleyi temsil eder. Damgalama, evin hanımının sahip olduğu refah seviyesi, sosyal statüsü, zenginliği ve özgür kişiliği merkeze alınarak gerçekleştirilir. Maddi yetersizlik, tutsaklık ve düşük toplumsal konum bu merkezin dışında kaldığı için Dilber bu özellikleri üzerinden damgalanır ve değersizleştirilir. Dilber'in efendilerini yanında oturma isteği bile Hacı Ömer'in "Senin mindere oturmak haddin mi? Sen esirsin! "Kalk ayakta dur" (2016:23) şeklinde şiddetli tepkisi ile reddedilir. Toplumdaki bireylerin eşit olması gerektiği fikrini sarsan ve ayrımcı yaklaşım addedilecek bu söylem damgalananların maruz kaldığı olumsuz davranış kalıplarını ortaya koyar. Sürekli toplumsal konumu ve sosyal statüsü üzerinden aşağılanan Dilber'den sonsuz bir itaatkârlık ve teslimiyet beklenir.

Fiziksel ve sözlü şiddete maruz bırakılan Dilber, romanda ayrıca "Çerkez" ve "murdar halayık" şeklinde de damgalanır. Etnik kimliği üzerinden de damgalanan Dilber'e karşı geliştirilen bu olumsuz söylem ve olumsuz davranış biçimleri, Dilber'i özne olmaktan uzaklaştırıp bir metaya dönüştürüp nesneleştirir. Alain Badiou, insan olmanın doğasından kaynaklanan hakları; "yaşama, kötü muamele görmeme, 'temel' özgürlüklerden (düşünce, ifade, hükümet seçimlerinde demokratik tercih, vb. özgürlüklerinden) yararlanma hakkı" (2003: 21) şeklinde ifade eder. Dilber ise özne olmanın gerektirdiği bütün bu insani haklardan mahrum bırakılmaya çalışılır. Damgalananların toplumda, insani özelliklerinden ve kimliklerinden arındırılıp şeyleştirilmesi ve nesneye dönüşmesi Dilber'in durumunu ortaya koyar. Dilber satın alındığı evde "gerek hanımı, gerekse yine bir halayık olan Taravet'ten hiç şefkat görmediği gibi, en ağır işleri yapmağa zorlanır. Takatini aşan bu işler, en ufak vesilelerle yediği dayaklar ve kötü muamele yüzünden" (Kerman, 1986:33) arkadaşı Lütfiyelere sığınır. Dilber, arkadaşının babaannesinin bütün çabalarına rağmen azat edilmez. Mustafa Efendi'nin tayini çıkınca bu aileden kurtulan Dilber çok kibar bir aile olan Asaf Paşa konağına esir olarak satılırken yine aynı ezici davranışları görmeye devam eder. Bu konakta son derece görgülü ve nezaketli bir hanım olan evin sahibesi Dilber'i ağır işlerde çalıştırmaz hatta Dilber'e iyi davranmaya çalışır. Ancak "halayıklar hakkında mensub olduğu Mısır familyalarından kendisine intikal eden [geçen] amik [derin] bir nazar-ı istihfaf ve istihkarı (küçümseyen ve aşağılayan tavrı) insaniyetin şiddet ve hakaretini tecrübe eden Dilber'e mahfi [gizli] değildi[r]" (2016: 35).

Toplumda ötekileştirilenlere ya da damgalananlara dair kalıp yargılar, genellemeler, klişeler ya da ezberlerle oluşturulan olumsuz semboller zihinlere kodlandığı için bu kişilere karşı eylemler ön yargılarla oluşturulur. Semboller ve imajlar çoğu zaman bireyin zihninde çevreyi anlamlandırma ve anlama noktasında

bir yol haritası ya da rehber görevi görür. Semboller “bir yandan insanların dünyayı anlamlandırmasını kolaylaştıran, diğer yandan da toplumun ortak olarak paylaştığı anlamları ifade eden zihinsel kurgulardır” (Örs, 2012: 30) Asaf Paşa’nın eşi Zehra Hanım da Dilber’i zihnindeki hazır çerçevelerle ve imajlarla değerlendirir. Zihnindeki olumsuz cariyeye imajı ve sembolü ile Dilber’in küçük hatalarına karşı bağışlayıcı yaklaşımının arka planında “ne olacak, halayık parçası!” (2016: 35) şeklindeki ezici ve aşağılayıcı düşünceyi barındırır. Kendisine bu evde iyi muamele yapılsa da “hanımın üstten bakan aşağılayıcı bakışları Dilber’i dayaktan daha fazla üzer” (Kerman, 1986: 33). Horlandığı ve küçük görüldüğü bu evde Dilber, kendi içinde büyük yıkımlar yaşar ve gördüğü psikolojik ve sembolik şiddet canını fiziksel şiddetten daha çok acıtır.

Asaf Paşa’nın oğlu Celal Bey de Dilber’i resimler için dekoratif bir nesne olarak kullanıp değersizleştirir. Yani Dilber, neredeyse bütün aile efradı tarafından aynı aşağılayıcı tavırlara maruz kalır. “Erkeğin sahiplenici dominant eylemine karşın, kadın ruhunda bir özne-nesne bölünmesi gerçekleşmez. Zaten bölünme, kadının ruhuna terstir. Celal Bey’in Dilber’i şekilden şekile sokup model dişiliğiyle aşağılaması” (Arslan, 2011: 88) efendisinin ya da sahibinin metaya dönüştürdüğü cariyesinin durumunu ortaya koyar. Toprağından, vatanından ve kimliğinden koparılan Dilber’in geriye kalan bedeni de elinden alınır. Yani “kölelikte olduğu gibi yaşayan bedeninin bir başkasına ait olma” (Butler, Athanasiou, 2017: 30) durumu Dilber için de geçerli olur. Dilber’in nesne hâline gelen bedeni istenildiği zaman ödünç alınabilen, kullanılabilen ve sömürülebilen bir şeye/metaya dönüşür. Celal Bey’in ruhsuz bir varlık olarak gördüğü ve insani özelliklerini yok sayıp şekilden şekle soktuğu Dilber, onun bir “oyuncağı[dır]” (2016: 35). Toplumda damgalananların şeyleştirilme ve metalaştırılma eğilimi cariyeye olarak damgalanan Dilber’e de özne olma vasıflarını kaybettirir ve Dilber’i bütünsel kimliğinden çıkarıp salt bir nesneye dönüştürür. Dilber, “maddî ve manevî hiçbir sıkıntısı olmayan Celâl Bey’e kendisini heves ve arzularının tatmin edecek ‘bir oyuncak’, ‘bir araç’ gibi görmesinden derin bir ıstırap duyar ve gururunun kırıldığını hisseder” (Kerman, 2009: 92). Ön yargılarla ya da klişelerle oluşturulan köle imajına göre bir kölenin kendi iradesi, sesi, düşüncesi, bakış açısı ve arzusu yoktur. Bu yüzden Celal Bey, tablo çizerken dekoratif bir yapı olarak kullandığı Dilber’in üzüntüsünü fark etmeyecek kadar duyarsız davranışlar sergiler. Benliğine ve bedenine tahakküm edilen bir cariyeye olan Dilber, içinde bulunduğu olumsuz yaşam koşullarını değiştiremez ve efendileri tarafından gördüğü insan dışı muameleye karşı sonsuz bir itaatkârlık içine girer. “Başlangıçta sadece güzel bir ‘oyuncak’ telâkki ettiği Dilber, bir gün hisli bir anında ağlayınca, Celal Bey’de kıza karşı hissi bir ilgi uyanır ve bu his zamanla bir aşk hâlini alır” (Kaplan, 2009: 322). Celal Bey’in Dilber’e karşı olumsuz tavırları bir süre sonra değişir ve Celal Bey için resim çizerken kullandığı bir nesne görevi üstlenen Dilber, arzulanan ve cezbeden bir özne konuma gelir. Bu bağlamda “eril yapı, ‘sevilen kendi’ ve ‘öteki’yle aşka yaklaşırken, kendi kendiyi narsist bir hazza” (Arslan, 2011: 89) da yönelir. Bu narsist duygu, Celal Bey’in bütün yaşamına sirayet edecek kadar güçlü bir etki gösterir. Celal Bey’in hazır şemalarla

ya da çerçevelerle değersiz addettiği ya da metalaştırdığı Dilber daha sonra âşık olduğu ve uğruna aklını kaybettiği kadın olur. Dilber ise bu aşk karşısında “cariye olmanın tazyiki, birine sevdalanmanın ağırlığıyla birleşince çaresizlik içinde boğulur”(Korkmaz, 2009: 109). Evin beyine âşık olmanın kendi sosyal konumundaki biri için mümkün olmadığının bilincinde olan Dilber, Celal Bey’e karşı hissettiği duygular karşısında bocalar. Dilber ve Celal Bey birbirlerine karşı zamanla duydukları yoğun duyguları birbirlerine açık etseler de keskin bir sınıfsal farkın olduğu bu iki kişinin ya da efendi ve kölesinin âşkı ailede ya da daha genel bir ifadeyle toplumda karşılık bulmaz. Celal Bey’in ailesinin, “Biz onun terbiyesine, tahsiline bu kadar çalıştığımız ve kendisine ikbalini temin eden bir izdivaç hazırladığımız hâlde, bütün mesaimizi, kendisinin istikbaline, her şeyi bir cariyenin hizmetten kirlenmiş eline mi teslim ediyor? Mümkün değil” (2016: 61) tepkisi bu birlikteliğe karşı çıkışı gösterir. Celal Bey’in ailesi sınıfsal olarak çok aşağıda gördükleri Dilber’i Celal Bey’in parlak geleceğini mahvetmekle suçlarlar. Ayrıca bu alıntıdaki Dilber ile özdeşleştirilen “kirlilik” vurgusu önem arz eder. Sembolik şiddetin bir tezahürü olan kirlilik benzetmesi, toplumun damgalananlara karşı geliştirdiği olumsuz söylemi ortaya koyar. Saussure’ün ifade ettiği gibi “dilin bireysel kullanımını ‘söz’, dilin toplumsal kullanımını ise ‘söylem[dir]’” (Örs, 2012: 35). Dolayısıyla toplumda damgalama ya da ötekileştirilme bu olumsuz bir söylemle gerçekleştirilir.

Oğlunun, Dilber ile birlikteliğine karşı çıkan Zehra Hanım, “hele insaniyete mensubiyetinde şüphe ettiği bir mahlûku, heyet-i içtimaiyenin (toplumun) hiçbir hukukuna lâyık görmediği bir esiri “(2016: 75-76) Celal Bey ile evlendirmek istememesinin altında derin anlamlar yatar. Zehra Hanım’ın bu sözü toplumsal yapıda insani özellikleri yok sayılan ve sosyal hukukun neredeyse hiçbir hak tanımadığı cariyelerin toplumsal hayattaki düşük sosyal statülerine gönderme yapar. Zehra Hanım, Celal Bey’in ve Dilber’in evlenmesine sadece oğlunun toplumsal kimliğinin lekelenmesinden çekindiği için karşı çıkmaz, aynı zamanda kendi ailesinin toplumdaki itibarının sarsılmasından ve “fahri damgalanmaktan” (Goffman, 2020:62) endişe duyduğu için muhalefet eder. Goffman, toplumda damgalananların yakınlarının bu durumdan etkilenmelerini “fahri damgalanma” olarak ifade eder. Yani, “toplumsal yapının damgalı bir kişiye tabi kıldığı bireydir bu, toplumun iki bireye bazı açılardan tek bireymiş muamelesine yol açan bir ilişkidir” (2020: 61). Dolayısıyla bu durum damganın bulaşıcı etkisiyle açıklanabilir. Zehra Hanım da toplumsal yapıda kimliği lekelenen Dilber’in bu lekesinin kendilerine bulaşacağı hissiyle hareket eder. Dolayısıyla sınırları keskin çizgilerle belirlenen köle efendi ilişkisini sınıfsal ayrımı romanda bir çatışmaya dönüşür. Sergüzeşt romanında bu bağlamda “soylu ve soylu olmayan sınıflar arasındaki arkaik farklılaşma, onurlu veya alçaltıcı meşguliyetler arasındaki haksız temayüze dayanır” (Veblen, 2015:85). Asaf Paşa ailesi soylu olarak kabul ettikleri ailelerine bir esir olan Dilber’i layık görmezler ve Dilber’i aşağılayıcı bir tavırla ailelerinden dışarlar. Zehra Hanım ve Asaf Paşa, Celal Bey ile Dilber’in yaşadığı aşkın öğrenilmesi ya da bu aşkın resmîyete dökülmesinin çevrede uyandıracağı olumsuz

izlenim ile çevrede sahip oldukları itibarı kaybetmekten büyük endişe duyarlar. Dilber'i satarak bütün bu kaygılardan ve endişelerden kurtulduklarını düşünen Asaf Paşa ailesi, Dilber'in uğruna aklını kaybeden Celal Bey'in günden güne kötüye giden ve ölümle sonlanan durumu ile çok daha büyük hüsrana uğrarlar.

Dilber ise kendi isteği dışında satıldığı Mısır'daki bir konakta odalık olmayı kabul etmeyince başka acılara sürüklenir. Odalık olmamak için direnen Dilber, bir odaya hapsedilir ve bu tutsaklıktan zenci bir köle olan haremağası Cevher'in yardımıyla kurtulmaya çalışsa da Cevher'in merdivenden düşüp ölmesiyle yalnız kalır. Ruhuna, iradesine ve bedenine el koyulan bu kölelik sistemine daha fazla direnemeyen Dilber, kendisini Nil'in sularına bırakarak canına kıyar. Ramazan Korkmaz, Dilber'in intiharını “köleliği mubah sayan bir topluma karşı ciddi bir protesto” (2009:110) olarak değerlendirir. Şahsiyeti elinden alınan ve kendi geleceğini tayin etmekten menedilen Dilber, intihara karar vererek kendisine giydirilen pasif kimliği çıkarır, kendisine tahakküm eden sınıfa başkaldırır.

Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt* romanında toplumda cariyeler ve köle olarak damgalanan kişilerin maruz kaldığı aşağılanma ve dışlanma duygusunu Dilber aracılığıyla geniş bir kadrajdan sunar. Toplum önünde savunmasız ve çaresiz bırakılan bir kölenin, nesneleştirilen özne kimliği ve “ıskartaya çıkan bedeni” (Kanter, 2019) ile göğüslediği acılar ve ıstırap dolu yaşam detaylı bir şekilde aktarılır. Yazar, cariyelerin mağduriyetini ve olumsuz yaşam şartlarını *Sergüzeşt* romanıyla göz önüne serer ve cariyelik kurumuna doğrudan karşı çıkar. Ancak cariyelerin olumsuz şartlar içinde olduğuna ve toplumun bu sosyal sınıfı damgaladığına dair inanç *Felâatun Bey ile Râkım Efendi* romanında sürdürülmez. Ahmet Mithat Efendi'nin cariyeliğe dair olumlu, iyimser ve romantik bakış açısı bu romanında da sürdürülür. Jale Parla'nın “ideolojiler, kendilerini yaşatacak, kendilerine hizmet edecek özneler” (2015: 42) inşa ederler sözü cariyeler olan Dilber ve Canan tipinin çok farklı atmosferde aktarılmasını açıklar. Ahmet Mithat Efendi, cariyelik kurumuna Samipaşazade Sezai'den çok farklı bir tavırla yaklaşır. Ahmet Mithat Efendi, cariyeliğe dair bakış açısını Canan tipi ile ete kemiğe büründürür.

Yanlış Batılılaşmanın işlendiği *Felâatun Bey ile Râkım Efendi* (1875) romanında bir cariyeler olarak sunulan Canan'ın içinde bulunduğu koşullar ve efendisinin ona bakış açısı Dilber'den çok farklı olarak kurguya taşınır. *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*, kölelik sisteminin iyimser bir bakış açısıyla aktarılması bakımından ve “köleleri mutlu konumlarda ele alışıyla da çizgi dışı bir romandır” (Finn, 1984: 29). Romanda ideal Osmanlı gencini temsil eden Râkım Efendi'nin satın aldığı Canan'a verdiği ehemmiyetin ve gösterdiği şefkatin arka planında cariyeliği tasvip eden bir yazarın bakış açısı hissedilir. Bir cariyeler olarak evin hizmeti için satın alınan Canan'a evin kızı ya da hanımı gibi davranılır. Ev içi hizmetlerde çalıştırılan cariyelerin aksine Canan'ın pek çok konuda eğitilmesi, evin beyi dâhil pek çok kimseden özel dersler alması dikkate değerdir. Gittiği evlerde efendileri ya da sahipleri konumundaki kişiler tarafından her fırsatta aşağılanan ve bu kişilerle arasına sosyal ve fiziksel sınırlar örülen Dilber'in aksine; Canan köle olarak satıldığı evde Râkım Efendi'nin

özenli tavırları ve ilgisi ile karşılaşılır. Canan'ın Râkım'dan Türkçe dersler almasının yanı sıra Jozefine isimli hocadan piyano ve Fransızca öğrenmesi cariyelerin satıldıkları ailede nasıl sevgiyle ve şefkatle kucaklandıklarını ve eğitimlerine ihtimam gösterildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla satıldığı bütün evlerde efendileri tarafından olumsuz ve ayrımcı davranışlara maruz kalan Dilber'e, karşıtlık oluşturan Canan'ın içinde bulunduğu koşullar Dilber'den çok farklıdır. Efendisinin yanında oturması dahi hoş karşılanmayan ve bütün davranışları denetlenip sınırlandırılan Dilber'e neredeyse hayatının hiçbir bölümünde söz hakkı tanınmazken; Canan ise kendi geleceğini tayin edebilecek kadar güçlü bir kişilik olarak çizilir: Râkım Efendi'nin evine satılmasıyla iyi bakılan ve hızlı şekilde kilo alıp güzelleşen Canan çevrede hayranlık uyandıracak kadar dikkat çeker. Canan'a satın alındığı fiyatin çok üstünde bir fiyatla müşteri çıkınca Rakım'ın "Canan kendisi bilir" (2000:179) şeklinde kararı Canan'a bırakması cariyeliğin olumlu bir atmosferde yansıtılma isteği ile açıklanabilir.

Kendi geleceğini kendisinin tayin etmesi beklenen Canan, toplumda söz hakkı tanınmayan ve iradelerine el koyulan cariyelerden bu bağlamda farklılık gösterir. Râkım Efendi'nin evinde küçümsenip horlanmaktan ziyade Canan'a verilen derslerle bu cariyenin yetenekleri gün yüzüne çıkarılır. Râkım Efendi ve dadısı tarafından çok fazla kıymet gören Canan, "İstanbul'da moda olarak ne çıkarsa en evvel yapılanların birisi [onun] olurdu. Bundan başka Canan'ın dolabında en ala yapma çiçekler mevcut olup çekmecesinde bir iki elmas iğnesi, küpesi, yüzüğü dahi eksik değildi" (2000:174). Yani Canan söz konusu romanda, Ahmet Mithat Efendi'nin evin cariyeleri, evin kızı gibi görüldüğü görüşüne uygun olarak tasvire konu olur. Bu yüzden Rakım, Canan'ı İngiliz dostları olan Ziklas ailesine tanıtırken; 'hemşirem' deyip uyduramadığı ve 'Canan' diye kısa kestiği halde dahi muhataplara sahih sükût-ı ifade edemediği cihetle nihayet 'cariyem, esirim' diye takdime mecbur ol[ur]" (2000:231). Burada mecbur olmak ifadesi ile cariyeye ya da esir kelimelerinin negatif anlamlarına vurgu yapılır. Ayrıca Râkım Efendi'nin ecnebi bir aile karşısında cariyeye ya da esir kelimelerini mücbir bir sebeple kullandığının ifade edilmesi, romanda bu kuruma karşı iyimser bakıldığını gösterir. Bu bakış açısına uygun olarak müreffeh bir yaşam içinde anlatılan Canan'a, cariyeye olduğu evde verilen değer, seçkin ve varlıklı Ziklas ailesinin kızlarını özendirecek kadar fazladır. Rakım'ın, bu İngiliz ailesine ders vermeye başlayan tanışıklığı dostluğa dönüşür ve Doğu geleneklerini merak eden bu aileyi evine davet etmesi ile bu dostluk daha da ileriye taşınır. Rakım Efendi'ye misafir olup Canan ile tanışan Ziklas ailesi, bir cariyenin akıcı bir şekilde konuştuğu Fransızcaya hâkimiyetine, kültürlü konuşmalarına, oturmasını kalkmasına bilen zarif tavırlarına ve sahip olduğu değerli elmaslara çok şaşırırlar. Bu şaşkınlıklarını şu ifadelerle dile getirilir: "Salonda valide ile kızlar Canan'a şaşmağa başlarlar. Onlar esir denilen şey Amerika'da olduğu misillü adeta behâyim gibi tavlaya bağlanır zannında bulunduklarından bu esirin nasıl bir esir olduğuna şaşmakla mazurdular" (2000: 231). Zihinlerine kodlanan cariyeye kalıplarından çok farklı olan Canan, İngiliz ailesinin kızları Can ve Margrit'i bile kıskandıracak kadar kusursuz ve iyi özelliklerle donatılır.

Râkım'a âşık iki genç kız Can ve Margrit'e rakip olan Canan, bu iki rakibine de üstün gelecek kadar yüceltilir. Romanın sonunda Râkım'a beslediği büyük sevgi ile devrin aşk hastalığı olan vereme tutulup yataklara düşen ve ölümden dönen Can'a karşılık Râkım Efendi, Canan ile evlenerek ondan çocuk sahibi olur. Canan'ın bu kadar mükemmel niteliklerle kuşatılması ve iyimser bir bakışla aktarılmasının altında, iyi efendilerle cariyelik kurumunun devam edebileceği düşüncesi sezdirilir. Râkım gibi ideal sahip ya da efendi sayesinde, cariyeler tıpkı Canan gibi toplumda damgalanıp aşağılanmaktan ziyade itibarlı bir konuma atanarak yüceltilir. Sosyal sınıfından dolayı damgalanan ve Celal Bey ile evlenilmesine mâni olunan Dilber'e karşılık, Canan'ın efendisi ile evlenip aile kurması bu tezi destekler.

İncelemeye tabi tutulan eserlerin tezli romanlar olduğu göz önüne alındığında, aynı sosyal sınıfın çok farklı perspektiflerle sunulması anlamlandırılabilir. Burada ön plana çıkan cariyelerin tasvirinde yaslanılan inanç ve ideolojidir. Toplumda aynı hukuksal haklara, aynı sosyal sınıfa ve aynı olmasa bile çok benzer şartlara sahip olan Dilber'in ve Canan'ın birbirine bu kadar karşıt bir biçimde yansıtılması "ideolojilerin doğru ile yanlış, anlamlı ile anlamsız, merkez ile çevre, yüzey ile derinlik, us ile delilik türünden kavramsal karşıtlıklar arasında keskin ayrımlara gittikleri[ni]" (Sarup, 2014: 64) gösterir. Dolayısıyla olumsuz bir atmosfer içinde aktarılan Dilber'in toplum tarafından aşağılanıp damgalanması; Canan'ın ise kusursuz ve özenilecek koşullarda anlatılıp yüceltilmesi iki cariyeye arasında keskin ideolojik ayrımlar olduğunu ortaya koyar. Bu durum Goffman'ın "normal ve damgalı, somut kişiler değildir; sadece birer bakış açılarıdır" (2020:205) cümlesiyle izah edilebilir. Yani damgalama, bakış açısıyla doğrudan ilintilidir. Dolayısıyla aynı sosyal sınıfa mensup olan bu iki cariyenin birinin aşağılanıp damgalanması diğerinin kusursuzlaştırılıp yüceltilmesi bu durumla açıklanabilir.

Sonuç

Toplumda ötekileştirilen, dışlanan ve damgalanan kişilere mukabil; aynı zamanda yüceltilen, kabul gören ve övülen bir kesimin de varlığından söz etmek gerekir. Damgalama, çoğu zaman toplumda iyi, ideal ve güzel özelliklerle tanımlanan kimliklere ya da kalıplara uygunluk göstermeyenler üzerinden gerçekleştirilir. Yani toplumun sosyal, kültürel normlarına ve ahlaki değerlerine uygunluk gösterenler ideal bir kişilik olarak görülürken; aynı zamanda toplumsal yapıda ben/biz öznesi olarak da kurgulanırlar. Bu toplumsal normlara, kalıplara ve ahlaki değerlere uygun olmayanlar da toplumda öteki olarak konumlandırılıp damgalanırlar. Dolayısıyla damgalama kuramı, toplumsal yapıda bu mutlak karşıtlık ve uyumsuzluk zemininde gerçekleşir.

Toplumsal yapı içerisinde en büyük eşitsizlik örneği olan cariyelik, sosyal ve sınıfsal damgalanmaya sebep olur. Cariyeler damgalanırken çoğu zaman ataerkil bir toplum yapısına, güçlü bir sınıfa ve iktidara yaslanılır. Cariyelerin, toplumda düşük sosyal sınıfı temsil etmeleri itibariyle, efendileri ya da sahipleri tarafından gördükleri ezici ve yıkıcı davranışlar pek çok romande ele alınır. Toplumda güçlü

bir damgayla yaşamlarını sürdürmeye mahkûm edilen cariyeler, yazarların bu kuruma farklı yaklaşımları ile kurguya taşınırlar. Cariyeliğin realist bir tutumla işlendiği *Sergüzeşt* romanında; Dilber'in çevresi tarafından özellikle toplumsal cinsiyeti, sosyal sınıfı ve etnik kimliği üzerinden nasıl aşağılanıp nesneleştirildiği çarpıcı örneklerle gösterilir. Bu romanda anlatıcı yazar da Dilber'i cariyeye olduğu için aşağılayanları insani vasıflardan uzaklaştırır ya da ölümle cezalandırır. *Felâton Bey ve Râkım Efendi* romanında, Canan'a evin kızı olarak davranan Râkım Efendi ve dadı kalfası yüceltilirken; toplumda cariyelik iyi efendilerle devam edebilir mesajı verilir. Bu romanda Canan her ne kadar olumlu ve sevecen bir tavırla tasvire konu olsa da söz konusu romanın satır aralarında karşıt tip ve karakterlerin ağzından da olsa bu cariyenin sosyal konumu ve kadın kimliği üzerinden değersizleştirilen ifadeler yer verilir.

Dolayısıyla cariyelik meselesi *Sergüzeşt* ve *Felâton Bey ile Râkım Efendi* romanlarında farklı perspektiflerle değerlendirilip kurgusallaştırılsa da esasında her iki romanda da cariyelerin özellikle toplumsal cinsiyetleri ve sosyal sınıfları üzerinden aşağılandıkları ve baskılandıkları tespit edilir. Kölelik sisteminin konu olduğu pek çok romanda olduğu gibi incelemeye tabi tutulan söz konusu eserlerde de tek renkli, tek sesli ve tek boyutlu olarak roman kurgusuna taşınan cariyelerin, pasif kişilikleriyle toplumun ezici davranışları ve tahakkümü karşısında özne kimliklerini yitirdikleri görülür. Yazarların zihinlerinde tasarladıkları kimliklere uygun hareket eden cariyeler, romanlara farklı bakış açılarıyla aktarılırlar. Mutlak bir karşıtlık içinde aktarılan cariyeler, bu bağlamda damgalama kuramına dair önemli veriler sunar.

Kaynakça

- Ahmet Mithat. (2000). *Felâatun Bey ile Râkım Efendi*, (Necat Birinci, Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Akyüz, K. (2017). *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri (1860-1923)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Arslan, F. (2011). *Boş zaman figürleri: Erken dönem Türk romanında nesne-tüketim ilişkisi*. Malatya: Serhat Kırtasiye Matbaacılık.
- Badiou, A. (2003). *Etik: Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *İskarta hayatlar: Modernite ve safraları* (O. Yener, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Berktaş, F. (2010). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril tahakküm* (B. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Burcu Yılmaz, E. (2000). Tanzimat dönemi Türk romanında kadın üzerine bir değerlendirme. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2).
- Butler, J. ve Athanasiou, A. (2017). *Mülksüzleşme*, (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cebeci, D. (2017). *Tanzimat ve Türk ailesi*. Ankara: Panama Yayıncılık.
- Çayır, K. (2012). Gruplararası ilişkiler bağlamında ayrımcılık. K. Çayır ve M. Ayan Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar içinde*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin ideolojisi* (B. Özkan, Çev.). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Fatma Aliye. (2012). *Osmanlı'da kadın: Cariyelik, çekeşlilik, moda*. İstanbul: Ekim Yayınları.
- Fatma Aliye. (2019). *Muhadarat*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Finn, R. P. (1984). *Türk romanı ilk dönem, 1872-1900* (T. Uyar, Çev.). İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Gasset, O. Y. (2014). *İnsan ve "herkes"*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddings, F. H. (1896). *Principles of sociology: An analysis of the phenomena of association and of social organisation*. New York: Macmillan.
- Goffman, E. (2020). *Damga*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Gökçek, F. (2001). *Letaif-i rivayat hakkında*. Letaif-i Rivayat. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gürbilek, N. (2007). *Mağdurun dili*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2009). *Ortak zenginlik* (E. B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hüküm, M. (2023). Yerli bir modernleşme eleştirisi olarak Mustafa Kutlu'nun Tarla Kuşunun Sesi adlı uzun hikâyesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 63(2), 449-475.
- İnalçık, H. ve Seyitdanoğlu, M. (2006). *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kanter, B. (2019). *Kurmaca bedenler: Türk romanında bir söylem biçimi olarak beden (1923-1980)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

- Kanter, B. (2021). Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında çirkinlik ve çirkinliğin temsil biçimleri. *Uluslararası Disiplinler Arası Dil Araştırmaları (DADA) Dergisi*, 3.
- Kaplan, M. (2009). *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakışla, Y. S. (2014). *Osmanlı hanımları ve hizmetçi kadınlar (1869-1927)*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Kerman, Z. (1986). *Sami Paşazade Sezai*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kerman, Z. (2009). *Yeni Türk edebiyatı incelemeleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Korkmaz, R. (2009). *Yeni Türk edebiyatı (1839-2000)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet öncesinde Türk kadını (1839-1923)*. Ankara: Aile Yayınları.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay ve D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mbembe, A. (2022). *Brütalizm* (P. B. Yalım, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mutluay, R. (1970). *100 soruda XIX. yüzyıl Türk edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Nâbizâde Nâzım, (2008). *Zehra*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Okay, O. (2005). *Batılılaşma devri Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. (2008). *Batı medeniyeti karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2000). *Osmanlı toplumunda aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Örs, H. B. (2012). *19. yüzyıldan 20. yüzyıla modern siyasal ideolojiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özmen, S. ve Erdem, R. (2018). Damgalamanın kavramsal çerçevesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(1), 185–208.
- Parlatır, İ. (2012). *Tanzimat edebiyatında kölelik*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Parla, J. (2015). *Don Kişot'tan bugüne roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Samipaşazade Sezai. (2016). *Sergüzeşt*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Sarup, M. (2014). *Post-yapısalcılık ve postmodernizm* (A. Güçlü, Çev.). İstanbul: Pharmakon Yayınevi.
- Şemsettin Sami. (2019). *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat* (Ö. Nemutlu, Haz.). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2016). *Ferdi ve Şürekâsı* (S. Öz, Haz.). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Ünlü, B. (2023). *Yıkılan karakterler: Halit Ziya Uşaklıgil'in romanlarında kendini yıkma eğilimi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Veblen, T. B. (2015). *Aylak sınıfın teorisi: Kurumların iktisadi incelemesi* (E. Kırmızıaltın ve H. Bilir, Çev.). Ankara: Heredit Yayıncılık.
- Zilfi, M. C. (2018). *Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik ve kadınlar (1700-1840)* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Mattioli'den Osmân b. Abdurrahmân'a: Bitkilerin Diller Arası Yolculuğu

Osman Süreyya Kocabaş¹

Öz

Bu çalışma, Erken Modern Dönem'de bitki adlandırmaları ve tanıtları sırasında karşılaşılan sorunlar ile bu sorunlara getirilen çözümleri ele almaktadır. Dioscorides'in *De Materia Medica* adlı eserine Mattioli'nin şerhinin Osmanlı Türkçesine yapılmış tercümesi olan *Kitâbu'n-Nebât*, bu bağlamda incelenmiştir. Osmân b. Abdurrahmân tarafından 1777'de yapılan bu çeviri, bitki adları ve terminolojisinin aktarımında dilsel ve kültürel engellerin etkisini yansıtan bir örnek olarak ele alınmaktadır. Çalışma, bitki adlarının tutarsızlıkları, standartlaştırma zorlukları ve çok dilli sözlüklerin kullanımına odaklanmaktadır. *Kitâbu'n-Nebât*, Osmanlı âlimlerinin klasik eserleri yerel okuyucular için daha anlaşılır hâle getirme çabalarını göstermektedir. Bitki tanımlamalarındaki belirsizlikleri ve bu belirsizlikleri çözmeye yönelik terminolojik ve dilsel uyarlamaları ele alan bu analiz, Osmanlı İmparatorluğu'nda bitki adları ve terminolojisinin karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Makale, bu sorunların Erken Modern Dönem'deki tercüme ve bilgi aktarımı üzerindeki geniş kapsamlı etkilerine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Erken Modern Dönem, bitki adları, *Kitâbu'n-nebât*, Dioscorides, Osmanlı tercümesi, bitki terminolojisi.

From Mattioli to Osmân b. Abdurrahmân: The Interlingual Journey of Plants

Abstract

This study examines the challenges and solutions encountered in plant nomenclature and identification in the Early Modern period, focusing

¹ Dr., oskocabas@gmail.com, ORCID: [0000-0001-5487-3032](https://orcid.org/0000-0001-5487-3032).

on *Kitâbu'n-Nebât*, the Ottoman Turkish translation of Mattioli's commentary on Dioscorides' *De Materia Medica*. Translated by Osmân b. Abdurrahmân in 1777, this work is analyzed as an example of how linguistic and cultural barriers influenced the transmission of plant names and terminologies. The study explores issues such as inconsistencies in plant names, difficulties in standardization, and the reliance on multilingual glossaries. Despite these challenges, *Kitâbu'n-Nebât* reflects the efforts of Ottoman scholars to make classical works more accessible to local audiences. By addressing ambiguities in plant identification and presenting solutions through descriptive terminology and linguistic adaptation, this analysis sheds light on the complexities of plant nomenclature and terminologies in the Ottoman Empire. The paper emphasizes the broader implications of these challenges for scientific translation and knowledge transfer during the Early Modern period.

Keywords: Early Modern period, plant nomenclature, *Kitâb al-nabât*, Dioscorides, Ottoman translation, plant terminology.

Extended Abstract

The relationship between human health and plant-based remedies has been a fundamental aspect of pharmacological traditions since antiquity. Dioscorides' *De Materia Medica*, one of the most influential texts in this domain, established the foundations for herbal medicine and was adapted into numerous languages and cultural contexts. The Ottoman Turkish translation of this foundational text, *Kitâb al-nabât* [the Book on Plants], provides an exemplary illustration of the manner in which ancient knowledge was contextualised and enhanced within the intellectual milieu of the Ottoman Empire. Translated by Osmân b. Abdurrahmân in 1777, this text serves as a link between disparate linguistic, cultural and scientific traditions, offering insights into the dynamics of Early Modern Ottoman science.

This study centers on *Kitâb al-nabât*, exploring how it systematized plant knowledge for Ottoman readers. The text not only adhered to Dioscorides' classifications but also incorporated new layers of knowledge drawn from local contexts and regional terminologies. Osmân b. Abdurrahmân's meticulous approach is evident in his effort to provide Turkish equivalents for nearly every plant name while simultaneously retaining their Arabic, Persian, Greek, and Latin counterparts. This multilingual glossary reflects the Ottoman scholars' broader engagement with cross-cultural scientific traditions and underscores their commitment to knowledge synthesis and dissemination.

The research examines key aspects of botanical nomenclature and classification practices in the Ottoman Empire, particularly during the 17th and 18th centuries. It highlights the challenges translators and scholars faced in adapting ancient texts to the Ottoman linguistic and scientific milieu. These included addressing ambiguities in plant identification, reconciling differences between local and classical terminologies, and ensuring accurate communication of therapeutic properties. Osmân b. Abdurrahmân's translation stands out for its inclusion of local knowledge,

often derived from oral traditions or firsthand observations, which enriched the original text and made it more accessible to Ottoman audiences.

A principal objective of the study is to examine the epistemological framework that informs *Kitâb al-nabât*. By comparing Dioscorides' original classification systems with those adapted by the Ottoman Empire, the research illuminates the ways in which the translation served both scientific and practical purposes. For example, the text provides comprehensive descriptions of plants' physical characteristics, habitats, and uses, frequently augmented by anecdotes concerning their cultural or economic significance. Examples such as the etymological origins of plant names (e.g., centaurea from Centaurus or gentiana linked to King Gentius) demonstrate how historical narratives were integrated with scientific data, thereby enhancing the text's educational and cultural value.

The study also contextualizes *Kitâb al-nabât* within the broader corpus of Ottoman pharmacological literature. It investigates how this work interacted with and contributed to the existing knowledge base, particularly through its integration of Arabic, Persian, and European botanical traditions. The analysis reveals a dynamic exchange of ideas, where classical texts were not merely translated but also transformed to address local needs and conditions. This transformation is evident in the adaptation of foreign terms into Turkish, the development of new terminologies, and the inclusion of local plant varieties not found in the original sources.

Another dimension explored is the role of illustrations and visual aids in plant identification. Unlike European herbals of the same period, which increasingly relied on detailed botanical illustrations, Ottoman works such as *Kitâb al-nabât* relied heavily on textual descriptions. This reliance posed challenges for plant identification, particularly in cases where local readers lacked direct experience with the plants described. The study discusses how this limitation was partially addressed through oral transmission and the inclusion of comparative linguistic glossaries, which linked plants to their regional counterparts.

Furthermore, the research examines the social and economic implications of *Kitâb al-nabât*. By providing a comprehensive guide to plant-based remedies, the text served as a valuable resource for medical practitioners, apothecaries, and traders. Its emphasis on distinguishing authentic medicinal plants from counterfeit or adulterated substitutes reflects the practical concerns of the time. For example, the text includes warnings about deceptive practices, such as selling inferior plants under the guise of more valuable ones and provides criteria for distinguishing genuine specimens.

In conclusion, *Kitâb al-nabât* not only illustrates the complexity and richness of knowledge transmission in the Ottoman Empire, but also highlights the challenges of plant nomenclature that persisted across cultural and linguistic adaptations. In adapting Dioscorides' *De Materia Medica* to the Ottoman context, Osman b. Abdurrahman preserved an ancient tradition while enriching it with local insights and innovations. However, the translation also reflects the inherent difficulties in accurately identifying and naming plants, especially when trying to reconcile different terminologies

from Arabic, Persian, Greek and Turkish. *Kitāb al-nabāt* thus serves not only as a testament to the interconnectedness of scientific traditions across cultures, but also as a reminder of the persistent ambiguities of pre-modern pharmacology.

Giriş

Antik dönemden itibaren bitkilerin insan sağlığı üzerindeki etkileri farmakolojinin temel bir unsuru olarak görülmüştür. Paracelsus'un (ö. 1541) yeni deva ve ilaç materyallerine tıp çalışmalarında yer verinceye kadar dünyanın birçok yerinde bitkiler, hastalıklara karşı en efektif tedavi araçlarındandı. Bunun sebebi antik tıp dünya görüşüncü insan vücudunda yer alan dört unsurun dengede olmasıyla sıhhatin devam edeceğiydi. Yunan tıbbında, bitkilerin kullanımı, Hipokrat ve Galen gibi tıp bilginlerinin rehberliğinde şekillenmiş; bitkiler, bedenın dört element dengesini korumak ve hastalıkları tedavi etmek amacıyla kullanılmıştır (De Vos, 2023: 26-28; Mossensohn, 2014: 44; Huguët-Termes, 2008: 229-239). Yunan müellifleri, bitkileri türlerine göre ayırarak onların sıcak, soğuk, kuru ya da nemli özelliklerini dikkate almış, bu bilgileri tedavi edici etkilerle ilişkilendirmiştir. Ancak Yunan geleneğinde bitki adlandırmaları büyük ölçüde yerel terminolojiye ve dönemin sözlü kültürüne dayanmış, bu nedenle bitki türlerinin tanımlanmasında zaman zaman belirsizlikler yaşanmıştır (Mavroudi, 2024: 143). Dioskorides'in De Materia Medica'sı Antik birikimi derlemiş ve kendisinden sonra Akdeniz havzasında farklı dil ve kültürlerde asırlarca devam eden farmakoloji geleneğinin sistemleşmesini sağlamıştır. Bu eserin bir şerhinin Kitâbü'n-nebât adıyla Osmanlı Türkçesine çevrilmesi, XVIII. yüzyılda Osmanlı bilim dünyasının klasik bilgilere erişme ve bu bilgileri yeniden yorumlama konusundaki arayışını göstermektedir.

Osmân b. Abdurrahmân ve Kitâbü'n-nebât üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında Kitâbü'n-nebât literatürde Mükerrerem Bedizel Aydın'ın 1996 yılında tamamladığı 18. yüzyıla ait Türkçe 'müfredat' kitapları ve Türk tıp tarihindeki yeri başlıklı doktora tezinde ilk kez detaylı incelenmiştir. Ardından Ramazan Şeşen'in Osmân b. Abdurrahmân'ın Osmanlı tercüme hareketliliğindeki rolüne değindiği "Belgrad Divanı Tercümanı Osmân b. Abdülmennan ve Tercüme Faaliyetindeki Yeri" adlı makalesi, Adnan Ataç ve Vedat Yıldırım'ın Osmanlı müelliflerinin Dioskorides'in eserinden nasıl faydalandığını anlattığı ve Kitâbü'n-nebât'ın bu süreçteki önemine değindiği "Osmanlı Hekimleri ve Dioskorides'in 'De materia medica'sı'" başlıklı makalesi ve Mustafa Koç'un Kitâbü'n-nebât'ta yer alan bitki adlarının Türkçe dil dağarı noktasında önemine özellikle vurgu yaptığı "Pedanius Dioscorides'in Hyles latrikes'i, Andrea Mattioli'nin Materia Medica'sı ve Türkçe Çevirisi Kitabı'n-Nebât" başlıklı bildirisi öne çıkmaktadır. Son olarak Mustafa Yavuz, Dioskorides'in De Materia Medica'sının Kitâbü'n-nebât'a giden yolculuğunu incelediği "Mattioli'nin Dioscorides Tefsirinin Osmanlı'da Alınlanması" başlıklı makalesi en güncel çalışmalardandır. Kamile Hasar tarafından "Osman b. Abdurrahman'ın Kitâbu'n-Nebât'ı (2a-151b varakları arası)" ve Selim Gültürk tarafından "Osman b. Abdurrahman'ın Kitâb'un-Nebât'ının (212a-355b) transkripsiyonu ve dil hususiyetleri" başlıklarıyla hazırlanmış iki adet yüksek lisans tezinde de Kitâbü'n-nebât'ın metin olarak transkripsiyonu yapılmış ve dil özelliklerini incelenmiştir (bkz. Hasar, 2009; Gültürk, 2009). Bu çalışmalar Osmân b. Abdurrahmân ve Kitâbü'n-nebât'ını da ele almış ancak Mattioli ve eserine detaylı çalışma -Yavuz'un mezkûr makalesi hariç- maalesef mevcut değildir.

Mütercim Osman b. Abdurrahmân'ın diğer tercüme eseri Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya ise Sadullah Kaya ve Şerife Boz Kaya tarafından hazırlanıp Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı bünyesinde 2021 yılında neşredilmiştir. Mezkûr çalışmalar hem mütercim hem de eser hakkında genel ve kapsayıcı araştırmalardan oluşmaktadır.

Bu makale, yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak Kitâbü'n-nebât adlı eseri merkeze alarak Osmanlı farmakoloji biliminde üretilen bir metnin Türk okurlara bitki çeşitliliği konusunda nasıl bir bilgi dizini sunduğunu incelemektedir. Kitâbü'n-nebât, bitki adlarının sınıflandırılması, tanımlanması ve çok dilli bir terminolojiyle aktarılması bakımından dönemin bilimsel yaklaşımını anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu eserin incelenmesinin temel nedeni, Türkçe bitki adları açısından sunduğu zengin içeriğin yanı sıra, Arapça, Farsça, Yunanca ve Latince gibi farklı dillerdeki terminolojiyi bir araya getirerek Osmanlı bilim dünyasının çok dilli yapısını yansıtmasıdır (Ataç ve Yıldırım, 2004: 261-62; Koç, 2009: 151-52).

Bu bağlamda, çalışmada Osmanlı bilim çevrelerinin tercüme ve telif eserlerde bilgi aktarımını nasıl gerçekleştirdiği, terminolojik zorluklarla nasıl karşılaştığı ve bu zorlukları nasıl aştığı araştırmamızın temel sorunsallarından biridir. Dönemin bitki sınıflandırma yaklaşımlarının kültürler ve coğrafyalar arası bilgi dolaşımına nasıl katkı sunduğu değerlendirilmektedir. Özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı müellifleri tarafından üretilen farmakoloji ve botanik metinleri ekseninde deva adlandırmaları incelenmekte ve bitki isimlendirme pratiklerine odaklanılmaktadır.

Çalışma, Osmanlı bilim dünyasının bilgi üretim ve aktarım süreçlerine dair kapsamlı bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Erken Modern Dönem'de üretilen bu tür metinler, yalnızca Osmanlı bilim anlayışını değil, aynı zamanda bilimsel bilginin yerel bağlamlarda nasıl yeniden şekillendiğini de ortaya koymaktadır. Kitâbü'n-nebât'ın bu çerçevede ele alınması, Osmanlı farmakolojik birikimine ışık tutarken, aynı zamanda bu birikimin modern bilimle ilişkilendirilebileceği yeni yöntemler üzerine düşünme fırsatı sunmaktadır.

1. Kitâbü'n-nebât'ın Tanıtımı ve Yeni Sorular

Kitâbü'n-nebât, Pierre Andrea Mattioli (ya da Matthioli) (ö. 1577) tarafından Dioskorides'in *De Materia Medica* adlı eserine yaptığı şerhin Osmanlı Türkçesine 1191/1777 yılında Belgrad tercümanı Osmân b. Abdurrahmân (ö. 1200/1786)* tarafından aktarılan tercümesidir (Yavuz, 2023: 254; Aydın, 1996: 179). Mattioli'nin söz konusu olan şerhi, 1544 yılında *I Discorsi di Pietro Andrea Matthioli nei sei libri di Pedacio Dioscoride Anazarbeo della materia medicinale*** adıyla İtalyanca ve ardından 1554'te de *Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei de*

* Mezkûr mütercimin ismi, bazı çalışmalarda Osmân b. Abdülmennân şeklinde geçmekte ancak çalıştığımız nüshada mütercim kendisini Osmân b. Abdurrahmân olarak tanıttığı için bu ad tercih edilmiştir.

** Makale boyunca bu eser *I Discorsi* şeklinde anılacaktır.

*materia medica**** başlığıyla Latince olarak basılmıştır. *Kitâbü'n-nebât*'ın incelenme sebebi hem Dioskorides'in eserinin dolaylı olarak Osmanlı Türkçesindeki tek tercümesi olması hem de Türkçe bitki adları noktasında önemli bir eser olmasıdır (Ataç ve Yıldırım, 2004: 261-62). Peki mütercim Osmân b. Abdurrahmân bu eseri tercüme etmeye neden gerek duymuştur? Mattioli'nin *Commentarii*'si, yazıldığı dönemde Avrupa'da hızlanmış olan botanik araştırmalarında önemli bir kilometre taşı hüviyetindedir. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren Dioskorides'in *De Materia Medica*'sı Latinceye tercüme edilmeye başlanmış ve hatta XVI. yüzyıla gelindiğinde Yavuz'un tespitiyle Güney Avrupa için "Dioskorides yüzyılı" yaşanmaktadır (bkz. Yavuz, 2023: 249). Dioskorides'in eserinin tercümeleri içinde en dikkat çekici olanı Mattioli'nin şerhidir (Yavuz, 2023: 250). Bu eser, aslı olan *De Materia Medica*'nın telifinden sonra keşfedilmiş ve adlandırılmış birçok bitkiyi içerdiği gibi, Yaşlı Plinius, Galen ve İbn Sinâ gibi bilginlerin görüşlerinin de tartışıldığı önemli bir şerhtir. Eserin hazırlanış sürecinde Ogier G. de Busbecq'in (ö. 1592) 1527-1561 yılları arasında İstanbul'daki ikameti ve Anadolu ve Trakya gezilerinde elde ettiği bitki ve tohumlar ile bitkiler üzerine yaptığı araştırmaların ve edindiği ya da çizdirdiği görsellerin katkıları vardır (bkz. Yavuz, 2023: 251-52; Baytop, 2010: 187).

Mütercim Osmân b. Abdurrahmân, mezkûr eseri Türkçeye çevirirken hemen her bitkinin Türkçe adını vermeye çalışmıştır. Eser oldukça sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Ayrıca her bir bitkinin Boşnakça adının da yer alması, XVIII. yüzyıl Boşnakça bitki söz varlığı açısından da bu eserin önemini artırmaktadır. Eserde çoğu bitkinin Arapça, Frenkçe, Yunanca ve Latince karşılıkları da verilmiştir. Mütercim; kendisi hekim olmadığı veya bu alanda eğitim almadığı için bitkilerin betimlemeleri, onların nerelerde yetiştiği, nasıl kullanıldığı ve tıbbi faydaları gibi bilgileri aktarırken Mattioli'ye sadık kalmış ve esere çok az eklemeler yapmıştır (Aydın, 1996: 197). Eserde yer yer Mattioli'nin ve mütercim Osmân b. Abdurrahmân'ın birinci tekil şahıs cümleleri yer almakta, ancak hangisinin mütercime ait olduğunun tespiti için mukayeseli bir çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tercümeden anlaşıldığı üzere Mattioli'nin, Dioskorides'in eserini şerh ederken İbn Sinâ ve diğer "Arapların" eserlerinden faydalandığı tercüme eserde de aşikârâne görülmektedir (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 277b; 300a).

Tercüme eserdeki deva başlıkları asıl esere sadık olduğu için alfabetik sırayla tertip edilmemiştir. Aslında Mattioli de Dioskorides'in tertibini esas almış, fakat Dioskorides'in tertibi Orta Çağ'da terk edilmiş ve bunun yerine alfabetik tertip yaygınlaşmıştır (De Vos, 2023: 29). Alfabetik olmayan metin tertibinde okurların ilgili devayı kolayca bulabilmesi için hem Mattioli hem de mütercimi Osmân b. Abdurrahmân, eserin girişine ilgili madde başlığının hangi sayfada olduğunu gösteren detaylı indeks yerleştirmiştir (Aydın, 1996: 183).

*** Makale boyunca bu eser *Commentarii* şeklinde anılacaktır.

Osmân b. Abdurrahmân'ın aslen nereli olduğu bilinmemekle birlikte Avusturya ya da Macar mühtedilerinden olduğu ya da Boşnak asıllı olduğu iddiaları mevcuttur (Yavuz, 2023: 253; Şeşen, 1997: 305-06; Aydın, 1996: 179). Köprülü el-Hâc Hafız Ahmed Paşa'nın (ö. 1182/1768-69) Belgrad valiliği döneminde Belgrad'da ikinci tercüman olarak görev yaptığı gibi mühendishanenin de ilk hocalarındandır (Şeşen, 1997: 305-06). Hafız Ahmed Paşa, Osmân b. Abdurrahmân'dan bazı kitapları tercüme etmesi noktasında teşvik ettiği gibi bu çalışmanın konusu olan Mattioli'nin eseri de yine onun isteği üzerine tercüme edilmiştir (Yavuz, 2023: 254; Şeşen, 1997: 306). Hafız Ahmed Paşa Mattioli'nin eserinin Türkçe tercümesini görememiştir. Osmân b. Abdurrahmân eserini 1191/1777 yılında Melek Mehmed Paşa'ya (ö. 1195/1802) sunmuştur (Şeşen, 1997: 306).

Önceki araştırmalarda, mütercim Osmân b. Abdurrahmân'ın bu eseri çevirirken 1568 yılında Venedik'te basılan Mattioli'nin İtalyanca eseri *I Discorsi*'nin bir kopyasının olduğu İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi Hacı Ahmed Paşa koleksiyonundaki 371 numaralı eserden faydalandığı öne sürülmüştür (Bkz. Yavuz, 2023: 254; Şeşen, 1997: 311). Nitekim mezkûr eserin Köprülü Hafız Ahmed Paşa'nın kişisel kütüphanesinde olması ve mütercimin de dolayısıyla bu esere daha kolay ulaştığı gayet mantıklıdır. Ancak bu çalışmada mütercimin Mattioli'nin *I Discorsi* ya da *Commentarii*'sinin Georg Handsch tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş ve 1563 yılında Prag'ta basılmış *New Kreüterbuch* adlı kitabı tercih ettiğini iddia etmekteyiz (Matthiolus, 1563). Osmân b. Abdurrahmân'ın, Mattioli'nin eserinin Almanca çevirisini tercih etmesinin nedenlerinden ilki, daha önce de bahsedildiği gibi mütercimin Avusturya ya da Macar asıllı olması ihtimalidir (Şeşen, 1997: 305). Osmanlılar ile Avusturya arasındaki diplomatik müzakerelerde tercüman olarak görev yapması, onun Almanca bilgisini—muhtemelen ana dili olması sebebiyle—göstermektedir. Dahası, Şeşen'in belirttiği gibi, Avusturya veya Macaristan'dan devşirilmiş olma ihtimali yüksek olup, bu durum mütercimin Almanca çeviriye yönelimini açıklayabilecek kültürel ve dilsel bir yakınlığı düşündürmektedir. Nitekim, mütercimin diğer tercümelerinin de Almanca eserlerden yapması bu olasılığı güçlendirmektedir (Bkz. Şeşen, 1997: 308, 315). Hatta, mütercimin diğer tercümeleri üzerine çalışma yapan bazı araştırmacılar, onun Alman kökenli olduğunu öne sürmüştür (Bkz. Kaya ve Kaya, 2021: 26). Dolayısıyla mütercim, Mattioli'nin eserinin Almanca versiyonunu pekâlâ tercih etmesi mümkündür.

Osmân b. Abdurrahmân'ın *New Kreüterbuch*'tan yararlandığının göstergelerinden ilki *Kitâbü'n-nebât*'ta yer alan fihrist sistemidir. Mütercim, metin tertibi ve fihrist sistemini müelliften aldığını belirtmektedir (Osmân b. Abdurrahmân, *Terceme-i kitâbü'n-nebâtât*, 00709: 3b). Bu fihrist sistemi, konu maddesinin hangi sayfada ve sayfanın hangi çeyreklik kısmında olduğu gösteren rakam ve harflerden oluşmaktadır. Bu sisteme göre sayfa, orijinal eserde a, b, c ve d harfleriyle tercüme eserde de elif, ba, cim ve dal harfleriyle taksim edilmiştir. Böylece okur, aradığı deva başlığının hangi sayfada ve sayfanın hangi kısmında olduğunu sayfa numarasının yanındaki harfle daha hızlı bulacaktır. Osmân b. Abdurrahmân'ın tercih ettiği bu sistem, Hafız Ahmed Paşa koleksiyonundaki 1568

Venedik baskısında yer almamaktadır. Venedik baskısında Mattioli sayfa numarasının yanına madde başlığının bulunduğu satırın numarasını eklemiştir. Venedik kopyasında sayfa ve satır numaralı fihrist sistemi mevcuttur. Şayet Osmân b. Abdurrahmân, mezkûr Venedik baskısını kullanmış olsaydı muhtemelen benzer bir tertibi uygulamak isterdi. Mütercimim tercih ettiği fihrist sistemi *New Kreüterbuch*'ta mevcuttur. Keza elif, ba, cim ve dal harfleri Arap alfabe dizilişinden daha çok Latin alfabe dizilişine uygundur ve mütercim de Mattioli'nin usulünü aynen almıştır. Ayrıca *Kitâbü'n-nebât*'ta yer alan örneğin “muḥâfaza-i şıḥḥat-i beden içün” gibi belli başlı marazlara mahsus tedavi başlıkları altında bitki adlarının listelendiği diğer fihristler de *New Kreüterbuch*'ta varken mezkûr Venedik baskısında mevcut değildir. Venedik baskısındaki fihrist oldukça detaylı ve uzun olup hem dizin hem de bugünkü anlamda içindekiler bölümü şeklindedir. *Kitâbü'n-nebât*'ta tercih edilen fihrist sistemi oldukça hassas bir uygulama olduğundan mütercim, fihrist sisteminin bozulmaması için istinsah edilirken satır sayısının korunması hususunda müstensihleri uyarmıştır (Osmân b. Abdurrahmân, *Terceme-i kitâbü'n-nebâtât*, 00709: 3b).

Bu fihrist sisteminin haricinde tercüme metninin satır aralarında da mütercimim Almanca nüshadan faydalandığını belirten izler mevcuttur. Nitekim Osmanlı müellifleri genellikle Batılı özel adları ve terimleri, temas ettikleri milletin veya kültürün telaffuzuna paralel bir şekilde yazdıkları göz önüne alınırsa bu tercüme metindeki bazı özel adların ve bazı bitki adlarının Türkçeye aktarımı, eserin hangi dilden çevrildiğine dair ipuçları vermektedir. Örneğin, zehirli bitkiler üzerine kaleme aldığı *Alexipharmaca* adlı eseriyle tanınan MÖ 2. yüzyılda yaşamış Yunanlı hekim ve şair Nikandros'un (MÖ. II. yy) adı, *Kitâbü'n-nebât*'ta “Nikânder nâm hekim...” olarak geçmektedir (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 225b). İtalyanca ve Latince nüshalarda “Nicandro” şeklinde yazılan (Bkz. Matthioli, 1568: 739) Nikandros'un Prag nüshasında “Nicander” biçiminde yazılması (Bkz. Matthiolus, 1563: 420) ve Almanca telaffuzunun buna paralel olması mütercimim de bu şekilde Türkçeye aktarması Osmân b. Abdurrahmân'ın Almanca nüshayı kullandığına işaret olabilir. Ayrıca, mütercimim Yunanca ve Latince dışındaki yabancı dillerdeki bitki adlarını aktarırken “Frenkler” ibaresini kullanması, onun bu nüshayı kullandığına dair bir diğer göstergedir. Örneğin *Kitâbü'n-nebât*'ta Frenklerin “kâvqâlis” dediği bitki, *I Discorsi*'de “caucalide” (bkz. 1568: 557) şeklinde geçerken *New Kreüterbuch*'ta “caucalis” (bkz. 1563: 194) yani mütercimim aktardığına paralel şekilde yer almıştır. Yine mütercimim “kerefûliyûn” şeklinde aktardığı bitki *I Discorsi*'de “cerofoglio” (bkz. 1568: 555) şeklinde yer alırken *New Kreüterbuch*'ta ise “cerefolium” (bkz. 1563: 189) olarak geçmiştir. Frenklerin “çiyânus” diye adlandırdığı bitki bitkisi *New Kreüterbuch*'ta (bkz. 1563: 179) “cyanus” şeklinde yer almakta ancak *I Discorsi*'de bu adla yer almamaktadır. Bu örnekler çoğaltılabilir ve her iki eserin karşılaştırmalı çalışılması gerekir. Bu örneklerin haricinde *New Kreüterbuch* versiyonunda Çekya ve Alman bölgelerinde yetişen slezen (*Prunus spinosa*) gibi bazı bitki türlerine ayrıca yer vermesi ve bu bilgilerin de tercümede yer alması da iddiamı güçlendirmektedir.

Bunun haricinde eserin adı da yeni soruları sordurmaktadır. Osmanlıların diğer dillerden yaptığı tercümelerde mütercimlerin eser adlarını değiştirdiği ya da ekleme yaptığı bilinen bir durumdur. Keza aynı dönemde ve aynı alanda yapılmış bir başka çeviri örneği Gevrekzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1178/1764) *Gunyetü'l-muhaşşilîn fi tercemet-i tuhfeti'l-mu'minîn*'dir. Bu minvalde Osmân b. Abdurrahmân'ın da Mattioli'nin eserinin tercümesine asıl eserin adını çevirmek yerine *Kitâbü'n-nebât* adını vermesi dönemin ruhuna uygun olacaktır. Keza bu eseri kapsamlı bir şekilde inceleyen Bedizel Aydın, orijinal eserden sadece bitkileri ve bitkisel devaları aldığı için mütercimin *Bitkiler Kitabı* adını verdiğini belirtmiştir (1996: 186). Ancak mütercim, eserin mukaddimesinde Mattioli'yi “sâhib-i kitâbü'n-nebât” olarak tanıtmayı ve asıl eserin adının *Kitâbü'n-nebât* olarak tanıtılması mütercimin *New Kreüterbuch*'u tercih ettiğini gösterebilir. Nitekim *New Kreüterbuch*, Almanca “Yeni Bitkiler Kitabı” demek olup *Kitâbü'n-nebât*'ı (yani bitkiler kitabı) tam karşılayan bir başlıktır. Şayet Osmân b. Abdurrahmân, başlığı “I discorsi di M. Pietro Andrea Matthioli nelli sei libri di Pedacio Discoride Anazarbeo della materia medicinale” olan İstanbul'daki kopyayı kullanmış olsaydı asıl eseri muhtemelen Mattioli'nin Dioskorides şerhi ya da *Kitâbü'l-haşâ'îş şerhi* şeklinde yahut benzerinde tanıtmayı beklenebilirdi. Keza mütercimin Mattioli'nin eserini, “tıbb-i cedîd” eserlerinden sayması muhtemelen *New Kreüterbuch*'un “yeni” sıfatına ayrıca bir referans da olabilir.

Osmân b. Abdurrahmân'ın Latince, Fransızca, Almanca, Türkçe, Arapça ve Boşnakça dillerini bildiği yaptığı çevirilerden anlaşılmaktadır ancak mütercimin İtalyanca bildiğine dair net bir malumat elimizde yoktur. Kısacası mütercimin *Kitâbü'n-nebât*'ın tercümesinde Hafız Ahmed Paşa'nın koleksiyonunda bulunan *I Discorsi*'den yararlanmadığı açıktır. Nitekim mütercimin “... bir takrîb ile temellük ve istîşâb...” yani eseri bir şekilde edinip yanına aldığını belirtmesi, kendi imkanlarıyla eseri edindiğini de göstermektedir (Osmân b. Abdurrahmân, *Terceme-i kitâbü'n-nebâtât*, 00709: 2b).

Kitâbü'n-nebât, bazı bitkilerin adlarının nereden geldiğine dair çok önemli bilgiler içermektedir. Örneğin centayâne (Lat. *gentiana*) bitkisinin adının, kâşîfi Centiyus (Lat. *Centaurs*) adlı Balkanlara hükmetmiş bir kraldan gelmesi ve tıbbi faydası çok olduğu için pahası çok olan kantaron bitkisinin adının da bu kıymetine işaret eden “centum (yüz)” ve “aurum (altın)” kelimelerinin yüz-altın anlamında birleşiminden ortaya çıkması gibi bilgiler yer almaktadır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 160a; 158a). Bunun haricinde yılan kıran otu örneğinde olduğu gibi yeni keşfedilen ya da yeni yaygınlaşan bitkiler de “bu ot re'sü mâye-i tâsi'da (m. 900'ün başları) henüz şöhet bulmuşdur ve mebdei İspanya memleketidir...” (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 217a) şeklinde aktarımlarla tercüme eserde yer almıştır. Ayrıca bitkilerin yetiştikleri bölgede özellikle ne için ve nasıl kullanıldığına dair önemli anekdotlar da verilmiştir. Örneğin; armut ağacının damarları olmadığı ve zor yarıldığı için basmacılar tarafından kullanıldığı, mantar ağacının kütüğünün hafif olmasından ötürü ağlarının batmamasını isteyen balıkçılar tarafından yararlanıldığı, kâğıdın

yaygınlaşmasından önce süpürge ağacının kabuğunun kâğıt yerine kullanıldığı ve kızılâğacın kerestesinin ise suyla temas edince sağlamlaşması sebebiyle Venedik ve Amsterdam'da su üzerine bina yapılırken faydalandığı bu anekdotlardan birkaçıdır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 34a; 58a; 51b).

Ancak Osmân b. Abdurrahmân'ın *Kitâbü'n-nebât*'ı, Mattioli'nin Osmanlı okurlarıyla ilk karşılaşması değildir. Mattioli'nin katkıları, Osmanlı bilim çevrelerinde, Sakızlı İsa Efendi'nin (ö. 1059/1649) *Nizâmü'l-edviye* adlı eserinde yer almaktadır. Sakızlı İsa, belirli ilaçlar hakkındaki görüşlerini aktarırken Mattioli'ye atıfta bulunmuştur. Ayrıca mahlep bitkisi üzerine yaptığı tartışmada Sakızlı, Mattioli de dahil olmak üzere birçok Latin bilginin bu bitkiyi bizzat inceleyemediğini, çünkü bitkinin Arap bölgelerinde yetiştiğini belirtmiştir:

Latin kitaplarına göre, hekim İbn Sarâbiyûn (Serapion) ve ilaçların musannifi ve müellifi Mâtyôl (Mattioli), mahleb bitkisinin tarifini ve ne olduğunu bilmek istemişler, ancak göremedikleri için Arap eyaletlerinde yaşayan ilaç yazarlarının tariflerini kendi eserlerine geçirmişlerdir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 884).

Nitekim Mattioli'nin de bazı bitki türlerini bizzat göremediği için tasvir edemediğini belirttiği tercüme metinden anlaşılmaktadır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 15b-16a). Sakızlı'nın haricinde Abbas Vesim (ö. 1175/1761-62) ve Ebu'l-feyz Mustafa Efendi (ö. 1168/1755?) gibi müelliflerin de zaman zaman Mattioli'nin eserlerinden faydalandığı görülmektedir (Abbas Vesim, *Düstûru'l-vesîm*: 7b; Ebu'l-feyz Mustafa Efendi, 2012: 67). Mattioli'nin eserinin 1568 yılında Venedik'te basılmış bir kopyasının İstanbul'da, Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa'nın (ö. 1182/1768-69) kişisel kütüphanesinde bulunması İstanbul'daki ilim çevrelerinin ilgisini de göstermektedir (Yavuz, 2023: 254).

Osmân b. Abdurrahmân'ın coğrafya ve askeri mühendislik dışında tıp bilimine ilişkin çevirileri, bu çalışmanın odaklandığı *Kitâbü'n-nebât* ile birlikte, bitkisel ilaçların hazırlanması için damıtma tekniklerini ele alan G. H. Burghart'ın *İlmu ma'rifetu't-taktîr* adlı eseri gibi iki önemli eseri içermektedir (Aydın, 1996: 179-80). Bu çeviriler hem paşaların hem de mütercimmin Batı tıbbına olan özel ilgisini vurgulamakta ve Belgrad'ın Batı tıbbi deneyiminin aktarılmasındaki önemli rolünü ortaya koymaktadır. Nitekim, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren paşalar, hekimler ve Osmân b. Abdurrahmân gibi mütercimler, Avrupa tarzı tıp kurumlarının kurulmasından önce Batı tıbbi bilgisinin Osmanlılara aktarılmasında önemli bir kanal oluşturmuştur (Boyar, 2018: 217).

2. Metinlerde Bitkilerin Adlandırılması ve Tanıtımı

Osmanlı müfredât metinlerinde deva adları, genellikle birden fazla dilde sözcüklerle tanıtılmaktadır. Bu gelenek Dioskorides'in *Περὶ ὕλης ἱατρικῆς* (*De Materia medica*) adlı eserinin Arapça, Latince gibi dönemin *lingua franca* dillerine yapılan çevirileriyle yerleşmiştir. Örneğin, VI. yüzyılda yeniden yazılmış bir Dioskorides metninde Latince, Toskanca, Kiptice, Keltçe gibi birçok farklı kültürden gelen deva adları Yunanca transkripsiyon ile kayda geçmiştir (Mavroudi,

2024: 143). Benzer uygulamaya Dioskorides'in eserinin mezkûr şerhinin Osmanlı Türkçesine tercümesinde de rast gelinmektedir. Orta Çağ İslam ve Batı metinlerinde oldukça yaygın bir şekilde uygulanan bu uygulamanın amacı okurların ilgili devaları doğru bir şekilde tanıması idi.

Tabii bitkilerle ilgili çalışma yapan başta Dioskorides olmak üzere çoğu kişi ya gezerek bitkileri incelemiş ve kaynaklarda geçen tanım ve tasvirlerle karşılaştırıp kendi gözlemlerini ortaya koymuş ya da ilgili bitkilere erişemediklerinde kaynaklarda geçen bilgileri karşılaştırarak doğru tanımı bulmanın yoluna gitmiştir (Mavroudi, 2024: 146). Mattioli'nin de benzer metodu izlediğini tercüme eserden anlıyoruz. Bazı bitkileri hususen inceleyen Mattioli, özellikle Doğu'dan gelen bitkileri Busbecq'in kendisine getirdiği örneklerle bakarak incelediğini belirtmiştir (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 277b). Keza tarçın gibi bazı bitkileri de ikamet ettiği bölgede (Orta Avrupa) yetişmediği için tasvir edemeyeceğini de açıklamıştır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 16a). Bu gibi durumlarda Mattioli; yine tercüme eserde görüldüğü üzere Dioskorides, Plinius, Galen ve İbn Sinâ gibi selef araştırmacıların tariflerini ve görüşlerini karşılaştırmaktadır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 137a; 278a; 303a). Ayrıca bazı bitki tasvirlerinin de Dioskorides'in tarifine uymadığını yer yer vurgulamıştır (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 271a; 271b). Mattioli'nin tercüme eserinde de aşikâr görünen bu bilgi üretme pratiğine farmakope ve müfredât eserlerini telif eden birçoklarında rastlanmıştır. Nitekim Sakızlı İsa da yer yer kendisinin deneyimlediği bitkileri ve tedavi yollarını aktardığı gibi kendisinden önce üretilmiş malumatları da mukayese ederek okurlarına sunmuştur (2019: 672; 681). Bu eserleri oluşturan müelliflerin bir kısmı gezerken ilgili bitkinin yerel adlarını kayda geçirmişlerdi. Hâliyle bu yerel adlandırmalar ilgili bölgede yaşayan çiftçilerden yahut müellifin o bölgeden gelen tüccar ve gezginlerden edindiği bilgilerden oluşmaktaydı ve müellifler bu sözlü aktarımı "derler" ibaresiyle belirtiyordu (Hamza, 2022: 119). Bir başka ifadeyle, müellifler gerek kendilerinden önceki yazarların tanım ve adlandırmalarını gerekse gezdikleri coğrafyada bulunan yerel adlandırmaları kayda geçirdikleri için metinlerde ilgili devaların (özellikle bitkilerin) muhtelif dillerde ve yerel ağızlardaki adları doğal olarak yan yana yer almaktadır.

Bitkilerin metinlerde tasvir edilmesi ilgili bitkinin tanınması için yeterli olmamakta, tarif edilen bitkiler yalnızca onların ne olabileceğini bilen kişiler tarafından anlaşılmaktadır. Keza metinlerdeki tasvir her zaman doğal olanı birebir aktaramamaktadır. Bu durumda hoca-öğrenci ya da usta-çırak arasındaki sözlü iletim de önemli olmaktadır (Mavroudi, 2024: 144). Dolayısıyla ilk ve orta çağlarda tıp ve farmakoloji gibi disiplinlerde sözlü anlatım en az yazılı aktarım kadar kritik bir hassasiyete sahiptir.

Yunancadan diğer dillere taşınan bitki adları tabii ki Dioskorides'in eserine aldıklarıyla sınırlı değildir. Özellikle İpek ve Baharat Yolları ticaret trafiğinin hareketliliği ve İslam Halifeliği'nin Hindistan'dan İspanya'ya kadar olan geniş bir

coğrafyayı tek güç merkeziyle yönetmesi neticesinde gerçekleşen bitki transplantasyonları sayesinde birçok yeni bitki türünün kullanımı Akdeniz etrafında yaygınlaşmıştır (Amar & Lev, 2017: 49-59). Dolayısıyla yeni kullanıma sokulan bitkiler Dioskorides'in eserlerinden ilham alınarak oluşturulan farmakoloji eserlerine veya Mattioli'nin şerhi gibi *De Materia medica* şerhlerine ve tercümelerine dâhil edilirken birden fazla dilden sözcükle okurlara tanıtılmıştır. Dioskorides ve Galen (129–216/17) gibi yazarların çalışmaları üzerine kurulu olan klasik farmakolojik bilgi; helile, amla, sandal ağacı, misk ve amber gibi Asya'dan gelen yeni bitkisel ve hayvansal maddelerin eklenmesiyle genişletilmiştir (Bouras-Vallianatos, 2024:2). Hint tıbbında kullanılan bazı devalar İslami tıp geleneği aracılığıyla Akdeniz'e tanıtılmış ve çeşitli ortamlarda ekilerek ya da ticarileştirilerek Akdeniz'in dört bir yanındaki insanlar için ortak bir tedavi aracı hâline gelmiş ve dilsel, bölgesel ve siyasi sınırları aşmıştır (Bouras-Vallianatos, 2024:2).

Osmanlı müellifleri de kendilerinden önce oluşturulmuş Arapça-Farsça farmakoloji külliyyatını takip etmişlerdir. Sakızlı İsa Efendi gibi müelliflerin eserlerine göz attığınızda çoğu bitkinin terimsel adı (ağırlıklı olarak Arapça) ve ardından Türkçesi, Farsçası ve diğer dillerdeki karşılıkları sıralanmaktadır (Hamza, 2022: 119). Hatta yer yer bazı bitki adlarının hangi dilden geldiğine dair etimolojik bilgi de sunulmaktadır. Hâliyle Osmanlıların kullandığı bitki adları, Türkçe haricinde genellikle Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yanı sıra Yunanca, Süryanice, Farsça ve Hintçeden Arapçalaştırılan sözcüklerden de oluşmaktadır (Kas, 2024: 48-49; Touwaide, 2009: 563-64). Bu çok dilli bitki adlarının eserlerde derlenmesi noktasında XIV. yüzyılda İslam farmakopesinin en muteber eserlerini telif eden İbnu'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) önemli bir katkısı olmuştur. Nitekim bu Arapçalaştırılmış bitki adlarının belirlenmesi hususunda Osmanlı müellifleri de okurlarını bilgilendirmişlerdir. Bâbûnec (papatya) “*fârisîden mu'arreb*” veya bâristâriyûn (peristerion) “*yunânîden mu'arreb*” gibi örnekler mevcuttur (Ebu'l-feyz Mustafa Efendi, 2012: 36; 38).

Birden fazla dilde bitki adlarını yan yana sıralamanın amacı, okurun ilgili bitkiyi kolayca tanıyabilmesini sağlamaktır. Nitekim Mehmed b. Ali'nin *Tercüme-i cedîde* adlı eserinde, bitki adları önce Latince karşılıklarıyla verilmiş, ardından Arapça ve Türkçe adları sıralanmıştır. Müellife göre bunun sebebi ise bahçelerde yaygınlıkla yetişen çoğu bitkinin ne olduğunu bilmeyen Müslümanların Galata'daki gayrimüslimlerden pahalı fiyatlarla edinmeye çalışmasının önüne geçmektir. Mehmed b. Ali, 'İlm-i tıbb ile meşgul olup kâh Arab hükemâsıyla, kâh Acem hükemâsıyla, kâh Latin hükemâsıyla...' görüşüğünü belirterek bu hekimlerden bitkilerin faydalarına dair bilgi edindiğini, buna karşılık bazı kişilerin aradıkları bitkilerin bu bölgede yetişmediğini öne sürerek halkı aldattığını ve Galata'daki Frenk ve Rumların bu bitkileri çok yüksek fiyatlara sattığını ifade eder; oysa kendisi bu bitkilerin çoğunu bahçelerde gördüğünü ve insanları doğru biçimde bilgilendirmek amacıyla bu kitabı telif ettiğini belirtmektedir (Mehmed b. Ali, *Tercüme-i Cedide*: 1).

Yerel diller ile genel bitki adları arasındaki eşleştirme sadece müfredât eserlerinde değil, bu alanda hususen hazırlanmış belli başlı lügatlerde de görülmektedir. Özellikle Siyâhî Lârendevî'nin *Lugât-ı müşkilât-ı eczâ'sı*, Yirmisekizçelebizade Mehmed Sa'id'in *Ferâidu'l-müfredât*'ı ve Ebu'l-feyz Mustafa Efendi'nin *Risâle-i feyziyye'si* gibi sözlükler ön plana çıkmıştır. Keza bunların yazılması aslında halk tıbbında bilinen deva adlarıyla ilmî istilâh adlarının eşleştirilmesi amacını da taşımaktaydı. Mehmed Sa'id, "... li-hıfzı ibârâtihâ Türkî'ye nakl itmeyüb alâ aslıhâ ibkâ ve Yunan ve Latin misillü olan lûgat-ı ecnebiyyenin dahî aslında harekâtı zabt olunmadığından..." yani daha önceki dönemlerde yazılmış Arapça, Farsça ve hatta Batı dillerindeki eserler Türkçeye aktarılırken bitki ve deva adlarının Arapça, Farsça veya Latince olduğu gibi aktarılmasından ötürü bu terimlerin Türkçe karşılıklarını belirten bir lûgat hazırlamak için iki yıl çabaladığını belirtmektedir (Yirmisekizçelebizâde, Mehmed Sa'id Paşa, *Ferâ'idü'l-müfredât*: 2b).

Ebu'l-feyz ise Yirmisekizçelebizâde ile benzer misyonu taşımıştır. Özellikle Batı'dan tercüme edilen eserler içindeki deva adlarının bir kısmının Arapça, bir kısmının Türkçe olduğunu ve bazı Arapça sözcüklerin aslen Arapça olmayıp Yunanca ve Farsçadan mu'arreb olduğu için Arapça sözlüklerde yer almayacağını ve Türkçe deva kelimelerinin de Arapça karşılıklarının anlaşılması ve Arapça kelimelerin de Türkçe karşılıklarının tam anlamıyla bilinmesi için eserini yazdığını açıklamaktadır (Ebu'l-feyz Mustafa Efendi, 2012: 19-21). "... ekseri Yûnânî ve 'ibri ve Süryânî ve Berberi lisanları ile muharrer olmağın... diyâr-ı rûmdan olan tabibler, aşşâblar, attârlar"ın bu sözlüğe çok fazla muhtaç oldukları için bu eseri yazdığını belirtmiştir (Hezarfen Hüseyin Efendi, *Lisânü'l-etibbâ*: 2b).

Müfredât eserleri ve sözlükler sadece hekimler veya tıpla ilgilenen okurların değil, tıp ve farmakoloji eseri telif eden ya da çevirenler için de önemli işlev görmektedir. Örneğin Ebu'l-Feyz, *Risale-i feyziyye'sinde* özellikle yabancı dildeki bitkilerin Türkçe karşılıkları noktasında *Terceme-i İbn Baytar* adlı eserden yararlandığını sıkça belirtmiştir (Bkz. Ebu'l-feyz Mustafa Efendi, 2012: 196). Nitekim Osmân b. Abdurrahmân da Siyâhî Lârendevî'den yararlandığını belirtmiştir (Osmân b. Abdurrahmân, *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 100b).

Tabii ki bu durum sadece Osmanlılar gibi Arapça-Farsça konuşmayan toplumlara mahsus değildir. Örneğin, Hindistan'daki Müslüman toplumlar da bu tür farmakoloji eserlerini kendi dillerine aktarırken Arapça terminolojiye hâkim olma amacıyla sözlükler ve açıklayıcı eserler üretmişlerdir. Bu minvalde Hint alt kıtasında XI-XIX. yüzyıl arasında üretilen sözlük adedi 66 kadardı (Qutbuddin, 2007: 334). Benzer çaba Erken Modern Avrupa'da da görülmektedir. Bu makalede Türkçe tercümesine odaklanılan Mattioli de Yunanca ve Latince olan bitki adlarının Almanca ve Çekçe gibi yerel karşılıklarının yer alması için çaba göstermiştir. Mattioli, *Commentarii'sinin* Almanca tercümesinin indeks kısmını okurların ilgili maddeyi kolayca tanıyabilmesi için Almanca-Latince sözcüklerle tertip etmiştir (Matthiolus, 1563: 24).

Osmanlı metinlerinde Arapça ya da Arapçalaştırılmış sözcüklerle inşa edilmiş bitki adları dağırının yaygın kullanımına rağmen bazı müellifler bitkilerin Türkçe karşılığı yoksa bile Türkçeleştirme çabasına girişmişlerdi. Osmân b. Abdurrahmân, *De Materia Medica*'yı Türkçeye çevirirken neredeyse her bitki için Türkçe bir karşılık bulmaya çalışmıştır. Osmanlı Türkçesine bitki isimlerini çevirirken, bazı bitkiler için Türkçe karşılık bulamadığında Latincedeki telaffuzlarından Türkçe türevler oluşturmuştur. Örneğin, “konderel” (Lat. *chondrella*), “duruvinkûn” (Lat. *doronicon*) ve “mursus diâbûlî” (Lat. *Morsus diabolî*) gibi. O dönemin tartışmalı ama bugünün popüler bitkisi domates, “mâlâ insânâ” (Lat. *mala insana* / zararlı elma) terimiyle Türkçede ilk defa kayda geçmiştir (Kitâbü'n-nebât: 309b). Mütercim, ilgili bitkiler için Türkçe karşılık bulamadığında, bazen yalnızca Yunanca ve Frenkçe isimlerinin anlamlarını vermiştir. Örneğin, *Morsus diabolî* (scabious) bitkisinden bahsederken kelimenin “şeytân ısırgı” anlamına geldiğini ve başka bir adının “sukkisâdiyâ” (Lat. *succisa*) olduğunu, bunun da “şeytân kesigi” anlamına geldiğini belirtmiştir (Osmân b. Abdurrahmân, Kitâbü'n-nebât, V2486: 155b). Bir başka örnek olarak, Frenklerin “lâberum veneris” (Lat. *labium veneris*) adını verdiği bitki, “zühre dudağı” anlamına gelmektedir (Kitâbü'n-nebât, V2486: 163a). Osmân b. Abdurrahmân'ın eserinde gördüğümüz gibi diğer sözlüklerde de bazı bitki adları “Frenkçe” telaffuzlarıyla Türkçeye yerleşmiştir. Ebu'l-feyz'in *Risâle-i feyziyye*'sinde gördüğümüz “Apâtîka (Lat. *hepatica*) ism-i efrencîdir ve Türkçe ciğer otu demektir (2012: 30)” gibi örneklerde ve ayrıca “Belsemâ-ı Perû (Myroxylon balsamum var. *pereirae*), belsemâ lafz-ı Latindir ve Türkide hıfz edici demektir, Peru dedikleri Yeni Dünya'da bir şehrin adıdır.” (2012: 41) cümlesinde gördüğümüz üzere bu durum özellikle yeni dolaşıma girmiş bitki adlarında çok sık karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Osmân b. Abdurrahmân, bazı Frenkçe bitki terimlerinin Türkçe karşılıklarını da vermiştir. Örneğin, “olivelâ” (Lat. *olivella*) adlı bitkinin “zeytincik otı” anlamına geldiğini belirtmiştir (Kitâbü'n-nebât, V2486: 119a). Bazı bitki adlarını ise doğrudan Türkçeye çevirmiştir. Örneğin, *lunaria* bitkisini “kameriyye otı”, *sanguinaria* bitkisini “kânyutân otı”, *aethiopis* bitkisini “habeş otı” ve *Papaver corniculatum* bitkisini “boynuzlu gelincik otı” olarak Türkçeye kazandırmıştır. Osmanlılar, Avrupalılar sayesinde karşılaştıkları bitki türlerini adlandırırken bazılarını “Frenk” sözcüğünü eklemişlerdir. Osmân b. Abdurrahmân da bu usule uymuş ve bazı bitkilerin adlarını Frenk ağacı (*Diospyros virginiana*), Frenk darısı (*Andropogon sorghum* var. *technicus*), Frenk maydanozu (*Anthriscus cerefolium*), Frenk inciri yahut Hind inciri (*Opuntia vulgaris*) şeklinde belirlemiştir. Bitki adlarını Türkçeleştirme yahut karşılığı yoksa yabancı dilden olduğu gibi alma uygulaması kimya biliminde, özellikle elementler konusunda da görülmüştür (Günergun, 2003: 11-20).

Bitki isimleri için çok dilli eş değerler sağlama uygulaması, Osmanlı yazarlarına özgü bir durum değildir. Bu gelenek, Orta Çağ'daki İslam âlimleri tarafından başlatılan bir uygulamaya dayanmaktadır. Bitki bilgisi Yunancadan ve Arapçadan Türkçeye aktarılırken, bitki isimleri ve Türkçe karşılıkları üzerinde genel bir fikir birliğinin olmaması metinlerde karışıklığa neden olmuştur. Bunun temel

nedeni, Türkçe bitki isimlerinin bölgeden bölgeye değişiklik göstermesi ve aynı ismin bazen aynı familyadan olmayan farklı bitkilere karşılık gelmesidir (Çelik, 2021: 33). Sonuç olarak, Osmanlı metinlerinde bitki adlandırmasını araştıran çağdaş araştırmacılar, bu belirsizlikle karşı karşıya kalmaktadır. O dönemde bitki isimleri için bilimsel bir standardizasyon olmaması nedeniyle yazarlar Yunanca, Arapça veya Latince karşılıkları Türkçe isimlerin yanı sıra sunarak bu karışıklığı azaltmaya çalışmıştır. Bu durum özellikle zeytin ve elma gibi iyi bilinen bitkiler dışında, tıbbi amaçlarla kullanılan bazı bitkilere okuyucuların aşına olmadığı düşünüldüğünde önemli hâle gelmiştir. Bu belirsizlik, bölgedeki bazı bitkilerin bulunmaması ve doğal olarak tanınmaması gibi faktörlerden kaynaklanmış, ayrıca bazı bitkilerin benzerliği de ayırt edilmelerini zorlaştırmıştır. Osmanlı yazarları muhtemelen bu sorunu fark etmiş ve hem kendilerini hem de okuyucularını bu hassasiyetin farkında olmaya yönlendirmiştir. Ancak tüm çabalara rağmen, bazı bitkiler ve isimleri hakkındaki karışıklık devam etmiş ve yazarlar bu bilgi eksikliğini gidermek için mücadele etmişlerdir.

3. Hatalar, Bilgi Kaymaları ve Çözümler

Bitkilerin tedavi aracı olarak çok yoğun kullanıldığı o dönemlerde hatalı tedaviler de insan sağlığına doğrudan tehdit oluşturmaktadır. Hemen her müfredât eserinde okurlar, bitkilere dair attar ve satıcıların hilelerine karşı uyarılmıştır. *Kitâbü'n-nebât*'ta bazı hilekârların yabani havlıcanı asıl havlıcan (*Galanga officinalis*) gibi sattıkları ve asıl olanın anlaşılmasının ancak tadıyla mümkün olduğu (*Kitâbü'n-nebât*, V2486: 128b), ravent (Lat. *rheum*) kökünün bazı hilekârlarca toplanarak suda tekrar kaynatılıp kurutulularak piyasaya sunulduğu (*Kitâbü'n-nebât*: 156b) ve satıcıların bazı kökleri yarıp insan vücudu şeklini vererek biraz toprak altında beklettikten sonra bir kutunun içinde pamuğa sarıp asıl “adamotu” budur diye sahte ürün sattıkları (*Kitâbü'n-nebât*, V2486: 269a) gibi birçok hususta uyarılar yer almaktadır. Hâliyle sadece bitkinin adını ya da neye benzediğini bilmek bazen yetersiz olduğu gibi tadını veya dokusunu da bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu eserlerin müellifleri bitkileri tanıtırken yalnızca adlarını değil, benzer diğer bitkilerden ayırt edici özelliklerini de aktarmışlardır. Örneğin:

İskenderiye maydanozu (*Petroselinum crispum* var. *tuberosum*): Attarlar bunun tohumunu Yunânî maydanoz yerine satarlar. Buna Frenkler ‘ulusâtrûn’ derler. Kereviz görünümündedir ve yan dalları çoktur. Yaprakları sağlam ve yere yakındır. Dalların ucunda beyaz taçlı çiçeği vardır ve boylu ve kalın siyah renkte tohumu çıkar. Tadı keskin ve baharat kokusu vardır. Kökünün dışı siyaha, içi yeşile ve beyaza yakındır.” (*Kitâbü'n-nebât*, V2486: 104b).

Sahte ve hileli satışlara karşı okurları uyaran metinler de okurların yanılsasına neden olacak hatalara sahip olabilmektedir. Osmanlı literatürünün müfredat eserlerinin zenginliğinin yanı sıra bitkilerin tanıtıldığı eserlerde bulunan hatalar ve karışıklıklara dair o dönemde bazı müelliflerin okurlarını uyardığı da görülmektedir (Murad, 2024). O dönemin tabiriyle “galat” adı verilen bu karışıklıkların nelerden kaynaklandığına bakıldığında ağırlıklı olarak harf ve yazım

benzerliği, tür ve sınıf benzerliği, şekil ve özellik benzerliği, müellif/musannifin bitki adının ait olduğu yabancı dili bilmemesi öne çıkmaktadır. Bu nedenle yukarıda değinildiği üzere bazı müellifler bitkilerin diğer dillerdeki karşılıklarını verdiği gibi doğru yazımın nasıl olacağını da açıklamışlardır. Bunun yanı sıra benzerlik ve karıştırılması muhtemel olanlar hususunda da okurlar uyarılmıştır (Murad, 2024: 192). Bazı müellifler eserlerinin sebab-i teliflerinde ya da metnin muhtelif yerlerinde bu hatalardan bahsederek yanlış tedavi nedeniyle zarar görmesi muhtemel okurları uyarmıştır.

Hezarfen Hüseyin Efendi'nin hazırladığı *Lisânü'l-etibbâ* ve *Fihrisü'l-evrâm* adlı sözlükler deva ve tıp terminolojisindeki yazım ve söyleniş hatalarını gidermek açısından önemli bir işleve sahiptir. Müellif, özellikle yabancı dilden gelen deva adlarının söylenişini sıklıkla açıklamıştır. Hem söyleniş hem de yazım hataları o dönemlerde, bilhassa matbaa öncesi dönemde, Osmanlıların karşı karşıya kaldığı en kritik sorunlardandır. Bu minvalde bazı müellifler karışması muhtemel bitkilerden bahsederken ilk önce yazımı ve söyleniş noktasında detay belirtmişlerdir. Örneğin; Hezarfen Hüseyin, diğer Osmanlı müellifleri gibi Türkçe olmayan bitki adlarını tanımlamadan önce yazımı konusunda ufak bir bilgi vermiştir. “*El-iṭrilâl*” bitkisinden bahsederken “*bi kesri'l-hemzeti ve'r-ra*” diyerek yazımını, “*fihimâ ism-i berberi*” diyerek de sözcüğün hangi dilden geldiğini açıklamıştır (Hezarfen Hüseyin Efendi, *Lisânü'l-etibbâ*: 2b). Bu detay açıklamalar aslında Osmanlı müelliflerinin Türkçe dışındaki kelimelerin telaffuzu ve yazımı konusunda ortak bir standardizasyon oluşturma çabasını yansıtır.

Bitki adlarında yaşanan galat ve tahriflere yönelik açıklamalara Ebu'l-feyz Mustafa'nın *Risâle-i feyziyye* adlı eseri gibi metinlerde de sıkça rastlanmaktadır. Bu eserde, *ism-i efrencî* olan “*ankelike*” (angelica) bitkisinin “*tahrîf-i avam*” olduğu ve doğrusunun “*ancelîkâ*” olduğu (2012: 30), aslının Makedon kerevizi olan “*bâṭrasâliyûn*”u bazılarının yaban kerevizi zannettikleri ve aslının “*bâṭrasâliyûn-i makdenûs*” olduğu ve halkın tahrifiyle makdenos ve zamanla maydanoz olduğu (2012: 39) gibi birçok örnekler vermiştir. Osmân b. Abdurrahmân da benzer uyarıları yapan müelliflerdendir. Örneğin; yabani havuç (*Pastinaca schekakul*) bitkisini tanımlarken, bazı yazarların “*derko*” dediğini, ancak doğru yazımın “*devko*” olduğunu belirtmiştir (*Kitâbü'n-nebât*, V2486: 197a).

Keza aynı metnin nüshaları arasında da görülen yazım farklılıkları da yine bitki adlarının yanlış bilinmesine hatta karıştırılmasına neden olmaktaydı. *Kitâbü'n-nebât*'ın istinsah edilmiş nüshaları da bu yazım hatalarından kurtulamayanlardandır. Örneğin, *semfat*/سمفط (symphytum) bitkisi, Veliyyüddin Efendi nüshasında bazen “*sin*” harfiyle, bazen de “*şin*” harfiyle yazılmıştır; ancak diğer nüshalarda doğru yazımı “*sin*” harfiyle verilmiştir (Bkz. *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 228b-229a; diğer nüshalar için bkz. *Kitâbü'n-nebât*, 03242: 221b-222a). Başka bir örnek, tere (*Senebiera coronopus*) bitkisidir; diğer nüshalarda doğru olarak خرف şeklinde yazılırken, Veliyyüddin Efendi nüshasında حرف olarak yazılmıştır (Bkz. *Kitâbü'n-nebât*, V2486: 114b; karşılaştırma için bkz. *Kitâbü'n-nebât*, 03242:

111a). Ayrıca خرمل (*Peganum harmala*), كرويا (*carum carvi*) ve قيسوم (*achillea*) gibi bitki isimleri de hatalı yazımlara uğramış sözcüklerdi.

Orta Çağ İslam'ında ve hem Orta Çağ hem de Erken Modern Avrupa'da bitki görsellerinin bu tür sorunları çözmek için yoğun bir şekilde kullanıldığı bazı eserlerin aksine, Osmanlı yazarları geniş bir bitki görselleri koleksiyonu üretmemiştir ve bu görselleştirmenin önemini yeterince vurgulamamıştır. Buna rağmen Osmanlı yazarları kullandıkları kütüphanelerde ve başvurdukları kaynaklarda bulunan, musavver adı verilen görselli kitaplardan faydalanmıştır. Örneğin, önemli bir yazar olan Sakızlı İsa Efendi, bu tür görselli kitaplara sıkça atıfta bulunmuş ve bazı bitkilerin Türkçe karşılıklarını belirlerken bu kaynaklardaki açıklamaları kullandığını eserlerinde belirtmiştir. Sakızlı İsa Efendi'nin kullandığı musavver (görselli) kitabın hangisi olduğu bilinmemekle birlikte, bunu kişisel koleksiyonuna ait bir eser olarak “*mâlik olduğum musavver Yûnânî kitâb...*” (2019: 364) ifadesiyle anmıştır. Ayrıca, bazı bitkilerin açıklamalarının eksik olduğu durumlar satır aralarında fark edilebilir. Tanımı bulunmayan ya da doğruluğu şüpheli olan, ancak tanımları konusunda büyük fikir ayrılıkları bulunan bitkiler için yazarlar bu durumu, “*...musavverde tasvîri müsbet degildir...*” (2019: 235) şeklinde ifade ederek konuyu bağlamışlardır. Nitekim Mehmed b. Ali de okurlarının bitkileri doğru tanıyabilmesi için Latince, Arapça ve Türkçe adlandırmalarını yeterli görmediği gibi her bitki tanıtımının yanına bitki ile ilgili küçük görseller de eklemiştir. Bir bakıma bu uygulama, sadece bitki adlarını tam anlamıyla bilmenin bitkiyi tanımak için yeterli olmadığını göstermektedir.

Tabii ki bitki görsellerinin bu sorunu ne ölçüde çözdüğü de tartışmalıdır. Keza özellikle Osmanlı metinlerinde işlenen görsel tasvirler -şayet çiçek değilse- oldukça detaylı çizilmemekteydi. Benzer durum Avrupalılar için de bir problemdi. Bitkilerin doğru tanıtılması için bitki tasvirlerinin gerekliliği fazlasıyla hissedilmiş olduğundan XVI. yüzyıl Avrupa'sında botanik eserlerinde görsellere daha fazla önem verenler çıkmıştır. Gravür ahşap bloklarla oluşturulan kalıplar sulu boya tekniğiyle renklendirilmiş ve neticede bu görseller zevk sahipleri için bir tutkuya dönüştüğü gibi araştırmacılar için de bitki tanımına bir referans oluşturmuştu (Riley, 2022: 177). Carolus Clusius (1526-1609) gibi bazı botanikçiler de sanatçı yönünü kullanabilmişlerdi. Gherardo Cibo (ö. 1600), bitkileri yetiştirdiği ortamda çizmek için çaba sarf eden bir başka ressamdı.

Bu yüzyılda Avrupa'nın bazı kentleri ve sarayları botanik bahçeleri kurmaya başlamış ve bu sayede bitki çeşitliliği peşinde koşan araştırmacılara çalışma alanları yaratmışlardı (Burke 2001: 41-43). Keza Leonhart Fuchs'un, *De historia stirpium* (Bitkilerin Tarihi Üzerine) ve burada tercümesini incelediğimiz Mattioli'nin *Commentarii* adlı eserleri o dönemde yoğun görsellerle basılmış ve bitki üzerine karşılaştırma yapanlar için muhteşem koleksiyon rehberleri sunmuştu (Riley, 2022: 180). Ancak, Mattioli'nin eserinin hemen hemen her nüshasında renkli gravür biçiminde bitki görselleri yer alırken, çevirmen Osmân b. Abdurrahmân tarafından bu görseller eklenmemiştir. Muhtemelen mütercim, bu bitki görsellerinin

eklenmesini gerekli görmemiş ve metinsel açıklamaların yeterli olduğunu düşünmüştür. Kısaca bitkilerin resmedilmesi o dönemde sadece tıbbi arayışta olan kullanıcılara bir kılavuz değil, aynı şekilde sanat tutkunları için seçkin bir malzeme ve koleksiyonerler için de yol gösterici bir malumat sunmaktaydı (Riley, 2022: 195).

Buna rağmen Erken Modern Osmanlı metinlerinde görselleştirme noktasında bu ihtiyaca cevap verecek detaylı tasvirleme, muasır Avrupa seviyesinde olamamıştır. Görselleştirmenin zayıflığı matbaa öncesi eser üretimiyle ilgiliydi. Nitekim Osmanlı metinlerini istinsah eden müstensihler her zaman bu konuda yetenekli bir nakkaş desteği alamamışlardı. Bahsedilen dönemde bir metnin kopyalanması ve onun kontrolünü sağlayan belli başlı denetim mekanizmaları vardı. Örneğin kitaplar, hoca-talebe ya da müellif-müstensih arasındaki imlâ ve dikte faaliyetleri çerçevesinde kopya edilirdi. Bu kopyalar gerek istinsah sürecinde gerek sonrasında bizzat müellif ya da o ilmi/kitabı okutmaya icazet almış kişilerce kontrol edilmekteydi. Buna rağmen yukarıda bahsedildiği gibi metinlerde bitki adlarındaki hatalara ve yazım yanlışlarına rastlıyoruz. Keza bu musavver eserlerde yer alan tasvirlerin ne şekilde kontrol edildiğine yahut kontrol edilip edilmediğine dair net bir bilginiz yoktur. Bitkiyi tarif edilene göre çizen nakkaşın yahut ressamın o bitkiyi gerçek hayatta görmemiş olması durumunda botanikçinin ihtiyacı olan detayları resmetmiş olması her zaman mümkün olmazdı (Ruggles, 2017: 62). Nitekim Mattioli'nin detaylı tasvirleri hiçbirinin Türkçe tercümelerde yer almaması da matbaa öncesi eser üretimiyle alakalandırılmaktadır. XVII. yüzyılda Avrupa'nın çözüm için sunduğu bu görselleştirme uygulamasının Osmanlı okurlarına ulaşması için biraz daha zaman gerekecektir. Dolayısıyla bitkinin birden fazla adının yer alması ve bitki görsellerinin detaylı çizilerek eserlere konulması, Carl Linnaeus'un bugün de kullanılan standardizasyonundan önce, doğru canlının tespit edilmesi için gerekli bir uygulamaydı (Stace, 2002: 21-25).

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun Erken Modern Dönem'deki bilimsel üretim pratiğine ışık tutmak için *Kitâbü'n-nebât* eserinin merkezinde bitkilerin adlarının yabancı dilden Türkçeye aktarımında nasıl bir serüvenden geçildiğine odaklanmıştır. *Kitâbü'n-nebât*'in incelenme sebebi, bu eserin salt bir tercüme olmadığı aynı zamanda bilgi üretiminin, aktarımının ve yerleştirilmesinin bir örneği olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu eser Osmanlı tercüme geleneğinde Geç Orta Çağ ve Erken Modern dönemde yaygın görülen serbest tercümelerin son örneklerindendir (Yavuz, 2023: 254; Şeşen, 1997: 319). Dioskorides'in *De Materia Medica* adlı eserinin Osmanlı bilim dünyasında nasıl yeniden şekillendiğini yahut "alımlandığı"nı gösteren *Kitâbü'n-nebât*, bilgi üretiminde ve derlenmesinde dönemin dilsel ihtiyacına da ışık tutmaktadır.

Osmanlı bilginlerinin bitki adlarını ve farmakolojik bilgileri yalnızca aktarmakla kalmadığı, aynı zamanda bu bilgileri yerel ihtiyaçlara göre yeniden yorumladığı görülmektedir. Bitki adlarının Türkçe karşılıklarının verilmesi, yerel

terminolojinin bilimsel literatürde görünür hâle getirilmesi açısından dikkat çekici bir çabadır. Aynı zamanda, Arapça, Farsça, Yunanca ve Latince gibi farklı dillerden gelen terimlerin bir arada sunulması, farklı dilleri bilen okurların en azından ilgili bitkiyi doğru tanıyabilmesi içindir.

Bu tür eserlerde dikkat çeken bir diğer husus, Osmanlı bilginlerinin terminolojik belirsizlikleri ve yanlış anlamaları en aza indirme gayretidir. Bitkilerin çok dilli adlandırılması, sadece Osmanlı bilim dünyasında değil, genel olarak bilimsel bilgi üretiminde karşılaşılan bir sorun olan standardizasyon eksikliğini azaltma çabasını yansıtmaktadır. Bu, dönemin bilimsel metinlerinde görülen dikkatli ve sistematik yaklaşımın bir göstergesidir. Ancak, görsel materyallerin eksikliği ve yazım farklılıkları gibi sorunlar, bilgi aktarımında belirgin zorluklar yaratmıştır. Bu zorluklar, özellikle bitkilerin doğru tanımlanması ve tıbbi kullanımlarının yaygınlaştırılması noktasında etkili olmuştur.

Gelecekte yapılacak çalışmalar, bu tür metinlerin daha geniş kapsamlı karşılaştırmalarla ele alınmasını ve farklı bölgelerdeki bilimsel üretim pratikleriyle ilişkilendirilmesini sağlayabilir (Bkz. Çelik, 2021). Ayrıca, disiplinler arası yaklaşımlarla, Osmanlı bilim dünyasının farklı alanlardaki etkisini daha derinlemesine incelemek mümkün olacaktır. *Kitâbü'n-nebât* gibi eserler, yalnızca geçmişin bilimsel mirasını anlamak için değil, aynı zamanda modern bilimsel pratiklerin tarihsel kökenlerini keşfetmek için de güçlü bir zemin sunmaktadır.

Kaynakça

- Abbas el-Vesîm. Düstûru'l-vesîm fi't-tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm. Bayezid Kütüphanesi, B4097.
- Amar, Z., & Lev, E. (2017). *Arabian drugs in early medieval Mediterranean medicine*. Edinburgh University Press.
- Ataç, A. ve Yıldırım, R. V. (2004). Osmanlı hekimleri ve Dioskorides'in 'De materia medica'sı. OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 15, 261–262.
- Aydın, M. B. (1996). 18. yüzyıla ait Türkçe 'müfredat' kitapları ve Türk tıp tarihindeki yeri (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Baytop, A. (2010). Plant collectors in Anatolia (Turkey). *Phytologia Balcanica*, 16(2), 187–213.
- Bouras-Vallianatos, P. (2024). Medieval Mediterranean pharmacology. In P. Bouras-Vallianatos & D. Stathakopoulos (Eds.), *Drugs in the medieval Mediterranean: Transmission and circulation of pharmacological knowledge* (pp. 1–35). Cambridge University Press.
- Boyar, E. (2018). Medicine in practice: European influences on the Ottoman medical habitat. *Turkish Historical Review*, 9, 213–241.
- Burke, P. (2001). *Bilginin toplumsal tarihi* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çelik, A. (2021). The problem of plant names' Latin scientific equivalents in Old Anatolian Turkish medical manuscript studies. *Selçuk Türkiyat*, 53, 13–39.
- De Vos, P. S. (2023). *Compound remedies: Galenic pharmacy from the ancient Mediterranean to New Spain*. University of Pittsburgh Press.
- Ebulfez Mustafa Efendi. (2012). *Risâle-i Feyziyye fi'l-lügâtî'l-müfredâtî't-tıbbiyye* (Haz. Ş. Doğan). İstanbul: Değişim Yayınları.
- Gültürk, S. (2009). Osman b. Abdurrahman'ın Kitâb'un-Nebât'ının (212a–355b) transkripsiyonu ve dil hususiyetleri (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Günergun, F. (2003). Ondokuzuncu yüzyıl Türkiye'sinde kimyada adlandırma. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 5(1), 1–32.
- Hamza, S. (2022). Vernacular languages and invisible labor in *Ṭıbb. Osiris*, 37, 115–138.
- Hasar, K. (2009). Osman b. Abdurrahman'ın Kitâbu'n-Nebât'ı (2a–151b varakları arası) (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hezarfen Hüseyin b. Ca'fer el-İstanköyî. *Lisânü'l-etibbâ*. Reşid Efendi Kütüphanesi: 00705–001.
- Huguet-Termes, T. (2008). Islamic pharmacology and pharmacy in the Latin West: An approach to early pharmacopoeias. *European Review*, 16(2), 229–239.
- Kas, F. (2024). Ibn al-Tilmidh's book on simple drugs: A Christian physician from Baghdad on the Arabic, Greek, Syriac, and Persian nomenclature of plants and minerals. In P. Bouras-Vallianatos & D. Stathakopoulos (Eds.), *Drugs in the*

- medieval Mediterranean: Transmission and circulation of pharmacological knowledge (pp. 37–56). Cambridge University Press.
- Kaya, S. ve Kaya, Ş. B. (2021). İnceleme. S. Kaya ve Ş. B. Kaya (Haz.), Osman b. Abdülmennân, Tercüme-i Kitâb-ı Coğrafya (s. 17–59) içinde. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koç, M. (2009). Pedanius Dioscorides'in Hyles Iatrikes'i, Andrea Mattioli'nin Materia Medica'sı ve Türkçe çevirisi Kitâbu'n-Nebât. 1. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde (s. 144–153) i. İstanbul: TÜRÇEK.
- Matthiolus, P. A. (1563). New Kreüterbuch (G. Handsch, Çev.). Prag: Melantrich von Auentin und Valgrüß.
- Mattioli, P. A. (1568). I discorsi di M. Pietro Andrea Matthioli nelli sei libri di Pedacio Discoride Anazarbeo della materia medicinale. Köprülü Kütüphanesi, Hacı Ahmet Paşa: 00371.
- Mavroudi, M. (2024). Arabic terms in Byzantine materia medica: Oral and textual transmission. In P. Bouras-Vallianatos & D. Stathakopoulos (Eds.), Drugs in the medieval Mediterranean: Transmission and circulation of pharmacological knowledge (pp. 130–182). Cambridge University Press.
- Mehmed b. Ali. Tercüme-i Cedîde fî Havâss-ı Müfredde. Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm: 01250.
- Mossensohn, M. S. (2014). Osmanlı tıbbı: Tedavi ve tıbbi kurumlar, 1500–1700 (B. Üçpınar, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınları.
- Murad, S. (2024). Müfredât kitaplarında galatlar: Nizâmü'l-Edviye ve Tercüme-i Mâ-Lâ Yesa'u't-Tabîbe Cehlulu'dan örneklerle. In M. Yavuz (Ed.), Tabiattan tıbbâ Osmanlı'da canlı bilimleri (pp. 191–218). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Osmân b. Abdurrahmân. Kitâbü'n-nebât. Bayezid Yazma Eserler Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi: V2486.
- Osmân b. Abdurrahmân. Kitâbü'n-nebât. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar: 03242.
- Osmân b. Abdurrahmân. Terceme-i Kitâbü'n-Nebâtât. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi: 00709.
- Qutbuddin, T. (2007). Arabic in India: A survey and classification of its uses, compared with Persian. Journal of the American Oriental Society, 127(3), 315–338.
- Riley, G. (2022). The representation of plants: More than just a pretty face? In A. Dalby & A. Giesecke (Eds.), A cultural history of plants (Vol. 3, pp. 177–195). Londra: Bloomsbury Academic.
- Ruggles, D. F. (2017). İslami bahçeler ve peyzajlar (N. Boşdurmaz, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sakızlı İsa Efendi. (2019). Nizâmü'l-edviye (Haz. M. B. Aydın ve S. Murad). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Şeşen, R. (1997). Belgrad Divanı tercümanı Osmân b. Abdülmennan ve tercüme faaliyetindeki yeri. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, 15, 305–320.

- Stace, C. A. (2000). Plant taxonomy and biosystematics. Cambridge University Press.
- Touwaide, A. (2009). Translation and transliteration of plant names in Hunayn b. Ishaq's and Istifan b. Basil's Arabic version of Dioscorides' De Materia Medica. *Al-Qantara*, 30(2), 557–580.
- Yavuz, M. (2023). Matthioli'nin Dioscorides tefsirinin Osmanlı'da alımlanması. In M. Yavuz (Ed.), *Tabiattan tıbbâ Osmanlı'da canlı bilimleri* (pp. 241–259). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Yirmisekizçelebizâde Mehmed Sa'îd Paşa. *Ferâ'idü'l-müfredât*. Esad Efendi: 02489.

Hasankeyf İlçesinde (Batman) Köy Adlarının Coğrafi Açıdan Değerlendirilmesi

Mehmet Emin Yakut¹

Öz

İnsan-doğa etkileşimi insanoğlu var olduğundan beri devam etmektedir. Bu etkileşim sırasında insan hem doğadan etkilenmiş hem de doğayı etkilemiştir. İnsanoğlu, bu süreçte çevresindeki nesneleri adlandırmıştır. Bu adlandırmalardan biri de köy adlarıdır. Köy adları bir yörenin doğal ve beşeri özellikleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Köy adları sayesinde yörenin coğrafi özellikleri, yerleşme tarihi, kültürel mirası ve toplumsal özellikleri anlaşılmaktadır. Bazı köy adları topoğrafya, litoloji, hidroğrafya veya biyocoğrafya gibi fiziki coğrafya unsurlarına göre verilirken, bazı köy adları ise kişi adı, ulaşım, ekonomik faaliyet, araç-gereçler gibi beşeri coğrafya unsurlarına göre verilmektedir. Çalışmada Batman ilinin Hasankeyf ilçesine bağlı 21 köyün adı coğrafi açıdan incelenmiştir. Hasankeyf ve yakın çevresi, dünyanın ilk yerleşim yerlerinden Mezopotamya'nın kuzeyinde yer almaktadır. Yerleşmeler Dicle Vadisi ile ilçenin güneyindeki senklinal saha üzerinde dağılmıştır. İlçede fiziki coğrafya unsurlarına ait köy adları daha fazladır (%57,2). Beşeri coğrafya ile ilgili köy adları daha azdır (%42,8). Buna göre adını fiziki coğrafya özelliklerinden alan köyler içinde ilk sırada 1/3 oranı ile hidroğrafya yer alırken, adını beşeri coğrafya özelliklerinden alan köyler içinde ise ilk sırada yine 1/3 oranı ile ulaşım ile ilgili köy adları sıralanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Köy adları, Toponimi, Turabdin, Hasankeyf, Batman.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, meyakut@bingol.edu.tr, ORCID: [0000-0002-2745-7110](https://orcid.org/0000-0002-2745-7110).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 30.11.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 24.04.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

Geographical Evaluation of Village Names in Hasankeyf District (Batman)

Abstract

Human-nature interaction has been ongoing since the existence of mankind. During this interaction, mankind has both been affected by nature and affected nature. Mankind has named the objects around him during this process. One of these namings is village names. Village names provide important information about the natural and human characteristics of a region. Thanks to village names, the geographical characteristics, settlement history, cultural heritage and social characteristics of the region are understood. While some village names are given according to physical geography elements such as topography, lithology, hydrography or biogeography, some village names are given according to human geography elements such as personal name, transportation, economic activity, tools and equipment. In the study, the names of 21 villages affiliated to the Hasankeyf district of Batman province were examined geographically. Hasankeyf and its immediate surroundings are located in the north of Mesopotamia, one of the first settlements in the world. The settlements are distributed on the syndline area in the south of the district with the Tigris Valley. Village names belonging to physical geography elements are more common in the district (57.2%). Village names related to human geography are less (42.8%). Accordingly, among the villages that take their names from physical geography features, hydrography ranks first with a rate of 1/3, while among the villages that take their names from human geography features, transportation-related village names rank first with a rate of 1/3.

Keywords: Villiage Names, Toponymy, Turabdin, Hasankeyf, Batman.

Extended Abstract

Toponymy is a branch of science that studies the origin, meaning and development of place names. It is used to define the geographical environment where people live and to distinguish them from other places. These names emerge as a result of people's interaction with the geographical environment and reflect their cultural identities. Toponymy studies the origin, semantic meaning, development, current status and pronunciation of names. The main purpose of a geographical name is to identify a place on earth (Abdullina et al., 2019: 665).

Toponymy, the science of place names, is indeed an important tool in understanding the history, social structure, cultural characteristics, economic status and religious beliefs of human societies. The increase in studies in this field in Turkey attracts the attention of geographers and other researchers. One of the main goals of these studies is to determine the physical and human geography elements that are effective in giving place names. Village names are of particular interest in the classification of place names. In addition, neighborhood, street/street names and geographical unit names are also being investigated. These studies provide

important information for understanding the origin, meaning and historical development of place names.

The science of place names reflects the geographical, social, cultural and historical characteristics of a region. Factors such as the diversity of landforms, abundance of water resources, the intensity of settlement activities throughout history and the coexistence of different ethnic and religious communities in Turkey have caused place names to be rich and diverse. In the study conducted on the village names of Hasankeyf district, these names were classified according to human and physical geography characteristics and analyzed according to the principles of geography. This study aims to investigate the perception and meaning of space in rural settlements in Hasankeyf district by examining the meaning and reason for giving village names from a geographical perspective. As of 2024, 21 village settlements affiliated to Hasankeyf district were included in this study.

Hasankeyf District, as an important part of Upper Mesopotamia, has a very old settlement history. This situation is also valid for rural settlements. The historical core of the district was established on the banks of the Tigris River. To the north are the Tigris River and Raman Mountain (Hacerkan Hill: 1576 m.), to the south are the Midyat Mountains and to the east is Karakaş Mountain (Poyraz Hill: 1428 m.) (Ergin Yıldırım, 2006: 1). While 12 of the villages in Hasankeyf district take their names from physical geography elements, 9 of them take their names from human geography elements.

Hasankeyf district is located in the part of Gercüş Anticline facing the Tigris Valley. This region has deep valleys and a wavy appearance as a result of excessive compression and intense erosion by streams flowing into the Tigris River (Yıldırım, 2003: 128). Hasankeyf and its surroundings have karstic characteristics and the dominant lithological element is limestone. For this reason, wind, comb and hanging valleys specific to folded structures have formed. In addition, very steep slopes have emerged as a result of erosion (Yıldırım and Karadoğan, 2005: 427, Karadoğan and Yıldırım, 2008: 441). Semi-continental climate prevails in Hasankeyf district. Annual average temperature is 16°C (Figure 2). Since the district is established at a lower altitude than its surroundings, temperature values are higher, but precipitation values are lower. As you go south, north and east from Hasankeyf district, the amount of precipitation increases with the increase in altitude (Ergin Yıldırım, 2006, 14). The annual average precipitation is 488.9 mm (MGM, 2024).

Hasankeyf is located in a strategically important region where archaeological excavations have determined that the settlement dates back 12,000 years. Being located on the banks of the Tigris River, having a solid castle and being on the roads connecting the Diyarbakır Basin to the Mesopotamian plains has made Hasankeyf an important settlement throughout history. In addition, being the capital of the Artuqids increases its historical importance.

Hasankeyf was established in the eastern part of the moderately high, slightly rugged morphological unit called the Mardin Threshold, on the northern slope of the historical Turabdin region and on the banks of the Tigris River. Hasankeyf is one of the important ports of river transportation starting from Amid (Diyarbakır) and continuing to Mosul (Çevik, 2002: 107).

The region referred to as Turabdin is mentioned as Mount Kaşyari in Assyrian sources (1307-1275 BC). Although its borders are not definite, it is described as the area between Nusaybin, Cizre and Hasankeyf, with the Midyat district as the center (Çevik, 2007: 107-108). "Turabdin" means "Mountain of Slaves" in Aramaic/Syriac (Çevik, 2007: 118). The name of the district comes from the Syriac word "Hisn Keyfa", meaning "Rock/Stone Castle" (Çevik, 2002: 108).

Hasankeyf district has different characteristics from other settlements in terms of population, settlement and economic activities. Both urban and rural settlements have their own characteristics and the region has a unique cultural richness. The population development of Hasankeyf district was based on the period between 1935-2023. Hasankeyf District, which was affiliated to the Gercüş district of Mardin province until 1990, was registered as Hasankeyf district of Batman province after 1990. The district population has increased continuously except for four census periods. The district population, which was 6,025 in 1935, was determined as 7,969 people according to the ADNKS results of 2023. The district population has not increased much in approximately 90 years.

The periods when the population of Hasankeyf district decreased were between 1940-1945, 1970-1975 and 1990-2010. The 1940-1945 period coincides with the years of World War II. While the population of the district center increased in the 1970-1975 period, the rural population decreased. During this period, the construction of mass housing for the population living in cave dwellings in the district center and the establishment of the municipal organization in 1972 increased the population, while the separation of the villages of Gaziler, Güneşli, Kayıklı and Kelekçi from Hasankeyf and their connection to the central district of Siirt province decreased the rural population. The reason for the decrease in the 1990-2000 period was the migration of the population to metropolitan cities, especially Batman, for security reasons. In the same period, the fact that the Hasankeyf district center was a protected area was another factor that triggered migration. This situation continued partially in the 2000-2010 period. In 2020, the commissioning of the Ilisu Dam and the construction of New Hasankeyf caused an increase in the population in the district center. There was also an increase in the rural population between 2020-2023. (Table 2).

Twelve out of 21 villages in Hasankeyf district (57.2%) took their names from physical geography elements such as hydrography, geomorphology and climatology. The highest number of village names related to physical geography belong to hydrography elements with 4 villages. This is followed by geomorphology and climatology elements with 3 villages each. There is 1 village each related to lithology and biogeography. Of the 21 village settlements in the research area, 9 villages (42.8%) have human geography origin. 3 villages took their names from transportation related elements, 2 villages from agricultural activities and human characteristics. 1 village each took its name from settlement type and professions. This situation reflects the level of human impact on the area.

Giriş

Coğrafya biliminin temel araştırma konusu insan-mekân etkileşimi üzerinden kurgulanmaktadır. İnsanoğlunun yeryüzünde meydana getirdiği en önemli faaliyetlerden biri yerleşmedir. Yerleşmenin temeli de mesken inşa etmektir. Meskenlerin bir araya gelmesiyle meydana gelen yerleşmeler beşeri coğrafyanın inceleme alanına girmektedir. Bu faaliyetler insanın çevreye uyumu ile açıklanmaktadır (Tümertekin ve Özgüç, 1997: 14). İnsanoğlu dış tehlikelerden korunmak başta olmak üzere yemek, dinlenmek ve uyumak gibi temel insani gereksinimlerini karşılamak ve buna bağlı barınma ihtiyacını mesken inşa ederek çözmektedir. (Tanoğlu, 1954: 1-2). Yerleşmelerin kuruluşu sırasında coğrafi özellikler dikkate alındığı gibi adlandırma yapılırken de bu unsurlar önem taşımaktadır. Dolayısıyla bir yerleşme adı rastgele verilmemektedir. Adlandırma yapılırken doğal veya beşeri coğrafi bir unsur öne çıkmaktadır (Doğanay, 1997: 343). Yerleşmelere ad verilirken bazı yörelerde fiziki coğrafya özellikleri öne çıkarken, bazı yörelerde ise beşeri özellikler ağırlık kazanmaktadır (Başkan, 1971: 241).

Toponimi, yer adlarının kökenini, anlamını ve gelişimini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bilim dalı insanların yaşadığı coğrafi ortamı tanımlamak ve diğer yerlerden ayırt etmek için kullanılır. Bu adlar, insanların coğrafi ortamla olan etkileşimi sonucu ortaya çıkar ve kültürel kimliklerini yansıtır. Toponimi, isimlerin kökenini, semantik anlamını, gelişimini, güncel durumunu ve telaffuzunu inceler. Coğrafi bir adın temel amacı, yeryüzünde bir yerin tespit edilmesidir (Abdullina vd., 2019: 665). Yer adları içinde değerlendirilen köy adları bir yörenin coğrafi özellikleri, yerleşme tarihi, kültürel mirası ve toplumsal özelliklerini yansıtan önemli bir unsurdur (Baruadi vd., 2023: 1017). Köy adları aynı zamanda yörede yaşamını sürdüren nüfusun yaşam tarzını, ekonomik faaliyetlerini ve kültürel özelliklerini anlamaya katkı sunmaktadır (Karaboran, 1984: 107-109, İbret, 2003: 54). Dolayısıyla yer adlarını inceleyen toponimi sayesinde belirli bir sahadaki insanlar ve onlara ait kültürleri hakkında birçok bilgiye ulaşılmaktadır (Tümertekin ve Özgüç, 1997:183, Aksan, 1974: 185). Bu nedenle köy adlarının çeşitli disiplinler tarafından incelenmesi önemlidir. Konunun, başta coğrafya olmak üzere tarih, dilbilim, sosyoloji gibi çeşitli bilimlerden incelenmesi köy adlarının anlamını ve önemini derinlemesine anlamaya yardımcı olur (Yediyıldız, 1984: 25).

Yer adları aynı zamanda bir yörenin diğer yörelerden farklılaşmasının ve özgünlüğünün bir ifadesidir. Ayrıca tarihi coğrafya çalışmaları ve yöre kültürü için yardımcıdır (Karaboran, 1984: 98). Bir yörenin yerel tarihine ışık tuttuğu gibi bitki örtüsü, hidroğrafyası, litolojisi ve yerleşme tarihi hakkında da bilgi vermektedir. Hatta hangi etnik veya dinî topluluklar tarafından kurulduğuna işaret etmektedir (Gülbetekin, 2017: 36). Bu kapsamda köy adları ilgi çekicidir (Alagöz, 1984: 22).

Türkiye’de toponimi çalışmaları nispeten yeni sayılmaktadır. Coğrafya bilimi tarafından yapılan toponimi çalışmaları son 20 yılda artmakla birlikte yeterli değildir (Türkan, 2020: 63). Son yıllarda köy adlarının coğrafi analizi ile ilgili

yayınlarda artış görülmektedir (İbret: 2003, Güzel ve Özcanlı: 2017, Alkan: 2017, Türkan: 2020 ve 2021, Özüpekçe ve Gümüş: 2020, Orhan: 2021, Özdemir ve Soylu: 2021, Bozkoyun: 2022, Akbıyık ve Çakır: 2023, Karagel: 2024).

2025 yılı kayıtlarına göre İçişleri Bakanlığı Türkiye Mülki İdare Bölümleri Envanterinde 18248 köy ve 23749 köylere bağlı mahalle olmak üzere 42 bine yakın köy ve bağlıları bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışılması gereken birçok il ve ilçeye bağlı köyler vardır. Bu çalışmada Batman ilinin Hasankeyf ilçesine bağlı 21 adet köyün yer adlarının anlamları üzerinde durulmuştur. Bu süreçlerin doğal ve beşeri coğrafya unsurlarıyla ilişkisi irdelenmiştir. Bununla birlikte Hasankeyf ilçesinin de içinde yer aldığı Turabdin Yöresi'nin köy adlarının anlamını ve kökenini açıklamak, yöre tarihini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Hasankeyf, Yukarı Mezopotamya'da yer aldığından yerleşme tarihi oldukça eskidir. Bu durum kırsal yerleşmeler için de geçerlidir. Hasankeyf ilçesi bölgenin önemli morfolojik birimlerinden biri olan ve çevresine göre yüksekte kalan Mardin-Midyat Platosu'nun (Eşiği'nin) kuzeydoğusunda ve Dicle Nehri kıyısında yer almaktadır. Kuzeyinde Dicle Nehri ve Raman Dağı (Hacerkan Tepesi: 1576), güneyinde ve batısında Gercüş Ovası ve Midyat Platosu ve doğusunda Karakaş Dağı (Poyraz Tepesi: 1428) konumlanmaktadır (Ergin Yıldırım, 2006: 1). Yöre, bununla birlikte yoğun beşeri faaliyetlere sahne olmuştur. Turabdin Yöresi aynı zamanda geçmişten günümüze farklı etnik ve dinî inanışlara mensup toplulukların bir arada yaşadığı bir kültürel zenginlik sahasıdır. Sümer, Asur, Sasani, Emevî, Abbasi, Roma, Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyetlerinde kalmıştır. Çalışma sahasındaki yer adları yörede yaşayan toplulukların kültürel izlerini taşımaktadır. Hasankeyf ilçesindeki köy adlarının tamamı 1960 yılından sonra değiştirilmiştir. Türkiye'de 12 bin civarında köy adı Türkçe olmadığı gerekçesiyle değiştirilirken, en fazla Karadeniz, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde isim değişiklikleri gerçekleşmiştir (Tunçel, 2000: 29). Çalışma sahasındaki köy adlarının tamamı yeni adlar verilerek değiştirilmiştir. 1980 yılına kadar eski ve yeni köy adları birlikte kullanılmış ve 1980 yılından bugüne eski köy isimleri resmi işlemlerde kullanılmamaktadır. Ancak halk arasında hâlâ eski köy adları kullanılmakta resmî köy adları birçok yöre sakini tarafından bilinmemektedir (Tunçel, 2000: 30 ve Alkan, 2017: 67).

1. Çalışmanın Amacı, Materyal ve Yöntem

Çalışmada Hasankeyf ilçesinin köy adları coğrafya biliminin ilke ve esaslarına göre incelenmiştir. Bu nedenle ilçenin köy adları sınıflandırılması fiziki ve beşeri coğrafya özelliklerine göre yapılarak köy adları ve coğrafi ortam ilişkileri irdelenmiştir. Hasankeyf ilçesinde kırsal yerleşme tiplerinden biri olan köylerde mekân algısı ve anlamlandırılması araştırılmış ve ortaya konmaya çalışılmıştır. Köy adlarının anlamı ve verilme nedeni coğrafi bakış açısıyla analiz edilmiştir. Hasankeyf ilçesi köy adları üzerine daha önce coğrafi bakış açısıyla yapılmış herhangi bir yayın olmaması nedeniyle buradaki eksiklik giderilmek amaçlanmıştır.

Araştırma, 2024 yılı itibarıyla Hasankeyf ilçesine bağlı 21 köy yerleşmesini kapsamaktadır. Köy altı yerleşmeler ile bu tarihten önce köy tüzel kişiliğine sahip yerleşmeler çalışma dışı bırakılmıştır. Güncel köy adlarına TÜİK ADNKS ile İçişleri Bakanlığı e-içişleri uygulamasından ulaşılmıştır. Eski köy adlarına ise DİE genel nüfus sayımları ile 1/25.000 ölçekli topoğrafya haritalarından ulaşılmıştır. Çalışmada resmî köy adları esas alınmakla birlikte insan-mekân etkileşimini daha iyi yansıtmaya nedeniyle eski köy adlarına da yer yer değinilmiştir. Bunların kökeni ortaya konmaya çalışılmış ve isim değişikliğinin uygulamadaki etkisi ortaya konmuştur.

Tespit edilen köy adları coğrafi esaslara göre değerlendirilmiş ve başlıklar hâlinde analiz edilmiştir. Bu sınıflandırma için köy adının anlamı ve adlandırmada etkili coğrafi unsur tespit edilmeye çalışılmıştır. Sınıflandırma güncel isimler üzerinden yapılmıştır. Eski köy adları hangi başlık grubu içinde yer alıyorsa o başlık altında değerlendirilmiştir.

Daha sonra Hasankeyf yerleşme coğrafyası ve tarihi ile ilgili literatür taranmıştır. Konu ile ilgili kitap, tez, makale ve bildiriler incelenmiştir. Türk Dil Kurumu Türkçe sözlüğü ile Kürtçe ve Arapça lügatlerden faydalanılmıştır. Yapılan araştırmalardan ortaya çıkan sonuçlar tablolastırılarak ilçenin yeni ve eski köy adları ilgili tabloda gösterilmiştir (Tablo 1).

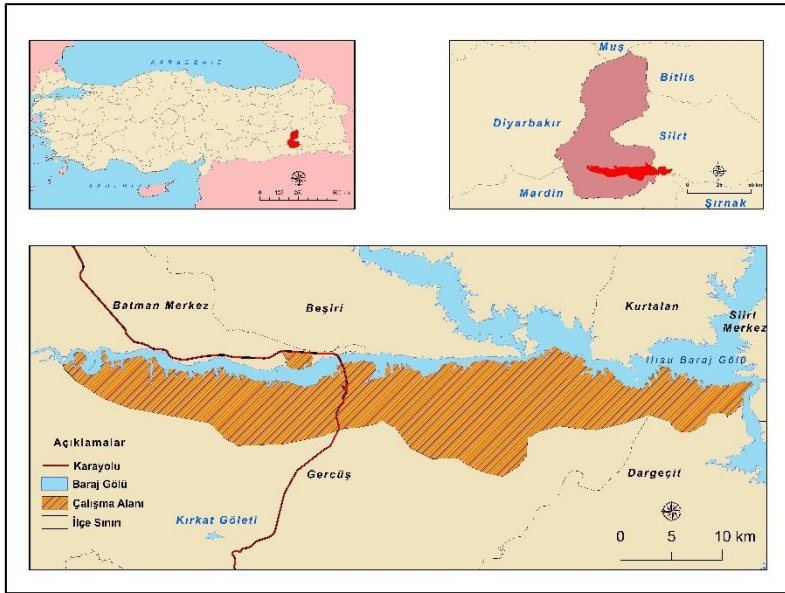
Sıra No	Yeni Adı	Eski Adı	Sıra No	Yeni Adı	Eski Adı
1	Akalın	Alin	12	Kumluca	Merdis
2	Aksu	Hizo	13	Öğütlü	Mebiya
3	Bayırlı	Küneyin	14	Palamut	Hirbekür
4	Büyükdere	Girkebir	15	Saklı	Leppina
5	Çardaklı	Gundikola	16	Soğucak	Kaniyamazin
6	Güneşli	Şemşi	17	Tepebaşı	Gundidiyar
7	Irmak	Keferalp	18	Uzundere	Vezrin
8	İncirli	Derhaf	19	Üçyol	Difni
9	Karaköy	Reşşi	20	Yakaköy	Hanikan
10	Kayıklı	Mehina	21	Yolüstü	Kidil
11	Kelekçi	Muval			

Tablo 1: Hasankeyf İlçesinde Eski ve Yeni Köy Adları

Ayrıca köylerin coğrafi özelliklerini yerinde tespit etmek ve adlandırma üzerinde etkili faktörleri ortaya koymak amacıyla saha çalışmaları yapılmıştır. Başta köy muhtarları olmak üzere yöre sakinleriyle mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Gidilemeyen köylerle ilgili muhtarlarla telefon görüşmesi yapılmış ve Hasankeyf Kaymakamlığından bilgi temin edilmiştir.

2. Çalışma Sahasının Coğrafi Özellikleri, Yeri ve Sınırları

Hasankeyf ilçesi Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Dicle bölümünde ve Mardin-Midyat Eşiği'nin kuzeydoğusunda yer alır. Kuzeyinde Siirt ilinin Kurtalan, Batman ilinin Merkez ve Beşiri, güneyinde ve batısında Gercüş, güneydoğusunda Mardin ilinin Dargeçit ve doğusunda Siirt ilinin Merkez ilçeleriyle komşudur (Şekil 1). Hasankeyf ilçesi Dicle Nehri kıyısında kurulmuştur. İlçe toprakları doğu-batı yönünde ve Dicle Nehri'ne paralel uzanmaktadır. Bu sahanın kuzeyinde Raman Dağı ve Dicle Vadisi, güneyinde ise Gercüş Ovası ve Midyat Platosu yer almaktadır. Doğusunda Karakaş Dağı ve batısında ise engebeli topoğrafyaya sahip sahalar yer almaktadır.



Şekil 1: Hasankeyf İlçesinin Lokasyon Haritası

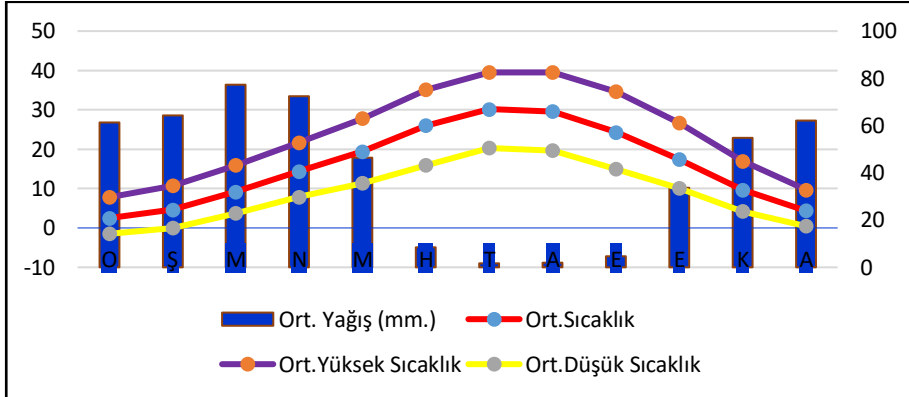
Hasankeyf ilçesinin coğrafi özellikleri iki başlık altında incelenmiştir. Birincisi fiziki coğrafya özellikleri, ikincisi ise beşerî coğrafya özellikleridir.

2.1. Fiziki Coğrafya Özellikleri

Hasankeyf ilçesi Gercüş Antiklinalinin Dicle Vadisi'ne bakan kesiminde yer almaktadır. Saha, gerek aşırı sıkışmaların gerek Dicle Nehri'ne dökülen akarsular tarafından yoğun derecede aşınmış olmasının etkisiyle derin vadilere ve dalgalı bir görünüme sahiptir (Yıldırım, 2003: 128). Hasankeyf ve yakın çevresi, karstik bir özellikte olduğundan hâkim litolojik unsur kalkerdir. Burada kıvrımlı yapılara özgü rüz, komb ve asılı vadiler oluşmuştur. Yine aşındırmaya bağlı olarak çok dik çarpaklar ortaya çıkmıştır. (Yıldırım ve Karadoğan, 2005: 427, Karadoğan ve Yıldırım, 2008: 441). Dolayısıyla ilçede tarım alanları kısıtlıdır. Daha çok kuru tarım

yapılmakla birlikte vadi tabanlarında sebze ve meyve tarımı da yapılmaktadır. İlçede yükselti değerleri 500-1400 metre arasında değişmektedir. İlçede yükseltinin en düşük olduğu alanlar Dicle Vadisi tabanındaki sahalardan oluşurken, en yüksek yerler ise Karakaş Dağı ve zirvelerinden (Poyraz Tepesi 1428 m.) geçmektedir.

İlçede karasal iklim etkili olmaktadır. İlçeye en yakın Batman Meteoroloji İstasyonu verilerine göre yıllık ortalama sıcaklık değerleri 16°C dir (Şekil 2). Hasankeyf ilçesinden güneye, kuzeye ve doğuya doğru gidildikçe yükseltinin artmasına bağlı olarak yağış miktarı artmaktadır (Ergin Yıldırım, 2006, 14). Yıllık ortalama yağış 488,8 mm. dir (MGM, 2024). Batman'da yağış en fazla ilkbahar mevsiminde gerçekleşmekle birlikte kış mevsimindeki yağış yakın değerlerdedir (Gürgen, 2002: 96). Yazın Basra Termik Alçak Basınç Merkezinin etkisiyle güneyden esen sıcak rüzgârlar kurak bir etkiye neden olmaktadır (Gürgen, 2002: 20).



Şekil 2: Batman (1959-2024) Meteoroloji İstasyonuna Ait Aylık Yağış, Ortalama, Yüksek ve Düşük Sıcaklık Ort. Grafiği (MGM, 2024).

Hasankeyf'in de içinde bulunduğu Dicle bölümünün en önemli akarsuyu Dicle Nehri'dir. Nehir, Hasankeyf ilçesinden akarak Siirt, Şırnak, Mardin il sınırının kesiştiği yerde güneye yönelmekte ve Cizre ilçesi sınırlarından ülke topraklarını terk etmektedir. İlçenin kuzey sınırını çizen Dicle Nehri üzerindeki Ilisu Baraj Gölü en önemli su kaynağıdır. Gercüş ilçesinden kaynağını alarak Hasankeyf'in Üçyol köyünde birleşen Derdil ve Gürbüz (Marvani) dereleri daha sonra Dicle Nehri'ne dökülür. Nehir Deresi ve Aşdere ilçedeki diğer önemli akarsulardır. Hasankeyf ilçe merkezi ve yakın çevresinde ise mevsimlik küçük dereler mevcuttur (Ergin Yıldırım, 2006, 15). İlçede doğal göl bulunmamakta ancak Ilisu Barajı'nın ilçe topraklarına kıyısı bulunmaktadır. Eski yerleşim yeri Ilisu Baraj Gölü altında kaldığından Hasankeyf ilçe merkezi, yeni yerleşim olarak barajın kuzey kıyısında kurulmuştur.

Hasankeyf ilçesinin de üzerinde yer aldığı Mardin-Midyat Platosu kalkerden oluştuğu için taşlık araziler geniş yer kaplamaktadır (Karadoğan ve Yıldırım, 2008:

441). Eğimin fazla olduğu sahalarda erozyona bağlı olarak toprak kaybı yaşanmaktadır. Ancak, ilçede kahverengi orman toprakları yaygındır (Yıldırım, 2004: 208). Bu topraklar kuraklık ve oksitlenme etkisiyle yer yer kırmızı bir görünüm kazanmaktadır. Hasankeyf ilçesinde tarım faaliyetleri bu sahalarda gerçekleşmektedir. Buğday, arpa, mercimek, nohut, üzüm, incir ve son yıllarda fındık üretimi en fazla yapılan tarımsal ürünlerdir.

Çalışma sahası kurak ve yarı kurak bölgede yer aldığından hâkim bitki örtüsü steptir. Hasankeyf ilçesi ve yakın çevresinde 700-800 m'den sonra özellikle ilçenin doğusunda yer yer tahrip olmakla birlikte meşe ormanlarına rastlanır (Ergin Yıldırım, 2006, 14, Atalay, 2008:672). Vadi tabanlarında ise çeşitli ağaç ve bitkiler görülmektedir. Orman varlığının büyük ölçüde tahrip olduğu diğer alanlarda ise bozkır bitki örtüsü hâkimdir. Dolayısıyla tahrip edilmiş orman sahalarında ya stepler ya da bodur meşe toplulukları yer kaplamaktadır (Sözer, 1969: 36).

2.2. Beşeri Coğrafya Özellikleri

Dicle ve Fırat Nehirlerinin akış sahası arasında kalan bölgeye “iki nehir arası” anlamına gelen Mezopotamya adı verilmektedir. Bu bölge yerleşme tarihinin en eski olduğu yerlerin başında gelmektedir. Hasankeyf ve çevresi de bölgenin kuzeyinde konumlanmıştır. Dolayısıyla yerleşme tarihi oldukça eskidir. Hasankeyf, Mardin Eşiği olarak adlandırılan orta derecede yüksekliğe sahip hafif engebeli morfolojik ünitenin doğu kesiminde tarihi Turabdin Yöresi'nin kuzey yamacında ve Dicle Nehri kıyısında kurulmuştur. Hasankeyf aynı zamanda Amid'den (Diyarbakır) başlayıp Musul'a kadar devam eden nehir taşımacılığının önemli limanlarından (Çevik, 2002: 107). Turabdin olarak anılan bölge Asur kaynaklarında (M.Ö. 1307-1275) “Kaşyari Dağı” olarak geçmektedir. Sınırları kesin olmamakla birlikte Midyat merkez olmak üzere, Nusaybin, Cizre ve Hasankeyf arasında kalan saha olarak tarif edilmektedir (Çevik, 2007: 107-108). “Turabdin” Aramice/Süryanice “Kullar Dağı” anlamına gelmektedir (Çevik, 2007: 118). İlçenin adı Süryani dilinde “Kaya/Taş Kale” anlamına gelen “Hısn Keyfa” dan gelmektedir (Çevik, 2002: 108). Asur döneminde yörenin önemi daha da artmış ve günümüze kadar da devam etmiştir. Yöre sahip olduğu tarihî geçmiş nedeniyle çok sayıda tarihî ve kültürel esere sahiptir. Bu nedenle günümüzde Hasankeyf ilçesinde turistik faaliyetler yoğunlaşmıştır. Bunların başında da tarihi mağaralar, kale, köprü ve türbeler gelmektedir. Bununla birlikte tarihî şehir kalıntıları, sarnıçlar, geleneksel konutlar ve çeşitli inanışlara ait ibadethaneler önemli turistik çekicilikler arasında yer almaktadır.

Hasankeyf ilçesi, nüfus, yerleşme ve ekonomik faaliyetler bakımından diğer yerleşim yerlerinden farklı özellikler taşır. Hem ilçe merkezi hem de kırsal yerleşmeler kendine has özellikler barındırır ve yöre, eşsiz bir kültürel zenginliğe sahiptir.

Hasankeyf ilçesinin nüfus gelişimi için 1935-2023 arası dönem verileri esas alınmıştır. 1990 yılına kadar Mardin ilinin Gercüş ilçesine bağlı Hasankeyf bucağı, 1990 yılından sonra ise Batman iline bağlı Hasankeyf ilçesi nüfus verileri tabloda

yer almıştır. Buna göre ilçe nüfusu dört sayım dönemi dışında sürekli artmıştır. 1935 yılında 6.025 olarak tespit edilen ilçe nüfusu, 2023 yılı ADNKS sonuçlarına göre 7.969 kişi olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla aradan geçen yaklaşık 90 yıllık sürede ilçe nüfusu çok fazla artmamıştır. Nüfusun azaldığı dönemler 1940-1945, 1970-1975 ve 1990-2010 arası dönemleridir. 1940-1945 dönemi 2.Dünya Savaşı yıllarına karşılık gelmektedir. 1970-1975 döneminde ilçe merkezi nüfusu artarken kırsal nüfus azalmıştır. Bu dönemde ilçe merkezinde mağara konutlarda yaşayan nüfus için toplu konutların inşa edilmesi ve Hasankeyf'te 1972 yılında belediye teşkilatının kurulması nüfusu artırırken, Gaziler, Güneşli, Kayıklı ve Kelekçi köylerinin Hasankeyf'ten ayrılarak, Siirt ilinin merkez ilçesine bağlanması kırsal nüfusu azaltmıştır. 1990-2000 arası dönemdeki azalmanın nedeni, nüfusun güvenlik nedeniyle Batman başta olmak üzere büyükşehirlere göç etmesidir. Aynı dönemde Hasankeyf ilçe merkezinin sit alanı olması göçü tetikleyen bir başka faktördür. 2000-2010 arası dönemde bu durum kısmen devam etmiştir. 2020 yılında ise, Ilısu Barajı'nın devreye girmesi ve yeni Hasankeyf'in inşası ilçe merkezinde nüfusun artmasına neden olmuştur. Kırsal nüfusta da 2020-2023 arası dönemde artış görülmüştür (Tablo 2).

Yıl	Toplam Nüfus	İlçe Merkezi Nüfusu	Yıllık Artış Hızı (%)	Köy Nüfusu	Yıllık Artış Hızı (%)
1935	6.025	1.425	-	4.600	-
1940	6.645	1.456	0,4	5.189	2,5
1945	5.713	1.114	-4,6	4.599	-2,3
1950	6.146	1.207	1,6	4.939	1,5
1955	7.178	1.194	-0,2	5.984	4,2
1960	8.250	1.058	-2,3	7.192	4,0
1965	8.278	1.280	4,2	6.998	-0,5
1970	10.766	2.948	26,0	7.818	2,3
1975	10.460	3.363	2,8	7.097	-1,8
1980	10.767	2.807	-3,3	7.960	2,4
1985	11.275	3.073	1,9	8.202	0,6
1990	11.690	4.399	8,6	7.291	-2,2
2000	7.493	3.669	-1,6	3.824	-4,7
2010	6.796	2.951	-2,0	3.845	0,0
2020	7.284	4.055	3,7	3.229	-1,6
2023	7.969	4.315	2,1	3.654	4,4

Tablo 2: Hasankeyf İlçesinde Şehir ve Köy Nüfusunun Yıllık Artış Hızı (1935-2023)

İlçede mesken inşasında doğal malzeme olarak genellikle taş kullanılmaktadır (Dalkılıç ve Aksulu, 2004: 317). Yörede taş malzemenin kolaylıkla

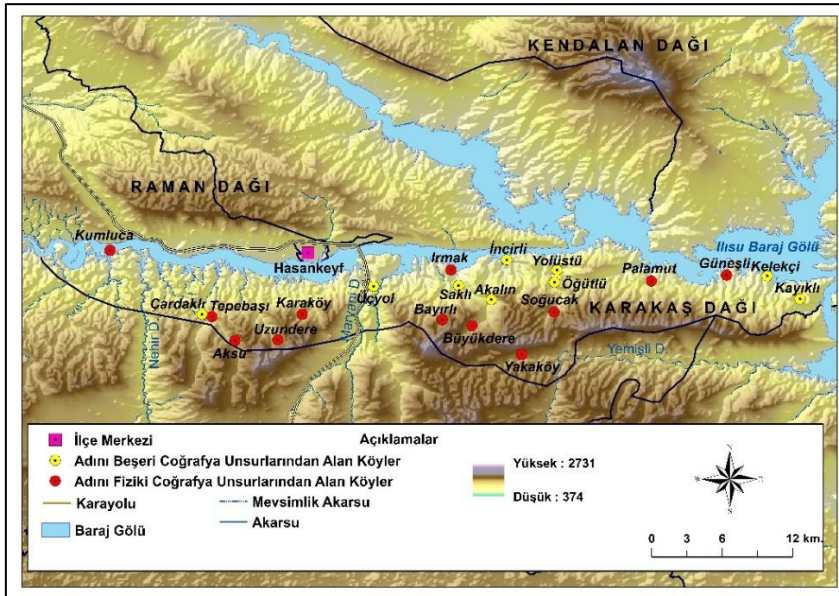
bulunması nedeniyle geleneksel Hasankeyf taş mimari eserleri ortaya çıkmıştır. Yörede yerleşmelerin birçoğunun altında mağara yerleşmeleri mevcuttur. Buradan yerleşmelerin ilk önce mağaralarda başladığı daha bunların üzerine meskenlerin inşa edildiği düşünülmektedir (Dalkılıç ve Aksulu, 2004: 325). Mağaralar ahır, depo, samanlık ve diğer amaçlarla kullanılmaktadır. Mağaraların bir kısmı restorasyon çalışmaları sonunda turistik faaliyetlerde de kullanılmaya başlanmıştır.

3. Bulgular

Hasankeyf ilçesinin köy adları fiziki ve beşeri coğrafya özellikleri esas alınarak incelenmiştir.

3.1 Hasankeyf İlçesinin Köy Adları

Hasankeyf ilçesine bağlı 21 köy yerleşmesi bulunmaktadır. Köy adları incelendiğinde ilçede fiziki coğrafya özelliklerinin daha fazla olduğu görülür. Araştırma sahasındaki 21 köyden 12'si adını fiziki coğrafya özelliklerinden almıştır. (Şekil 3 ve Tablo 3). Hasankeyf ilçesinin de içinde yer aldığı Yukarı Mezopotamya tarih boyunca yoğun yerleşme faaliyetlerine sahne olmuştur. Bununla birlikte ilçe arazisinin engebeli ve farklı vadi oluşumlarından meydana gelmesi, farklı iklimatik özelliklere sahip sahaların oluşmasına ve yerleşme bakımından tercih edilmesine neden olmuştur. Bu durumun köy adlarına yansımalarına bakıldığında hem fiziki hem de beşerî unsurların etkisi açıkça görülmektedir.



Şekil 3: Hasankeyf İlçesinde Köy Adlarının Genel Sınıflandırılması

Kategori		Köy Sayısı	Oran (%)
Fiziki	Hidrografiya İle İlgili Köy Adları	4	19,2
	Jeomorfoloji İle İlgili Köy Adları	3	14,2
	Klimatoloji İle İlgili Köy Adları	3	14,2
	Biyocoğrafya İle İlgili Köy Adları	1	4,8
	Litoloji İle İlgili Köy Adları	1	4,8
	TOPLAM	12	57,2
Beşerî	Ulaşım Özellikleri İle İlgili Köy Adları	3	14,2
	İnsan Özellikleri İle İlgili Köy Adları	2	9,5
	Tarımsal Faaliyetler İle İlgili Köy Adları	2	9,5
	Meslekler İle İlgili Köy Adları	1	4,8
	Sıfatlarla İle İlgili Köy Adları	1	4,8
	TOPLAM	9	42,8
GENEL TOPLAM		21	100

Tablo 3: Hasankeyf İlçesinde Köy Adlarının Genel Sınıflandırılması

3.1.1. Fiziki Coğrafya Unsurları İle İlgili Köy Adları

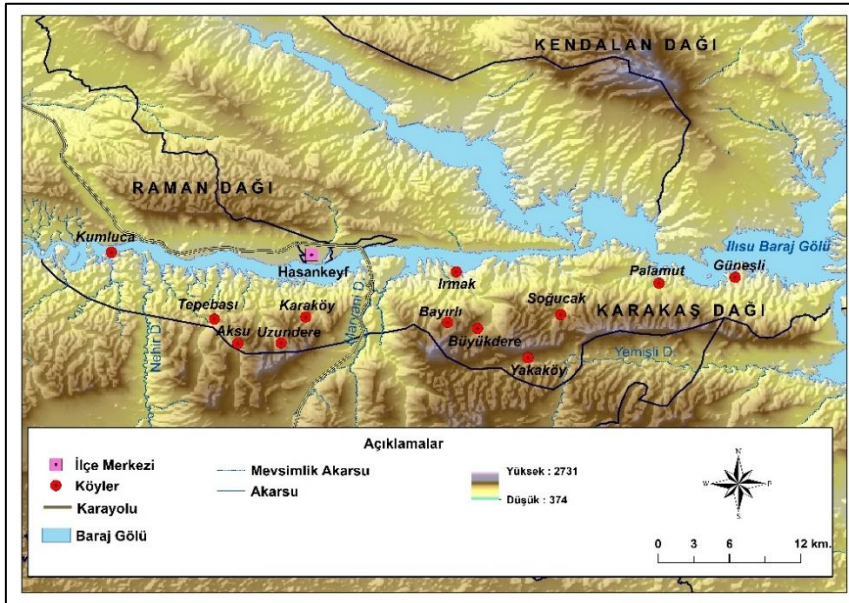
Doğal çevre, özellikle kırsal yerleşmelerde insan faaliyetleri üzerinde önemli etkiye sahiptir. Bu etki beşerî faaliyetlerin yoğunlaştığı şehir yerleşmelerinde azalmaktadır. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte doğal çevre etkisi kırsal alanlarda da zayıflamaktadır. Ancak yerleşmeler geçmiş tarihlerde kurulduğundan doğal çevrenin etkisi yerleşmelere verilen isimlerde daha etkili olmuştur. Bu durum yerleşmelere verilen isimlerde de görülmüştür (Türkan, 2021: 162). Arazinin engebeli olduğu sahalarda tepe ile ilgili, akarsu kaynaklarının olduğu yerlerde dere ve çay ile ilgili ya da litolojik faktörlerle ilgili köy adlarının varlığı doğal çevrenin yerleşmelere isim vermedeki etkisini ortaya koymaktadır.

Hasankeyf ilçesinde 21 köyün 12'si isimlerini jeomorfoloji, hidrografiya ve litoloji gibi fiziki coğrafya unsurlarından almıştır. Fiziki coğrafya ile ilgili en fazla köy adı 4 köy ile hidrografiya ile ilgili olanlardır. Bunu, 3'er köyle jeomorfoloji ve klimatoloji unsurları takip etmektedir. Litoloji ve biyocoğrafya ile ilgili 1'er köy bulunmaktadır. Dolayısıyla Hasankeyf ilçesinde hidrografiya, jeomorfoloji ve klimatoloji ile ilişkili yer adları öne çıkmaktadır. Fiziki coğrafya ile ilgili köy adları ilçenin güney hattı boyunca yoğunlaşmıştır. İlçede hidrografiya ile ilgili köy adlarına Dicle Nehri ve kollarının aktığı akarsu havzalarında rastlanmaktadır. Biyocoğrafya ile ilgili köy adları ilçenin doğu kesiminde yer almaktadır. Jeomorfoloji ile ilgili köy adlarının Karakaş Dağı eteklerinde ve ilçenin güneyinde yer aldığı görülmektedir. Litoloji ile ilgili köy adları ilçenin en batısında bir köy adı olarak yer almaktadır (Şekil 4 ve Tablo 4).

Fiziki Coğrafya Özelliği	Köy Sayısı	Oranı (%)
Hidrografiya İle İlgili Köy Adları	4	33,2
Jeomorfoloji İle İlgili Köy Adları	3	25,0
Klimatoloji İle İlgili Köy Adları	3	25,0
Biyocoğrafya İle İlgili Köy Adları	1	8,4
Litoloji İle İlgili Köy Adları	1	8,4
Toplam	12	100

Tablo 4: Hasankeyf İlçesinde Fiziki Coğrafya ile İlgili Köy Adları

İlçe arazisi genelde engebeli ve dağlık sahalardan oluşmaktadır. Litoloji bakımından kireç taşı yaygındır. Bitki örtüsü bakımından yer yer meşe ormanlarına rastlanmaktadır. Dolayısıyla tepelik sahaların fazla olması, kireç taşının yaygın olması, dere ve kaynakların varlığı ve bitki örtüsünün türü yer adlarına da yansımıştır. İlçenin kuzeyinde Dicle Nehri ve kollarının oluşturduğu vadi sistemi bulunmaktadır. Mardin Eşiği'nin kuzeydoğu kesiminde yer alan ilçenin güneyi Gercüş Antiklinali, kuzeyi ise Ilısu Baraj Gölü ve Raman Dağı ile çevrelenmiştir. Dicle Vadisi'ndeki yerleşmeler çevresine göre düşük yükselti basamağında kurulurken, diğer yerleşmeler daha yüksek basamaklarda kurulmuştur. Gerek iklimatik özellikler gerek jeomorfolojik yapı Hasankeyf ilçesinde yerleşmelerin kuruluşunu ve dağılışını büyük ölçüde etkilemiştir.



Şekil 4: Hasankeyf İlçesinde Fiziki Coğrafya ile İlgili Köy Adları

Hidrografya ile İlgili Köy Adları

İnsanoğlu yerleşmeleri kurarken daima su kaynaklarına yakın olmayı göz önünde bulundurmıştır. Özellikle kırsal yerleşmeler için su hem hayat kaynağı hem de geçim kaynağıdır. Tarım ve hayvancılık faaliyetleri için su vazgeçilmezdir. İlçede akan sürekli ve mevsimlik akarsuların aşındırma ve biriktirme faaliyetlerine bağlı olarak vadi tabanlarında tarıma uygun araziler meydana gelmiştir. Hasankeyf'te dağlık ve tepelik alanlar arasında aşındırma ve biriktirmeye bağlı olarak gelişen ve akarsu vadileri boyunca uzanan çok sayıda saha bulunmaktadır. Bu sahalarda aynı zamanda pınar ve kaynaklara da rastlanmaktadır. Dolayısıyla bazı yerleşmeler adını yakınındaki su kaynaklarından almıştır.

Hasankeyf ve çevresindeki yerleşmeler sınırlı sayıdaki su kaynaklarına yakın yerlerde kurulmuştur. Hasankeyf ilçesinde isimlerini hidrografya ilişkili alan köy sayısı dörttür. Fiziki coğrafya özelliklerine bağlı adlarda hidrografya ilk sırada yer almaktadır. Adını fiziki coğrafya özelliklerden alan köyler içinde %33,3 gibi yüksek bir orana sahiptir. Bu köyler Aksu, Büyükdere, Irmak ve Uzundere'dir. Dere, çay, pınar, göze ve öz hidrografya ile ilgili kavramlardır. İsmi dereden alan iki köy bulunmaktadır. Su ve ırmaktan alan 1'er köy vardır. Irmak, çoğunlukla denize dökülen, genişliği ve taşıdığı su miktarı bakımından en büyük akarsu olarak tanımlanmıştır. Dere, çaydan küçük yazın kuruyan ya da suyu azalan akarsudur. (TDK, 2024). Öz ise çok küçük akarsu anlamındadır (Sanır, 2000: 221). Soğucak köyünün eski adı “Kaniyamazin” Kürtçede büyük pınar veya çeşme anlamına gelmektedir (Altunışık, 2009: 14). Hasankeyf ilçesine bağlı köylerin tamamı mutlaka bir su kaynağının kenarında kurulmuştur. Su kaynaklarının akış gösterdiği vadilerde sebze ve meyve tarımı yapılmaktadır.

Adını hidrografya ile ilgili özelliklerden alan köylerden Aksu ve Uzundere ilçe merkezinin güneyinde yer alırken, Irmak köyü ilçenin doğusunda ve Dicle Nehri kıyısındadır. Köy, Kelekçi köyüyle birlikte 2020 yılında faaliyete geçen Ilisu Barajı altında kalmasıyla baraj gölü kıyısında inşa edilen yeni yerleşim yerine taşınmıştır. Büyükdere ise ilçe merkezinin güneydoğusunda ve Dicle Nehri'ne dökülen Gabya Deresinin meydana getirdiği vadinin yamacında kurulmuştur. İlçede karstik kaynaklara sıkça rastlanmaktadır.

İncirli köyünün eski adı “Derhaf” su kenarındaki yerleşme demektir (Tan, 2011: 155). Gerçekten de İncirli köyü Dicle Nehri kıyısında kurulmuştur. Hasankeyf ilçesinde 2020 yılında faaliyete geçen Ilisu Barajı nedeniyle eskiden Dicle Nehri kıyısında olan köyler günümüzde Ilisu Baraj Gölü kıyısında ve yakın çevresinde konumlanmıştır.

Jeomorfoloji ile İlgili Köy Adları

Hasankeyf ilçesinde topoğrafya, tektonizmanın yanı sıra karstik ve flüviyal süreçlerle şekillenmiştir. İlçede birbirinden çok farklı ve yöreye özgü yer şekillerine rastlamak mümkündür (Sinanoğlu vd., 2017: 38). Hasankeyf ilçesindeki önemli topoğrafik yapılar dağlık alanlar, tepeler ve vadilerdir. Hasankeyf'in topoğrafyası

özellikle Dicle Vadisi'ne bakan kesimleri oldukça engebeli ve birbirinden farklı çok sayıda morfolojik birimden oluşmaktadır. Adını topoğrafyadan alan 3 köyün adında “Tepe”, “Bayır” ve “Yaka” geçmektedir. Bu köyler Bayırlı, Tepebaşı ve Yakaköy köyleridir. Bu isimler yörenin engebeli ve dağlık görünümünü yansıtmaktadır. Bu köyler ilçenin güneyinde yer almaktadır. Araştırma sahasında yerleşmenin kuruluşunda tepeler ve sırtlar tercih edilmiştir. Tepebaşı köyünün eski adı “Gundi Diyar”, Kürtçe’de “Tepeköy” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tepebaşı köyü eski adıyla aynı anlamda adlandırılmıştır (Altunışık, 2009: 14). 1/25.000 ölçekli topoğrafya haritalarında “diyar” ile başlayan çok sayıda tepe ismine rastlanmaktadır.

Bayırlı ve Yakaköy köylerinin ismi kuruldukları tepenin yamaç kısımlarına atfen verilmiştir. Bayır, Türkçe’de küçük yokuş ya da küçük ve yüksekliği az olan dağ, tepe anlamında kullanılmaktadır. Yaka ise eğimli arazi demektir. Tepe, yüksekliği birkaç yüz metreyi geçmeyen, çok kez tek başına ve yamaçları yatık yer şekli olarak tanımlanmıştır (TDK, 2024).

Akalın köyünün eski adı “Alin” büküm veya dolamak anlamına gelmektedir (seslisozluk.net ve nisanyanyeradları.com). Gerek köyün yanından akan derenin bükümlü akması gerek çevresindeki arazinin kıvrımlı yapıya sahip olması bu anlamı desteklemektedir.

Hasankeyf ilçesinde tepelik alanların yer seçiminde, kısıtlı olan tarım topraklarından faydalanma, su kaynaklarına yakınlık ve güvenlik gibi nedenler etkili olmuştur. Bununla birlikte tepelik alanlardaki meşe ormanlarından yakacak ve keçilerin beslenmesi amacıyla yararlanma da sayılmaktadır. Tepelik alanların bir bölümü mera sahası olarak kullanılmaktadır.

Han, hamam, köprü vb. eserler beşeri yapı arasında bulunur (Bozkoyun, 2022: 289). Yakaköy’ün eski adı “Hanikan” hanlar anlamına gelmektedir. Han ticaret yolları üzerinde konaklama yapılan tesis demektir.

Klimatoloji İle İlgili Köy Adları

Araştırma sahasında iklimik faktörlerle ilgili üç köy yerleşmesi mevcuttur. İklimik faktörlerle ilgili isimlendirmede Güneşli, Karaköy ve Soğucak köyleri dikkat çekmektedir. Araştırma sahası güneşlenme süresinin ve yıllık ortalama sıcaklıkların yüksek olduğu bir sahadır. Güneşli köyünün eski adı da “Şemsi” dir. “Şems”, Arapçada güneş anlamına gelmektedir. Dolayısıyla köyün eski ve yeni adı aynı anlamdadır. Soğucak köyü, Dicle Vadisi’ndeki yerleşmelere göre daha yüksek rakımda yer almaktadır. Dicle Nehri 500 m. rakımda iken Soğucak köyü yakın çevresinde 1100 m. ve daha üzerinde yükseltilere sahip zirveler yer almaktadır. Dolayısıyla çevresine göre daha yüksek rakımda yer alması, kış mevsiminin daha sert geçmesi nedeniyle bu ismin verildiği düşünülmektedir.

Kara, klimatoloji bakımından gökyüzünün gece hali veya bulutlu bir havanın ifadesi olabilir. Karaköy köyünün eski adı olan “Reşşi”, Türkçede “Karanlık, Karalık,

Siyahlık veya Karartı” anlamına gelmektedir (Altunışık, 2009: 14, Farqini, 2005: 1584). Köyün az güneş almasıyla ilgili olma ihtimali bulunmaktadır. Kuruluş yeri itibariyle yamaçta yer alması, güney, doğu ve batısında dağlarla çevrili olması bu görüşü desteklemektedir. Köy duldada kalmaktadır.

Litoloji İle İlgili Köy Adları

Köy adlarının verilmesinde yerleşmelerin geliştiği kayaç türü ve özelliğini yansıtan kavramlar da tercih edilmektedir (Ceylan, 2021: 6). Araştırma sahası karstik bir alana karşılık geldiğinden hâkim litolojik unsur kalker (kireçtaşı) olmakla birlikte Dicle Nehri kıyısında kumlu topraklara rastlanır. Dicle Nehri ve kollarının taşıdığı malzemeler eğimin azaldığı yerde birikmektedir. Çevrede Ilısu Barajı’nın faaliyete geçmesinden önce çok sayıda kum ocağı işletmesi faaliyette idi. Hasankeyf ilçesinde ismini litolojiden alan tek köy Kumluca’dır.

Hasankeyf ilçesinde litolojik yapı ve yerleşme arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Çevrede taş ve kaya malzemesi bol bulunduğundan meskenlerin neredeyse tamamı taş malzeme kullanılarak inşa edilmiştir. Hasankeyf’in tarihi taş evleri ve tarihi eserleri günümüzde yüzbinlerce turist tarafından ziyaret edilmektedir. Yörede taş ve kaya yaygın olmakla birlikte litoloji kaynaklı isimlerin köy isimlerine yansması sınırlı kalmıştır.

Yöredeki pek çok yerleşmede insan eliyle oyulmuş mağaralara rastlanmaktadır. Bir dönem mağaralarda ikamet eden insanlar daha sonra bunların üzerine ya da yakınına meskenler inşa etmişlerdir. Tarihi Hasankeyf ilçe merkezinde binlerce mağara Ilısu Barajı altında kalmıştır. Su altında kalmayan tarihi mağaralar turistler tarafından ziyaret edilmektedir. Üçyol köyünde mağara butik otel inşa edilmiştir. Kırsal yerleşmelerdeki mağaralar ise, günümüzde ahır, depo, samanlık vb amaçlarla kullanılmaktadır.

Biyocoğrafya İle İlgili Köy Adları

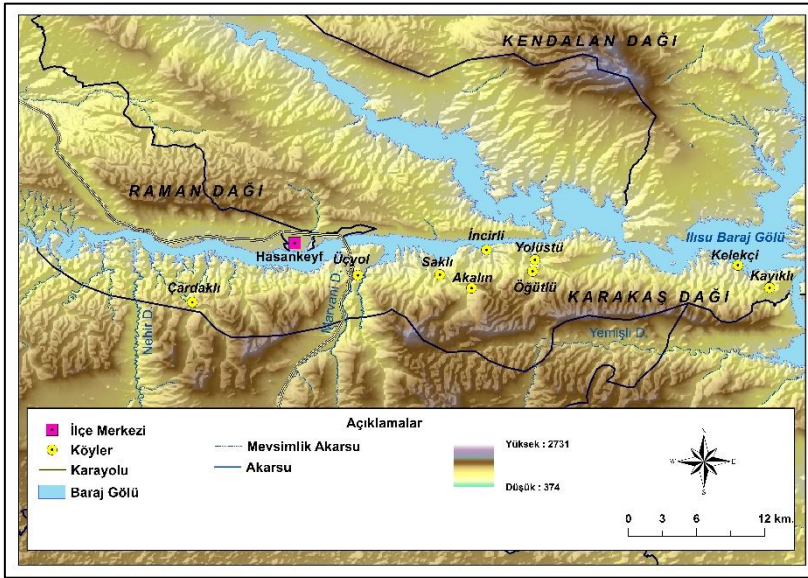
Araştırma sahasında biyocoğrafya unsurlarıyla ilgili tek köy ismi mevcuttur. Bu köy Palamut köyüdür. Hasankeyf ilçesinin üzerinde yer aldığı Mardin Eşiği’nde kurakçıl meşe ormanları hâkimdir. Yörede en yaygın meşe türü de palamut meşesidir (*Quercus Aegilops*). Araştırma sahasında meşe bitkisi yaygındır. Meşe ağacının meyvesine palamut denmektedir. O nedenle Palamut köyü adını palamut meşesinden almıştır. Mardin Eşiği’nde ve yakın çevresinde karstik sahalar yaygın olduğundan tarım amaçlı kullanımı sınırlı olmuştur. Meşe ormanları kireçtaşı çatlaklarından sürgün vermektedir. Bu nedenle orman varlığı nispeten korunmuştur (Atalay, 2008: 678).

Tarihi kaynaklı yerleşmelerden bahsederken Hasankeyf ilçesinin eski köy adlarına değinmek gerekmektedir. İçinde “harap” veya “harabe” kelimesi geçen bir köy mevcuttur. *Hirbekur* (Palamut), “Çukur Ören” demektir.

3.1.2. Beşeri Coğrafya Unsurları İle İlgili Köy Adları

Hasankeyf ve yakın çevresi, beşerî faaliyetlerin oldukça eski ve yoğun yapıldığı sahalardan biridir. Dicle Vadisi'nde jeolojik ve jeomorfolojik özellikler nedeniyle kayalara oyulmuş antik kentlere, kalelere ve Paleolitik döneme tarihlenen meskenlere rastlanmaktadır (Karadoğan, 2017: 57).

İnsanoğlu yaşamını devam ettirmek için en ideal sahaları yerleşme için tercih etmiştir. Mesken inşa etmiş ve başta tarım olmak üzere çeşitli ekonomik faaliyetlerde bulunmuştur. Bu süreçte kurulan yerleşmelere ad verilirken beşeri unsurlarla ilgili adlandırmalar da yapılmıştır. Araştırma sahasındaki 21 köy yerleşmesinden 9 köyün (%42,8) ismi beşeri coğrafya kökenlidir. Bu durum sahadaki beşerî etkinin düzeyini yansıtmaktadır (Şekil 5 ve Tablo 5).



Şekil 5: Hasankeyf İlçesinde Beşeri Coğrafya ile İlgili Köy Adları

Beşeri Coğrafya Özelliği	Köy Sayısı	Oranı (%)
Ulaşım Özellikleri ile İlgili Köy Adları	3	33,4
İnsan Özellikleri ile İlgili Köy Adları	2	22,2
Tarımsal Faaliyetler ile İlgili Köy Adları	2	22,2
Meslekler ile İlgili Köy Adları	1	11,1
Sıfatlarla İlgili Köy Adları	1	11,1
Toplam	9	100

Tablo 5: Hasankeyf İlçesinde Beşeri Coğrafya ile İlgili Köy Adları

Ulaşım Özellikleri ile İlgili Köy Adları

Hasankeyf ilçesi binlerce yıllık tarihi geçmişe sahiptir. Konumu itibarıyla stratejik konumda olmasından dolayı tarihi ticaret yolları ilçeden geçmiştir. Bu nedenle ilçede tarihi eserlerle birlikte çok sayıda köprü ve han bulunmaktadır. İlçenin ulaşım fonksiyonu köy adlarına da yansımıştır. İlçe aynı zamanda Dicle Nehri üzerinde Diyarbakır, Musul ve Bağdat arasındaki tarihi su taşımacılığı güzergâhı üzerindedir.

Kayıklı, Üçyol ve Yolüstü köyleri adını ulaşım özelliklerinden almıştır. Kayık, kürek veya yelkenle yürütülen küçük tekne demektir (TDK, 2024). Dicle Nehri kenarındaki bu yerleşmelerde kayık türü ulaşım araçları yakın döneme kadar kullanılmıştır. Yörede nehir taşımacılığı oldukça eskidir. Keleklerle Diyarbakır'dan Hasankeyf üzerinden Bağdat'a yolculuk hem hızlı hem de güvenli idi. Hasankeyf, kelek taşımacılığında iskele şehirlerinden biri idi (Güney, 1990: 324-326). Kayık, aynı zamanda nehrin karşı kıyısına geçişlerde de kullanılmıştır. Üçyol köyü ise, Batman-Midyat karayolu ile Dicle kıyısında sıralanan köy grup yolunun birleştiği konumda olduğundan bu ismi almıştır. Yolüstü köyü ise yukarıda bahsedilen köy grup yolu üzerinde yer aldığından Yolüstü ismini almıştır. Bu yol, Dicle Nehri'nin doğu yönünde akarken dirsekle güneye doğru yöneldiği Siirt il sınırında sona ermektedir.

İnsan Özellikleri ile İlgili Köy Adları

Hasankeyf ilçesinde insan özellikleriyle ilgili iki köy yer almakta ve bu köylerin tüm köyler içindeki oranı %9,5'dur. Akalın ve Öğütlü insanlara ait özelliklerin verildiği köylerdir. Akalın, alnı ak ve temiz anlamına gelmektedir (TDK, 2024). İnsana ait olan bu özellik yerleşmeye verilmiştir. Ayrıca kelimenin etimolojik tahlili yapıldığında Ak+Alın şeklinde eski ismini koruyarak ve muhtemelen litolojik detayla birlikte Ak+alın kelimesinden geldiği ileri sürülebilir. Öğüt, bir kişiye yapması veya yapmaması gereken şeyler için söylenen söz, nasihat anlamına gelmektedir (TDK, 2014: 410). Öğütlü, nasihat almış anlamında kullanılmaktadır. Yöre halkından alınan bilgilere göre Öğütlü köyünün eski adı olan Mebiya aynı anlama gelmektedir. Hasankeyf ilçesine bağlı bazı köylere yeni isimler verilirken eski adlarının dikkate alındığı görüldüğünden buradan yola çıkarak Öğütlü isminin verilmesi mümkün görülmektedir.

Tarımsal Faaliyetler ile İlgili Köy Adları

Araştırma sahasında tarım faaliyetleri oldukça eski olduğundan adını tarımsal faaliyetlerden ve ürün deseninden alan köy yerleşmeleri mevcuttur. Araştırma sahasında adını tarımsal faaliyetlerden alan iki adet köy bulunmaktadır. Bu köyler Çardaklı ve İncirli'dir. İncir, Hasankeyf ilçesi ve köylerinde ticari bir ürün olarak yetişmektedir. Dolayısıyla bu isimler ilçenin tarımsal üretim yönüne de ışık tutmaktadır. Hasankeyf ilçesinde akla ilk gelen tarım ürünleri incir ve üzümdür. Dolayısıyla İncirli, ismini köyde üretilen tarım ürünlerinden almıştır. Çardak, tarla ve bahçelerde ağaç dallarından örülmüş barınak demektir (TDK, 2024). Bu arada

Çardaklı köyünün eski adı “Gundikola”, “Çardak Köyü” anlamına gelmektedir. Zira “Hollik” veya “Kollik” bostanları beklemek için yapılmış çardak demektir (Elibüyük ve Güzel, 2003: 57). Hasankeyf ve çevresinde her iki kavram da kullanılmaktadır. Gund, köy demektir. Kola, “Kollik” adının çoğulu şeklinde kullanılarak Gundikola şekline dönüşmüştür.

Büyükdere köyünün eski adı kayıtlara “Girkebir” olarak geçmiştir. Buna göre “büyük tepe” demektir (Altunışık, 2009: 32). “Kebir”, Arapça büyük demektir (Mutçalı, 1995: 746). Ancak yöre halkı arasında “Ger veya Gere” olarak bilinmektedir. 1/25.000 lik topoğrafya haritasında köyün hemen güneyinde “Gerabani” adlı köy altı yerleşmesinin varlığı ve “Yukarıharmanyeri” anlamına gelmesi köyün eski adının tarımsal faaliyetlerle ilgili harman dövme işi (Farqini, 2005: 682) veya harmanlama anlamına geldiği fikrini güçlendirmektedir. Köyün adı 1928 yılında “Ger” olarak geçmektedir (Köylerimizin Adları, 1928: 929). Köyün kurulduğu yerin engebeli ve tepelik arazi olması yanında köy yerleşmelerinde harmanlama işlemlerinin yapılması nedeniyle her iki anlamda kullanılması fiziki ve beşerî coğrafya unsurları bakımından uygunluk teşkil etmektedir.

Araştırma sahasında herhangi bir köyün adı boy, aşiret ve şahıs adından kaynaklanmamaktadır. Ancak, İncirli köyünün eski adı “Derhaf” aşiretinden gelmektedir. Osmanlı kayıtlarında (1889-1896) Diyarbakir vilayetinin Mardin sancağının Midyat kazasına bağlı nahiye merkezi olarak geçmektedir (Sezen, 2017: 212). Hasankeyf’in Üçyol köyünün doğusundan başlayarak Botan Çayı’nın Dicle’ye karıştığı yere kadar ve Dicle Vadisi boyunca sıralanan dokuz köy (Akalin, Bayırlı, Büyükdere, Irmak, İncirli, öğütlü, Saklı, Soğucak ve Yolüstü) bu aşirete mensuptur. Aşiretin Irak’taki Sincar Dağı çevresinden yöreye gelerek önce Büyükdere köyüne daha sonra ise çoğalarak diğer köylere yerleştiği rivayet edilmektedir (Tan, 2011: 156-158).

Meslekler ile İlgili Köy Adları

Bir yörede veya bölgede belirgin bir şekilde yapılan ekonomik faaliyetleri ve bu faaliyetleri meslek olarak yapanları yer adlarında görmek mümkündür (Türkan, 2020: 72). Adını mesleklerden alan bir köy yerleşmesi bulunmaktadır. Bu köy Kelekçi köyüdür. Kelekçi bir çeşit sal imal eden kişi demektir. Tarih boyunca Dicle Nehri üzerinde keleklerle insan ve yük taşımacılığı yapılmıştır. Diyarbakır’dan başlayan güzergâh Hasankeyf üzerinden Cizre, Musul ve Bağdat’a kadar gitmekte idi (Göyünç, 2001: 656). Bu taşımacılığın geçmişi Asur dönemine kadar gitmektedir. Asurlular Kalaku adını verdikleri sallarla mal taşırlardı. Kelekçilik mesleği yüzyıllar boyunca Dicle Nehri üzerindeki yerleşmelerde varlığını devam ettirmiştir. Kelekle yolculuk eden seyyahlar bu deneyimlerini anılarında anlatmışlardır (Güney, 1990: 323-327). Keleklerle yapılan ulaşımın karayolu ulaşımına göre daha hızlı, ucuz ve güvenli olması nedeniyle 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar kelekler aktif olarak kullanılmıştır. Nehir taşımacılığının ülke ve şehir ekonomisindeki fonksiyonu zaman içinde kelekçilik mesleğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Dinç, 2021: 98-99).

İrmak köyünün eski adı “Keferalp” incelendiğinde yakın coğrafyada Mardin ilinin Midyat ilçesinin Yolbaşı (Keferallap) köyü ile aynı anlama geldiği düşünülmektedir. “Kefer” küçük köy veya mezra anlamına gelirken, “allap” kılıç bileyen kişi anlamına gelmektedir (Acar, 2012: 455).

Sıfatlar ile İlgili Köy Adları

Köy adlarının bir kısmı yerleşmenin genel görünümünden veya sıfatından esinlenerek verilmiştir. Saklı köyü adını kuytu yerde kurulmasından esinlenerek almıştır. Köy, İse Deresi’nin meydana getirdiği birikinti konisinin yukarı kesiminde ve üç tarafı yüksek morfolojik birimlerle çevrili bir alanda kurulmuştur. Âdeta, saklı ve kuytu bir yerleşme görünümüne sahiptir.

Tartışma ve Sonuç

Toplamda 21 köye sahip Hasankeyf ilçesindeki köy adları incelendiğinde, adını fiziki coğrafyadan alan köylerin adını beşerî ve iktisadi coğrafyadan alan köylerden fazla olduğu görülmektedir. Çalışma alanının dağlık ve engebeli yapısı ve buradan kaynağını alan su kaynaklarının varlığının yansımaları olarak fiziki coğrafya kökenli köy adları ağırlık kazanmıştır. Fiziki coğrafya ile ilgili köy adlarında en yüksek oran hidrografiya ile ilgili olurken, bunu sırasıyla jeomorfoloji ve klimatoloji ile ilgili köy adları takip etmektedir. Literatürde bazı çalışmalarda fiziki coğrafya özelliklerinden adını alan köyler ilk sırada yer alırken bazı çalışmalarda beşerî coğrafya özelliklerinden alan köyler ilk sırada yer almaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi gibi yerleşme tarihinin eski olduğu sahalarda adını beşerî coğrafya özelliklerinden alan köy adları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte şahıs, oymak ve aşiret isimlerinin fazlaca kullanıldığı sahalarda da adını beşerî coğrafya özelliklerinden alan köyler öne çıkmaktadır. Çalışma sahası bu durumun aksine olarak adını fiziki coğrafya özelliklerinden alan köy adları daha fazladır. Ancak adını beşerî coğrafya özelliklerinden alan köy adları da yakın orandadır. Araştırma sahasındaki köy adlarının tamamı değiştirildiğinden yeni adlar verilirken fiziki coğrafya özellikleri daha çok dikkate alınmış olabilir. Anlamına ulaşılan tarihsel köy adlarında fiziki ve beşerî coğrafya özellikleri yakın oranlardadır. Çalışma sahası dünyanın en eski yerleşme sahalarından biridir. Buna rağmen araştırma sahasındaki köylerde beşerî coğrafya özelliklerinden adını alan yerleşme sayısı baskın değildir. Bu durum fiziki coğrafya özelliklerinin etkisini göstermektedir.

Yerleşmelerin kuruluşunda hidrografyanın önemi oldukça fazladır. Su kaynakları hem içme suyu hem de tarımsal üretim için son derece gereklidir. Adını hidrografyadan alan yerleşmeler, ya Dicle Nehri kıyısında ya da Dicle Nehri’ne dökülen derelerin kaynağına yakın noktada kurulmuştur. Adını topoğrafyadan alan yerleşmeler ilçe toprakları boyunca doğu-batı doğrultusunda uzanan dağlık ve engebeli saha özelliklerinden almıştır. Çalışma sahasında litolojik unsurlar başta mağara meskenlerinde olmak üzere tüm mimari yapılarda etkisini göstermesine rağmen Hasankeyf ilçesinde litolojinin etkisi köy adlarında fazla görülmemektedir. Anlamına ulaşabildiğimiz eski köy adlarında da durum böyledir. İlçeye bağlı 7

mezrada sadece bir yerleşme adını litolojiden almıştır. Ancak mevki adlarında litoloji ile ilgili isimlere çok sık rastlanmaktadır. Çalışma köy adlarıyla sınırlı olduğundan köy altı yerleşme ve mevki adlarına değinilmemiştir.

Çalışma alanı içerisinde, beşerî ve iktisadi coğrafya özelliklerinin etkisi, en az fiziki coğrafya özellikleri kadar etkilidir. Beşerî ve iktisadi coğrafya ile ilgili köy adları içerisinde yüksek oran ulaşım ile ilgili olanlardır. Bu köyler Dicle Nehri ve Ilısu Baraj Gölüne paralel uzanan grup köy yolu üzerinde yer almaktadır. Birbirini dik açıyla kesen yolların kesişim noktasında olan köylere üçyol veya yolçatı adları verilirken herhangi bir yol güzergâhı üzerinde olan köylere yolüstü, yolveren gibi adlar verilmektedir. Ulaşım ile ilgili köy adları verilirken ulaşım araçlarıyla ilgili adlar da verilmiştir. Tarihi nehir taşımacılığında kullanılan kelek ve kayık ile ilgili köy adlarına rastlanmaktadır. Bu adlar çalışma alanımızın ulaşım ve taşımacılık tarihine ışık tutması bakımından önemlidir.

Çalışma sahası fiziki ve beşerî coğrafya özellikleri bakımından kendine has özelliklere sahiptir. Ayrıca binlerce yıllık yerleşme geçmişine sahip Hasankeyf ilçe merkezi sahanın önemini arttırmaktadır. İlçe aynı zamanda tarihi kara ve nehir taşımacılığı alanlarından biridir. Yörenin karakteristik mimarisi taş malzemeye şekillenmiştir. Günümüzde sahip olduğu çok sayıda tarihi eser ve turistik arz potansiyeli nedeniyle çok sayıda turist tarafından ziyaret edilmektedir. Hasankeyf İlçesi'nin köy adlarının ortaya konması çalışma sahasının coğrafi özelliklerine, yerleşme tarihine, ulaşım fonksiyonuna ve kültürel tarihine ışık tutması bakımından oldukça önemlidir.

Hasankeyf ilçesindeki 21 köyün tamamının adı 1960 yılında değiştirilmiştir. Halk arasında eski isimler hâlâ kullanılmakta olup yeni köy adları daha çok resmî işlemlerde kullanılmaktadır. Bununla birlikte, 5 köyün (Çardaklı, Güneşli, Karaköy, Öğütlü ve Tepebaşı) adı eski adı ile aynı anlamda verilmiştir. Büyükdere köyünün eski adındaki “kebir” sıfatı, yeni köy adında kullanılmıştır. Dolayısıyla eski ve yeni köy adında kısmen benzerlik söz konusudur. Bunların dışında kalan diğer köylerin yeni adları ile eski adlarının herhangi bir anlam ilişkisi bulunmamaktadır.

Köy adları bir bölgenin veya yörenin iskân tarihini, ekonomik ve sosyo-kültürel yapısını yansıttığı gibi ilgili yerin coğrafi özellikleri hakkında da bilgi vermektedir. İnsanlar, yerleşmelere isim verirken içinde bulundukları coğrafi ortam özelliklerinden ilham almışlardır. Bununla birlikte, kültürel coğrafi görünümü yansıtan yer adları coğrafya biliminin yanı sıra birçok farklı alan tarafından da incelemeye değer görülmüştür. Yer adları sayesinde toplumsal kültürel hafıza nesilden nesile aktarılmaktadır. Her yerleşmenin adlandırılmasında mutlaka bir hikâye bulunmaktadır. Dolayısıyla bu isimler rastgele verilmemiştir. Yerleşme adları aynı zamanda yörenin tarihi hakkında da bizlere bilgi sunmaktadır. Bu nedenle tarihi yer adlarının zorunlu bir neden bulunmadıkça değiştirilmemesi gerekmektedir. Bugün resmî işlerin haricinde yeni adlar kullanılmamakta ve birçok yöre sakini tarafından bilinmemektedir.

Çalışmada köylerin yeni adları coğrafi özellikler dikkate alınarak sınıflandırılmıştır. Eski adların coğrafi ortamı ve tarihi hafızayı daha iyi yansıttığı bir gerçektir. Ancak yörenin kültürel zenginliği nedeniyle kökeni farklı dillere dayanan yerleşme adları bulunmaktadır. Bununla birlikte zaman içinde telaffuzu değişmiş köy adları da vardır. Ayrıca yörede farklı dilleri konuşan insanlar aynı yerleşmeyi birbirine yakın ancak farklı biçimde telaffuz etmektedirler. Bu konu çalışmanın bir kısıtı olarak görülmektedir. Bu nedenle eski adlarla ilgili çalışma için alanında uzman dilbilimcilerle bu çalışmalar yapılabilir. Bütün bunlardan ötürü çalışma dilsel bir çalışmadan ziyade köy adlarının coğrafi özelliklere göre tasnifi şeklinde olmuştur.

Kaynakça

- Abdullina, A. G., Saparov, K. T., Sergeyeva, A. M., Yeginbayeva, A. Y. ve Atasoy, E. (2019). The importance of toponymy of Mugalzhary Mountain plots and adjacent territories to the development of geotourism. *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 25(2), 664–674.
- Acar, A. (2012). Midyat köy adları üzerine bazı düşünceler. *Uluslararası Midyat Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 447–464. Mardin.
- Akbıyık, M. ve Çakır, M. (2023). Şanlıurfa ili Hilvan ilçesi köy yerleşmelerinin toponimik analizi. *Turkish Studies*, 18(3), 893–921.
- Aksan, D. (1974). Anadolu yer adları üzerine en yeni araştırmalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1973–1974, 185–193.
- Alagöz, A. C. (1984). Türk yer adları üzerine bazı düşünceler. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*. Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları No: 60. Ankara.
- Alkan, A. (2017). Siirt ilinin eski köy adları üzerine coğrafi bir inceleme. *Türk Coğrafya Dergisi*, 68, 63–76.
- Altunışık, İ. (2009). *Coğrafi bakımdan Batman ili yer adları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Ankara.
- Atalay, İ. (2008). *Ekosistem ekolojisi ve coğrafyası* (Cilt II). İzmir: Meta Basım.
- Baruadi, M. K., Eraku, S. S., Napu, N. ve Hendra. (2023). The toponymy of village names in Gorontalo, Indonesia. *Theory and Practice in Language Studies*, 13(4), 1016–1022.
- Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü. (1982). 12 Ekim 1980 genel nüfus sayımı: *Nüfusun sosyal ve ekonomik özellikleri. İl: 72 - Batman*. Ankara.
- Başkan, Ö. (1971). Türkiye köy adları üzerine bir deneme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 18, 237–251.
- Bozkoyun, M. (2022). Erciş ilçesinde (Van) köy adlarının coğrafi açıdan incelenmesi. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 58, 279–294.
- Cacciafoco, F. P. ve Cavallaro, F. (2023). *Place names: Approaches and perspectives in toponymy and toponomastics*. Cambridge University Press.
- Çevik, A. (2002). *XI–XIII. yüzyıllarda Diyar-ı Bekr bölgesinin tarihi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- Çevik, A. (2007). İlkçağlardan Ortaçağın sonuna kadar Midyat ve yöresi (Tur Abdin)’nin tarihi coğrafyası. *Makalelerle Mardin I: Tarih-Coğrafya*, 105–139.
- Ceylan, M. A. (2021). Beykoz’da cadde ve sokak adlarının değerlendirilmesi. *Beykoz 2021 Sempozyumu* (ss. 621–657). İstanbul.
- Dahiliye Vekâleti. (1928). *Köylerimizin adları*. Nüfus Müdüriyet-i Umumiyesi, Hilal Matbaası, İstanbul.
- Dahiliye Vekâleti. (1933). *Köylerimiz*, Dahiliye Vekâleti Mahallî İdareler Umum Müdürlüğü, İstanbul.

- Dalkılıç, N. ve Aksulu, I. (2004). Hasankeyf geleneksel kent dokusu ve evleri üzerine bir inceleme. *Gazi Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 19, 313–326.
- Dinç, F. (2021). Osmanlı Diyarbakır’ında kelekçilerin örgütlenme yapısı ve ilişkileri. *Belleken*, 85(302), 95–133.
- Doğanay, H. (1997). *Türkiye beşeri coğrafyası*. İstanbul: MEB Yayınları No: 2982.
- Elibüyük, M. ve Güzel, A. (2003). Şanlıurfa ilinde dönemlik ve geçici bir yerleşme: Hollik. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1(1), 55–67.
- Ergin Yıldırım, B. (2006). *Hasankeyf ilçe merkezinin beşeri ve iktisadi coğrafyası* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Elazığ.
- Erinç, S. (1989). Güneydoğu Avrupa’da Türkçe ekzonimler. *İ.Ü. Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü Bülteni*, 6, 9–13.
- Farqini, Z. (2005). *Büyük Kürtçe-Türkçe sözlük*. İstanbul: Kürt Enstitüsü Yayınları.
- Göyünç, N. (2001). Dicle ve Fırat nehirlerinde nakliyat. *Belleken*, 65(243), 655–660.
- Gülbetekin, M. (2017). *Mekânın hafızası: Yer adları*. Ankara: Hitabevi Yayınları.
- Güney, E. (1990). Dicle Irmağında kelek taşımacılığı. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 2, 323–328.
- Gürgen, G. (2002). *Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin iklimi*. Diyarbakır: D.Ü. Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Güzel, A. ve Özcanlı, M. (2017). Coğrafi ortam ve yerleşme adları arasındaki ilişki açısından İdil ilçesi (Şırnak) köy adları. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 12–30.
- İbret, B. Ü. (2003). Çankırı’daki köy adları üzerine coğrafi açıdan bir inceleme. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 7, 53–80.
- İçişleri Bakanlığı. (1982). *Köylerimiz*. Ankara: İller İdaresi Genel Müdürlüğü, Yenigün Matbaası.
- Karaboran, H. (1984). Türkiye’de mevki adları üzerine bir araştırma. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*. Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yay. No: 60. Ankara.
- Karadoğan, S. (2017). Güneydoğu Anadolu’da troglodit barınak, mesken ve yerleşmeler. *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi* (11–15 Eylül), 50–60. Tiran.
- Karadoğan, S. ve Yıldırım, A. (2008). Mardin-Midyat platosunun ekoturizm açısından değerlendirilmesi. *TÜCAUM-V. Ulusal Coğrafya Sempozyumu* (16–17 Ekim 2008) *Bildiriler Kitabı*, 439–450. Ankara.
- Karagel, E. (2024). Altınözü (Hatay) ilçesi köylerinin toponimi coğrafyası. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 643–670.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Nişanyan Yeradları. (t.y.). <https://www.nisanyanyeradlari.com>
- Orhan, F. (2021). Artvin ilindeki köy yerleşmelerinin toponimik özelliklerine coğrafi bir bakış. *International Journal of Geography and Geography Education*, 43, 278–297.

- Özdemir, İ. ve Soylu, H. (2021). Zara ilçesinde köy adları üzerine coğrafi bir inceleme. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 128(253), 397–418.
- Özüpekçe, S. ve Gümüş, N. (2020). Bir toponimi araştırması: Besni (Adıyaman) ilçesi köy adlarının coğrafi sınıflandırması. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 25(44), 151–162.
- Sanır, F. (2000). *Coğrafya terimleri sözlüğü*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Sesli Sözlük. (t.y.). <https://www.seslisozluk.net>
- Sezen, T. (2017). *Osmanlı yer adları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın No: 26.
- Sinanoğlu, D., Siyako, M., Karadoğan, S. ve Özgen Erdem, N. (2017). Kültürel jeoloji açısından Hasankeyf (Batman) yerleşmesi. *Türkiye Jeoloji Bülteni*, 60(1), 35–47.
- Sözer, A. N. (1969). *Beşerî ve iktisadi coğrafya açısından bir bölge araştırması: Diyarbakır havzası*. Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret Yayını.
- Tan, A. (2011). *Turabidin'den Berriyê'ye: Aşiretler, dinler, diller, kültürler*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Tanoğlu, A. (1954). İskan coğrafyası: Esas fikirler, problemler ve metod. *Türkiyat Mecmuası*, 11, 1–32.
- Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (1997). *Beşerî coğrafya: İnsan, kültür, mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Tunçel, H. (2000). Türkiye'de ismi değiştirilen köyler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 23–34.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2014). *Türkçe sözlük*. Karatay Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2024). *Türk Dil Kurumu sözlükleri*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkan, O. (2020). Kırşehir ilinde köy adlarının coğrafi açıdan değerlendirilmesi. *Coğrafya Dergisi*, 41, 61–75.
- Türkan, O. (2021). Kırsal yerleşme adlarının coğrafi açıdan değerlendirilmesi: Bayramören (Çankırı) ilçesi örneği. *Türk Coğrafya Dergisi*, 77, 157–170.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). *Adrese dayalı nüfus kayıt sistemi verileri*.
- Yediyıldız, B. (1984). Türkiye'de yer adı verme usulleri ve yer adı değişikliklerinin tarihî gelişimi. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri* (ss. 25–41). Ankara: Millî Folklor Araştırmaları Dairesi Yay. No. 60.
- Yıldırım, A. (2003). Gercüş antiklinali ve çevresinin jeomorfolojik özellikleri. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 8, 123–136.
- Yıldırım, A. (2004). *Hasankeyf-Gercüş ve yakın çevresinin fiziki coğrafyası* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Ankara.
- Yıldırım, A. ve Karadoğan, S. (2005). Raman-Gercüş antiklinalleri arasında Dicle Vadisinin jeomorfolojisi. *Ulusal Coğrafya Kongresi, Türk Coğrafya Kurumu İstanbul Üniversitesi*, 29–30 Eylül, İstanbul.

İnsan İlişkileri Yaklaşımı Bağlamında Kadının Çalışma Hayatındaki Rolü

Musaye Konak Özçelik¹

Öz

Yaşamın sürekliliğini sağlayan sosyal bir faaliyet olarak bilinen çalışma teriminin geçmiş insanlık tarihine kadar dayanan insan yaşamının en önemli kavramlarından biridir. Fakat çalışma kavramının bir disiplin olarak toplumsal yaşamın bir parçası olması ancak Sanayi İnkılabı ile mümkün olmuştur. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan çalışma sosyolojisi, sosyolojinin alt dallarından biri olarak temelde çalışma yaşamı ve sorunlarına odaklanmıştır. Çalışma sosyolojisi ülkemizde yeni gelişen bir alandır. Sanayileşme ile birlikte gelişen teknoloji ve bilgi birikimi toplumları hızlı bir değişime uğratmıştır. Endüstrileşme sonrasında çalışma yaşamında meydana gelen değişimler çalışma sosyolojisinin en temel konularından biri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada, çalışma sosyolojisinin temel kavramsal çerçevesi ele alınarak disiplinin teorik yaklaşımları incelenmiştir. Çalışma sosyolojisi, iş yaşamının toplumsal dinamiklerini anlamaya yönelik çeşitli teorik perspektifler çerçevesinde ele alınmakta olup, bu bağlamda Sistem Yaklaşımı, Yönetimsel Psikolojik Yaklaşım, İnsan İlişkileri Yaklaşımı, Sosyal Eylem Yaklaşımı ve Çatışmacı Yaklaşım temelinde değerlendirilmiştir. Bu teorik yönelimler, emek süreçlerini, çalışma ilişkilerini ve iş hayatının birey ve toplum üzerindeki etkilerini farklı açılardan ele almakta ve analiz etmektedir. Çalışmada, söz konusu yaklaşımlar karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınarak; çalışma sosyolojisinin kuramsal çeşitliliği ve metodolojik yönelimleri açıklanmıştır. Devamında çalışma sosyolojisi bağlamında İnsan İlişkileri Yaklaşımı temelinde çalışan kadının iş yaşamındaki konumunu ve toplumsal rollerini analiz edilmiştir. İnsan İlişkileri Yaklaşımı, bireyin yalnızca ekonomik bir aktör değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal ihtiyaçları olan bir varlık olduğunu vurgulayarak; iş yerindeki sosyal etkileşimlerin üretkenlik ve iş doyumu üzerindeki etkilerini ele alınmıştır. Bu doğrultuda, çalışmada kadın emeğinin tarihsel dönüşümü, toplumsal cinsiyet rolleri ile iş

¹ Öğr. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Savur Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmetler, musayekonak@artuklu.edu.tr, ORCID: [0000-0001-6334-3180](https://orcid.org/0000-0001-6334-3180).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 30.11.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 07.04.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

yaşamındaki dinamiklerin kesişimi ve kadın çalışanların örgütsel yapılar içindeki deneyimleri irdelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Çalışma, Sosyoloji, Teori, Kadın, Rol.

The Role of Woman in Working Life in the Context of Human Relations Approach

Abstract

The concept of work, known as a social activity that ensures the continuity of life, is one of the most important concepts of human life dating back to human history. However, it was only possible for the concept of work to become a part of social life as a discipline with the Industrial Revolution. Sociology of labour, which emerged in the twentieth century, as one of the sub-branches of sociology, basically focused on working life and its problems. Sociology of labour is a newly developing field in our country. The technology and knowledge accumulation that developed with industrialisation has led to a rapid change in societies. Changes in working life after industrialisation are accepted as one of the most fundamental issues of sociology of work. In this study, the basic conceptual framework of the sociology of work is discussed and the theoretical approaches of the discipline are examined. Sociology of labour is addressed within the framework of various theoretical perspectives to understand the social dynamics of working life, and in this context, it is evaluated on the basis of the Systems Approach, Managerial Psychological Approach, Human Relations Approach, Social Action Approach and Conflict Approach. These theoretical orientations address and analyse labour processes, labour relations and the effects of work life on the individual and society from different perspectives. In the study, the theoretical diversity and methodological orientations of the sociology of labour are explained by considering these approaches in a comparative perspective. It then analyses the position and social roles of working women in working life on the basis of the Human Relations Approach in the context of sociology of work. The Human Relations Approach emphasises that the individual is not only an economic actor but also a being with psychological and social needs, and addresses the effects of social interactions in the workplace on productivity and job satisfaction. Accordingly, the study examines the historical transformation of women's labour, the intersection of gender roles and dynamics in work life, and the experiences of women employees within organisational structures.

Keywords: Work, Sociology, Theory, Woman, Role.

Extended Abstract

Sociology of labour is one of the sub-disciplines of sociology that has been shaped by the transformations in the social structure after the Industrial Revolution and examines the relations between the working life and the

socio-cultural life of the workforce. Instead of providing a normative framework, this field focuses on describing the dynamics of the current working life, its position within social relations and the forms of interaction that these relations reveal. By analysing issues such as the organisation of work, labour processes, class formations, employee-employer relations and the effects of working conditions on social life, the sociology of work seeks to understand the role of work not only as an economic activity but also in the construction of individuals' identities and the shaping of social structures.

Sociology of labour has been handled within the framework of different perspectives in line with the basic theoretical orientations. In this context, seven different theoretical frameworks, namely the Systems Approach, the Managerial Psychological Approach, the Human Relations Approach, the Social Action Approach, the Conflict Approach, the Self-Realisation School and the Social Action Approach, come to the fore. The main focal points and methodological orientation of the sociology of labour are shaped in line with the strategies determined to address various problems arising in working life.

The theoretical diversity of this discipline requires firstly presenting the basic concepts, areas of interest and methodological assumptions of the five main approaches. Considering the unique contributions of each approach to the field of sociology of work, it is necessary to examine these theoretical orientations separately. Once these theories, each offering different perspectives, are analysed at an individual level, it becomes possible to construct a more comprehensive and integrated theoretical framework that draws on existing academic traditions. In this context, the adoption of an interdisciplinary approach paves the way for a comprehensive and multidimensional theoretical plan in the sociology of labour.

The increasing participation of women in labour markets after the Industrial Revolution has been addressed within the framework of different theoretical approaches in the sociology of work. This study examines the role of working women from the perspective of the Human Relations Approach, one of the main theoretical approaches of the sociology of work. The Human Relations Approach is a paradigm based on Elton Mayo's Hawthorne Studies, which emphasises the importance of interpersonal relationships, motivation and social dynamics in the work environment. According to this approach, the productivity of working individuals is shaped not only by economic and rational factors, but also by social relations, group dynamics and emotional satisfaction. When the place of women employees in business life is considered in this context, it is seen that social relations determined by gender roles are an important determinant of their workplace experiences. In this framework, the role of working women can be considered in two basic dimensions:

Women employees face various structural and cultural barriers in terms of socialisation in the workplace, solidarity within groups and participation in leadership mechanisms. While gender norms can be a limiting factor in women employees' access to leadership positions, social relations within work groups significantly influence women's motivation and productivity.

The Human Relations Approach offers a perspective that analyses the working individual's social life not only at work but also outside the workplace. Women's need to balance work and family responsibilities significantly shapes their job satisfaction and overall job performance. Emotional labour burden, stress levels and perceived support systems at work are among the determining factors in establishing this balance.

The position of female employees in business life is shaped by gender roles. While the perception of 'appropriate occupation' for women leads to horizontal occupational segregation on a sectoral basis, structural problems such as wage inequality and the glass ceiling effect limit women's professional advancement. The fact that women's labour is generally concentrated in the care, education and service sectors shows how gender roles are reflected in working life. In addition, from the perspective of feminist sociology of labour, it is seen that power relations in the workplace are one of the important factors determining the status of women.

In conclusion, the Human Relations Approach provides a critical theoretical framework for understanding the impact of social relations, gender roles and motivational factors on workplace dynamics. The place of women employees in the work environment should be considered not only as an economic but also as a social and psychological phenomenon. In this context, increasing social support, group dynamics and leadership opportunities in the workplace will play a critical role in the motivation and job satisfaction of female employees.

Giriş

Sosyoloji biliminin temel kavramlarından biri olan çalışma kavramı bireylerin yaşamlarını devam ettirmeleri bakımında oldukça önemlidir. Toplumsal organizasyonun bir parçası olarak görülen çalışma kavramı toplum içerisindeki bireyler ve gruplar arasındaki güç ilişkilerinin belirleyicilerinden biri olarak da önem taşımaktadır. Nitekim modern dönemde iş ve kariyer kavramları bireysel kimliklerin oluşumu da dâhil olmak üzere birçok alanda etkisini göstermekte, bir yandan bireylerin gelir kaynağını oluştururken diğer yandan da sosyal ilişkilerdeki tabakalaşmaya ve toplumun farklı kesimleri arasında karşılıklı dayanışmanın oluşumunu sağlamaktadır. Çalışmak insan hayatının en önemli faaliyetlerden biri olarak bireylerin hem bilinç yapıları hem de iradeleri üzerinde etkili olmaktadır. İradeleriyle hareket etme özgürlüğüne sahip olan bireyler, birbirini zincirin halkaları gibi takip eden bir projenin gerçekleştirilmesinde etkin rol oynamaktadırlar. İnsan ilk olarak bir şeyi planlar, kendisinde hâlihazırda olan yeteneğini kullanarak planladığı şeyi üretir, bu üretim aşamasında kendini âdeta ürettiğiyle özdeşleştirir. Üretilen bir ürünün hemen hemen her aşamasında insanı görmek mümkündür (Yıldız, 2010: 149).

Bireylerin mutluluğu, yaşam enerjileri, zihin sağlığının temellerinden biri olarak görülen çalışma, onlara istediğini elde etmesinde vesile olur. Bundan ötürü çalışma zorunlu bir ihtiyaç hâline gelerek bireylerin yaşamlarını devam ettirmesinde ve kişiliğinin gelişmesinde etkin rol oynamaktadır. Çalışarak üretime katkı sağlayan bireylerin kendine olan güvenleri artmakta ve yapıp ürettikleriyle saygınlık kazandıkça kendini geliştirme imkânı bulmaktadırlar. (Onur, 1997: 125).

Bireyleri çalışmaya yönlendiren pek çok neden vardır. Bu nedenlerin en önemlisi bireyin gerek kendi yaşamını gerekse aile üyelerinin yaşamlarını kolaylaştıracak yeterli miktarda kazanç elde etme gayesidir. Bireyi çalışmaya iten bir başka neden ise toplumsal beklentilerdir. Topluma faydalı bir birey olma gayesi fertlerin toplumsallaşma sürecinde öğrendiği sosyal rolün bir parçasıdır. Çalışma kavramı sadece ekonomik ya da sosyal işlevler taşımamakta bunlar ile beraber fertlerin sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermek ve onları doyuma ulaştırarak kişiliklerinin gelişmesini katkı sağlama gibi önemli görevlerde üstlenmektedir (Çolak, 2015: 32).

Çalışma, birey açısından sadece günlük bir faaliyet olarak nitelendirilmeyip çok farklı anlamlar ifade eden bir etkinlik olarak görülmektedir. Çalışmanın bir mekânda diğer bireylerle kolay ilişki kurma, statü sahibi olmak, başkaları tarafından değerli bulunmak gibi pek çok sosyal faydası vardır. Dolayısıyla çalışmanın birey açısından yüklediği yeni anlam ve görevler artık yalnızca fertlerin hayatta kalmalarına yönelik olmamakla beraber onların sosyo-psikolojik gereksinimlerini gidermeye de yönelik olmaktadır. Buna göre çalışmanın anlamı ve işlevleri öncelikle birey, bireyin ailesi ve sosyal çevresi için daha da önemli hâle gelmektedir (Sabuncuoğlu, 1997: 32-33).

Bireylerin çalışma davranışı, basit bir durum değil karışık ve pek çok faktörün etkisiyle şekillenen bir olgudur. Çalışma etkinliği toplumsal değer yargılara sahip olarak hem bireysel hem de toplumsal nitelikleri taşımaktadır. Dolayısıyla gerek birey gerekse toplum, çalışma kavramının içeriğini beraber şekillendirmektedir. Bu nedenden, çalışma birey ile toplum arasındaki karşılıklı ve sürekli etkileşimin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır (Çolak, 2015: 49).

Çalışma sosyolojisi, Sanayi İnkılabı'ndan sonra ortaya çıkan ve iş gücünün çalışma hayatı ile sosyokültürel hayatı arasında oluşan ilişkileri bu ilişkilerden doğan etkileşimleri olduğu gibi inceleyen sosyoloji biliminin alt disiplini olarak kabul edilir. Bu bağlamda bu disiplinin olması gerekenleri değil, mevcut olan iş hayatı ve sosyal ilişkileri ve bu ilişkilerin oluşturduğu etkileşimleri olduğu gibi olduğu gibi tasvir etmektedir.

Çalışma sosyolojisinin bir disiplin olarak kabul edilmesi, genel sosyolojiden iktisat sosyolojisine, daha sonra endüstri sosyolojisine dayanan bir sürecin devamı olarak ifade edilir. Yani çalışma sosyolojisinin ortaya çıkışı sosyolojide uzmanlaşmanın bir sonucu olarak kabul edilmektedir (Gezgin, 2000: 60). Çalışma sosyolojisinin ortaya çıkışı yalnızca endüstri alanındaki bölünmelere dayandırılmaz. Endüstrileşme ile beraber diğer sosyoloji dallarının; örneğin, göç, hukuk, siyaset, kent gibi disiplinlerindeki değişmelerin etkisi olduğu kadar; başta sosyoloji ve sosyal siyaset olmak üzere, sosyal psikoloji, işletmecilik, çalışma alanı vb. bilim dallarında meydana gelen değişime ve ilerlemeler de çalışma sosyolojisinin özgün bir disiplin olmasında etkili etkili olmuşlardır. Çalışma sosyolojisi, mek süreçlerini, iş ilişkilerini ve çalışma yaşamındaki toplumsal dinamikleri inceleyen önemli bir disiplin olarak modern toplumların ekonomik ve sosyal yapısının anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Sanayi Devrimi'nden günümüze uzanan süreçte çalışma hayatı, üretim biçimlerinin dönüşümü, küreselleşme, teknolojik ilerlemeler ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi pek çok faktörden etkilenmiştir. Bu bağlamda, çalışma sosyolojisinin teorik yaklaşımları, emek süreçlerinin yalnızca ekonomik bir faaliyet olmadığını, aynı zamanda toplumsal yapı ve ilişkilerle şekillenen dinamik bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışma sosyolojisi, emek süreçlerini ve çalışma yaşamındaki bireysel-toplumsal dinamikleri anlamaya yönelik birçok teorik çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, insan ilişkileri yaklaşımı, çalışma hayatında bireyin psikososyal ihtiyaçlarına vurgu yaparak örgütsel verimlilik ve çalışan memnuniyeti arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Söz konusu yaklaşım, kadın çalışanların işyerindeki rolünü ve deneyimlerini anlamak açısından da önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

1. Çalışma Sosyolojisinin İzah Edilmesi

Sosyoloji bilimi toplum içerisindeki bireylerin davranışlarından, onların dünyaya bakış açılarından, yaşam tecrübelerinden şekillenir. Sosyoloji, bir yandan toplumun süreç içerisindeki oluşumu ve değişimi ile ilgili teorik çalışmalar

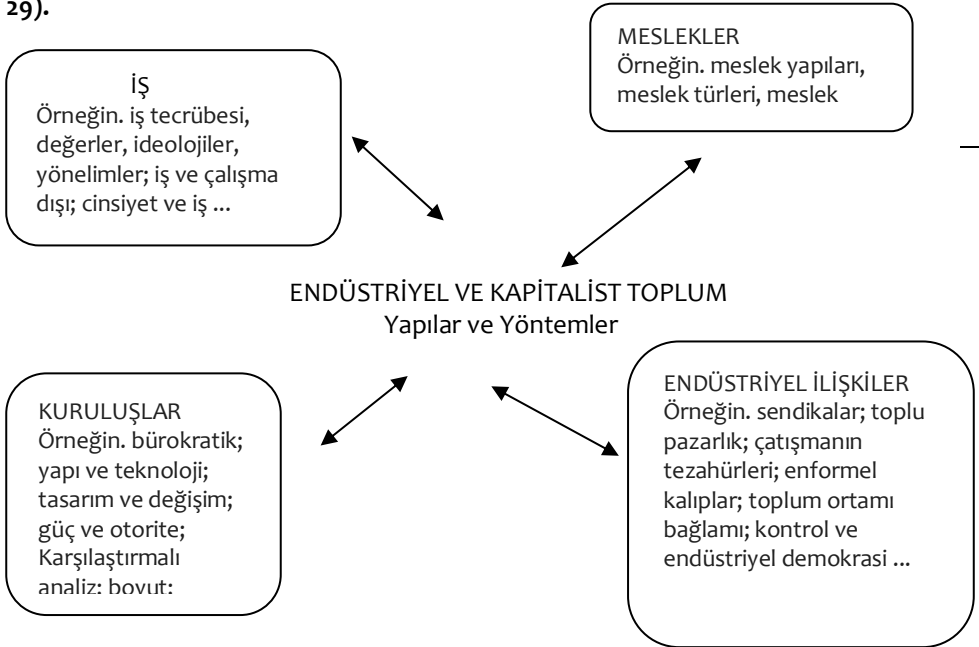
yaparken; diğer yandan toplumu, toplumda süregelen çalışmayı, emeğin dağılımını, çalışma ilişkilerini, yabancılaşma, ussallaşma, cinsiyet, ırk, sınıf gibi konuları anlayabilmek için biçimsel ve soyut görüşler yoluyla çalışma dünyasını inceler. Sosyoloji bu incelemeyi yaparken tarih biliminden faydalanarak karşılaştırma yapmaktadır. Sosyoloji, sosyal ve kültürel düzenlemeler bağlamında değerlendirilen çalışma ve çalışma ile ilgili faaliyetleri anlamamıza yardımcı olan; kavramları, teorileri, görüşleri, düşünceleri, teorileri ve araştırma sonuçlarını bize sunar. Çalışma sosyolojisi çalışma hayatı ile ilgili konuların, sosyal, ekonomik, sosyo-kültürel açıdan analizini incelemesi konularını hedefler. Bu konuların birbirleriyle olan etkileşimini iş, çalışma ve sosyal hayat arasındaki ilişkileri ve ilişkilerin ortaya çıkardığı bağlantıları incelemektedir. Çalışma sosyolojisinin hedef kitlesi çalışanlar olduğundan, çalışanların emek hareketliliğini, kentleşme sürecinde karşılaştıkları, tabakalaşma, yabancılaşma, yalnızlaşma gibi sendromları ve bu sendromların iş ilişkilerine yansımaları, bu yansımalarından kaynaklanan iş gücü performansı boyutlarını inceler (Ören, 2014: 36).

Çalışma sosyolojisi, Sanayi İnkılabı'ndan sonra ortaya çıkan ve iş gücünün çalışma hayatı ile sosyokültürel hayatı arasında oluşan ilişkileri, bu ilişkilerden doğan etkileşimleri olduğu gibi inceleyen sosyoloji ilminin bir alt disiplini olarak kabul edilir (Ören, 2014: 2). Çalışma sosyolojisi, iş hayatını ve bu bağlamda şekillenen sosyal ilişkileri olduğu gibi betimleyerek; bireyler arasındaki etkileşimleri analiz eden bir disiplin olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, çalışma sosyolojisi yalnızca iş yaşamında bedensel ve zihinsel olarak faaliyet gösteren bireyleri ele almakla kalmaz; aynı zamanda onların aile, sosyal çevre ve özellikle kent yaşamındaki konumlarını da inceler. Modernleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan yabancılaşma, yalnızlaşma ve kentleşmenin düzensiz gelişimiyle ilişkili olan gecekondü olgusu gibi toplumsal dinamiklerin, çalışan bireyler üzerindeki etkileri çalışma sosyolojisinin temel inceleme alanlarından birini oluşturmaktadır.

Çalışma sosyolojisinin bir alt disiplin olarak ortaya çıkışında Sanayi İnkılabı'nın yaratmış olduğu sonuçlar etkili olmuştur. Sanayi İnkılabı öncesinde ise toplumların en önemli kaygısı günü kurtarmaktı; ekonomik faaliyetlerde bu doğrultuda, günü kurtarmaya yönelik ve sıradan bir şekilde gerçekleştirilmekteydi. Fertler yaşamlarını köylerde sürdürmekte, şehirlerde ise zanaatkarlar atadan kalma ve geleneksel usullerle topluma hizmet vermekteydi. Bu dönemde toplular arası belirgin farklılıklar bulunmamakta; toplum içinde ise çalışan ile çalıştırılan, özgür ile köle, varlıklı ile yoksul, yöneten ile yönetilen gibi sosyal ayrımlar belirginleşmemekteydi (Keser ve Burcu Kümbül, 2016: 74). Ev ile iş hayatı da birbirinden keskin sınırlarla ayrılmamakta, aksine iç içe geçmiş bir şekilde sürmekteydi. Her birey yalnızca kendi temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mal ve hizmet üretirdi Kadınların çoğu hizmetçilik ve çocuk bakıcılığı gibi ev işlerinde çalışırdı. Gıda ürünlerinin fiyatlarının yükselmesine rağmen çalışanlara ödenen ücretler çok düşük ve sadece fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzeyde olmaktaydı (Ören, 2014: 36).

Sanayi İnkılabı ile birlikte fabrikalaşmanın başladığı ve yaşam standartlarının arttığı kabul edilmiştir. Sanayi inkılabı ile başlayan fabrika üretimi, işçi ve iş gören kavramlarını da beraberinde getirmiş ve köyden kente göç hareketiyle yeni bir iş ortamı ve ilişkileri meydana gelmiştir. Bu da beraberinde yeni bir çevre ile çevrenin sosyal ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan etkileşimleri ortaya çıkarmıştır. İşçi ya da çalışan kesimlerin yeni ortamlardaki sosyal ilişkileri ve bu sosyal ilişkilerde doğan etkileşimler ise yeni bir bilim dalının da doğuşunun göstergesi olmuştur. Ortaya çıkan yeni bilim dalına çalışma sosyolojisi adı verilmiş ve bir çalışma disiplini olarak bilim dünyasında yerini almıştır. Bu bağlamda ele alındığında çalışma sosyolojisi çalışanlar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerde doğan etkileşimleri ele almış (Ören, 2014: 36). Ayrıca geleneksel ekonominin hâkim olduğu toplumlarda işçi-işveren arasındaki ilişkinin bireysel mahiyete olmuş. Ancak sanayileşme ile başlayan süreçte işçi-işveren ilişkileri bireysel mahiyete sıyrılıp örgütlü grupların çıkar mücadelesine dönüşmesi kavramın tarihsel serüveninde başlangıç noktasını oluşturmuştur (Yazıcı, 2015: 2).

Şekil 1: İş ve sanayi sosyolojisinin bileşenleri ile ilgili endişeleri (Watson, 1987: 29).



Watson, çalışma ve endüstri sosyolojisinin, beş farklı çalışma alanına sahip olma eğiliminde olduğunu ve beş farklı teorik gelenek veya düşünce dizisi aracılığıyla bunlara yaklaşma eğiliminde olduğunu kabul eder. Bu çalışma,

alanlarının ayrı ayrı teorik yaklaşımlarını olduğunu vurgular. Her alandaki farklı katılımcılar bir diğerinden ziyade bir teorik geleneği tercih etme eğiliminde olduğunu savunur. Watson, yaklaşımlarının farklılığının beraberinde sorunlar meydana getirdiğini ve sorunların çözümü ilk olarak bunların her birinin sunabileceği önemli bilgiler olduğu için, her birine kendi temel ilkelerine bakılması gerektiğini savunmuştur (Watson, 1987: 30).

2. Çalışma Sosyolojisinin Teorik İzahları

Çalışma sosyolojisi “Sistem Yaklaşımı, Yönetimsel Psikolojik Yaklaşım, İnsan İlişkileri Yaklaşımı, Sosyal Eylem Yaklaşımı, Çatışmacı Yaklaşım, Kendini Gerçekleştirme Okulu, Sosyal Eylem Yaklaşımı” çerçevesinde yedi farklı biçimde izah edilmiştir. Çalışma sosyolojisinde odak ve yaklaşım çeşitli sorunlarının üstesinden gelmek için seçilen strateji önce beş teorik dizinin temel özelliklerini ve ilgi alanlarını oluşturmaya odaklanılmıştır. Bunların her birinin sunabileceği önemli bilgiler olduğu için, her birini ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Bu teoriler ayrı ayrı ele alınıp incelenildikten sonra mevcut çeşitli geleneklerden kavrayışa dayanan daha genel bir teorik planın yapılması mümkün hâle gelir (Watson, 1987: 30-31).

2.1. Sistem Yaklaşımı

Sistem yaklaşımı izah edebilmek için Emile Durkheim ve Talcott Parsons gibi klasik sosyal teori düşünürlerin görüşlerinden faydalanılır. Sistem Yaklaşımı, Parsons’ın Durkheim’den etkilenecek geliştirmiş olduğu bir yaklaşımdır. Durkheim sosyal eylemi araştırırken, eylemi anlamak için eylemde rol alan bireylerin ötesine bakmak gerektiğini belirtir. Eylem üzerinde etkili olan unsurlardan biri olarak kabul edilen kuruluşların fonsiyonları dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda o fonksiyonlar bütünüün yaşaması ve devamı için toplumun parçaları ile alakalı olduğu ifade edilir. “Toplumu kendine ve endüstriyel organizasyonlara sosyal sistemler gibi bakma fikri eski organik anolojide köklenir. Organik analogi toplumu yaşayan bir organizma gibi inceler, onun çevresi içinde sürekli olarak dengeyi araştırır.” Durkheim’in sosyal eylemler için yapmış olduğu bu tespit Parsons’un sistem yaklaşımının temelini oluşturduğu savunulmuştur (Korkmaz, 2003: 30).

George Ritzer’e göre, Parsons’ın toplumsal sistem kavrayışı toplumsal sistemin en temel biçimi olarak tanımlanan mikro düzeyde ben ile öteki-ben arasındaki etkileşim ile başlamıştır. Ritzer, Parsons’ın sistem yaklaşımını bir fiziksel veya çevresel boyuta sahip olan bir durum içinde birbirileriyle etkileşimde bulunan çok sayıda birey eyleyenine dayandığını belirtir. Bu eyleyenler memnuniyeti en iyi duruma getirmeye yönelik bir eğilim tarafından güdülenirler. Birbirileriyle olanlar dâhil kendi durumu ile ilişkileri, kültürel olarak yapılmış ve paylaşılan bir semboller sistemi açısından tanımlanır ve söz konusu işlemler bu sisteme arabuluculuk eder (Ritzer, 2014: 246).

Parsons’ın sosyal sistem anlayışı, öncelikli olarak, analitik açıdan ayrı olan iki sistemle, yani kişilik ve kültürel bağlantılı olduğu belirtmiştir. O, toplumu bir sosyal sistem olarak ele almıştır. Toplumunda alt sistemler olduğu belirterek alt

sistemlerinde birbirleriyle karşılıklı bağımlı olduğu vurgulanır. Sosyal sistem bir kurumlar ağıdır. Kültürel sistem, değerleri ve normları taşır. Parsons'a göre kültürel sistem sunduğu değerlerle sosyal sistemdeki kurumlara hayat verir. Ona göre kültürel sistem aynı zamanda aktörlerin kişilik sistemine de nüfus eder. Onların hayatlarını sürdürmede düstur edebilecekleri normların yönlendiricisi olur (Kızılçelik, 2018: 65).

Parsons, sosyal sistem teorisinde sistemlerin alt sistemlere ayrıldığı, belirli yapısal öğelere sahip olan ve belirli işlevleri yerine getiren bir sistem olduğunu ifade etmiştir. Bu kurama göre, alt sistemler yapısal öğeler ve işlevler vardır. Parsons'ın sistem analizinde alt sistemler; kültür sistem, sosyal sistem, kişilik sistemi ve davranışsal organizmadır. Parsons'ın sosyal sistem tahlilinde yapısal öğeler, değerler, sosyal roller, motivasyon ve mevcudiyettir. Parsons'ın sosyal sistem analizinde işlevler ise, örüntü, varlığını sürdürme, bütünleşme, hedefe ulaşma ve uyumdur. Sosyal sistem teorisinin en önemli işlevinin bütünleşme olduğu savunulur (Kızılçelik, 2018: 73).

Sosyal sistem yaklaşımı, toplumu bir bütün olarak ele alarak, onu oluşturan çeşitli alt sistemler arasındaki karşılıklı ilişkileri analiz eden bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, her sistem, kendi içinde belirli alt sistemleri barındırmakta ve bu alt sistemler hem kendi aralarında hem de sistemin bütünüyle sürekli bir etkileşim içinde bulunmaktadır. Sistemin işleyişinde, parçaların düzenli ve karşılıklı etkileşim içinde olması temel bir unsur olarak kabul edilir. Sosyal sistemlerin temel amacı, kendi iç dengelerini koruyarak varlıklarını sürdürebilmektir. Bu noktada, sistemin bütünleşmesi ve dengeyi sağlayan mekanizmalar büyük önem taşımaktadır (Korkmaz, 2003:33).

Sistem yaklaşımı, toplumun işleyişini belirleyen normlar ve değerleri merkeze alarak, toplumsal düzenin bu unsurlar aracılığıyla sağlandığını öne sürer. Sosyal süreçlerde normlar, bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyici bir işlev görmektedir. Çalışma sosyolojisi bağlamında ele alındığında, iş yaşamını şekillendiren belirli norm ve değerlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu normlar, çalışma ilişkilerini düzenleyerek işleyişin uyum içinde sürdürülmesini sağlar. Ayrıca, fonksiyonel yapılar arasındaki hak ve sorumlulukları tanımlayarak sistemin bütünlüğünü korumaya yardımcı olurlar. Ancak, toplumsal yapı dinamik bir süreç olduğundan, mevcut norm ve değerler zaman içerisinde değişime uğrayabilir ve yerlerini yeni normatif düzenlemelere bırakabilir (Watson: 1987).

John Dunlop, Parsons'ın sistem yaklaşımından hareketle çalışma ilişkilerini açıklamıştır. Abdullah Korkmaz, Dunlop'un görüşlerine değinerek, sistem yaklaşımı özelliklerine göre çalışma ilişkilerini izah etmiştir. Korkmaz'a göre Dunlop bir sosyal sistem olan toplumu, birbirleriyle ve ana sistemle karşılıklı ilişkilerde bulunan iktisadi, sosyal ve siyasi alt sistemlere ayırmıştır. Çalışma ilişkileri sistemi, belli aktörlerin işyerinde ve iş topluluklarındaki davranışlarını yönlendiren kurallar bütününden oluşur. Korkmaz, kuralların oluşturulması çalışma ilişkileri sisteminin temel amacı olarak görür ve kural oluşturulması sürecine katılan işletme

yöneticilerinin oluşturduğu hiyerarşi, işçi ve örgütlerin oluşturduğu hiyerarşi ve uzmanlaşmış kamu kuruluşlarıyla ilk iki aktör çevresi tarafından oluşturulan organizasyon olmak üzere üç aktörden söz edilir.

Dunlop'un, Parsons'ın sistem yaklaşımından hareketle çalışma ilişkilerini sanayi toplumunun bir alt sistemi olarak gördüğünü belirtmiştir. "Dunlop sistemdeki fonksiyonel farklılaşmaya uyan yapıları ve süreçleri aşağıdaki gibi tanımlamıştır:

-Uyum yapıları ve süreçleri: Aktörleri teknoloji ve piyasa ortamıyla ilişkilendiren kompleks kuralları çıkırtı olarak üreten kural yapma süreçlerini belirtir.

-Amaca ulaşmayı sağlayan yapılar ve süreçler: Sistemdeki siyasi fonksiyonlar sistemin devamlılığını sağlamayı, istikrarını korumayı ve aktörlerin amaçlarına ulaşmak için şart olan hiyerarşilerin istikrarını ve sürekliliğini gerçekleştirmeyi ifade eder.

-Bütünleşme yapıları ve süreçleri: Sistemdeki aktörler arasındaki dayanışmayı sağlama fonksiyonunu, ferdi rolleri hiyerarşilere ve hiyerarşileri ferdi rollere ilişkilendiren sistemin ortak ideolojisi tarafından sağlanmasını gösterir.

-Norm muhafaza ve anlaşmazlık yönetimi yapıları ve süreçleri: Sistemin değerlerini kültürel ve motivasyonel baskılara karşı korumayı, sistemin aktör grubunda bulunan uzmanlarca sağlandığını belirtir (Korkmaz, 2003: 23)."

2.2. Çatışmacı Yaklaşım

Ralf Dahrendorf'un çatışmacı yaklaşımı en bilinen yaklaşımlardan biri olarak kabul edilir. Dahrendorf, toplumun çatışma ve uzlaşma şeklinde iki yüzü olduğunu belirtir. Bundan dolayı sosyoloji kuramının iki parçaya, çatışma kuramı ve uzlaşma kuramına ayrılması gerektiğini ileri sürmüştür. Uzlaşma kuramcılarının toplumdaki bütünleşmeyi incelemeleri gerekirken çatışma kuramcılarının, çıkar çatışmalarını ve bu gerilimler karşısında toplumu bir arada tutan zorlamayı incelemeleri gerektiği dile getirilir. Dahrendorf, birbirinin ön gereksinimleri olan çatışma ve uzlaşmanın her ikisi de olamadan toplumun olmayacağını ileri sürmüştür. Ona göre bir derece uzlaşma olmadan çatışma ortaya çıkmaz. Örneğin Dahrendorf'a göre, aralarında bir temas olmadığı, çatışmanın bir temeli olarak işleyen bir ön bütünleşme olmadığı için Fransız ev kadınlarının Şilili santranç oyuncularını ile çatışmaları olası değildir. Tersine ona göre çatışma uzlaşmaya ve bütünleşmeye yol açabilir (Ritzer, 2014: 268).

Korkmaz'a göre çalışma ilişkilerindeki çatışma yaklaşımı Dahrendorf'un çatışma teorisiyle ayrılan yönleri bulunmaktadır. Çalışma ilişkilerinde Durkheim'in kuramı ve fonksiyonalist yaklaşımının etkileri daha fazladır. "Ferdin çalışma ortamındaki normlara hedeflere takınacağı tavrın; uyum, yenilikçi, şekilci, geri çekiliş ve isyan şeklinde olacağı belirtilmiştir" (Korkmaz, 2003: 39)

Çatışmacı yaklaşımın belirttiğine göre, çatışma işçilerin daha yüksek ücret ve daha iyi çalışma koşulları istemeleri sonucunda işverenlerin de karı maksimize etme arzuları arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Bu çıkar çatışmaları işletmenin varlığını sürdürmesi için ortak çıkarla sağlanır. Toplu pazarlık taraflar arasında arabulucu rolü üstlenir. Toplu pazarlıkların çalışma ilişkilerinde çatışmayı önlediği belirtilir.

Bir işletmede çalışanlara verilen roller, statüler ve bu rolleri ya da statüleri üstlenen iş görenlerin kendilerinde beklenen davranış biçimlerini sergilemeleri çalışanların aldıkları rollerin kendi yapılarına uygun olup olmamasıyla şekillenir. Eğer çalışanlara verilen roller ve statüler o çalışanların niteliklerine yani yapısına uygun değilse çalışanlar arasında bir rol çatışmasının meydana geldiği belirtilir (Ören, 2014: 135).

2.3. İnsan İlişkileri Yaklaşımı

İnsan ilişkileri yaklaşımında Elton Mayo'nun tespitleri önemlidir. İnsan ilişkileri yaklaşımı klasik yaklaşımın eksikleri üzerine kurulmuştur. Bu yaklaşım klasik yaklaşımın dikkate almadığı insan ilişkilerini dikkate almıştır. Dönemin önemli çalışmalarından biri olan Mayo'nun Hawthorne çalışmalarıdır. İnsan ilişkileri yaklaşımına göre eğer bireye önem verilirse sosyal bozulmanın ve endüstriyel gerginliğin önüne geçilebileceğini iddia eder. Eğer yöneticiler, işçiler ile birlikte çalışır ve onların kendilerini önemli hissetmelerini sağlayarak, onların kişisel problemlerine ilgi duyarsa birtakım sorunların önüne geçilir. İnsan İlişkileri Yaklaşımına göre birey pasif değil aktiftir. İnsan unsuru göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda fertler arasındaki ilişkinin de önemli olduğunu belirtir. İddia edildiği gibi çalışanlar birbirilerine karşı ilgisiz ve kendi çıkarlarına öncelik vererek davranan, tesadüfen yan yana gelmiş bir insan topluluğunu oluşturmazlar (Korkmaz, 2003: 47). İnsan ilişkileri yaklaşımında birey, bireyler arasındaki ilişki ve örgütler içindeki bireylerin davranışları da önemlidir. Yaklaşımına göre örgüt ve birey karşılıklı etkileşim içerisinde.

İnsan ilişkileri yaklaşımının temel özelliği, organize olmuş yapıların içerisindeki faal bireyleri tanımak ve anlamaktır. Onların yetenek ve potansiyellerinden maksimum düzeyde faydalanmak, çalışanların organizasyon faaliyetlerini gerçekleştirmek için katkılarını sağlamak, onları motive etme yollarını aramaktır. İnsan ilişkileri yaklaşımı bireylerin biyolojik ve fizyolojik özelliklerinin yanı sıra onların psikolojik ve sosyal yönlerinin de önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım bireyi merkeze koyarak bireylerin ihtiyaçlarını karşılayabilmesini ve onların mutluluğuna önem vermektedir. “Yani grup içerisinde çalışan bireylerin ihtiyaçlarını giderme ve onların isteklerini önemsemektedir. Bu yaklaşımda, insan klasik yaklaşımın aksine sadece biyolojik ve fizyolojik bir varlık değil insanın psikolojik ve sosyal özellikleri de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanlar arasında farklılıklar olabileceğini onların davranışlarının grupların, kurumların yapı ve işleyişlerini etkileyebilecekleri savunulmaktadır” (Sucu, 2000: 56)

2.4. Bilimsel Yöntem

Bilimsel yönetim yaklaşımının savunucusu ve sistem aktörü, bir Amerikan mühendis ve danışmanı olan F.W. Taylor'dır. Taylor'un dünyadaki çalışma-çalışma, parça-oran şemaları ve zaman-hareket etütlerini ortaya koyan hareketin lideri olarak önemi tarihsel bağlamda belirlenmiştir. Giderek artan şekilde rasyonelleştirilmiş görev dağılımı ve iş mekanizasyonu, yirminci yüzyılın başlarında, insani çalışma çabalarını koordine etme ihtiyacının, insan bilimine bilimsel ve mühendislik ölçütlerini uygulamakla ilgilenen insanın ilgisini şaşırtıcı bir şekilde davet etmediği bir noktaya ulaşmıştır. Taylorizm', sıklıkla etiketlendiği gibi, işçinin teme ekonomik bir hayvan olduğunu, yönetimi tercih eden bir sosyal olmayan bireyin sadece işi organize etmenin en verimli yolunu çalışmak zorunda olduğunu ve daha sonra parasal ödüllerini bağladığını ileri sürer. Bu durumun işveren ve çalışanlara benzer şekilde, çatışma olasılığını ve sendikalara olan ihtiyacı ortadan kaldıracak sonuçları doğuracağını ileri sürer (Watson, 1987: 32).

Bilimsel yönetim, çalışmanın mümkün olduğunca verimli hâle getirilmesi için yapılması gereken tüm görevlerin bilimsel analizini içerir. Yöneticiler daha sonra ileri iş parçalaması yoluyla maksimum teknik iş bölümü elde etmek için işleri tasarlarlar. Çalışma planlamasının ve onun icra edilmesinin ayrılmış olmasını ve beceri gereksinimleri ile iş-öğrenme sürelerinin en aza indirilmesini sağlarlar. Operatörler tarafından malzeme kullanımı en aza indirgenir ve dolaylı ya da hazırlık görevleri doğrudan ya da üretken olanlardan ayrılır. Bu parçalanmış parçaları ve bu mevcut durumdan rahatsız olan işçileri koordine etmek için, çalışma ve izleme sistemleri gibi çalışan cihazlar oluşturulmuştur. Bu arada çalışanların çabaları teşvik edici ödeme sistemlerinin kullanılmasıyla gerekçelendirilmekte ve yoğunlaştırılmaktadır (Güney, 2014).

Taylor'un bilimsel yönetim içindeki ardılları, işyerinde örgütlü emek için bir yer kabul etmeyi ret etmişlerdir. Ancak yaklaşım her zaman onun bireysel vurgusunu korumuştur. Yönetim düşüncesi ve çok yönetim öğretimi üzerine kitaplar, psikolojik olarak kısa düştüğü gösterilerek bilimsel yönetimin klasik geçişinin bir parçası olarak yönetim tarihine gönderilmiştir. Ancak bu durum, modern dünyada iş tasarımının pratiklerine gelince, durumdan uzaktır. Bu konudaki en sistematik kanıtlar 1955'te Davis, Canter ve Hoffman tarafından yapılan araştırmadır ve 1976'da J.C. Taylor tarafından Amerikan şirketlerinin temsili bir örneği üzerinde takip edilmiştir. Bu, üretimdeki iş tasarım uygulamalarının, üretim maliyetini en aza indirmek için birim üretim süresini en aza indirme kaygısı altında olduğunu gösterdi. İş tasarımı kriterleri arasında beceri uzmanlığı, minimum beceri gereksinimleri, asgari eğitim süreleri, maksimum tekrarlama ve hem bir işteki görevlerin sayısı hem de bu görevler ve işlerdeki değişikliklerin genel sınırlaması yer almıştır. *“Taylorizm izlenecek bilimsel bir yöntemle, işin olabildiğince küçük parçalara ayrılmasını, dolayısıyla işin yapılması için gerekli vasfın ve gerekli eğitim zamanının olabildiğince azaltılmasını amaçlamaktadır”* (Güney, 2014: 35).

Yirminci yüzyıla ait Braverman, Taylorizm ile kapitalist birikimin mantığı arasındaki ilişkiyi vurgulanmıştır. Ancak bu, psikolojik varsayımların pratik yöneticiler arasında ne ölçüde yaygınlaştığının bir yansıması olarak bilimsel yönetimin devam eden etkisi söz konusu olmuştur. Watson'a göre, bilimsel yönetimin psikolojik varsayımları, Taylor'un Bilimsel Yönetim İlkeleri'nde olduğu gibi askerlik kavramına atıfta bulunarak gösterilmiştir. Bu, insanların ekonomik çıkarları ve yöneticilerin işlerini bilimsel bir temelde tasarlama, tahsis etme ve ödüllendirme başarısızlığı ile birleştiğinde, çalışanların bir araya gelmelerini ve rasyonel olarak üretimin sürdürülmesini sağlamak için iş birliği yapmaya yönlendiriliyor. Onlar, geri gelmek ve oranı sıkamak için yetersiz yönetimini cazip etmeden ödülleri maksimize etmek için bunu yaparlar. Bununla birlikte, diğer insanların gördüğü gibi, insanların doğal sosyalleşmesinden kaynaklanan kaçınılmaz bir olgu olarak görülmemektedir. Eğer yönetim her bir bireye doğrudan bağlıysa ve kişisel çıkarlarını tatmin ederse, o zaman tam iş birliği olacaktır. İnsan doğasının doğru bir şekilde anlaşılması, ima edildiği üzere, bu durumun böyle olduğunu göstermektedir (Watson, 1987: 33). İş davranışının nihai açıklaması, o zaman psikolojik bir sorundur.

2.5. Kendini Gerçekleştirme Okulu

Kendini Gerçekleştirme Okulu savunucuları tarafından ileri sürülen reçeteler bilimsel yönetim ile çelişmektedir. Örgütsel etkinliklerin, “katılımcı” yaklaşımlar ile elde edilebileceği önerilmektedir. Bu yaklaşım, astların kendi hedeflerini belirleme, denetim ve izleme kapsamını azaltarak ve daha fazlasını geliştirerek işlerin “zenginleştirilmesi” sürecine girebilir. Bilimsel yönetimin tam tersi olsa da onunla uyuşan yönlerinin de olduğu belirtilir.

Amerikan psikolog Abraham Maslow'un çalışmasından, insan davranışlarının bilimsel araştırılmasının insanlara çeşitli potansiyelleri serbest bırakmaya yönelik olması gerektiğine dair inancı olduğu için, tüm insanların sahip oldukları yalvarışları içinde bir kendini gerçekleştirme düşüncesi kavramı alınır. Maslow'dan alınmış ve birçok aydınlanmış yönetim yazarı ve öğretmen tarafından kullanılan temel şema ihtiyaçların hiyerarşisi modelidir. Bu da insanların sahip olduğu ve bir seviyedeki ihtiyaçların çoğunu bir sonraki aşamada ihtiyaçların karşılanmasını istemek için bir seviyeye kadar hareket ettiği için beş takım genetik veya içgüdüsel ihtiyaçların olduğunu göstermektedir. İlk aşamada yiyecek, içecek, cinsellik ve duysal tatmin gibi fizyolojik ihtiyaçlar vardır. İkincisi, insanları tehlikeden kaçınmaya motive eden güvenlik ihtiyaçları vardır ve üçüncü olarak da aşk gereksinimi olarak adlandırdığı şeyler vardır. Bunlar hem verme hem de alma anlamında diğerlerine ait olma ve ona bağlı olma ihtiyaçlarını içerir. Dördüncüsü, dış kaynaklardan gelen ödül, statü ve takdir ile iç güven, başarı, güç, yeterlilik ve bağımsızlık duygularını kapsayan saygınlık ihtiyaçları ve beşinci olarak, kişinin nihai potansiyelini gerçekleştirme arzusu olan kendini gerçekleştirme ihtiyacıdır (Watson, 1987: 34).

Watson'a göre Maslow'un modelini çalışanlar arasında iş birliği sağlamada ve onların ihtiyaçlarını belirlemede önemli olduğuna değinir. Bu düşüncenin etkili bir örneği, Fred Herzberg'in deneyidir.

Motivasyon-Hijyen ya da başlangıçta kendilerini iyi hissettiren ya da yapılmış hissettiren çalışma hayatlarında olayları açıklamaları istendi mühendisler ve muhasebeciler üzerinde yapılan bir çalışmaya dayanan iki faktörlü iş motivasyonu teorisi olarak kabul edilir. Herzberg, kendilerini bulunduklarında kendilerini iyi hissettiren faktörün, yokken kendilerini kötü hissettirenlerden farklı olduğunu öne sürdü. Herzberg tartışmaya devam ederken, bir yandan yanlış ise memnuniyetsizliğe yol açabilecek maaş, statü, güvenlik, çalışma koşulları, denetim ve şirket politikası gibi bağlamsal veya hijyen faktörleri var, fakat gerçek ise de tatmin olunmaz. Öte yandan, başarı, ilerleme, tanınma gibi içerik ya da motivasyon faktörleri vardır; büyüme, sorumluluk ve işin kendisi. Bunların bağ"lamsal ya da hijyen faktörlerine ek olarak, eleştirilmeden önce iyi performans göstermeye motive olan insanlar sunulmalıdır (Watson, 1987: 34).

Bu motivasyonlar, Maslow'un "daha yüksek seviyedeki ihtiyaçları" ile ilişkilendirilir. Hijyen faktörleri ise sadece "alt seviye" leri karşılar. Bu nedenle yöneticiler, ücret, denetim ve çalışma koşulları gibi konularda "doğru" olmanın olumlu motivasyonla çok az şey üreteceğini görmeye teşvik edilir. Bunun yerine, "motive ediciler", işlerin tasarlandığı şekilde inşa edilmeli. İşler büyütülmeli ve nasıl gerçekleştirildiklerine dair yönetsel kontroller azaltılmalıdır. İşçiler kendilerine hedefler belirler, çalışmayı planlar ve mümkün olduğu kadarıyla kullanılacak çalışma yöntemlerini seçmelidir (Watson, 1987: 34).

2.6. Yönetimsel Psikolojik Yaklaşım

Yönetimsel psikolojik yaklaşım diğer yaklaşımların eksikleri üzerine kurulur. Çalışma sosyolojisindeki yaklaşımların hiçbiri tek başına yeterli olmadığını savunur. Ancak bu yaklaşımların hepsinin geçerlilik payı olduğunu savunularak çalışma ilişkileri ele alınırken bütün yaklaşımlardan faydalanması gerektiğini belirtir. Bu yaklaşımda bilimsel yöntem ve kendini gerçekleştirme okulu şeklinde ikiye ayrılır. Bunların her ikisi de yönetimsel psikolojik yaklaşım için önemlidir. Her iki yöntemde insan doğası farklı şekillerde ele alınır nitekim bu iki yöntem birbirine taban tabana zıttır. Ancak her ikisi de son derece kişiselce olan ve yöneticilerin çalışanlarıyla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine ve işçinin işlerini düzenlemeleri gerektiğine dair yöneticilere yazma konusunda çalışan bir düşünce tarzını temsil eder. Her ikisi de insan doğası sorguları üzerinde uzlaşıyor ve bunun bir sonucu olarak, toplumsal yaşamın kültürel boyutunu ve bunun ima ettiği iş organizasyonu ve oryantasyon olanaklarının çeşitliliğini tanıma eğilimindedir. Her bir yaklaşımın kaygısı, anlayışla ilgisiz endişelerden ziyade, manipülasyon teknikleri olan meşru olanları keşfetmeye ve meşrulaştırmaya yönelik bilimsel yöntemi kullanmaktır (Watson, 1987: 32).

3. Sosyal Eylem Yaklaşımı

Weber'in sosyoloji anlayışı, anlamlı sosyal eylemler üzerine temellenmektedir. Ona göre, sosyal eylem, bireyin başkalarının davranışlarını dikkate alarak gerçekleştirdiği ve bu doğrultuda yönlendirdiği bir süreç olarak tanımlanabilir. Weber, sosyal eylemin analizinde, eylemi gerçekleştiren bireyin ona yüklediği öznel anlamın dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Sosyolojik incelemelerde temel amaç, bireyin gerçekleştirdiği eylemi anlamak ve bu anlam çerçevesinde sosyal gerçekliği yorumlamaktır. Bu bağlamda, sosyal eylemlerin anlaşılması için doğrudan gözlem yönteminin önemli bir araç olduğu ifade edilmektedir (Kızılçelik, 2017: 341). Çalışma sosyolojisinde ferdin eylemleri doğrudan gözlemlenmeli ve sorun teşkil eden unsurlar tespit edilmelidir.

Weber, rasyonel ve öngörülebilir insan eylemlerini anlamayı kendine amaç edinmiştir. O bireyin sosyolojinin atomu olduğunu öne sürer. Kendisi bireyi çok önemseyerek, bireyi tarihin bir edilgen kuklası olarak değil, tarihin aktörü olarak değerlendirmiştir. Weber'e göre bireyler sosyaldirler. Onlara değerler, inançlar, çıkarlar, duygular, örfler, âdetler ve fikirlere atıfla akit olarak durumları etkileşimleri ve ilişkileri yorumlama yeteneği bahşedilmiştir. Ona göre insan ilişki tarzları, eylem şekilleri, kısaca hayat stilleri karmaşık uçsuz bucaksızdır. Onları bir ve benzer görmek, aynı kategoride değerlendirmek yanlıştır. Çünkü Weber'e göre, hayat kendi irrasyonel gerçekliği ve muhtemel anlamlar stokuyla, tükenmez derecede zengin bir içeriğe sahiptir. Çalışma sosyolojisinde çalışan fertlerin ve bu fertlerin birbirleriyle ve kurumlarla olan ilişkileri ele alınmalıdır. Fertler çalışma eylemini gerçekleştirirken birçok unsurun etkisi altında bulunmaktadırlar. Eylem üzerinde etkili olan bütün bu unsurlar dikkate alınmalıdır (Weber, 2011: 17).

Bu yaklaşımın savunucuları çalışmanın ilahi boyutuna da değinilir. Tanrı için az harcıyıp çok kazanmak gerektiği vurgulanır. Weber, inançlı bireylerin, tanrı ile olan ilişkilerine anlam verecek bir işaret aradıklarını ve bu işareti de ekonomik başarıda bulduklarını savunmuştur. Yani ona göre inananlar zengin olmak Tanrı lütfunun bir göstergesidir. Bundan ötürü bireyler zenginliğin disiplinli çalışmayla kazanılacağı güdüsünü elde etmişlerdir. Böylece kendilerini seçilmiş olduklarına dair bir inanca sahip olmuşlardır (Weber, 2011: 31).

Weber, fertlerin hurafe, din, töre ve uzun süredir var olan alışkanlıklarına dayanan geleneksel inançlardan uzaklaştıklarına inanmıştır. Ona göre bu inançların yerine fertler giderek, etkinlik ve gelecekteki sonuçları dikkate alan akılcı, aracı hesaplamalara girişmişlerdir. Bilimin modern teknolojinin ve bürokrasinin gelişimi Weber tarafından ussallaşma olarak betimlenmişti. Ona göre, çağdaş mantıki kapitalizmin, hesaplanabilir teknik iş araçlarına, hesaplanabilir bir hukuka ve biçimsel kurallarla işleyen bir işletmeye gereksinim vardır. Bunlar yok ise, maceraperest ve spekülatif ticari kapitalizm ve siyasetin yönlendirdiği kapitalizmler söz konusu olabilir. Ancak Weber'e göre değişmez bir sermaye ve kesin hesaba dayalı mantıki özel teşebbüs işletmeleri mümkün olamaz (Weber, 2011: 17).

4. İnsan İlişkileri Yaklaşımı Bağlamında Kadının Çalışma Hayatında Rolü

Dünya tarihinin bütün süreçleri boyunca kadın, toplumsal organizasyonun ekonomik veçhesinin önemli bir aktörü olmuştur. Ancak Sanayi İnkılabı ile birlikte ekonomik işleyişin tabiatında ortaya çıkan dönüşümler beraberinde daha önce hiç görülmemiş bir iş ve çalışma hayatı ortaya çıkarmış ve ekonomik işleyiş ile bir aktör olarak kadın bağlamında sorunlu alanlar ortaya çıkarmıştır. Nitekim, sanayi toplumunda iş gücünün ücret yapısının içerisine dahil olması özellikle belki de en çok kadın söz konusu olduğunda önemli bir problem alanı hâline gelmiştir. Bu değişimler aynı zamanda kadının toplumsal ve rol ve statüsü üzerinde de önemli değişimlerin kapısını aralamıştır.

Nitekim, sosyolojinin anahtar kavramlarından biri olarak görülen rol, belirli statü veya toplumsal konulara atfedilen toplumsal beklentileri ortaya koyarak bu tür beklentilerin gerçekleşip gerçekleşmediğini değerlendirir. Rol kavramı fert ile toplum arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Dolayısıyla sosyal yapının birtakım rol unsurlarından oluştuğu belirtilmektedir. Aynı zamanda fertlerin davranışları da işgal ettikleri statüye, statünün gerektirdiği rollere ve rol beklentilerine göre açıklanmaktadır (Korkmaz ve Kocadaş, 2006: 36-37). Yani örgütlü bir sosyal yapı içinde bulunan fertlerin konumu, bu konum ile ilgili sorumlulukları, imtiyazları ve diğer konumlardaki fertlerle etkileşime götüren kuraları rol kavramı belirtir. Bir kişi anne, abla, öğretmen, baba, abi evlat, müdür, gibi pek çok role sahip olabilir. Fertlerin içinde bulunduğu birçok rolden söz edilebilir (Çelik ve Geçer , 2017: 4).

T. Parsons rol kavramını ferdin kişiliğiyle sosyal sistem arasında birleşme noktası olarak tarif etmiştir. O, sosyal rol kavramını ise ferdin bir toplumun üyesi olarak gerçekleştirebildiği normatif beklentiler sistemi şeklinde izah etmiştir. Toplumda sadece tek bir rolden bahsetmek mümkün değil, birbirleriyle ilişkili roller dizilimi mevcuttur. Birbirini tamamlayan rol ilişkileri ise rol dizisi olarak tarif edilir. Bu rol dizilimi kadınların toplum içindeki konumunu belirlemektedir (Kasapoğlu, 1994: 370). Rol davranışı belirsiz mesleklerdeki insanların işi vasıta olarak görme eyleminde oldukları belirtilir. Diğer yandan rolleri belirli mesleklerde olanlar, meslek hayatları içinde izah edilmiş hayat hedefleri için işi vasıta görme olarak görme eğilimindedirler (Korkmaz, 2003: 98).

Bir toplumda kadınların üstlendiği rollerin, tutum ve davranışlara yansıyan boyutları; erkek rollerine karşılıklı bir etkileşim içinde olduğu kabul edilir. Bu roller, içinde bulunulan toplumsal yapı ve tarihsel koşullara bağlı olarak farklılık göstermektedir. Ancak bütün bu değişikliklere rağmen yine de bütün toplumlara kadınlara verilen ortak rollerden bahsetmek mümkündür. Bunlar şu şekilde izah edilir: mesleki, annelik, eşlik, ev kadınlığı, akrabalık, vatandaşlık ve kendini gerçekleştirme rolleridir. Ancak bunların hangisinin daha önemli olduğu kadının içinde yaşadığı sosyo-ekonomik yapıya, kültüre, mesleki gruplara vb. gibi unsurlara bağlı olarak değişebilmektedir. Roller, temel (kazanılmış), genel (sonradan

edinilmiş) ve boş zaman rolleri olarak üçe ayırmak mümkündür. Bütün toplumlarda yaş ve cinsiyet temel roller olarak kabul edilip ve genellikle verilmiş roller olarak tanımlanırlar. Doktor, hâkim, avukatlık, öğretmenlik genel rollerdir ve kazanılmış rollere denk gelir. Golf oyuncusu olmak ise bağımsız ya da boş zaman rolleri olarak görülür (Kasapoğlu, 1994: 377). Kadının verim sağladığı ve ekonomik kazanç elde etmek amacıyla etkinliklerini gerçekleştirdiği yer çalıştığı mekândır. Ancak çocuğunun ihtiyaçlarını giderme ve onu yetiştirme mesleki rolünü de yeterince ifade edebilmesi azda olsa çalıştığı kuruma, çalıştığı işin esnek olmasına ve resmîyetine bağlıdır. Kadının üretim araçları üzerindeki sahip olduğu denetim hakkı ona önemli avantajlar sağlamaktadır. Yani kadının statüsü ile ilgili göstergelerin başında ekonomik yaşama dâhil olması, mülkiyetin denetimi ve ürettiği ürünler gelmektedir (Çelik ve Geçer, 2017: 5). Kadınların gerçekleştirmiş olduğu roller de bu unsurlara bağlı olarak değişim göstermiştir. İnsan ilişkileri yaklaşımı bağlamında birey önemli görülerek bireylerin ihtiyaçları karşılanmalı ve onların mutlulukları önemsenmelidir. Dolayısıyla kadınların toplumda aktif olarak çalışıp faydalı olmalarının sağlanması için onların istekleri ve sorunları giderilmelidir.

Sanayi İnkılabıyla birlikte kırsal alanlardan kente doğru yoğun göç akımı yaşanmış ve geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçiş de hızlanmıştır. Kadının çalışma hayatına girmesi ile beraber gerek aile içerisinde ve gerekse toplum içerisinde pek çok şey değişmiştir. Ailede otoritenin değişmesinden çocuk yetiştirmeye kadar birçok konuda değişiklikler meydana gelmiştir. Artık aile sorunları geleneksel olanın dışında ve modern olgu ve gerçekliklerle değerlendirilmeye başlanmıştır. Kadının çalışma hayatına, ev dışı gelir getiren bir faaliyet olarak girmesiyle toplumun temel taşlarından birini oluşturan aileyi ve onu oluşturan bireylerin yaşamlarını da etkilemiştir. Çalışma hayatında kadınlar önemli bir yer tutmakta ve iş gücünde çok önemli roller üstlenmektedirler. Hem kadınların evde oturma oranında hem de iş piyasasındaki esnekliğin artması ile çok daha fazla yarı zamanlı işlerin ortaya çıkması ile birlikte tam zamanlı iş kariyerinin peşinden gidenlerin oranında düşüş gözlenmiştir. İngiltere'deki iş gücünün neredeyse yarısı kadınlardan oluşmaktadır. Diğer gelişmiş sanayi ülkelerinde evli kadınlar çocuklu olanlar da dâhil iş gücünün büyük oranını oluşturuyor. Yarı zamanlı işlerin artmasına sebep olan iş esnekliğinin artmasının yanı sıra, geleneksel olarak kadınlar için uygun görülen hizmet mesleklerinde de bir artış görülmektedir. Gelişmiş toplumlardaki kadınların iş faaliyetleri oranındaki bu ciddi değişime rağmen mesleki ayrımcılık şekilleri daha az oranda değişim göstermiştir (Tatar, 1996: 54).

Kent hayatında hızlı bir değişim yaşandığı için kent dinamik bir karaktere sahiptir. Kırsal alandan kente göç eden bireyler kentin hızlı değişen ortamına uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Dolayısıyla kendisini tedirgin ve yabancılaşmış hissetmektedir. Bundan dolayı şehir ile bütünleşmeleri zor olmaktadır. Köyde şahsiyetinin bütünü ile sosyal münasebete giren bireyler kente şahsiyetlerinin bir yönü ile münasebet kurmakta, böylece şahsiyet parçalanması yaşamaktadırlar.

Ayrıca şehirde fertler farklı roller üstlenmekte hatta bazı durumlarda rol çatışması ile karşı karşı kalabilmektedirler. Homojen bir topluluk olan köyde ilişkiler kalıcı, yüz yüze, içten, tatmin sağlayıcı ve samimi olup aile, akrabalık ve komşuluk grupları içinde yaşanmaktadır. Kente ise ilişkiler kısa süreli, yüzeysel, gayri şahsi olup tatmin edici özelliklerden genellikle uzaktır (Tatar, 1996: 53).

İnsan ilişkileri yaklaşımı iş görevinin, toplumsal bir yapısının olduğunu iddia eder. Örneğin kadın ekonomik yaşamda var olurken aynı zamanda toplumsal bir kimlik inşa etmektedir. Çalışmanın kadına aynı zamanda kimlik kazandırdığını ileri sürenlerden biride Yates'tır. O, çalışırken sadece faydalı şeylerin yapılmadığını, aynı zamanda kendimizi de var ettiğimizi savunur. İşimiz sayesinde neyse o olduğumuzu belirtir. O aynı zamanda yapılan işin ferdi insan olarak tanımlayan şeyin bir parçası olduğunu savunur. Yates, işin sosyal bir deneyim olduğunu söyleyerek bizi yakınımızdaki diğer insanlara bağlayan başlıca yollardan biri olduğunu belirtir. O aynı zamanda işsiz bir insanın diğer insanlarla bu bağı kuramadığını ifade ederek onun tam bir insan olmadığını söyler. Dolayısıyla işsizlik bu düşünceyi savunanlara göre oldukça önemlidir. Onlara göre işsizlikte sadece işsiz insanın üretebileceği üründen yoksun kalmaz, aynı zamanda işsiz insanında boşa harcandığını ileri sürerler (Kloby, 2005: 218).

Tarihsel boyunca kadın toplum yaşamının tüm alanlarında olduğu gibi ekonomik alanında da üretici konumundadır. Fakat özel alandan çıkıp, kamusal alan denilen alana geçmesi, sanayi inkılabından sonra olmuştur. Endüstrileşme sonucunda artan iş gücü talebi, kadınları özel alan olarak görülen ev dışına yönlendirmiş, kırdan kente artan göç sonucunda da emeğini satmaya başlamıştır. Ancak kadın ve çocukların emeği ucuz emeği oluşturmuştur. Kadınlar, kötü çalışma koşullarında, düşük ücretli ve niteliksiz işlerde çalıştırılmıştır (Güldiken, 2015: 103).

Kadınların özel alan olarak kabul edilen ev dışına çıkıp fabrikalarda çalışmasına sadece sanayi inkılabı neden olmamış, ilerleyen dönemlerde yaşanan I. ve II. Dünya Savaşları da etkili olmuştur. Bu savaşların başlamasıyla sanayi sektörü boşalan yerlere, erkek iş gücünün askere alınması karşısında, kadın ve çocukları istihdam etmiştir. Meydana gelen bu savaş ve ekonomik bunalımlar sonucunda kadınlara gerek aile içerisinde gerekse toplumsal yapıda önemli roller yüklenmiştir. Çalışma hayatına dahil olan sadece batılı kadınlar değil, bütün bu gelişmelerden etkilenen ülkemizde de kadın ekonomik alanda aktif rol oynamıştır. (Güldiken, 2015: 103).

Mübeccel Kıray'a göre, ülkemizde kadınların çalışma hayatına aktif olarak dâhil olması 1950'lerde olmuştur. Ona göre, bu dönemlerde tarımdaki ve eski köylerdeki değişimle beraber daha derin toplumsal ve yapısal değişim başlayarak toplumun her kesimine yayılmıştır. O bu değişimlerin kökenleri oldukça eskiye dayanan eski kırsal toplumun temelini sarstığını ve toplumsal tabakalaşma sistemini, mesleki yapısını ve bütün insan ilişkilerini etkilediğini belirtmiştir. Ona göre, yeni yaşam şekilleri, yeni tüketim biçimleri, değişen değerler, ticarileşmiş

yeni eğlence etkinlikleri, kitle iletişiminin ve bunun ile birlikte artan medyanın etkisi, kadının statüsündeki değişimler başta olmak üzere, yaşamın ve toplumun her alanı bu değişimlerden etkilenmiştir (Kıray, 2006: 28).

Kadınların iş gücü piyasasında yer almasını engelleyen pek çok faktörden bahsetmek mümkündür. Bakım yükümlülüğünün tek taraflı olarak kadınlara yüklenilmesi onların formal iş gücü piyasasında yer almasını engellemiştir. Kadınlar ücret karşılığı bir işte çalışıyor olmakla beraber hane içi çocuk bakımı, yaşlı bakımı, alışveriş, temizlik gibi sorumlulukların büyük bir kısmını üstlenmekte ve bu sorumluluklar kadını iş gücü piyasası dışına iten temel etkenler olarak kabul edilmektedir (Özçelik M. K., 2023: 252) İnsan ilişkileri yaklaşımı çalışan bireylerin bir makine olmadığını, onların bilişsel gücünün, duygularının ve tutumlarının olduğunu savunmuştur. Çalışma hayatına giren kadının rollerine yeni roller eklenmektedir. Toplumun kadına yüklediği sorumluluklar ya da kadından ailenin beklentileri, kadının çalışma performansını düşürme olasılığı düşüncesi çalışma ile ilgili tercihinde değişikliklere sebep olabilmektedir. İşverenler iş gücü arzının yüksek olduğu, istihdamın dar olduğu durumlarda erkek iş görenler tercih etmektedir. Kadın da özellikle evlendikten sonra aile rollerini fazla etkilemeyecek işleri tercih ettiği görülmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde toplum kadına annelik, eşlik ve ev kadınlığı gibi çeşitli roller yüklemiştir. Bu rollerden ötürü kadın hem üretimden uzak kalarak erkeğe bağımlı kalmış, hem de yaptığı işin ekonomik bir karşılığı olmadığı için toplum nezdinde değersiz görülmüştür. Bu gibi durumlar kadınların çalışma hayatına katılmasını ve meslek seçimini kısıtlayarak meslek hayatında ilerlemelerini engellemiştir. Günümüze doğru hızlı bir biçimde yaşanan ekonomik, sosyal gelişmeler ve teknolojiye meydana gelen ilerlemeler kadınların giderek daha fazla ve aktif biçimde çalışma hayatına dâhil olmalarına olanak sağlamıştır. Kadının çalışma hayatına katılması gerek kendisinin gerekse ailesinin ve toplumun gelişmesine katkı sağlamıştır. Günümüzde ekonomik sıkıntıların artması, ihtiyaçların fazlaşması ve kadınların eğitim seviyelerinin artmalarından dolayı bütün kurumlarda çalışan kadın sayısı artmış olmasına rağmen kadınların dikey olarak görevlerinde yükselmeleri aynı seviyede olmamıştır (Özçelik M. K., 2017: 50).

Günümüzde kadınların Türkiye'deki iş gücü piyasasında daha çok yer aldığı ve daha iyi konumda bulundukları ifade edilmektedir. Fakat hem teorik hem de ampirik çalışmalarda kadınların cinsiyete dayalı ayrımcılığa maruz kaldıkları tespit edilmiştir. Hemen hemen her toplumda meslekler “kadın işi” ve “erkek işi” olarak ayrılmaktadır. Genel anlamda “kadın işi” düşük statülü, düşük ücretli, geçici ve güvencesiz olan nitelik-siz işlerden, “erkek işi” ise yetki ve sorumluluk gerektiren, yüksek ücretli, sürekli ve güvenceli olan nitelikli işlerden oluştuğu savunulur (Özçelik M. K., 2017: 52).

Toplumsal yapı içinde bireylere verilen roller, süreç içerisinde değişmektedir. Verili bir şekilde atfedilen roller, özellikle kamusal alana hâkim olan

güç tarafından, yine kendi pozisyonunu pekiştirecek şekilde tanımlanma eğilimindedir. Modern dünyada roller, geleneksel olandan farklı bir biçimde tekrardan inşa edilmiştir. Fakat bu oluşum kadına tam anlamıyla kamusal alanın kapılarını açamamıştır. Kadınlar kimi dönemlerde ekonomik anlamda, “takviye edici” ucuz iş gücü olarak, zaman zaman iş hayatının içinde var olsalar da kimi dönemlerde de yüksek gelir getiren saygın pozisyonlarda çalışmışlardır. Kadın üzerine kurulan söylem, savaş dönemlerine, ekonomik krizlerin yaşandığı zamanlara veya erkek iş gücünün azalıp artmasına göre “dalgalı” bir seyir izlemiştir (Çelik ve Geçer, 2017: 8). Kadının annelik rolünün toplumsal açıdan önemli görülmesi, onun çalışma hayatındaki konumu ve haklarının bu rolle uyumlu olacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir.

Sonuç

Kavram olarak çalışma farklı biçimlerde tanımlansa da tanımlamaların ortak noktası insanın gösterdiği faaliyet olarak kabul edilir. Ancak bu faaliyetin amacı uzmanlara göre farklılık göstermekle birlikte, iş bölümünün karmaşıklık seviyesine göre değişmektedir. İnsanlık tarihi ile beraber var olan ve çok geniş bir faaliyet alanına sahip olan çalışma kavramı bireylerin bilinç yapısı ve iradeleri üzerinde etkili olmaktadır. Fertlerin mutluluklarını, yaşam enerjilerini ve zihin sağlığını etkileyen çalışma, onları ürettiklerinin birer parçası hâline getirmiştir. Bireylerin hem yaşamlarının sürdürmelerinde hem de kişiliğinin geliştirilmesinin vazgeçilmez bir ihtiyacı olan çalışma, bireylerin kendilerine olan güvenlerini artırarak onların saygınlık kazanmasını sağlamaktadır.

Çalışma, bireylerin ve onların ailelerinin yaşantılarını sürekli hâle getirecek ücret elde etme, toplumun beklentilerini karşılama, topluma faydalı bir birey olmayı sağlamaktadır. Bunlarla beraber çalışma bireylerin sosyo-psikolojik ihtiyaçlarını da giderir. Çalışma bireysel değil birey ve toplumun sürekli etkileşimde olduğu bir süreç olarak sosyolojinin alt disiplinleri arasında yer almaktadır. Sanayi İnkılabı’ndan sonra ortaya çıkan çalışma sosyolojisi çalışma hayatı ve iş gücü hayatı arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan etkileşimleri incelemektedir. Çalışma sosyolojisi, sistem yaklaşımı, yönetsel psikolojik yaklaşım, insan ilişkileri yaklaşımı, sosyal eylem yaklaşımı ve çatışmacı yaklaşım olmak üzere beş farklı teori üzerinden izah edilmektedir.

Çalışma sosyolojisinin merkezine çalışma ve çalışmanın toplumsal etkilerini koymak mümkündür. Çalışma sosyolojisinin konularında ilk olarak Sanayi İnkılabı’nın etkilerini ikinci olarak da çalışmanın tarihsel gelişimi ve yaklaşımlarını görmek mümkündür. Yeni teknolojiler ve etkileri, yabancılaşma, ırk, etnisite ve ayrımcılık, iktidar mekanizmaları, sınıfsal farklılıklar, çalışma kültürü, boş zaman endüstrisi, cinsiyet politikaları, işsizlik ve istihdam politikası, globalleşme ve etkileri çalışma sosyolojisinin ele aldığı konular olarak kabul edilir. Sanayileşmenin gelişmesi ile birlikte çalışma ve çalışma alanında meydana gelen değişimler çalışma sosyolojisinin en temel konuları arasında yer almıştır.

Endüstrileşme öncesinde üretim tarıma dayalı iken, endüstrileşme ile birlikte üretim fabrikalarda gerçekleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla çalışma hayatı çalışmanın büyük bir önem kazandığı yapı hâline gelmiştir. Çalışma hayatının giderek kurumsallaşması sonucu yeni yaklaşımlar ortaya çıktı. Bunlardan Marx, Weber ve Durkheim görüşleri bu yaklaşımlar arasında dikkat çekici olmuştur. Marx, çalışmanın merkezine kapitalist toplumun yarattığı eşitsizlikleri ve sorunları alırken yabancılaşma, çalışma yaşamında sınıflar, gözetim ve denetim gibi konular hakkında önemli saptamalarda bulunur. Bir diğer yaklaşımın öncüsü olan Weber'e bakıldığında da endüstrileşme sonucunda çalışma yaşamında büyük önem taşıyan rasyonelleşme kavramına vurgu yaptığı görülür. Durkheim'de ise, tarım toplumundaki benzeşme dayalı yapılarıdaki mekanik dayanışmanın yerini endüstri toplumunun gelişmesi ile birlikte iş bölümüne dayalı organik dayanışmaya bıraktığı savunur.

Toplumu bir sistem olarak gören sistem yaklaşımı sistemde düzeni sağlayan norm ve değerlerden bahsederek bu normların çalışma hayatını düzenlendiği ifade edilmektedir. Parsons'ın geliştirdiği sistem yaklaşımı fiziksel ve çevresel boyuta sahip olan bir durum içinde birbirleriyle etkileşimde bulunan çok sayıda birey eylemine dayanmaktadır. O, toplumu bir sosyal sistem olarak ele almış, toplumunda alt sistemlerin olduğunu savunarak alt sistemlerinde birbirleriyle karşılıklı bağımlılık içerisinde olduğunu vurgulamıştır. Çalışma sosyolojisinde düzeni ve uyumun oluşması içinde çatışmanın önemine dikkat çeken çatışma teorisi ise, ilk olarak iş veren ve çalışan arasındaki sorunların çözümü için çatışmanın olabileceğini devamında anlaşma sağlanıldığında düzenin oluşacağını ifade ederler.

E. Mayo'nun tespitleri ile öne çıkan insan ilişkileri yaklaşımı bireye önem vererek sosyal iyileşmenin olacağını ve Sanayi İnkılabı'nda ortaya çıkan sorunların çözüleceğini savunmaktadırlar. Bu yaklaşım bireyi önemseyerek bireylerin sadece biyolojik ve fizyolojik olarak değerlendirilmeyeceğini sosyolojik ve psikolojik özelliklerinin de önemli olduğunu ifade etmişlerdir. Yine bireye önemseyen insan eylemleri yaklaşımına göre fertler çalışma eyleminde bulunurken birçok unsurun tesiri altındadırlar. Dolayısıyla bireylerin birbirileri ile ve kurumlarla olan ilişkileri önemsenmeli ve fertlerin eylemlerinde etkili olan bütün unsurlar dikkate alınmalıdır.

Çalışmada son olarak insan ilişkileri yaklaşımı bağlamında kadınların rolü konusuna değinilmiştir. Kadınlar çalışma hayatında birçok olumsuz durumla karşı karşıya kalmaktadır. Yapılacak olan kadınların kültürel ve ekonomik yönde kurtuluşudur. Üretim ve üreme koşulları cinsiyete, ırka ve sınıfa dayalı yöntemlerle uygulanmamalıdır. Kadınların hayatın her alanında daha etkili olması için ilk önce üstlerindeki gündelik yaşam yükünün hafifletilmesi gerekir. Yani toplumsal statüye bağlı olarak gerçekleştirmiş olduğu rollerinin hafifletilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin köklü bir zihniyet dönüşümü

gerekmektedir. Yani bu konuda toplumsal bilincin olması önem teşkil eder. Kadınların ekonomik bağımsızlıkları için en gerekli şart, çalışmaktır.

Çalışan kadınlarda toplumsallaşma süreci doğrultusunda sürekli eş ve anne rolleri öne çıkmakta çalışan kadının annelik rolü kutsanarak kadının çalışma hayatındaki yeri ve rolleri bu haklara uyarlanmalıdır. Kadınları bu rollerden mahrum bırakacak çalışma hayatı toplumsal yapı ve kadınlar için büyük bir tehlikedir. Modern yaşama katılımı sınırlayıcı bir rol olarak değil toplumsal hayatın tabi akışının bir parçası olarak anneliğin kutsanması gerekmektedir. İnsan ilişkileri yaklaşımı da çalışan bireylerin kutsanması ve ihtiyaçlarına önem verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Kadınlar eş ve annelik rollerinin bir uzantısı olan meslekleri (öğretmenlik, sekreterlik, ebelik, hemşirelik, bakıcılık vb) daha çok tercih etmektedir. Kadınlar, geleneksel rol tanımlamalarına uygun düşen insancıl, bakım ve gözetime dayalı alanlara yönelmektedirler. Bu nedenle geçmişte mimarlık, mühendislik ve yöneticilik gibi alanlar, kadınlara uygun görülmemekteydi. Ancak günümüzde değişen yaşam koşulların bu meslekleri kadınlar için tercih edilebilir duruma getirmiştir. Toplumun neredeyse bütün çalışma alanlarında kadınları görebilmekteyiz. Kadının iş gücüne katılımı ekonomik, sosyal yaşamın devamı açısından oldukça önemlidir. İnsan ilişkiler yaklaşımının da savunduğu gibi çalışan kadınların biyolojik ve fizyolojik özelliklerinin yanı sıra psikolojik ve sosyal yönleri önemsenmeli ve kadının yaşam koşulları kolaylaştırılarak toplumun her alanına dâhil edilmelidir.

Sonuç olarak, kadınların çalışma yaşamındaki rollerinin güçlendirilmesi, yalnızca bireysel kazanımlar sağlamamakta, aynı zamanda toplumsal kalkınmaya da önemli katkılar sunmaktadır. Örgütlerin, kadın çalışanlarının sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak daha kapsayıcı politikalar geliştirmeleri, iş dünyasında daha adil ve verimli bir ortam yaratacaktır. İnsan ilişkileri yaklaşımının sunduğu öneriler doğrultusunda, kadınların iş yerindeki konumlarının iyileştirilmesi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumlu sonuçlar doğuracaktır.

Kaynakça

- Çelik, C. ve Geçer, H. (2017). Kadının çalışma hayatına girmesiyle oluşan aile içi roller sistemindeki değişim ve din ilişkisi (Niğde örneği). *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Çolak, M. (2015). *Çalışma kültürü*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Gezgin, F. M. (2000). Çalışma sosyolojisi-sosyal gelişme kitle iletişimi ilişkileri. *Sosyoloji Konferansları*, (s. 55–94).
- Güldiken, N. (2015). *Çalışma sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Güney, A. (2014). *Yeni çalışma paradigmaları ve tutum*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Kasapoğlu, A. (1994). Aile ve kadın araştırmaları için yedi temel rol ve statü. *Ankara Üniversitesi Dergisi*. https://doi.org/10.1501/felsböl_0000000129
- Keser, A. ve Kümbül, B. (2016). *Çalışma psikolojisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Kıray, M. (2006). *Toplumsal yapı toplumsal değişme*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kızılçelik, S. (2017). *Sosyoloji tarihi 4*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. (2018). *Çağdaş sosyoloji teorileri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kloby, J. (2005). *Küreselleşmenin sefaleti, eşitsizlik*. İstanbul: Güncel Yayınları.
- Korkmaz, A. (2003). İş ideolojisinin çalışma ilişkilerine etkisi. Y. Kaya (Ed.), *Sosyal yapı içinde*. İstanbul: Turan Yayıncılık.
- Korkmaz, A. (2003). İş ilişkilerinin çalışma ilişkilerine etkisi. *Toplumsal yapı içinde*. İstanbul: Turan Yayıncılık.
- Korkmaz, A. ve Kocadaş, B. (2006). *Toplumsal sapma*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Onur, B. (1997). *Gelişim psikolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ören, K. (2014). *Çalışma sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Özçelik, M. K. (2023). Kadın istihdamı ve eğitim arasındaki ilişki. İ. Erdoğan (Ed.), *Disiplinlerarası yaklaşımlarla kadın çalışmaları 2* (s. 243–264) içinde. İstanbul: Efeakademi Yayınları.
- Özkul, M. (2002). *Çalışma sosyolojisi, çalışma ilişkileri ve işgücünün sosyolojisi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ritzer, G. (2014). *Sosyoloji kuramları*. Ankara: De Ki Yayınları.
- Sabuncuoğlu, Z. (1997). *Çalışma psikolojisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basım.
- Sucu, Y. (2000). Geçmişten günümüze yönetim düşüncesindeki gelişmeler: Bütünselleştirici bir durumsallık modeli. <http://www.yasarsucu.net>
- Tatar, H. C. (1996). *Şehirleşme ve dinî cemaatleşme* (Yayımlanmamış doktora tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Watson, T. (1987). *Sociology, work, industry*. London and New York.
- Weber, M. (2011). *Protestan ahlakı ve kapitalizm ruhu*. Ankara: Alter Yayınları.
- Weber, M. (2011). *Toplumsal ekonomi örgütlenme kuramı*. Ankara: Cem Yayınları.
- Yazıcı, E. (2015). *Endüstri ilişkileri*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Yıldız, H. (2010). Çalışma üzerinde sosyolojik perspektif. *Sosyal Siyasal Konferanslar Dergisi*, s. 129–161.

Şair, Dengbêj, Sazbend û Aşiq: Nêrînek li Termînolojiya Îcrakarên Edebiyata Kurdî ya Devkî

Ömer Delikaya¹

Şair, Dengbêj, Sazbend ve Aşiq: Sözlü Kürt Edebiyatında İcracılar için Kullanılan Terminolojiye Genel Bir Bakış

Öz

Son yıllarda sözlü Kürt edebiyatında öne çıkan anlatı türlerinden olan dengbêj(î) sıklıkla işaret edilen ve farklı bakış açıları çerçevesinde geleneğin ifade ettiği olguları açıklamak için yorumlanan kavramlar arasında yer almaktadır. Akademik ve kültürel ilgi odağı haline gelen dengbêjî geleneği hiç olmadığı kadar görünür hale geldi ve dengbêj kavramı tarihsel bağlamda kendini o adla tarif etmeyen diğer sözlü anlatıcılar için de işlevsel ve kapsayıcı bir şemsiye kavrama dönüştü. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren elektronik kültür ortamında da yaygınlaşan dengbêjî zamanla dengbêj tipi bazı bölgesel icracılar arasında da yaygınlaştı. Bu çalışma kapsamında "dengbêj" kavramındaki "deng" ve "bêj" in anlamsal çağrışımları, yapısal özellikleri, sanatın icra biçimi ve içeriğine dair sundukları farklı anlamlar incelendi. İcra edilen sanata karşılık gelen "dengbêjî" kavramı etrafında cereyan eden akademik tartışmalar çerçevesinde "şair", "sazbend", "aşiq" "kilamcı", "begzade", "mitirb" vb. gibi isimlendirmelerin kullanımları ve çeşitli kavramların bölgesel farklılıklarına açıklık getirildi. Bu bağlamda, çalışmanın amacı Kürt sözlü anlatı geleneğine ve geleneğin bölgesel farklılıklar gösteren temel kavramlarına "sahadan" veriler ile ışık tutmak ve dengbêj(î) ve diğer bazı temel isimlere yüklenen çok katmanlı anlamları tartışmaya açmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dengbêj(î), Kilam, Kürtçe, Dengbêj, Sözlü Edebiyat.

Şair, Dengbêj, Sazbend and Ashiq: Terminology of Performers in Kurdish Oral Literature

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı, odelikaya@bingol.edu.tr, ORCID: [0000-0001-6505-5107](https://orcid.org/0000-0001-6505-5107).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 13.07.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 24.04.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

Abstract

Recently, dengbêj(i), a prominent genre in Kurdish oral literature has become a frequently used fundamental concept in the academic discourse and explored from different perspectives. Among Kurds and academic circles, the word “dengbêj” (singer-poet) has become more visible than ever before, and has become an umbrella nomenclature for other oral narrative performers who previously do not categorize themselves as “dengbêj”. Especially from the 1960s onward, the nomenclature of dengbêj, which has become widespread in the realm of electronic culture, has also replaced some other regional names. Within the framework of this study, a close reading is conducted on the separate semantic implications of “deng” and “bêj” within the concept of “dengbêj”. The examination extends to explore the structural and semantic dimensions they convey concerning the performative dimension and content of the tradition. Additionally, the academic discourse surrounding the notion of “dengbêj”, denoting the art of being a dengbêj, and the use and regional differences in the nomenclature such as “şair”, “sazbend”, “kilamcî”, “begzade” and “mitirb” were discussed. In this context, the study aims to shed light on the basic concepts of dengbêj tradition, one of the Kurdish oral narrative traditions, with data from the field and to open the multi-layered meanings attributed to the concept of dengbêj(i) to discussion from a different perspective.

Keywords: Dengbêj(i), Şair, Kilam, Kurdish, Oral Literature.

Kurte

Van salên dawî di edebiyata kurdî ya devkî de wekî cureyeke vegêranî ya pêşketî û pêşçav, dengbêj(i) bûye yek ji wan têgehên ku ji bo dînamîkên cihêreng ên vê hunera devkî tê ravekirin û şirovekirin. Di nav kurdan de û li derdorên akademîk, wekî peyveke etno-spesîfîk “dengbêj” ji her demê zêdetir xuya dibe û êdî bûye têgeheke şemsîye ji bo îcrakarên çanda devkî ku parek ji wan berê bi awayekî adetî xwe wekî “dengbêj” pênase nedikirin. Bi taybetî ji salên 1960î vir de, peyva “dengbêj” ku di nav çanda elektronîk de zêdetir belav bû û bi demê re cihê navên herêmî yên îcrakaran wergirt. Di çarçoveya vê xebatê de, pêkhateyên peyva dengbêj “deng”, “bêj” û “dengbêj+î”, ji aliyê wate û peyvsaziya xwe ve di çarçoveya nîqaşên dawî de tê şirovekirin. Herwiha ev xebat destnîşan dike ku bikaranîn û serdestiya peyva “dengbêj” wekî navekî standart li ser hemû (xwe)binavkirinan, cihêrengiya navên herêmî yên îcrakaran piştguh dike û ev jî dibe sebeb ku xwe-binavkirinên cihêreng ên çandî û wateyên wan ên herêmî di xebatên vê qadê de bên îhmalkirin. Di çarçoveya nîqaşên akademîk ên li ser têgeha dengbêj(i), ev xebat navên cihêreng ên îcrakarên edebiyata kurdî ya devkî yên wekî “şair”, “sazbend”, “aşiq”, “kilamcî”, “begzade”, “mitirb” û hwd. şirove dike û berbelavî û taybetmendiyên wan ên herêmî nîqaş dike. Di vê pêwendê de, ev xebat bi nêrîneke navxweyî û bi daneyên ji qeydên deng ên îcrakaran û qeydên dirokî, term û têgehên sereke yên edebiyata devkî yên herêma Berfîrat û Serhedê ronî dike û wateyên pir-tebeqeyî nîqaş dike ku li van terman bar bûne.

Peyvên Sereke: Dengbêj(i), Şair, Kilam, Kurdî, Edebiyata Devkî.

Extended Abstract

This article explores the nomenclature of Kurdish oral performers and examines the varying connotations associated with terms like *dengbêj*, *sazbend*, *aşiq*, *begzade*, and *mitirb*, with a particular focus on the Serhad and Berferat regions. Recently, *dengbêj*, or Kurdish oral-poets, has emerged as a frequently used fundamental concept in academic discourse and digital media. It has become an umbrella nomenclature for Kurdish oral narrative performers who previously did not identify themselves as *dengbêj*. The visibility and popularity of the term *dengbêj* have been notably on the rise since the 1960s, influenced significantly by the realm of electronic culture, which has, in turn, replaced some other regional names over time.

The study employs an emic approach, relying heavily on field research and oral feedback from performers and old tape records in which singer-poets from different regions talk about themselves and use different terms for self-identification. Analyzing both historical texts and contemporary practices, the research highlights the regional dynamics and evolution of terminology usage across different regions. With advancements in recording technology post-1960s, the dissemination of oral narratives from renowned singers in regions such as Serhad, Botan, Behdinan, Berfirat, and Afrin has facilitated inter-regional interaction of oral traditions, consequently broadening the usage of the *dengbêj* term. Literary works, notably those by Mehmet Uzun and pioneering research on *Dengbêj/Şair Evdal Zeynikê*, further influenced this evolution. The layered semantics of terms like *sazbend*, *mitirb*, *kilamcî*, and *şair* highlight how these terms reflect the socio-cultural and musical characteristics of different Kurdish regions, with the term *dengbêj* often overshadowing localized terms due to its widespread use and prestige.

Kurmanji exhibits rich varieties of terminologies for oral traditions, leading to inconsistencies in classification and nomenclature. Despite the widespread use of the term *şair* among Zazas, Kurmanj, and Sorans, it often receives limited attention in scholarly research. This term, with local variations like *şair* (*şayîr*, *şair*, *şaêr*), is commonly used across a vast geographical area, from Ardahan and Kars to Dersim and Koçgiri, Behdinan to Mardin and Urfa, and Afrin to Suleymaniya. However, field researchers frequently impose their own regional terminologies, obscuring the regional specificities and cultural richness embedded within these terms. Furthermore, the term *dengbêj* is often used generically for all performers, neglecting the diverse self-identifications and cultural nuances associated with different performance traditions. This article aims to provide a deeper understanding of the cultural diversity and self-identifications of Kurdish performers by critically examining the usage of the term *şair*, *sazbend* and *aşiq*. This external (etic) categorization overlooks the local (emic) self-definitions of performers and the nuanced semantics associated with each term. This terminology encapsulates a rich cultural heritage and regional diversity, with each term reflecting unique local attributes and practices. By documenting and acknowledging the multiplicity of regional terms, future research should strive to balance standardization with an

appreciation for regional specificity. This helps ensure that the varied and dynamic nature of Kurdish oral literature is comprehensively represented and understood.

The extensive nature of Kurdish oral literature and its varieties presents a challenge in creating a cohesive classification system. Despite similarities in the repertoire, regional dialects and performance dynamics influence style, instruments, and sound, reflecting remarkable diversity within Kurdish oral traditions. The emic perspective, focusing on local viewpoints and terminologies, underscores the importance of regional characteristics, improvisational abilities, and performance styles in shaping terminologies and preserving cultural heritage. By documenting the voices and terminologies of performers, especially those from regions like Serhad and Berfîrat, this study aims to foster a deeper appreciation of Kurdish oral traditions. In conclusion, while the term dengbêj has gained prominence and standardization across Kurdish regions, it is essential to recognize and preserve the multiplicity of regional terms to maintain the cultural mosaic of Kurdish oral traditions. Additionally, the findings suggest that future research in Kurdish oral literature should prioritize local terminology and performers' self-identification to better preserve the authentic cultural heritage of different regions.

Destpêk

Ev çend deh salên dawî, têgeha “dengbêj”ê di nav wan hemû navên îcrakarên edebiyata kurdî ya devkî de bûye yek ji navê herî ‘eyan û pêşçav. Wekî navekî etno-spesîfîk û xwerû bi kurdî “dengbêj” di nav xebatên li ser dengbêjiyê de pir caran tê îşaretkirin û wekî term û têgeheke sereke ya vê qadê tê şîrovekirin û şixulandin. Piştî ku ev nav bi rengekî erênî zêde navdar û berbelav bû, li herêmên cuda hin îcrakarên edebiyata kurmançî ya devkî ku bi awayekî tarîxî û adetî xwe wekî dengbêj bi nav nedikirin, êdî “bûne” dengbêj an jî ji bo raya giştî xwe û îcrakariya xwe ya hunerî wisa pênase kirin/dikin. Meriv dikare destnîşan bike ku peyva “dengbêj”ê ji aliyê wate û temsîla xwe ya heyî ve jî berfirehtir bû û li hemberî komê peyvên din ên wekî şair (şair, şayêr, şayîr, şayer û hwd.) aşiq, sazband, kilamçî û hwd. rehendên nû yên wateyî bi dest xist ku di çanda kurdî ya devkî de yan hinkufê wê bûn yan jî bi wateyên xwe yên herêmî ve carinan beramberî wê dihatin şixulandin. Li milekî din, piştî salên 1960î werar û dînamîkên nû peyda bûn di çanda devkî de ku di vê maweyê de bi teknolojiya tomarkirina deng kilamên bi sedan dengbêjên navdar ên ji Serhed, Botan, Behdînan, Berfîrat û bi taybetî jî yên ji Efrînê ber bi herêmên nû belav bûn û danûstandinên çanda dijîtal yên di navbera herêmên cuda yên “kilambêjî”² de xurt bûn. Herçiqas wê hingê li Tirkiyeyê çanda kilambêjiyê di bin guvaşên polîtîkayên dewletê de û qismen jî ji ber tesîra tevgerên siyasî yên kurdî de dihate tepeserkirin û lawazkirin, li Suriye, Iraq û Îranê rewşeke nîspeten azad hebû di secilandina destan û kilamên kurmançî de. Li Tirkiyeyê ji aliyê aktorên siyasî yên kurdî ve çanda dengbêjiyê bi pergala feodalîteyê re dihate têkildarkirin ku vê yekê tesîreke neyînî li ser pêşketina vê çandê dikir (bnr. Scalbert-Yücel, 2009; Hamelink & Barış, 2014). Piştî ku qedexa û guvaşên li ser zimanê kurdî rabûn û li hawîrdorên çandî yên elektronîk de bi serbestî sewta kilambêjan bilind bû û derdorên siyasî yên kurdî jî bere bere derheqê dengbêjiyê de nêrîna neyînî terikandin, bi piştgiriya şaredariyan bi sernavê “dengbêj”ê mal û mekanên nû yên ne-adetî hatin saz kirin ku Scalbert-Yücel (2009) vê kirara nûpeydabûyî wekî “îcada nerîta dengbêjiyê” bi nav dike.

Helbet di babeta navdarbûna navê “dengbêj”ê de divê meriv rola berhemên nivîskî jî ji bîr neke ji ber ku dengbêj(î) di berhemên edebiyata nivîskî de (çi bi tirkî çi jî bi kurdî) gelek caran bilind hate nixxandin û wekî hunereke kurdî a resen hate pêşkêşkirin. Di hin romanên Mehmed Uzun de bi taybetî di *Rojek ji Rojên Evdalê Zeynikê* û *Hawara Dicleyê* de (bnr. Bocheńska, 2022) û di *Dengbêjlerim* de ev nav gelekî derket pêş çavan bo xwînerên kurdî û tirkî yên li

2 Di vê xebatê de, ji ber ku babet bi xwe nav û binavkirin e, me bi awayekî bi ihtiyat peyva kilambêj(î) û kilamgotinê di dewsa navê giştî yê îcrakariyên kurdî de bi kar anî da ku navekî li ser îcrakarekî ji herêmeke din neyê sepanandin. Wate, me nexwest em kesekî ku ji xwe re dibêje sazband, wekî dengbêj binavînin û di vê xebatê de wisa îfade bikin. Herwiha divê meriv destnîşan bike ku peyva “kilam”ê xwediyê berbelavî û hevpariyeke mezin e di nav civaka kurdan de û ji aliyê wateyê ve jî carcar di dewsa destanan de jî tê xebitandin ku ev yek wateya îcrakariya herdu cureyan (destan-kilam) bi yek derbê de dikare pêşkêş bike.

Tirkiyeyê.³ Herwiha, Yaşar Kemal jî bi başî behsa dengbêjan kir di berhemên xwe de ku ji aliyê girseyeke mezin ve dihatin xwendin. Dîsa xebata Ahmed Aras a pêşeng a bi navê *Şairê Kurda yê Efsanevî Evdalê Zeynikê* (2018 [1996]) li derdora edebiyata kurdî bi navê Evdalê Zeynikê bal kişand ser şairî û dengbêjiyê.⁴ Bi rêya teknolojiyê (kasêt, radyo) bi tevî repertuarên îcrakaran navên wan ên herêmî jî bo deverên nû hatin veguhastin û li wan deran jî hatin bikaranîn. Bo nimûne, bi saya serê Radyoya Rewanê bi salan dengbêj û repertuara wan li gelek deverên nû hate bihîstin (Hamelink, 2016: 43). Van hokarên navborî kirin ku peyva dengbêjiyê navdar bibe û bi demê re jî standart bibe. Piştî wextan zehmet bû ku meriv wan herêman pê derxe ku bi awayekî adetî û dîrokî bi têgeha dengbêjiyê an jî bi têgeheke din a herêmî ve hunera kilamgotina xwe bi nav dikirin. Jixwe kurmançî bi tevî devokên xwe jî bo diyardeyekê xwedî çend cure binavkirinan e û cihêrengiya navan jî bo îcrakariyên devkî yên hunerî jî wekhev nîne. Lêbelê bi awayekî giştî li ser formên vegêranên nerîtî problemên binavkirin û senifandinê hene (bnr. Bascom, 1965; Kaplan, 2020: 134; Çobanoğlu, 2023: 18; Reichl, 2022: 24-26; Allison, 2001: 60-85; Keskin, 2019: 151-152). Li rû-dinyayê di nav hemû çandên devkî de nelihevî û nakokî li ser termînolojî û senifandina cureyên devkî û navandina wan peyda dibe, lê xisûsen di kurdî de ji ber ne-standarbûna zimên, tesîra zimanên cînar, pir-şêwezarî û pirdevokî di binavkirina cureyên vegêranî yên sereke de tevlihevî û pirnavîyeke berçav xuya dike (bo zêdetir malûmatên li ser pirnaviya cureyên vegêranî yên edebiyata devkî, bnr. Subaşı, 2022). Lêbelê, di piraniya xebatên çanda kurdî ya devkî de cihêrengiya termînolojiya îcrakaran tê paşguhkirin. Gelek caran bi awayekî ji derve ve (etic) hin nav û nîşanên ji herêma vekolîner an jî yên giştî û populer li ser lêkolînên qadê tên sepanandin, bi vî rengî, navên cihê cihê ku parek ji wan li ser rewş û statuya îcrakarî û normên civakî nîşan didin, nedîtbar dibin.

Peyva “dengbêj”ê hem ji ber pêkhateya xwe ya “deng” hem jî ji ber paşgira (an jî koka dema niha ya peyva “gotin”ê) “-bêj”ê ve îşaretê bi wate û rehendên cihê cihê yên li ser xisûsiyetên xwe dide der. Gelo çendî durist e, meriv peyva “dengbêj”ê di dewsa hemû wan navên îcrakarên din de bi kar bîne ku bi rengêkî adetî bi peyva “dengbêj”ê re ne nêznas in? Gelo dema meriv bi nêrîneke navxweyî (*emic approach*) li qadê dinêre û vegêran û axaftinên îcrakaran bi xwe esas digire ji bo lêkolînan wê hingê wêneyekî çawa dertê pêşiya meriv? Gelo îcrakarên çanda kurdî ya devkî bi taybetî jî kilambêj û destanbêjên Serhed û Berfiratê xwe bi kîjan navan ve terîf dikî(ri)n? Derveyî nîrxandin û binavkirinên ku em li ser wan disepînin, ên wekî “hunermend”, “hunermendên gelêrî”, “hozan”, an jî ji bo hin herêman “dengbêj”, wan çawa xwe bi nav dikir. Di vê xebatê de, em dixwazin bikolin/bixwînin bê ka peyva “dengbêj(î)”yê û milkê wê yê peyv sazî û watenasiyê çi êşkere dike ji bo me û çi têgeh hene ku di dewsa wê de ji bo îcrakarên vegêranên devkî yên herêmên cuda tên îqamekirin. Di vê behsê de

³ Kitabên Mehmed Uzun jî ber ku zû dihatin wergerandin gelek kesan ew bi tirkî jî dixwendin.

⁴ Herçiqas Aras di sernavê kitaba xwe de bi awayekî rast Evdalê Zeynikê wekî “şair” bi nav kiribe jî, di nav civata kurdî de Evdal zêdetir wekî “dengbêj” derkete pêş.

Reichl di xebata xwe ya li ser çanda destanbêjiyê ya li Asyaya Navîn de, balê dikişîne ser navên îcrakaran û destnîşan dike ku “her nav çend taybetmendiyên spesîfîk bi xwe re nîşan dide ku ev binavkirin cure û cihêrengiya stranbêj ji cureyên din ên stranbêjan vavêr dike. Carcar navên cihêreng ji bo heman cureya stranbêj-vegêr tê bikaranîn; carcar cureyên stranbêj (*singer-types*) ên cuda di nav heman dorhêla çandî de pêş dikevin” (Reichl, 2022: 24).

Di vê çarçoveyê de li dor peyvên wekî “dengbêj” û “dengbêj+î”, “sazbend”, “mitirb”, “kilamcî”, “gewende” û “şair” nîqaş û lîteratura têkildar tê pêşkêşkirin û wateyên pir-tebeqeyî tîn destnîşankirin ên ku li herêmên çandî yên cuda li navên îcrakaran hatine barkirin. Di vê peywendê de, bi nêrîneke xwecihî û bi nimûneyên deqî û dengî termînolojiya binavkirin an jî xwenavkirina îcrakarên çanda devkî tê nîqaşkirin ku ji herêmekî heta herêmeke din li gorî faktorên wekî statuya civakî, muzîkalîte/enstruman, împrovîsasyon (bi xamî gotin), cure, şêwezar û hwd. şekil û wateyên cihêreng (wer)digire. Ji ber ku ne mimkin e ku meriv bîne çanda kurdî ya devkî û termînolojiya wê ya berfireh, tevlihev û li gorî herêman bi wate û fonksiyona xwe ve guherbar di nav xebateke kurt de bi cih bike, di vê xebatê de herçiqas ji herêmên din jî nimûne hatibin wergirtin, ber û bal zêdetir li ser Serhed û Berfiratê ye.⁵ Herwiha ji ber ku di piraniya xebatên weşandî de, di dewsa hemû kesan de peyva “dengbêj”ê tê bikaranîn, me qismek nimûneyên xwe rasterast ji dev û dengê kilambêj/îcrakar bi xwe hilda da ku meriv ji perspektîfa herêmî û dînamîkên wê yên guherbar baştir haydar bibe.

Cihêrengiya Navên Îcrakaran

Di edebiyata devkî de ligel cihêrengiya navên cureyên vegêranî, navên îcrakar û vegêran jî gelek in. Dema ku meriv navên di şêwezarên kurdî de jî hesab dike ku di nav xwe de ew jî xwedî cihêrengiyekê ne, wê hingê meriv dibîne ku carcar cureyeke vegêranî, bo nimûne stranên têkildarî babetekê li herêmên cuda û hetta di nav eşîrên cuda de dibin xwedî wate û bikaranînen herêmî. Ev rewşa adetî ya cihêrengiya nava di çanda kurdî ya devkî de carna dibe sebeb ku meriv bi rihetî nikaribe senifandinekê çêbike di nav cureyên edebiyata devkî de. Bo nimûne, kilameke naskirî ya ku di nav kurmancî de berbelav e; Filîtê Quto an jî Hesênê Mala Mûsa li herêmên cuda ji aliyê wan îcrakaran ve tê vegêran ku xwe wekî dengbêj, kilamcî, sazband, şair, meqambêj, selîqebêj û hwd. pênase dikin. Repertuara kesên ku ji xwe re dibêjin dengbêj û miqambêj diqewime ku ne dûrî hevdu bin, lê taybetmendî û dînamîkên devok û herêmê tesîra xwe heye li ser awa, enstruman û sewta wan. Ev yek jî tiştekî asayî ye. Cihêrengiya navên cure/çeşnên edebiyata devkî gelek in (beyt, zêmar, çîrok û hwd.) û bi rêya peyvsaziya kurmancî ji wan navên cureyan pareke mezin bi rihetî dikare paşgira “-bêj”ê werbigire û navê îcrakar saz bike: beytbêj, zêmarbêj, çîrokbêj. Di vê xalê de divê meriv ji bîr neke ku di soranî de jî ev qertaf çalak e û peyvên wekî beytbêj,

⁵ Ev herdu herêm bi xwe jî bi temamî xwediyê termînolojiyeke hevpar nînin, têgeh carcar li gorî eşîr û bawerî û normên civakî diguherin. Li Rihayê peyvên wekî axa, gewende, dûman û mitirb derkevin pêş jî li Efrînê kirîf û qurbet dertê pêş û wateya neyînî ya mitirb kêmîr dibe.

heyranbêj, bendbêj li gelek deverên soran jî tên bikaranîn. Navên îcrakarên çanda kurdî ya devkî li gorî taybetmendiyên herêmî, awayê îcrakarî û sazkarîyê, statuya civakî û şiyarweriya împrovîzasyonê û cureya vegêranî, cihêrengiyeke berçav nîşan didin: şair, dengbêj, beytbêj, çîrokbêj, dewrêş, (i)stranbêj, qewlikbêj (qewwal), neqqal, qesîdebêj, kilambêj, destanbêj, heyranbêj, goranîbêj, qaîdebêj, zêmarbêj, qewlbêj, lawikbêj, meqambêj⁶, ‘ulimbêj û zarbêj, serhatîbêj, bendbêj,⁷ selîqebêj û berîtebêj, sazband, aşiq, kilamcî, mitîrb, gewende, kirîf, qurbet, begzade, dûman/doman, sazkar, sî(y)awçemanewaç⁸, xoreçir⁹, pîr, dede, nuktecî, hozan¹⁰... Qismek ji wan peyvên carcar li hin deveran jî bo îcrakarîya dengbêjiyê jî tên bikaranîn.¹¹

Lêkolînerên qadê û kesên ku bi berhevkariyê re mijûl dibin, termînolojiyên herêmên xwe di dewsa term û têgehên herêmî de bi kar tînin û zêde guh nadin nav û xwe-pênasekirinên îcrakaran. Bo nimûne, Celîlê Celîl di berhevkariya xwe ya di nav kurdên Suriyeyê de, termînolojiya Serhedê tercîh dike di dêleva ya herêmî de (Mürer & Çakır, 2022: 10). Ji ber ku xebatên bi vî cureyê jî zêde ne, term û têgehên herêma Serhedê yên wekî dengbêj û kilam berawird ligel herêmên din berçavtir bûne. Ev helwestên yekkirina termînolojiyê aliyekî wêneyekî yek-rengî (*monochromatic*) yê muzîk û çanda kurdî ya devkî nîşan bide jî, aliyê din jî hevpariyên nav-herêmî nîşanî kesine biyanî û nenasê vê çandê dide (Mürer & Çakır, 2022: 10). Yekrengiya termînolojîk di çanda devkî de ku tê de peyva “dengbêj”ê yan jî bi giştî termînolojiya Serhedê (helbet pareke mezin li deverên din jî) serdestiyê ji komêk peyvên din re dike û dibe awayê standart ê çanda kurdî ya devkî diqewime ku ji ber van sedeman be: rêjeya bilind a hejmara dengbêjên Serhedê, hînterlenda berfireh a vî herêmê û tesîra wê li dorhêla wê, ji

⁶ Meqam an jî miqam wekî navekî hinkufê “kilam”ê vêga li devera Hekarî, Behdînan û di nav soranan de tê bikaranîn.

⁷ Ji bo wan cure îcrakariyên devkî tê gotin ku tê de du kes tên cem hevdu û bi îrticalî an jî carcar ji kaxizên nivîskî bendan davêjin ber hevdu, bi taybetî li Hewlêr û Mukriyan berbelav e. Bo nimûne, ji bo bendbêjiya Smaîlê Serdeştî û Faxîr Herîrî, bnr. Omer Yaxî (2011).

⁸ Li Hewraman tê bikaranîn.

⁹ Keskin (2019: 152) dibêje ev peyv di nav kurdên li Îranê de tê xebitandin.

¹⁰ Di nav bikaranînan adetî de em rastî vî peyvê nehatin ku ji aliyê dengbêjên berê ve hatibe gotin. Di nav nîfşên nû de gelek kes hene ku vî navî jî bo xwe dişixulînin. Herwiha di nav kurdên Iraq û Îranê de jî ev peyv xuya dike ku carcar wekî hozanvan jî tê bikaranîn ji bo helbestvanan. Bo nîqaşeke dîrokî û dirêj li ser peyva “gosan” zimanê partî û rolên gosanan ên dîrokî, bnr. Boyce (1957).

¹¹ Divê meriv ji bîr neke ku hin dengbêj di heman demê de beytbêj, çîrokbêj, qesîdebêj, stranbêj an jî qewlikbêj û hwd. bûn. Bo nimûne, tê neqilîkirin ku Dengbêj Reso, serê sibehan piştî nimêja sibê qesîde jî digotin (Kaniya dengbeja, 2022). Kurê dengbêjê navdar Ûsivê Mihacir, Derwêş Qado li ser ziyaretan gelek caran qesîde jî xwendine (Ertekin, 2019: 624). Ûsivê Mihacir ku jî Serhedê koçber dibin û li Farqînê bi cih û war dibin li vî herêmê jî dengbêjên binavûdeng re hostatiyê dike û malbata wî jî bi çanda xurt a qesîdexwendinê tê nasîn (Hevpeyvîn ligel Hecî Şerîfê kurê Derwêş Qado, 2021). Çawa ku tê dîtin ji aliyê îcrakarên cureyên wekî kilam û qesîdeyê ve meriv dibîne ku ew kes carcar di herdu cureyan de jî pêşketî ne û wan bi hostatî pêşkêşî cimaeta guhdar dikin. Îcar, li ser vî rewşa du-leteyî ya peyvê vekoleran wateyên cihêreng li peyvê bar kirine.

aliyê etîmolojîk ve “resenî” û kurdîbûna peyva “dengbêj”¹²ê, binavûdengbûn û tesîra Evdalê Zeynikê li vê herêmê û tevkarî û balkişandina rewşenbîran li ser vê çandê.

Deng+bêj+î: Wate, Serdestî û Berbelaviya Cografîk

Dengbêj, wekî term û têgeheke çanda devkî herî kêr ev du sedsal e li seranserê Serhedê¹³, herwiha li derveyî sînorên Tirkîyeyê, Makû, Êrmişê, û di nav kurmancên Ermenistanê û li bajarên wekî Çewlîg, Diyarbekir, Batman û Mêrdînê û dorhêla wan kêr-zêde tê bikaranîn. Îrora ev peyv ji sînorên xwe yê xwemalî derketiye û êdî ji herêma Berfiratê bigire heta Şengal, Duhok û Zaxoyê jî hem ji aliyê îcrakaran ve tê bikaranîn hem jî di bernameyên dijîtal de wekî navekî sereke dertê pêş. Ne mimkin e ku sercem herêmen navborî ev peyv qet nebihîstibin an jî bi kêrî be jî bi kar neanîbin, lêbelê ev peyv di şixulandinên wan ên adetî de zêde dernakevin pêş wekî ku li Serhedê li pêş e. Herwiha meriv dikare bibêje ku ev peyv di zazakî de jî ji bo îcrakariyên kilamgotinê yê bi kurmançî bi rengekî çalak tê bikaranîn. Hetta hin kesên ku kilamên xwe bi kurmançî û zazakî dibêjin bo xwe vî navî tercîh dikin, bo nimûne em dikarin navê Dengbêj Cemalê Dursî bidin (Çîçek, 2024). Ev peyv bi rengekî çalak ji aliyê qismek kurmanç û zazayan (bi taybetî li Çewlîg, Diyarbekir û Gimgimê) ve jî tê bikaranîn. Bikaranîna wê ya ji aliyê zazayan ve jî tiştekî ne seyr e ji ber ku di nav zazayan de, bi taybetî jî li Çewlîg, Muş û Diyarbekirê hem guhdariya kilamgotina kurmançî hem jî îcrakariya wê melûm e (bo dengbêjên li Çewlîgê yê kurmanç û zaza, bnr. Karasu û yê din., 2007). Navên naskirî hene di nav dengbêjan de ku zaza ne, van dengbêjên zaza di pêşketina vê çandê de roleke girîng gêrane. Bo nimûne, yek ji wan dengbêjên navdar ê Diyarbekirê Hesenê Şêx Xalid (1933-2002) e ku zazayê Hênêyê ye û li Diyarbekir û Çewlîgê bûye hosteyê birrek dengbêjan (bnr. Meretowar, 2017: 17; Delikaya, 2023: 382).

Ji ber ku ev peyva “dengbêj”ê di tu zimanên din ên cîhanê de¹⁴ nayê dîtin û tenê ji aliyê kurdan (bi taybetî kurmançî) ve tê bikaranîn, di lêkolînên bi zimanên din de jî derbirînen derheq pênasakirina vê çandê de bi peyva “dengbêj”ê bi xwe ve tê destnîşankirin. Wate, ev hunera kurmançî di nav xebatên çanda cihana devkî de bi navê xwe yê taybet berbelav dibe û derbasî zimanên din dibe. Îrora ji ber hin xusûsiyetên xwe yê xwemalî dengbêjî di xebatên li ser vê çandê de ne wekî *bard*, *minstrel*, *singer-poet* an jî *troubadour* lê her bi navê xwe tê îşaretkirin. Di xebatên têkildarî vê çandê yê di zimanê tirkî de êdî “dengbêj” qewîn cihê xwe girtiye (bo nimûne bnr. Aras, 2018; Parlîltî, 2006;

¹² Hin peyvên ku ji mêj ve di nav çanda kurdî ya devkî de cih girtine, ji aliye derdorên kurdî ve ji ber ku kokên wan ji erebî an jî ji zimanekî din in, nayên tercîhkirin an jî tên piştguhkirin (Hevpeyvîn ligel Pervîz Cîhanî, 01/05/2024).

¹³ Meriv dikare bajarên wekî Erzurûm, Qers, Îdir, Erdexan, Agirî, Mûş û pareke Wan û Bedlîsê di nav vê herêmê de bifikire.

¹⁴ Hin peyvên îcrakarên edebiyata devkî hene ku di navbera çand û zimanên cuda de bi heman wate û temsîlê tên bikaranîn an jî zimanên cînar wê peyvê deyn dikin, bo nimûne peyvên wekî şair û aşîq di zimanên din de jî tên dîtin.

Uzun, 2006; Kardaş, 2017). Di zimanên ewropî de ji 2000î vir de êdî ev peyv berbelav bûye û di hemû xebatan de wekî xwe tê bikaranîn (bnr. Ferdeghini, 2022; Darati, 2023). Bi rengekî giştî, xebatên kurdî û yên zimanên biyanî jî zêdetir peyva “dengbêj”ê derdixin pêş û serdestî û standarda peyva “dengbêj”ê xurttir û berbelavtir dikin, beramberî vê, pirraniya van xebatan bikaranînên herêmî û wateyên ku digirin li ser xwe bi temamî nebe jî paşguh dikin.

Ji aliyê xwe yê wateyî û peyvsaziyî ve jî wateyên cihêreng li vê peyva “dengbêj”ê hatine barkirin. Dema ku meriv li dengbêj(î)yê dinêre, meriv dibîne ku para pêşîn jê “deng” e ku navdêr e, para din jî gireya “-bêj”ê ye ku hatiye ser deng. Di vir de “-bêj” gireyek e ku ji reha dema niha ya lêkera “gotin”ê ye. Herwiha lêkera “gotin”ê di raweya fermanî de jî bi forma “bêj”ê tê kişandin, bo nimûne; (bi)bêje (yekjimar-kesê duyem) (bi)bêjin (pirjimar-kesê duyem). Dema ku em li peyva “deng-bêj-î”yê dimeyzînin, em dibînin ku ji van yekeyan pêk hatiye:

deng: Navdêr e ku wateya wê ya ferhengî wiha ye: Sewt, awaz, seda, pêjn, gazî, bang, hawar, tiştê dikare bête bihîstin.

-bêj: Koka dema niha ya lêkera “gotin”ê ye ku bi demê re veguheriyê paşgîrekê û peyvîne din jî hene ku bi vê paşgîrê tên sazîkirin.

-î: Paşgîreke kurmancî ye ku hem di morfolojiya kêşanî de hem jî di morfolojiya dariştinî de li kar e. Li vir, bi fonksiyona xwe ya dariştinê rabûye ku ji peyvekê (dengbêj) peyveke din (dengbêjî) dariştiye (bnr. Akgül, 2024). “Dengbêjî” navê vî karê hunerî yê kilamgotinê ye ku dengbêj îcra dike.

Eger em li ser peyvsaziyê re li “deng+bêj”ê binêrin, em dibînin ku bi paşgîra “-bêj”ê hin navên din ên îcrakariyên nerîta devkî jî saz bûne û ev paşgîr bûye parçeyê peyvsaziya kurdî ku pê terîf û wateyên têkildarî derbirîn û sewtê tên îfadekirin. Çawa ku melûm e, zimanê kurdî xwediyê nerîteke kevn a devkî û “deng”î ye li gel nerîteke nivîskî û kitabî ya ne zêde qedîm. Herçiqas pêwendîdariyê wan a dewamdar hebe jî di çanda kurdî de devkîbûn jî nivîskîbûnê serdesttir e û vê rastiyê bi sedan salan berdewam kiriye heta du sedsalên dawî ku çanda kurdî ya nivîskî jî êdî xwe gihandiyê asteke dilxwaz. Di nav kurdan de amraza herî giring a xeberdan, derbirîn û danûstandina di navbera merivan de û parastina mîrasa çandî bi saya serê “deng”î pêk tê; bi rêya deng û gotinê, zanîn û nerîtên civakî yên curbicûr derbasî nîfşên siberojê dibin. Dengbêj ji ber “deng”ê xwe tê pesandin û hetta hin ji wan jî ber dengê xwe tên binavkirin.¹⁵ Lewra “deng” ber û balê dikişîne ser sewta muzîkal û kapasîteya kilamgotinê (Reichl, 2022: 68).

¹⁵ Dengbêj Sîdîqê Qarlıova di nav xelkê de wekî Sîdîqê Dudeng jî tê nasîn. Dîsa dengbêj Mistefayê Çiftborî ji ber bilindbûna dengê xwe wekî Çiftborî hatiye binavkirin. Herwiha ji bo serpêhatiyêke têkildarî bilindbûna dengê Dengbêj Şerîfê Çîngo, bnr. Gültekin (2013: 21).

Cihê dilxweşiyê ye ku êdî cureyê herî navdar û berçav a kurmançî angoyê kilamgotina bi kurmançî dibe mijara xebatên akademîk, biyografîk, antolojî û berhevkarîyê. Bi awayekî isûlî di xebatên li ser dengbêjiyê de terfî û pênasayên derheq peyva dengbêj(i) tî pêşkêşkirin û di wan xebatan de hewldanên ku vê çandê bi awayekî zêde dixin nav kirasê romantîzmê û otantîkbûnê dertên pêş. Hewldanên wihareng ku xeml û xêza vegotinê bi çanda kurdî ya devkî yekane dibînin û wê romantîze dikin dibin sebeb ku em bi hestiyarî tevbigerin bêtî ku li ser wate û rehendên binavkirinê wê çandê bifikirin. Derheq wê babetê de Alan Dibêje (2015: 9) “ferhenga me bi belaxatê tije ye” û destnîşan dike ku di behsa li ser dengbêjiyê de em gelek peyvên wekî “lehengê çandê qedîm”, “avakarê hişkî civakî”, “hosteyê peyvê”, “hêza kelamê”, “dengê çanda bav û kalan” li pey hev rêz dikin. Kînas (2020) jî di vê mijarê de îdia dike ku nêrînên ku bi hûrbînî li peyvê dinêrin jî zû de ye cihê xwe hêlaye jî wan îfadeyên romantîk re ku dibêjin dengbêj ew kes e ku “deng dibêje” an jî ew kes e ku “kelamê dixê kilam”. Meriv dikare “deng” a dengbêj wekî “deng” a di cotepeyva “deng û behs”ê de binirxîne ku bi vî rengî ew tê wateya behsbêj an jî ew kesê ku riwayet/vegêranê neqil dike (bnr. Kînas, 2020). Li ser peyva “dengbêj”ê, Güneş û Şahin (2019a: 15-16) destnîşan dikin ku di têgeha “dengbêj”ê de çend wateyên “dengî” hene û wiha berdewam dikin:

Wateya yekemîn, di çarçoveya meqam, sewt û awazê dengbêjiyê de melodî, lorandin, xulxulandin, û jenandin e. Wateya duyemîn, bûyerên ku qewimîne û di nav kurdan de deng dane û jê hatine qîsedanê. Ev bûyer (eşq, şer, û mijarên wekî din) berbelav bûye, li gelek deveran hatiye bihîstin [...] “Dengê” dengbêj, dengdayîna bûyerê, deng û dengdayînê lehengên bûyerê naveroka peyva dengê pêk hatiye.

Bêj jî gotin û vegotin e. Bêj peyva bijarte ye. Bêj peyva kemilî û kamilî ye. Bêj hêz û bedewbûna hunera dengbêj e. Bêj honaka kilamê ye, vegotin û sêwirandina naveroka kilamê ye. Wêjeya kilamê bêjê diherike û dikemile. Bêj helbest e. Lewma jî dengbêj di hêlekî de helbestvan e. Gelek kilaman bi xwe sêwirandine, afirandine. Her kilam helbestek e. Her dengbêjê ku kilam sêwirandine helbestvan e.

Çawa ku jî pênasakirina Güneş û Şahin (2019a) diyar e ku ew cîciyan bi îfadeyên wekî “bêj peyva kemilî û kamilî” û “hêz û bedewbûna hunera dengbêj” dikevin nav romantîzmê. Lêbelê ew peyva “deng”ê di pêwenda meqam, sewt û awazê de wekî “melodî, lorandin, xulxulandin, û jenandin”ê dinirxînin û wateya wê ya duyem jî li ser wan bûyeran re şirove dikin ku “di nav kurdan de deng dane û jê hatine qîsedanê”. Herdu parçeyên peyvê “deng” û “bêj” bûne mixatabê şiroveyên cihêreng. Hin şirove wateya qewam û çîrokê didin peyva “deng”ê û “bêj”ê jî aliyê hunera performansê derdixin pêş: Deng, îşaretê bi wê deqa devkî ya hunerî dike ku bi bêjê ve dibe meqamê ku tê vegêrandin. Bi vî awayî, îcrakirina performansê dengbêj a vegêranê hunerî li ser du tiştên esasî ava dibe: yek jê çîrok/qewam (deng) û ya duyem performansê wê ya hunerî ya vegêranê (bêj) tê îşaretkirin (Delikaya & Ertekin, 2021: 15). “Bêj” di çanda dengbêjiyê de dikare wan awaz, sewt û meqamên cihêreng terfî bike ku jî dengbêjekî heta yekî din dikeve nav guherîneke berdewam. Eger meriv tenê li wateya berdest a peyva dengbêj bifikire, wê hingê meriv dê bibêje ku dengbêj ew kes e ku *deng dibêje*. Lêbelê, ev

terîf ji aliyê wateyê ve hin qelsiyan nîşan dide. Yanê deng-gotin çawa meriv dixê dengbêj! Dema meriv peyvên wekî stran-bêj, çîrok-bêj, beyt-bêj dinêre, meriv dibîne ku tiştê ku “-bêj” tê li ser di gewherê de vegêran an jî qewameke ku tê neqilkirin an jî derbirîn. Li vir deng ew tişt e ku dengbêj wê vedigêre û destedewrî nifşên nû dike. Herwiha deng, îşaretê bi sewta dengbêj jî dike.

Dema meriv li lêkolîneke ser qeydên nivîskî yê ewil dinêre, meriv dibîne ku Mela Mehmûdê Bazîdî yek ji wan kesê ewil e ku derheqê cîhêrengî û awayê îcrakariya vê çanda kilamgotinê û dawetên kurdan de melûmatên berfireh dide û behsa dengbêj, sazband û begzadeyan dike. Mela Mehmûd jî bo kurdan dibêje ku “dengbêjê wan heyin, bêrîtan dibêjin” (Çelik, 2015: 160; Dost, 2010: 68-69). Ev behs li ser statû, kategorî û enstrumanên çanda dawetan de agahiyên giring dide û di heman demê de behseke giring e ji bo dîroka vê peyvê. Nebûna qeydên dîrokî (diqewime ku qeydên kevntir jî hebin), nayê wê wateyê ku ev peyv çend sedsalên dawî ketiye zimanê kurdî û ev wate û fonksiyon wergirtiye. Eger meriv rasterast ji îcrakarên vê hunera devkî nimûneyan bide ku piraniya wan bi derengî hatine nivîsandin, meriv dibîne ku Evdalê Zeynikê, şair û dengbêjê navdar ê Serhedê di kilameke xwe de ku ji nav kurdên Ermenistanê hatiye berhevkirin, navê dengbêjê ligel çend îcrakarên din dide û wiha dibêje:

E'vdal go: -Gulê, ez E'vdalim, ez **dengbêjim**,

Ezê çoka xwe didime r'ex çoka **aşiq û sazbanda**, dîwanê bega da divêjim,

Ezê k'erba Gulê, îsal him ker'im, him gêjim (Celîl & Celîl, 2016 [1978]: 428).

Meriv ji vê benda kilamê fam dike ku aşiq û sazband wekî îcrakarên cuda di nav çanda li Serhedê de jî her hebûne. Li gelek deveran aşiq herî zêde bi peyva sazbandê re tê şixulandin, ji ber ku kesê aşiq pirî caran bi xwe sazbandekî amûrjen e an jî bi sazbandan re dibêje. Eger em bo peyva “aşiq”ê xeber din ku li herêma Berfiratê tê bikaranîn, em dikarin bibêjin ku ev nav di nav gelên cînar de tê dîtin û hetta di ziman û çandên îranî de jî heye. Ji aliyê navê xwe ve peyva “dengbêj”ê tenê ji bo nerîta kurdî ya kilamgotinê tê bikaranîn û hetta eger meriv îcrakariya zazayan a bi kurmançî bide alî tenê di nav civaka kurmançî de tê bikaranîn. Jixwe çanda dengbêjiyê jî tenê di nav civaka kurmançî de peyda dibe (Çaçan, 2013: 50-54)¹⁶ û wiha tê dîtin ku cure û îcrakarên din ên di nav kurmancan de ji vê çandê yan bi temamî yan jî bi hin xisûsiyetên xwe ve cudahiyê nîşan dide (ji bo hin cudahiyên îcrakariya bi zazakî ya li Dêrsimê, bnr. Greve, 2018). Ji bilî vê, ev peyv wekî têgeheke sîwan û populer van salên dawî temsîliya hin deveran jî

¹⁶ Li ser vê meseleyê, divê meriv çanda kilambêjî û sazbandiyê ya ku bi sedan salan di nav civakên ne misilman (ermenî û suryanî) de jî bir neke. Ji ber ku di sedsalên borî de li Kurdistanê serdestiya kurdî wekî zimanê danûstandin û bazarê di nav milletên ne misilman de diyardeyeke berçav bû û ji ber vê çendê materyalên fêrbûnê û metnên dînî yê ewil bi alfabe ya ermenî û bi zimanê kurdî hatine amadekirin da ku xitabî wan ermenîyan bike ku zimanê xwe yê dayîkê nizanin (bnr. Sayım & Ertekin, 2024; Dîkranyan, 2024; Arslan, 2025: 181-208). Dîsa heta nika em dibînin ku zaf destan û kilamên kurmançî ji zarê dengbêj, aşiq û şairên ermenî û suryanî hatine komkirin (bo nimûne, bnr. Celîl & Celîl, 2014a; 2014b, 2016; Aslan & İsmail, 2025).

dike ku îcrakarên li van deveran bi rengekî dîrokî xwe wisa newesifandine an jî ji aliyê şêwe û naveroka xwe ve vegêranên wan qîsman ji yên dengbêjan cuda dibin. Lê gelek navên wekî sazband, aşiq, şair, kilamcî, dûman, gewende, begzade, poşe, mitrib/mitirb û hwd. jî hene dema meriv naveroka vegêranên wan dinêre meriv dibîne ku ew jî kilam û destanan îcra dikin û di naverok û repertuara wan de hevparî jî xuya dibe digel cudahiyan lê bi binavkirinên herêmî ve xwe terîf dikin.

Peyva din a ku bi vê babetê re têkildar peyva “dengbêj+î”yê ye. Ev peyv ku navê vî karê hunerî yê kilamgotinê destnîşan dike û peyveke razber e. Di derdorên akademîk de nîqaş li dor vê peyvê jî çêbûne. Hin vekolîner îdia dikin ku ev peyveke nû ye û van çend deh salên dawî ketiye nav zimanê kurdî yan jî di nav dengbêjan de teze cihê xwe digire (ji bo nîqaşên li ser vê peyvê û nûbûna wê bnr. Schäfers, 2015; Scalbert-Yücel, 2009). Bi taybetî Clémence Scalbert-Yücel destnîşan dike ku ev term, ango peyva dengbêjîyê “hinekî çêkirî xuya dike” (2009: 14). Lê ihtimala nûbûna vê peyvê kêmtir e. Çimkî peyvên ku karê pişeyê nîşan didin, bi her du formên xwe jî di nav kurmancî de li kar in. Dibe ku zêde berçav nebibe û kêmtir hatibe xebitandin. Nimûneya li jêr, nîşan dide ku ji berê de ev peyv di nav civaka dengbêjan de hebûye:

E'vdal go: Ezê li dinîyayê gerîyam h'emû alî,

Min û teva **dengbêjî** kirîye, em tev gerîyane

bi h'elalî,

Bira ort'a meda hebe gilîyê saxlem, eşqa dila

bi h'elalî (Celîl & Celîl, 1978: 86)

Ji vê nimûneyê jî diyar dibe ku peyva dengbêjîyê, hê berî salan (1978) li Ermenistanê di nav dengbêjan de hatiye bikaranîn. Lê rast e, wekî ku Schäfers jî amaje pê dike, ev peyv bi rêya saziyên kurdî yên çandî berbelavtir bû, bi taybetî di nav weşanên nivîskî, gotarên devkî yên akademîsyen û entelektuelan de, gelek dengbêjên bi xwe jî peyva dengbêjîyê bi kar tînin bi taybetî yên ku bi saziyên çandî yên kurdî re di nav danûstandinê de ne (Schäfers, 2015: 6). Bi giştî meriv dikare bibêje ku herçiqas kêmtir be jî bikaranîna wê, wekî ku Scalbert-Yücel (2009: 14) îdia dike ew peyveke çêkirî nîne an jî çêkirî xuya nake, ji ber ku di nav kilamên din de jî ev peyv derbas dibe.

Mitirb, Begzade û Gewende

Îcrakarên ku wekî kategoriyeke cuda ya derveyî kurdbûn û eşîrbûnê bi navên wekî mitirb (mirtiv), begzade û gewende û qereçî dertên pêş di nav civaka kurdî de xwedî statuyeke civakî ya cuda ne û zewaca wan a bi kurdan re ne li gorî normên civakî ye. Li Serhedê ji bo wan navên begzade û mirtiv (mitrib) li pêş in, li Berfiratê ligel mitirb, gewende, kirîf û qurbet, navên sazband û aşiq jî bo vê statuyê hin caran tên bikaranîn. Yek ji wan kesên ku di behsa îcrakarên kurmancî de navê “mitirb” û “begzade”yan jî dide Mela Mehmûdê Bazîdî (1797-1863) ye.

Mela Mehmûd, derheqê çanda kilamgotin û dawetên kurdan de nav û wezîfe û heqdestê wan bi tevî atmosfera wê wiha dide:

Û dawetêd wan jî zaf bi deng û istiran dibin, ew bêrîte dibêjin. Dengbêjêd wan heyin, bêrîtan dibêjin, ew jî bi govend reqs dikin. Lakin jîn û mêr, keç û law hemû têk da destêd yekûdu digirin û reqsê dikin. Û keçêd wan û jîn di govendê da distirên û dileyzîn, lakin dibe ku daweta maqûlan da def û nay û kemaçe û defik û çînger jî hebitin. Emma **sazbendêd** wan **mitrib** in. Her tayfeyekî ji ekraan cida cida mitrib heyin ku xasî bi wan in. Ji biyaniyan mitriban nayînin (Çelik, 2015: 160; Dost, 2010: 68-69).

Ev behsa dawetên kurdên Serhedê yek ji wan qeydên herî kevn e ku tê de behs bi dengbêj, sazband û mitriban dibe û statuya wan a civakî tê ravekirin. Çawa ku tê dîtin, ev peyv ligel peyvên wekî dengbêj, sazband, mitrib hatiye bikaranîn. Ji neqilkirina Bazîdî diyar dibe ku karê sazbandiyê zêdetir bi destê kesên mitrib de ye û herwiha heqê mitriban jî ji sê paran parek e ji wan pez û diravên ku ji bo dawetê hatine komkirin. Ew kesên ku saz, def, çîngerê didin di dawetan de wekî mitrib û begzade derdikevin pêş meriv. Mela Mehmûd li dereke din dema behsa mitriban dike û taybetmendiyên wan dide, destnîşan dike ku di nav kurdan de navê wan “begzade” ne. Li ser mitribên ku navê wan li Serhedê û hin deverên din “begzade” ne, Mela Mehmûd wiha dibêje:

Û ji ekraan her tayfeyekî di nêva wan da nî çend mal **mitribêd** wan heyin ew **begzade** dibêjin. Ew **mitrib** feqîr elhal dibin û şolêd wan saz û soz û defqutan sazende ne. Li dawet û şayyan saz diqutin û mewîdetiyê dikin. Û jînêd wan jî ji malan parsê dikin. Bi vî terzî medarê dikin. Lakin ewan jî zimanekî mexsûse heyin ku bi xeyr ji **mitriban** kesek ewî zimanî nizanin û malêd xû da nî bi wî zimanî xeber didin. Lakin digel ekraan kurmançî xeber didin. Kes ji ekraan jinan nadine wan û ji wan jî jinan naynin (Çelik, 2015: 187).

Meriv fêhm dike ku li Serhedê ji mitriban re ji wê hingê vir ve begzade tê gotin. Şixulê begzadeyan “saz û soz û defqutan sazende ne”. Diyar e ji bo şahî û demên kêfxweşiyê begzade tim amade dibin. Li dereke din Bazîdî wiha behsa begzadeyan dike: “Kuro, de zû çend qurbanekan ser jê kin û bilanê begzade bîn û sazan bînin û bikine kêfxweşî û şayî” (Bilbil & Oztirk, 2019: 160). Ji neqilkirina Bazîdî tê fêmkirin ku li Serhedê û helbet li hin deverên din jî dengbêj, sazband, begzade û mitrib hene. Li Berfiratê jî yek ji wan qeyda dîrokî ya ku behsa vê zumreya îcrakaran dike Le Coq e (1903). Di metna bi navê “Hîkayeyî Gewende” de ku ji devera Kilîsê hatiye berhevkirin, ew bi dirêjî behsa gewendeyan dike; statuya wan a civakî û debara wan a wê hingê rave dike. Le Coq destnîşan dike ku gewende diçin dawetan sazê dikin û bexşîş û şebaşan werdigirin, axa mecidîye an jî zêran didin wan û piştî ku dawet diqede wan bi xelat dikin. Wekî din, gewende parsê dikin, ji nav xelkê bulxur berhev dikin û kevçiyên çêdikin. Meriv di metnê de rastî gotinên pejoratîf jî tê yê wêkî “ser çavî xwe naşon”, “goştî mirar dixwun” û “kelîmeyî şehadet nizanin” (1903: 15-16).

Turgut (2018: 63) destnîşan dike ku nasnameya etnîk a mitriban “aloz”, “hesas” û “nezelal” e. Herwiha meseleya zimanê wan kêhm hatiye xebitîn û lîteratura li ser zimanê wan xalî ye. Bazîdî li ser zimanê mitrib û begzadeyan dibêje ku xasî civaka wan e û xeyr ji wan kes pê nizane. Îrora jî zimanê ku li

deverine cuda cuda mitirb pê diaxivin, zimanekî taybet e ku hê jî di nav wê civakê de li hin deveran tê bikaranîn. Bo nimûne, destanbêjê navdar Silêmanê Dengizî (1943-2024) dema ku bi keça xwe re bi domanî xeber dide, dibêje “ew jî zimanê me yê qereçiya ye” (GezGezok, 2022). Navên wan cihê cihê bin û zimanê wan ê dayîkê kurmançî nebe jî (hin deveran bi temamî kurmançî ye), tevkarîyeke hunerî ya mezin li çand û zimanê kurdî kirine. Bi taybetî li Mêrdîn û dorhêla wê ya berfireh *mitirb*¹⁷ û stranbêjên herêmî ku bi vî karî re mijûl dibin bi nav û deng in. Li hin deveran meriv rastî peyvên wekî begzade, axa, kirf, poşe/foşe, qereçî, dom¹⁸, dimon, doman, dûman¹⁹, qerqût, polatî, roman, aşîq, boşa, gewende, cengene/çingene, ciwelek û hwd. dibe ku hin ji wan binavkirinên navxweyî (*endonym*) hindê jî binavkirinên derveyî (*exonym*) ne. Lê ev hemû navên jorhatî îcrakariyên wan ên muzîkê nawesfîn. Ev kom carcar ji ber kar û sen’etê xwe tên binavkirin, hin nav bi temamî binavkirinên wan ên navxweyî ne ku nasname û zimanê wan²⁰ destnîşan dike lê bi demê re ji ber amûrjeniya wan navên wan ên qewmî rasterast li hin deveran wateya sazbandiyê hilgirtiye ser xwe. Ji bo heman diyardeya ku li ser têkiliya kar û griotên efrîqayî peyda dibe (bnr. Hale, 1997: 261).

Wateyên pejoratîf li ser mitirban ava bûne, lewma li hin herêman navên hurmet û rûmetê li wan tê dayîn, da ku ew wateyên pejoratîf xuya nebin. Li Serhedê “begzade” bi vî rengî ye. Begzade bi wateya xwe ya yekem gelemperî ji bo zumreyeke bilind a beg, mîr an jî eslî û torin de tê bikaranîn, lê bi mecazî tê wateya mitirban (Farqînî, 2022: 131). Herwiha peyva “axa” ku xwediyê payeyeke bilind e, ji bo muzîsyenên herêmî tê bikaranîn ku di şahî û dawetan de wekî gewende û dûmanan kar dikin (Sträuli, 2021: 25). Dîsa li Efrînê û derdora wê peyva kirf dibe peyveke wihareng. Bi rêya navê kirf²¹ ku saziyeke biqîmet a kurdî ye, wateyên xerab ên li ser navên wan kêmtir dibe. Bi vî rengî di nav çanda kurdî ya devkî de meriv dikare bi dehan navên têkildarî van îcrakaran bibîne ku hin ji wan bûne xwedî taybetmendiyên xweser û herêmî. Herwiha di nav çanda kurdî ya devkî de leheng/karakterên muzîsyen, bi taybetî mitirb di gelek destanan de jî rolên giring werdigirin ser xwe (Turgut, 2018). Ev deh salên dawî derheq taybetmendiya çanda amûrjeniya profesyonel a nîfşên cihê cihê yên mitirban,

¹⁷ Ev peyv jî li gorî devokan diqewime ku wiha biguhere: Mitirb, mitrib, mirtib, mitrib, mitrub, miturb, mutrib, mutirb, mutrub, muturb, mutrib, mirtiv. Ev peyv li hin deveran wateyeke pejoratîf a parsekiyê jî wergirtiye ser xwe.

¹⁸ Dum an jî dom wekî komeke stranbêj û sazbandan di nav peştûnan de û herwiha li Belûçistanê jî bi heman navî hene (bnr. Boyce, 1957: 43).

¹⁹ Dûman jî varyanteke peyva doman xuya dike ku di wateya kesê muzîkjen de bi kar tînin li Kobaniyê û derdorê wê. Carcar dema ku zimanê wan neyê fêmkirin jî wisa tên binavkirin. Bo nimûne, Mihemed Xelîl Xazî ku bi navê Mihemedê Dûman naskirî ye, bi eslê xwe berî çend bavan ji Kerkûkê koçberî Kobanî dibin û di nav malbatê de soranî xeber didin. Ji ber zimanê xwe yê malbatê û mijûliya xwe ya bi muzîkê ew jî wekî “dûman” tên binavkirin.

²⁰ Turgut (2018: 53) destnîşan dike ku zimanê mitirban “kurmançî” ye lê zimanê qereçiyê “domanî” ye û herdu kom jî misilman in.

²¹ Li Efrînê, kilamçî û tembûrvan û destanbêjê navdar Elê Kapê (Eliyê Kapê) bi xwe wekî kirfî tê zanîn (Hevpeyvîn ligel Hisên Xanî, 11/03/2025). Dîsa Henanê Nêsir (m. 1983) jî ku bi lîxistina zurneyê naskirî ye li Efrînê ji nofa kirfan e.

nav û repertuara wan, deximandin û wateyên pejoratîf ku li ser wan ava bûne, bere bere zêde dibin (bo nirxandina rol û temsîlên mitirban di çanda kurdî ya devkî de bnr. Çakır, 2022; Turgut, 2018; Keskin, 2016). Turgut destnîşan dike ku ji ber wateyên pejoratîf ên li ser mitirban bar bûne, li devera Torê di nav nîfşên nû yên mitirb û qereçyan de meriv pêrgî navên wekî *hunermend*, *dengbêj* û *hozan* tê (2018: 54).

Çawa ku tê dîtin, kêm-zêde statuya wan a civakî di nav kurdan de eynî ye, amûrjen in, li sazê didin û di dawetan de şabaşan werdigirin û ya herî giring jî kurd bi wan re nazewicin. Temsîlên wan ên di nav destanên kurdî de balkêş in û hin ji wan zorê didin rastiya civakî û gotarên (*discourse*) nû li ser statuya wan a civakî pêşkêş dike (bo zêdetir nirxandinan li ser vê temsîla mitirban bnr. Turgut, 2018, 2012).²²

Sazbend

Sazbend wekî peyveke berbelav a bi enstruman û sazkarîyê re têkildar, hema hema li her derê tê dîtin, lê li hin deveran rehendên wateyî yên xurttir wergirtiye. Bo nimûne, berovajî Serhedê ku peyvên dengbêj û şair zêdetir dertên pêş, li herêma Berfîratê li gel peyva şair, aşiq û kilamcî peyva sazbandê jî carna wekî kategoriyeke serbixwe carna jî wekî navê îcrakariyeke giştî ya kilambêjiya kurmancî dertê pêş. Lê bi giştî dema ku meriv li herêma Berfîratê dinêre, bi awayekî eşkere peyva sazbandê zêde tê şixulandin. Di lêkolîna xwe ya bi navê *Dewrêşê Evdî — Dewresh, Son of Evdî* de Sträuli (2017: 14) termînolojiya herêmî ya îcrakarên devkî yên derdora Rihayê nîqaş dike û destnîşan dike ku kesên salmezin ji bo stranbêjên xwe bi taybetî dibêjin *sazbend* û ji bo vegêranên epîk û evînî yên repertuara xwe jî peyva *delal*, *saz* an jî *kilamê* bi kar tînin. Di ferhenga wan a herêmî a salmezinên derdorê Sirûcê de peyvên wekî *dengbêj* û *destan* xuya nakin (bo zêdetir agahiyan bnr. Sträuli, 2017: 14). Sazbend li Serhedê nispeten bi çanda begzade û mitirban re hatibe têkildarkirin jî, ev girêdana wateyî ya peyvê ya bi îcrakar re li herêmên din sist dibe û kurd bi xwe jî peyva sazbandê bi kar tînin ji bo îcrakarên kurmanc. Bi taybetî jî li Herêma Çiyayê Kurmênc ku meriv dikare bibêje ji aliyê aşiq, sazbandî û destanbêjiyê ve di nav kurmancan de herêmeke pêşketî û dewlemend e. Li Berfîratê peyvên şair, sazband, aşiq, kilamcî û kirîf dertên pêş, peyva “*dengbêj*”ê herçiqas ji aliyê xelkê ve bê zanîn û di nav vegêranên devkî de cih bigire jî wekî navekî xwepênasekirana hunerî ya îcrakarên vê deverê zêde

²² Turgut li ser Cembelî kurê Mîrê Hekariya nav û temsîla “mitirb”an şirove dike. Lê hêjayî gotinê ye ku heman destan/kilam dema ku li deverine cuda tê gotin, karakterê giring ê bi navê “Ehmedê Mitirb” li Efrîn û Kilisê dibe “Ehmedê Gewende” (bnr. Le Coq, 1903: 20-26; Jindires, 2019c) an jî dema ku li Serhedê ji aliyê dengbêjan ve tê gotin, ew karakter dibe “begzade” û “mirtiv”. Ev diyarde derbasdarî, hinkûfî û binavkirinên van îcrakaran di nav kurdên li deverên cuda de nîşan dide. Carcar di nav destanekê de ji yekî zêdetir nav tên bikaranîn. Bo nimûne, dema ku Hesên Nazî “Helîm Xatûnê” dibêje, ji bo karakterê muzîkjen Omê Kirîf (Omikê Kirîf an jî li derdora Mêrdînê Omokelika) wekî “kirîf” tê binavkirin û carcaran jî ew karakter bi navên wekî “mirtiv”, “sazbend”, “tembûrcî”, “aşiq” ve tê wesifandin.

xuya nake. Lê dema meriv li roja îro dinêre, tê dîtîn ku peyva “dengbêj”ê bi rêya bernameyên cihêreng ên televîzyonê li van herêman jî belav bûye.

Herçiqas li gelek deveran berbelav be jî, meriv dikare bibêje ku navê sazband(î), herî zêde li herêma Berfiratê dertê pêş û di derûdormeyê vê herêmê de zêdetir xuyanî dibe (bnr. Delikaya, 2023). Li vir herçiqas navê sazband enstrumanê bîne bîra meriv jî, sazbandî her tim bi enstruman nîne, ew rasterast di dewsa peyva dengbêj/şair/kilamci de tê bikaranîn. Li vê herêmê û bi taybetî li Rihayê, peyva sazband dêvla peyva stranbêj de tê bikaranîn û sazband bi xwe saz an jî enstrumaneke din lênaxin. Ev yek destnîşan dike ku ev peyv, li seranserê erdnîgariyeke berfireh wate û fonksiyonên cihêreng hildaye ser xwe. Eger meriv lê binêre meriv dikare bibêje ku sazband li ser çar awayên îcrakariyê jî tên dîtîn:

- a) *Kilambêjî û destanbêjiya bê enstruman*: Çawa ku me li jorê jî destnîşan kir, sazbandî carna kilambêjî tenê ye, ligel kilamê saz û tembûrek nîne ku îcrakar bi kesekî amûrjen re kilama xwe bibêje. Di wateya xwe ya yekem û giştî de meriv dikare bibêje ku ev peyv ji bo îcrakariya kilam/stranê tê gotin ku bi temamî bêenstruman e û li gel wan jî kesekî sazband nîne. Ev yek bi taybetî li Deştê Sirûcê dertê pêş. Li vê deverê peyva sazband bi temamî di dewsa stranbêj/dengbêj de tê bikaranîn lê peyva dengbêj bi xwe ji wan kilambêjan re nayê gotin (Sträuli, 2021: 84). Helbet bi heman rengî ev peyv li Semsûrê û derdora wê jî kêmbêrê de bi heman rengî tê şixulandin.²³ Bo nimûne, li Semsûrê, sazbanda navdar Êma Sazband (1936-2021) ku bi navê sazbandiyê navdar bûye saz lê nedixist. Herwiha meriv dikare sazbandên ku Oskar Mann di sala 1906ê de li Rihayê ji wan gelek destan, kilam û vegêranên eşîriyê berhev kirine, yên bi navê Şêx Bozan û Osmanoglu di vê kategoriyê de bihesibîne (bo zêdetir agahiyên li ser van herdu sazbandan, bnr. Sträuli, 2021).
- b) *Kilambêjî û destanbêjiya bi enstruman ji aliyê kilambêj bi xwe ve*:²⁴ Li gelek deveran ji wan kesan re sazband tê gotin ku hem dibêjin hem jî saz, tembûr, def an jî ribabê lêdidin. Ev kategoriya herî berbelav a sazbandiyê ye, li deverine cuda, bi enstrumanên xwe yên wekî saz, tembûr, ribab û hwd. gelek îcrakarên bi vî rengî û bi vî navî dertên pêş. Li Herêma Berfiratê, piraniya îcrakarên kilaman an jî “kilamên tûraz” bi vî awayî îcra dikin.²⁵

²³ Divê bê zanîn ku derveyî van herêman jî ev peyv bûye xwedî wateyên cihê cihê, lê li vir mebesta me tenê hin xal û xetên sereke yên bikaranîna van peyvan e, an na ji bo ku meriv bikare hemû deveran bikole jê re daneyên berfireh û xebateke mezin divê.

²⁴ Hem kilamgotin hem jî sazkarî bi hev re jî mîj ve xwedî nîrxekî bilind e. Ev cure vegêran û amûrjenî ji qedîm de di nav mîletên îranî de tê dîtîn. Boyce (1957: 18) li ser vê yekê dibêje ku ji bo partiyên tîkiliya muzîk û şîrê gelek xurt bû, kesek nikaribû bibûya şairekî (dengbêj) profesyonel eger ne xwedî şiyana lêxistina enstrumaneke û dengekî xweş bûya.

²⁵ Li Efrînê îcrakar ji vegêranên dirêj ên wekî destanan re dibêjin “kilamên tûraz”, ev tabîrê tê wateya kilamên ku ji şairan re mîras mane, bi taybetî destan û kilamên dirêj ên ku ji berê û paş de ji aliyê

- c) *Kilambêjî û destanbêjiya ku ligel amûrjenekî din tê îcrakirin*. Bo nimûne, li Devera Efrînê Mehmedê Seydo an jî Bavê Seydo (1928-1993) dema ku Eyşa Îbê îcra dike, tembûrvanê navdar Elî Êgêl ê ji navçeya Şiyê pê re tembûrê lê dixê (Jindires, 2019a). Wate, kesê ku kilama xwe îcra dike ango Mehmedê Seydo enstrumanê lê naxe, ew tenê li vegêrana xwe hûr dibe û ligel wî tembûrvan meqam û serdûrê kilama wî pê re lê dixin heta ku vegêrana wî temam bibe. Dîsa li heman deverê, dema ku Mehmed Şerîf, destana Dewrêşê Evdî îcra dike di sala 1973yê de, Mehmed Elî Tîco, bi wî re sazê lê dixê heta ku Dewrêşê Evdî diqede. Herwiha, hunermendê navdar ê Efrînê Cemîl Horo tê zanîn ku bi xwe amûreke muzîkê lê nedixist (Yaş, 2016: 120-124). Dîsa ji gundê Naza yê Efrînê, Evdîlqadîrê Hesnazî bi xwe jî saz lênedixist, herçiqas bavê wî û dû re lawê wî di vî karî de gelek pêşketî bin jî (bnr. Arta, 2023).
- d) *Sazbendiya bê kilam û gotin*: Safî saz an jî sazbandiya bêkilam û gotin li devera Efrînê çandek e ku ji qedîm ve heye. Xurtbûna amûrjeniya vê herêmê, bi xwe re pêşketineke meqamên muzîkê jî aniye û destan û kilamên vê deverê li gorî meqam û besteyên xwe bi enstruman tê îcrakirin bêyî ku kilam, destan an jî stranek pê re were gotin. Ji ber ku ji aliyê sazkarîyê ve ev herêm bi rastî jî pêşketî ye, li vê herêmê îcrakariya bê enstruman gelekî kêmtir e, ew jî bi gelemperî qeydên amatorî ne ku sazbandek peyda nekirine an jî bi xwe wisa tercîh kirine. Bo nimûne, Reşîdê Cîndo (1896-1983) destana Ferza Çola û Destana Dewrêşê Evdî bi temamî bê enstruman îcra dike (Jindires, 2022a; 2022b). Meriv dikare vê diyardeyê jî bi awayê vegêrana Reşîdê Cîndo re têkildar bifikire, ji ber ku ew destanê herçiqas ji aliyê dirûvê ve wekî helbest vegêre jî, deng û sewta xwe wekî kilamciyên vê deverê bilind nake û destanan bi formeke nêzikî çîrokan vedigêre. Bo nimûne, tembûrvanê herî bi nav û deng ê devera Efrînê, Adîk an Adîk Hesnecarî an jî Bavê Henên (1907-2007) ku bi xwe jî necarê tembûrê ye ku li seranserî vê herêmê navdar bûye, qeydên xwe hene ku tê de tenê li tembûra xwe ya taybet dixê ku wî ji bo xwe çêkiriye. Tembûrên ku bi gelemperî 24 perdeyî an jî zêdetir perdeyî ne, tembûra wî ya ku wî ji bo xwe çêkiriye ji 18 perdeyan pêk tê (bo îcrakariyên wî, bnr. Jindires, 2007; 2013). Dîsa bi heman rengî, di nav xelkê deverê de ji ber ku safî saz û tembûr tê hezkirin qeydên bi sazê yên salên 1970-80yî gelek in. Hin ji wan qeydên enstrumanê bi temamî saz an jî tembûr in, hin ji wan bi temamî zirne ne.

Di gelek qeydên kevn ên nivîskî û devkî (destan, çîrok, kilam û hwd.) de meriv rastî peyva sazbandê tê. Eger meriv nimûneyekê ji vê herêmê bide, meriv dikare berhevkarîyên Oskar Mann ên ji vê herêmê wekî nimûneyên pêşîn

bihesibîne ku tê de sazband û qedirgirtina wan a ji aliyê serekên kurdan ve hatiye tomarkirin. Oskar Mann dema li Rihayê berhevkarîyên kilam û destanên kurmançî dike, li wir vegêraneke kilamkî ya bi navê “Temir Paşa û Sazbandê Wî”²⁶ jî ji devê Şêx Bozan qeyd dike:

Wexta bû Paşa weha bî: rakir hezar suwar, ji Qerejdağê suwar bû, gihîşt çiyayî Bîşîrê, malê Aneza li çiyayî Bîşîrê. Heft qonax cû, talan kir, bîst hezar deve anî û hate Ferêt. Bi rê de ata, da xelkê. Ji Ferêt derbaz bû, heştê deve ma. **Sazbandekê** wî hebû. Jê re go, “Kelamekê bibê!” **Sazband** go,

“Qerejdağ zozan kepirî,

Kon(ê) erebî yourdum çadir ê,

Bavê Eyûb suwarê Dündülê.

Dêlê wî ji perê naman, bêjiyê wî ji pelgê gulê.

Temir Paşa xar çêkir Qerejdağê,

Talan anî ji çiya Bîşîrê. Ata da **sazband** çel deve.”

“Bijî”, go, “Yeke din bibê.” (Sträuli, 2021: 84-85).

Ev qeyda dîrokî (1906) ku li Berfîratê hatiye berhevkerin, nîşaneya wê yekê ye ku sazband û afirîneriya wan tê hezkirin û piştgirî li wan tê kirin. Paşa diçe seferê li Çiyayê Bîşîrê li jêra Reqayê û talanê bi xwe re tîne, di rê de wê belav dike. Her cara ku sazbandê wî bi pesindarî li ser wî benêde kilamê dibêje, xweşa Paşa pê re diçe û çil deveyan wekî diyarî (ata) dide sazbandê xwe. Di vê nimûneyê de çawa ku jorê jî hate destnîşankirin, peyva sazbandê îşaretê bi saz an jî enstrumanêke din nake û sazband bi xwe jî lînaxin. Peyva sazê, li vê herêmê wateyeke din jî bi dest xistiye û di dewsa peyvên wekî kilam û destanan de jî tê şixulandin. Ango “saz” nayê lîxistin, lê tê gotin.

Aşîq

Herçiqas di nav tirk û azerîyan de çanda aşîktiyê gelekî li pêş be jî, ev peyv di nav vegêranên kurdî yê devkî de jî cih digire û li herêmeke berfireh kesên ku bi vî navî îcrakariya xwe ya hunerî bi nav dikin, ne kêmtir²⁷. Bi taybetî li Berfîratê û helbet li deverine din jî ev peyv berçav e. Li derdora Dêrsimê, li Sêwas û Erzincanê, li Semsûr, Meraş û Kilîsê herwiha li gelek deverên din ên kurdnişîn, kurd ji aliyê dîrokî, çandî û civakî ve bi gelên cînar, bi taybetî jî bi tirkên re (berê bi ermenî û suryanîyan re jî helbet) di nav tîkiliyên xurt de bûn û danûstandinên dewamdar û dewlemend, tesîr li hilberînên çandî û repertuarên îcrakaran jî dikir.²⁸ “Aşîk”ên tirkên hebûn ku bi civaka kurd re di nav danûstandinên civakî de

²⁶ Ev nav ji aliye Barbara Sträuli ve li “kelam”ê hatiye danîn, ji ber ku bînav bûye.

²⁷ Li Tirkiyeyê û Azerbeycanê navên wekî aşîk, ozan tîn nasîn ku navine din jî hene ku ji mêj ve di nav gelên tirkîziman de tîn dîtin.

²⁸ Meriv dikare gelek berhemên hevpar jî bibîne di navbera çandên devkî yê kurdî û tirkî de. Bi taybetî hebûna destanên wekî Arzi û Qenber, Aşîq Xerîb, Ferhad û Şîrîn, Tahir û Zuhre, Leyla û Mecnûn, Koroxlî û Betalê Qazî hwd. di her du çandan de asta danûstandinên xurt di navbera aşîk û şairên tirk û dengbêj û şairên kurd de nîşan dide.

bûn. Helbet, aşikên navdar ên ku bi eslê xwe kurd jî hene ku bi vegêranên xwe yên bi tirkî ve bi nav û deng bûne.

Têkilî û danûstandina di navbera du çandên cuda de li herêmên ku tirk û kurd bi hev re dijîn, tişteki ne seyr e. Bo nimûne, yek ji wan aşikên herî navdar û di hunera xwe de pêşketî Aşık Davut Sulari (1925-1985) yê ji Erzincanê ligel birrek türküyên xwe, kilamên kurmançî (bnr. Kurdên Alawî, 2015) û zazakî jî gotine ku qismek ji van kilaman bi têkeliya tirkî û kurmançî an jî zazakî pêk tînin (bnr. Polatdersim, 2009). Dîsa, Alîşêr Efendî bi şairî û aşiktiya xwe ve naskirî ye, piraniya berhemên xwe bi tirkî û qismekî wan ê biçûk jî bi kurmançî îcra kirine. Ji van herdu nimûneyan jî diyar dibe ku têkilî û derbasdariyeke xurt di navbera çanda devkî ya kurdî û tirkî de heye û peyvên wekî şair û aşik/aşiq di herdu çanda de jî wekî têgehên hevpar in (bo danberheviyeke van herdu çandan, bnr. Kardaş, 2017). Li Serhedê jî gund û navçeyên ku kurd û tirk bi hev re niştecîh in, dema ku aşiqên gerok ên tirk dihatin nav civatan, kurd jî diçûne guhdariya performansên wan. Ji aliyê sazkarîyê ve meriv dikare bibêje ku ferqek heye di navbera “dengbêj” û “aşiq û sazband”an de. Ev ferq zêdetir bi enstrumanbûna sazband û aşiqan e ku nispeten dengbêj kêmtir bi mûzîkê ve dibêjin. Evdalê Zeynikê, rasterast xwe di kilamên xwe de xwe wekî şair û hin caran jî dengbêj bi nav dike, lê em rast lê nehatin ku Evdal xwe wekî aşiq pêname kiribe. Wisa diyar dibe ku bi îcrakariyên xwe yên bi enstruman ve sazband û aşiq li Serhedê jî dengbêjan cuda dibin, ji ber ku pirraniya dengbêjên vê herêma bêyî saz û tembûrê kilamên xwe dibêjin. Li ser van her sê navan, Celîl û Celîl (2014a: 13) dibêjin ku di nav kurdan de “gele dengbêjên profesyonel, aşiq û çirokbêj hene. Dengbêj bê rêberiya zurnê, meyê, dutarê û tembûrê distirên, ew bi deng, tek bi deng distirên, lê aşiq sazê dixin û pêra distirên.”

Wekî ku meriv di binavkirinên cureyên din ên vegêranên kurdî yên devkî de dibîne, wate û temsîla van peyvên li her deverê ne eynî ye. Li Serhedê kesên ku xwe dengbêj an jî şair dibînin, xwe wekî aşiq pêname nakin. Lêbelê, dema ku meriv bal û dîna xwe ber bi herêma Berfîratê dibe, bi taybetî jî li Efrînê peyva aşiq ligel peyva “şair”ê di nav çanda kurdî bi xwe de dertê pêş û ev peyv di pêwendî xwe de îşaretê bi aşikên tirkîziman nake. Lewra rasterast kilambêjên vê deverê xwe wekî aşiq pêname dikin. Bo nimûne, li Efrînê dema ku Henanê Evdê Şerê behsa bavê xwe Evdê Şerê û apê xwe Hesên Nazî dike wan herduyan wekî “aşiq û şair”, dîsa dema Mecîd Hemgulî behsa tradîsyona berî xwe û navên pêşeng dike, ji gundê Naza re dibêje “cîyê aşiq û şaira”:

Em rûniştine li Çiyayê Seydo, Cebelseydê li mala pîsmamê min, Evdîlqadir lawê apê min
Hesên Nazî²⁹, bavê Hesên. Evî van gotinana dike Henan lawê Evdê Şerê³⁰, pîsmamê
Evdîlqadîr, herdu kurê aşiq û şairan e (Jindîres, 2019b).

²⁹ Hesên Nazî an jî Hesnazî (1889-1989), aşiq, şair û destanbêjê navdar ê Efrînê ye. Bavê şair û destanbêjê navdar Evdîlqadîr Hesên Nazî (1938-) ye.

³⁰ Evdê Şerê (1870-1961), aşiq û şairê yê Efrînê ye, birayê Hesên Nazî ye. Evdê Şerê bavê Henanê Evdê Şerê ye. Henan jî mîna pîsmamê xwe Evdîlqadîr Hesên Nazî destanbêjekî xurt e.

Çawa ku tê dîtîn, li Efrînê du nûnerên herî navdar Hesên Nazî (1889-1989) û Evdê Şerê (1870-1961) ji aliyê civaka xwe ve wekî aşîq û şair, gundê wan jî wekî “cîyê aşîq û şaira” tên pênasekirin. Li vir, meriv dikare bikeve gumanê gelo wan jî xwe wekî şair an jî aşîq didît û bi nav dikir an ev jî wekî binavkirinan têgeheke derveyî ye? Xwepênasekirin û xwebinavkirina Hesên Nazî di kilameke wî bi xwe de ku tê de qala xwe dike, wiha derbas dibe:

dilê mi rabû, bû ava asê
mi bang kir û kire gazî
li pîşa mi bû defter û yazî
mi xerbilandin pir şairê wekû Mişo Beko Berazî
ku wextêk werê ez ê bimirim
hûnê bêjin ka şairê mîna Hesên Nazî

Hesên Nazî an jî Hesnazî (1889-1989) dema ku xwe bi ser îcrakarî û hunera xwe re pênase dike, xwe wekî aşîq û şair bi nav dike. Hêjayî bibîrxistinê ye ku ev malbata jî gundê Naza ku bi aşîq û şairên xwe ve dewlemend e, vêga jî bi karê sazbandî û hunermediyê re mijûl e û nebiyê Hesên Nazî, kurê Evdilqadir ê bi navê Ekrem Nazî (1968-) bi sazbandiya xwe ya folklorîk ve şopa bav û kalên xwe nade jîbîrkirin. Di varyanteke kilama bi navê Xwerzî Mihemed de ku wî li ser mirina xwarziyê xwe çêkiriye, Hesên Nazî xwarziyê xwe wekî aşîqê Çiyayê Kurmênc bi nav dike:

di bextê we da me
hûn ê bi serbaşî xort û ewêla ra
sergovendî daweta ra
aşîqê Çiyayê Kurmanc ra
xudanê gurzê simêlan ra daxin
belgiya cî û doşeg û orxanê
(Ferhad Omar Fawzy, 2023, 9:30)

Ji vê nimûneyê tê dîtîn ku eger meriv danberheviyekê çêbike di navbera peyva aşîq û şair de, meriv dibîne ku peyva “şair”ê pozîsyoneke taybet a afirineriyê destnîşan dike, beramber vê, peyva “aşîq”ê ji aliyê pozîsyona xwe ve jî navê şairtiyê jêrtir e li vê herêmê. Herwiha kilambêj ku navê aşîq wekî inwana pîşeyê xwe bi tevî navê xwe dibêjin, çawa ku di çanda aşîktiya tirkî de jî berbelav e. Yek ji wan kesan Aşîq Selîmê Cizîrî (1937-2011) ye ku bi dehan kilam û destanên kurdî li dû xwe hiştine. Dîsa di zazakî de jî kesine ku destan û hikayeyên gelêrî îcra kirine, bi navê *aşîk/aşîq* hatine binavkirin. Aşîk Cumo (1926-2010) yek ji wan kesan e ku bi dehan destan û hikayeyên gelêrî bi kurmancî û zazakî îcra kirine û wekî *aşîk* hatiye binavkirin û hezkirin di nav xelkê de (bo jîyan û destanên wî bnr. Yazar, 2018). Herwiha, ev peyv di nav kurdên Xoresanê de jî bi heman awayî tê bikaranîn. Li gorî Blum (1972: 31) ku li ser çanda devkî ya kurdên Xoresanê

xebatên pêşeng kirine, wekî têgehekê ku “muzîsyenên profesyonel” îfade dike, têgeha aşiq (*asheq*) herî zêde îşaretê bi îcrakarên kurd dike, beramberî vê, têgeha baxşî (*bakhshi*) bi gelemperî tirk in (helbet ne hertim).

Şair

Di nav kategoriyên îcrakarên çanda kurdî ya devkî de ku me heta nika rêz kirin, navê şair³¹ xwedî statu û nîrxê herî bilind ê civakî xuya dike. Ji kurmancên Serhedê, ji nav kirmanc/zazayên Dêrsimê heta başûr-rojavayê Berfîratê, ji wir heta beriya Mêrdînê û nav êzidiyên Şengalê, ji wir jî heta nav çanda soranî ya devkî, li seranserê cografyayê berfireh meriv wekî kategoriyeke xwedî pozîsyoneke bilind û bi nîrx rastî peyva “şair”ê tê.³² Wisa xuya ye ku ev peyva li seranserê cografyaya kurdîziman dertê pêş û kêr-zêde xwediyê heman wateyê ye. Ev cografyaya ku bi pir-şêwezarî (kurmacî, zazakî, soranî, hewramî) û bi pir-baweriyê ve (sunnî, elewî, êzidî) di nav sînorên netewedewletan de parçebûyî ye, têgeha “şair”ê bi gelemperî heman îcrakariya çanda devkî destnîşan dike. Herçiqas li hin herêman wateya wê ya afirînerî/şairtiyê kêmtir xuya be jî, bi giştî şair xwedî pozîsyoneke taybet û bilind e di nav îcrakarên din ên wekî dengbêj, meqambêj, mitirb/begzade, aşiq û hwd. de. Ên ku pir caran ji aliyê lêkolînerên xwecihî û biyanî ve di bin çend têgehên şemsiye de tên pêşkêşkirin.

Bi nêrîneke navxweyî ya ji nav tekstên performansên şairan nêzikayî li termînolojiya xwecihî bê kirin, tê dîtin ku wate û giringiya ku ev peyv derdixe pêş ji aliyê şairan bi xwe ve jî hatiye destnîşankirin. Herwiha, deqên kevn ên kilaman di vê xalê de nêrîn û termînolojiya navxweyî ya berê baş nîşan didin. Jixwe ev têgehên ku ji nav vegêranên devkî derdikevin, ji adet û têngîhiştina xwe ve xwedî paşxaneyêke tarîxî û xurt in. Herçiqas, îro ev peyva şair, hem ji ber etîmolojiya xwe, hem jî ji ber ihtimala tevliheviya ku diqewime çêbike bi şairên nûjen/klasîk re, ji aliyê peyvên wekî “hunermand”, “hozan”, “dengbêjê gelêrî” ve hatiye paşxistin û ji aliyê lêkolîneran ve êdî kêr-zêde bikaranîn an jî bi xemên yekkirina termînolojiyê û neteweperweriya zimanî ve bi temamî tê paşguhkirin. Li vir jî bo zelalkirina bikaranîn û statuya hunerî ya têgehê ji herêman cuda nimûneyên ji nav deqên kilaman an jî qadê, dê bên pêşkêşkirin. Evdalê Zeynikê xwe wekî “şairê dinê” (Celîl & Celîl, 2016: 419) dihesibîne. Dema meriv li dor têgehan dinêre, ferqa dengbêj û şair di babeta sermiyanê de dertê pêş. Kesê ku “sermiyana wî ji kisê wî” be, angû kesê ku ji ber xwe ve kilaman derdixe, serê wî di lecan de tim rihet

³¹ Ev peyv jî di nav şêwezar û devokên kurdî de bi formên wekî şair, sayer, saîr, şa'ir, şayîr, şoêr, şayêr û hwd. tê dîtin. Peyva “şayêr”ê bi taybetî li Behdînanê ji bo îcrakarên edebiyata devkî tê bikaranîn û ji aliyê wateya xwe ve jî ev peyv bi vê telafûza xwe ve ji “şair”ên klasîk cuda bûye. Bi vî rengî, “şayêr” bo çanda devkî, “şair” ji bo çanda nivîskî tê bikaranîn (Hevpeyvîn ligel Tehsîn Îbrahîm Doskî, 13/11/2024).

³² Boyce (1957: 21) li ser vê peyvê û bikaranîna wê di erebî û farisî de agahîyan dide û dibêje di nav kurdan de peyva şair ji bo nivîskariyê tê bikaranîn û ne di wateya şairê devkî (*oral poet*) de. Herwiha ew dibêje kurd peyvên herêmi yên wekî dengbêj û dom bi kar tînin di dewsa şairê devkî de. Çêdibe ku ku wê demê bi têra xwe materyal li berdest nebûn, lewma ew gihîştê vê qenaetê.

e, ji ber ku kilamên kesên din nabêje.³³ Wate, ew kes wezîfeya neqilkirina kilamên şair û dengbêjên berî xwe hîlnade ser milê xwe û ji ber xwe “kilamên teze” dernaxe, lewra kilam û gotinên nû demildest tîn ferqkirin ji aliyê dengbêjên ku hay ji repertuara herêma xwe hene. Lewma dema ku Şair Mistefayê Xelê Heyran (1897-?), di rasthatina xwe de ji dengbêjekî re meydane dixwîne, di lecê de jê re wiha dibêje:

Kilamê te isa bûne nota giroşê Ûrise berê, wexta Nîkalo nayê firotanê

Tu bîne bike nav destmalê [...] bavê koşê dikanê

Kilamê te yê teze heye, Mistoyê Heyran ra were meydane!

(Hevpeyvîn ligel H. Mihemedê Ferman, 1/8/2020)

Ji vê nimûneyê jî ew diyarde kifş dibe ku eger îcrakar xwediyê gotina xwe be û qabiliyeta wî/wê ya afirandina vegêranên nû (teze/ecer) hebe, ev yek di lecan de jê re dibe palpişt. Ev babeta ku di kilaman bi xwe de jî tê vegêran yek ji wan ferqên sereke ye ku şairiya kesekî/ê diyar dike:

Gulê, me'rûmê, ez wextekê E'vdalê Zeynê bûm,

Şa'rê dinê bûm,

Şarûr û bilbilê oda Surmeli-p'aşa, oda a'mê bûm,

(Celîl & Celîl, 2016: 419)

Ji Devera Behdînan ligel peyva meqambêj, peyva şair gelek li pêş e. Ji vê deverê meriv dikare gelek nimûneyên xwe-pênasekirinên wek “şair” bibîne. Bo nimûne, Hesenê Elî Xençer dema behsa bavê xwe dike, dibêje “bavê min şair bû” (Waar Media, 2023, 10:27), Mihemed Pîro bo malbata xwe dibêje “qedîm da maleke şair in” (Behary, 2022: 1:21). Silêmanê Remo wekî “şairekî qedîm” tê pêşkêşkirin (bavê lawin, 2020). Dîsa ji Mêrdînê Reşîdo behsa xwe dike berî ku destanekê bibêje, xwe wiha pênase dike:

ez Reşîd im

bavê Kinê me

şairê dinê me

gurçika gê me

her kesê min nehewîne

bi zorê mêvanê wê me (Berekat Özmen, 2024: 0:08).

Çawa ji nimûneyan jî tê dîtin, ji Serhedê heta Berfiratê ji wir heta Behdînan û Botanê di nav hemû kurmancan de wekî peyveke xwe-pênasekirina îcrakarên kurmançî “şair” derdikeve pêş. Hêjayî gotinê ye ku ev peyv di nav soranan de jî bi rengekî çalak wekî şayer an jî şayîr tê bikaranîn. Di xebatên li ser çanda kilamgotinê ya zazakî/kirmanckî de ev peyv gelekî berçav tê bikaranîn (bnr.

³³ Di lecên dengbêjan de xaleke giring û bingeîn ew e ku kilam divê neqede, kesê ku herî zêde bi kilam û sermiyana xwe ve zora ên din dibe, bi ser dikeve.

Cengiz, 2010; Taş, 2017; Çiçek, 2024; Bakşî, 2019). Meriv di nav kilamên şair/sairê navdar ê Dêrsimê de jî vê navî gelek caran dibîne (bnr. Cengiz, 2010: 74, 229). Bo nimûne di manîyeke derbarê wî de ku di nav xelkê de belav bûye wiha tê gotin:

Sey Qaji melemê serê derd u dirtvetuno

Çiçeğê cem u cematuno

Sagirt niyo, **sairê** Kirmancuno (Cengiz, 2010: 90)

Nimûneyên ji nav kilamên şair/sairên kirmanc/zaza yên bi vî rengî gelek in. Ev jî nîşan dide ku ev peyv ji berê de di nav zazayan de jî tê şixulandin û hîn jî têgeha sereke ye ji bo ew kesên ku kilam û lawikan³⁴ dibêjin.

Kilamcî

Peyveke din a ku li derdora Berfîratê, Dêrsimê û Efrînê berbelav e, peyva kilamcî ye. Deverên ku peyva dengbêj, sazband û hwd. bi kar naynin, di dewsê de peyva *kilamcî* îqame dikin. Kilam, kulam, kelûm an jî kelam yek ji wan peyvan e ku ji Erdexanê heta Efrînê, ji Dêrsimê heta Behdînan û Hewramanê³⁵ carcar bi wateyên cuda be jî tê bikaranîn. Kilam hem bi wateya stranên dengbêjan ên dirêj, bi taybetî yên ne govend û dawetan tê bikaranîn, hem jî ji bo vegêranên dirêj ên wekî destanan tê bikaranîn; wekî *kilamê turaz*, *kilamên qedîm*, *kilamên kevn*, *kilamên dirêj* û hwd. (bnr. Delikaya, 2024: 1199). Îcar ew kesên ku kilaman dibêjin, li hin deveran xwe wekî *kilamcî* dinavînin. Di nimûneya jêr de, li Efrînê dema ku Reşîdê Mem Çûçanê (1924-2013) kilama Ereba Salih Begê dibêje, di destpêka kilamê de kesê ku danasîna Reşîdê Mem Çûçanê dike wî wiha terfî dike:

Li vê dinyê herkes dibê ez didim kilaman, herkes dibê ez **kilamcî** me. Em jî dibên mitribkî³⁶ me heye, stranbêjkî me heye, jê ra dibên Reşîd Bavê Seleh (Jindires, 2012).

Peyva *kilamcî* ligel çend peyvên din li Efrînê û bi giştî jî li Berfîratê tê bikaranîn. Hin îcrakarên vê herêmê xwe wekî *kilamcî* terfî dikin. Bo nimûne, ji Besniya Semsûrê, Elî Dore (j. 1952) ku bi salan hem bi kurmancî hem jî bi tirkî hunera xwe îcra dike, di nav xelkê de wekî *kilamcî* û *aşiq* tê zanîn. Ew derheq vê binavkirinê de dibêje ku ew van salên dawî bi tecrûbeya xwe ya televîzyonê re hîni peyva dengbêj bûye û wekî dengbêj li wan platforman tê binavkirin. Li gorî Elî Dore, li herêma wan berê kesên ku karê kilamgotinê dikirin wekî *kilamcî* dihatin binavkirin, xelkê digot “*kilamciyê gundê me*” (Hatun Sürücü, 2024: 77) Hêjayî bibîrxistinê ye ku ev peyv di nav kurmancên elewî û kirmancên Dêrsimê de jî tê dîtin. Li Dêrsimê jî, di nav îcrakarên kurmanc de, peyva dengbêj nehatiye

³⁴ Lawik hem di nav kirmanc/zazayên Dêrsim û Qocgirî û Çewlîgê de (bnr. Şahin, 2016; Düzgün, 1992) hem jî bi taybetî di nav kurmancan de di dewsa kilamê de tê bikaranîn (bnr. Allison, 2001: 65, 65).

³⁵ Kelamxwan ji bo wan kesên pîspor tê gotin ku repertuara muzîkal a Elhî Heq îcra dikin, kelaman û defteran ji ber dikin û dixwînin. Kelam vegêranên dîni ne, li ser îcrakarî, repertuar û çanda kelamxwanan, bnr. Hooshmandrad, 2022).

³⁶ Li Efrînê, ev peyv di wateya muzîsyen û sazband de tê bikaranîn, mîna derdora Mêrdîn û Batmanê xwedî statuyeke cuda ya civakî nînin. Ji wan kesan re zêdetir kirîf an jî qurbet tê gotin. Li vir ev rewş ji ber heman peyva erebî û wateya wê ya adetî rûdide.

bikaranîn, di dewsa wê de peyva *kilamci* hatiye gotin. Bo nimûne, hunermendê navdar ê ji Xozatê Mahmut Baran (1923–1975) ku hunera xwe bi zazakî, kurmancî û tirkî îcra kiriye wekî “kilamci” hatiye pênasekirin (bnr. Greve, 2018: 96).

Encam

Cihêrengiya termînolojiya edebiyata kurdî ya devkî di hemû cureyên devkî de derdikeve pêşberî merivan. Wekî peyveke xwerû kurdî ya etno-spesîfîk, peyva dengbêj, hem ji aliyê xelkên deverên din ve, hem jî ji aliyê derdorên siyasî, çandî û îdareyên herêmî ve bi rihetî hate qebûlkirin û bi demê re li herêmên cuda di nav îcrakarên kilamên kurdî de hate bikaranîn ku berê xwe wekî dengbêj terîf nedikirin. Helbet, danûstandinên tabîî yên îcrakaran ji berê berê de hebûn, bo nimûne ji ber karê karwaniyê, karên demkî, seferberî û ji salên 1960î şûnde jî ji ber sebebên cihêreng cîguhastin, koçkirina ber bi bajarên mezin û ya herî bi tesîr jî ji ber pêşketin û belavbûna alavên teknolojîk ên tomarkirina deng û radyoyê, îcrakarên herêmên cuda nêzîkî hevdu bûn, herçiqas hin ji wan bandoreke neyînî li ser wan hiştibe jî. Nivîskarên wekî Mehmed Uzun û Yaşar Kemal û berhevkarên qadê yên wekî Ahmed Aras (bi danasîna Evdalê Zeynikê) li Tirkîyeyê bal û eleqeya derdorên cihêreng kişandin ser çanda kurdî ya devkî û bi taybetî jî dengbêjiyê. Wer xuya dike ku berî peyva dengbêj ewçend berbelav bibe, peyvên cihêreng hebûn ku ji bo îcrakarên kilambêj dihate gotinê an jî ji aliyê wan ve wekî xweterîfkirinên xwemalî dihate îfadekirin. Ligel ku daneyên dîrokî yên zaf kevn li ber destê me nînin, em bi îcrakariya dengbêjan a destan û vegêranên kurdî yên kevn pê derdixin ku ev huner vedigere heta berî çend sedsalan. Dîsa jî dema meriv lêkolînekê li ser qeydên nivîskî yên ewil dike, meriv dibîne ku Mela Mehmûdê Bazîdî yek ji wan kesê ewil e ku derheqê cihêrengî û awayê îcrakariya vê çanda kilamgotinê û dawetên kurdan de melûmatên berfireh dide û behsa dengbêj, sazband û begzadeyan dike. Ji bo kurdan Mela Mehmûd dibêje ku “dengbêjêd wan heyin, bêrîtan dibêjîn” (Çelik, 2015: 160; Dost, 2010: 68-69). Ev behs li ser statu, kategorî û enstrumanên çanda dawetan agahiyên giring dide û di heman demê de behseke giring e ji bo dîroka vê peyvê.

Şair yek ji wan peyvên e ku xwedî hêz, prestîj û berbelaviyeke zêde ye. Ev peyv di heman demê de di nav şêwezarên cihê cihê yên wekî kurmancî, zazakî, soranî û hewramî de jî tê bikaranîn. Şair, hem li Serhedê û hem jî li herêmên din vê wateyê dide: kilambêjê/a afirîner ê/a ku dikare bi xamî (îrticalî) kilaman bibêje. Wate, peyva şair xwedî statu û prestîjeke bilind e di nav îcrakarên edebiyata devkî de û ev peyv li cem dengbêjên Serhedê ji peyva “dengbêj” binirxirtir e, lewra ew îşaretê bi afirînetî û hostatiyeke berçav (Evdalê Zeynikê, Şêx Silê, Gulê û Pero û hwd.) dike lê dengbêj tenê dikare veguhastina sermiyan/barê dengbêjê berê rabike/hilgire.

Sazband, peyveke din e ku hem li gelek herêman peyda dibe hem jî wateyên cihêreng werdigire. Herçiqas berbelav be jî, meriv dikare bibêje ku navê sazband(î), herî zêde li herêma Berfîratê dertê pêş û li derdorê vê herêmê zêdetir xuyanî dibe. Li vê herêmê sazband wekî îcrakar ji gçend kesan re tê gotin. Li vir

herçiqas navê sazband enstrumanê bîne bîra meriv jî, sazbandî her tim bi enstruman nîne, ew rasterast di dewsa peyva dengbêj/şair/kilamcî de tê bikaranîn. Li vê herêmê û bi taybetî li Sirûcê, peyva sazband dêvla peyva stranbêj de tê bikaranîn û sazband bi xwe saz an jî enstrumaneke din lînaxin. Me di vê xebatê de peyva sazband li ser çar kategoriyan parve kir wekî, a) kilambêjî û destanbêjiya bê enstruman, b) kilambêjî û destanbêjiya ku ligel amûrjenekî din tê îcrakirin, c) kilambêjî û destanbêjiya bi enstruman ji aliyê kilambêj bi xwe ve, d) sazbandiya bê kilam û gotin (enstrumental).

Aşiq, herçiqas di çanda tirkan de çanda aşiqtiyê gelek li pêş be jî, ev peyv di nav vegêranên kurdî yê devkî de jî cih digire û li herêmeke berfireh kesên ku bi vî navî îcrakariya xwe ya hunerî bi nav dikan, zêde ne. Bi taybetî li Berfîratê ev peyv berçav e. Herwiha peyva *kilamcî* ligel çend peyvên din li Efrînê û bi giştî jî li Berfîratê tê bikaranîn. Hin îcrakarên vê herêmê xwe wekî kilamcî terfîf dikan. Bo nimûne, ji Besniya Semsûrê, Elî Dore ku bi salan hem bi kurmancî hem jî bi tirkî hunera xwe îcra dike, di nav xelkê de wekî kilamcî û aşiq tê nasîn.

Mitirb û *begzade* jî li gelek deveran tîn bikaranîn ligel gelek navên bi heman an jî nêz-wateyê de. Ev peyv xwedî wateyên pejoratîf in li hin deveran, lewma meriv dibîne ku li hin herêman navên hurmet û rûmetê li wan tê dayîn da ku ew wateyên pejoratîf xuya nebin. Li Serhedê begzade bi vî rengî ye. Herwiha peyva axa ku xwediyê payeyeke bilind e ji bo muzîsyenên herêmî tê bikaranîn ku di şahî û dawetan de wekî gewende û dûmanan kar dikan. Bi vî rengî di nav çanda kurdî ya devkî de meriv dikare bi dehan navên tîkildarî van îcrakaran bibîne ku hin ji wan bûne xwedî taybetmendiyan xweser û herêmî. Di nav çanda kurdî ya devkî de leheng/karakterên muzîsyen, bi taybetî mitirb di gelek destan û kilaman de jî rolên giring werdigirin ser xwe. Dîsa li Efrînê nofeke muzîsyenan a bi navê kirfî heye ku pîk, zemir, zurne û bilûrê dixin û wekî komeke serbixwe tevdiqerîn û pîranî bi kurdan re nazewicin. Dîsa hate dîtin ku li vê deverê ji bo hin îcrakaran navê qurbet an jî qirbet jî tê bikaranîn.

Bi giştî meriv dikare bibêje ku termînolojiya cihêreng a kurdî, mîrateyeke çandî ya dewlemend e û cihêrengiya herêmî destnîşan dike. Hin term li hin deveran taybetmendî û pratîkên herêmî an jî statuya civakî û awayê îcrakariyê nîşan didin. Bikaranîna peyva *dengbêj* wekî kategoriyeke standart û şemsiye li ser hemû binavkirinan, cihêrengiya binavkirinên kurdî piştguh dike û ev jî dibe sebeb ku xwe-pênasekirinên cihêreng ên çandî di xebatên vê qadê de bîhmalîkin. Ji bo têgihîştîneke kûr a cihêrengiya edebiyata kurdî ya devkî, divê lêkolînerên vê qadê binavkirin û xwe-pênasekirinên herêmî piştguh nekin û wateyên wan ên herêmî jî vekolin û derxin meydanê.

Çavkanî

- Akgül, H. (2024). Morfema “-î”yê di peyvsaziya Kurmancî de. *Kurdiname*, 10, 156–170. <https://doi.org/10.55106/kurdiname.1448052>
- Alan, R. (2015). Dengbêj(î) û helbesta gelêrî. *Wêje û Rexne*, 4, 9–21.
- Allison, C. (2001). *The Yezidi oral tradition in Iraqi Kurdistan*. Richmond: Curson Press.
- Aras, A. (2018). *Şairê Kurda yê efsanewî: Evdalê Zeynikê*. Stenbol: Nûbihar.
- Arslan, M. (2025). *Kurd, kitêb, çapxane: Weşangeriya kitêbên Kurdî di dewrê Osmaniyan de (1844–1923)*. Wan: Peywend.
- Arta. (2023, July 29). *Hevpeyvîn bi hunermend Ekrem Nazî re* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=w1DTKqda56A>
- Aslan, M., & Ismail, F. (2025). *Koleksîyona hîkayet û kilamên Tûr Abidîn û Botanê*. (Albert Socin & Eugen Prym, Transkrîpsiyon û nirxandin). Ankara: Wardoz.
- Bakşî, S. (2019). *Öyküleriyle Dersim kılamları ve Dêrsim şairi: Uşenê Kalmemî (1887–1964)*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.
- Bascom, W. (1965). The forms of folklore: Prose narratives. *The Journal of American Folklore*, 78(307), 3–20.
- bavê lawin. (2020, April 2). *سلو کورو، سلطانه* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=4bllXun3B_w
- Behary. (2022, April 28). *Mehamed pîru saîd xanê kerr u lawko radîwa Duhok مه‌حه‌مه‌دپيرو سه‌یخانێ کهر و لاووکو ل‌رادیاوا دهوک* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=QqFNCl3fTK>
- Berekat Özmen. (2024, April 15). *Reşîto Tajdîn Mence Arşîva Şemdine Bakısyani berebin* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=M-LnrwKhfhU>
- Bilbil, M., & Oztirk, M. (2019). *Rêzimana Mela Mehmûdê Bazîdîyî: Tûhfetü'l-Xîlan Fî Zimanê Kurdan (Nirxandin-Metin-Faksîmîle)*. Stenbol: Weqfa Mezopotamya.
- Blum, S. (1972). The concept of ‘Asheq in Northern Khorasan. *Asian Music*, 4(1), 27–47.
- Bocheńska, J. (2022). From Dengbêj to modern writer: Heritagization of the Kurdish oral tradition and revitalization of the Kurdish language in the works of Mehmed Uzun and Mehmet Dicle. *Iranian Studies*, 55(4), 899–927.
- Boyce, M. (1957). The Parthian Gôsân and Iranian minstrel tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 89, 10–45.
- Çaçan, S. R. (2013). *The Dengbêjî tradition among Kurdish Kurmanj communities: Narrative and performance during the late nineteenth and twentieth centuries* (Master’s thesis). İstanbul: Boğaziçi University.
- Çakır, A. (2022). Shifts in the stature of professional music-making in Kurdistan (or how Kurds from around Mardin became professional musicians). *The World of Music*, 11(2), 25–64. <https://www.jstor.org/stable/27159529>
- Çelik, M. (2015). *Adat û Rusûmatname’ê Tewayîfê Ekradiyeya Mela Mehmûdê Bazîdî (Metn û Lêkolîn)* (Unpublished Master’s thesis). Mardin Artuklu University.
- Celîl, O., & Celîl, C. (1978). *Zargotina Kurda II*. Moskova: Naûka.

- Celîl, O., & Celîl, C. (2014a). *Zargotina Kurda: Êpîk û Dastan 1*. Vienna: Înstîtûta Kurdzanîyê – Wien.
- Celîl, O., & Celîl, C. (2014b). *Zargotina Kurda: Êpîk û Dastan 2*. Vienna: Înstîtûta Kurdzanîyê – Wien.
- Celîl, O., & Celîl, C. (2016). *Zargotina Kurda: Êpîk û Dastan 3*. Vienna: Înstîtûta Kurdzanîyê – Wien.
- Cengiz, D. (2010). *Dizeleriyle tarihe tanık Dersim şairi: Sey Qaji*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Chyet, M. (1991). ‘And a thornbush sprang between them’: Studies on ‘Mem û Zîn’, a Kurdish romance (Unpublished Ph.D. thesis). University of California, Berkeley.
- Chyet, M. (2003). *Kurdish-English dictionary: Ferhenga Kurmancî-Inglîzî*. New Haven and London: Yale University Press.
- Çîçek, A. A. (2024). *Di reng û vengê Gimgimî: Cemalê Dursî û Xidirê Başî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.
- Çîçek, A. A. (2024). *Şaîrê Gimgimî yo vindîbîyaye: Silê Musî (1889–1952)*. İstanbul: Vate.
- Çobanoğlu, Ö. (2023). *Türk dünyası epik destan geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Darati, S. R. (2023). *A world through words: Dengbêjî, kilam and collective memory* (Ph.D. thesis). Georg-August-Universität, Göttingen. <http://dx.doi.org/10.53846/goediss-10178>
- Delikaya, Ö. (2023). “Aşiqê Eşqê”: Dengbêj û sazband Xalidê Xendeqa. In O. Bozan, A. Ertekin, A. Cengiz, & A. Kaçmaz (Eds.), *Cumhuriyetin 100. yılında Ergani: Din-eğitim-kültür* (pp. xx–xx). Bursa: Ekin Yayınevi.
- Delikaya, Ö. (2024). Nû-varyanteke Mem û Zînê ya Dengbêjê Elaşgîrî Kazoyê Garîsyâ: Nirxandîneke pêwendî û bernivîsandin. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(3), 1197–1226.
- Delikaya, Ö., & Ertekin, M. Z. (2021). “Li Geliyê Çatê Tav Dizirîqî”: Topogeny û nexşeya devkî di kilama Elî Xarza de. *Kurdiyat*, (3), 11–25.
- Dîkranyan, M. (2024). *Çirayê Ironî Lûwîyî û Lûwîyî (Tîpguhêzî û Hemançap)* (A. Yiğitalp, A. Gebenlioğlu, İ. Çağatay, S. Bozkurt, & T. Baykuşak, Eds.). İstanbul: Sena Ofset Ambalaj, Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Dost, J. (2010). *Adat û Rusûmatnameê Ekradiye Mela Mehmûdê Bayezîdî*. Stenbol: Nûbihar.
- Düzgün, M. (1992). *Taê Lawîkê Dersîmî / Dersim Türküleri*. Ankara: Berhem Yayınları.
- Ertekin, Z. (2019). Du reng û yek deng di Kurdî de: Dengbêjî û Qesîdebêjî (Ceribîna berawirdeke kurt). In İ. Baz, R. Öz, Ç. Ertaş, & İ. Tunç (Eds.), *Dengbêjlik kültürü ve dengbêjler (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)* (pp. 605–631). Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Farqînî, Z. (2022). *Ferhenga Kurdî–Tirkî*. Stenbol: Enstituya Kurdî.

- Fawzy, F. O. (2023, December 2). نوري شيخو، خورزه محمد – Nurî Şexo, Xorze Mehammêd [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=cs4ycG3WveM>
- Ferdeghini, G. (2022). Performance e melodie nell'epica curda cantata: Il caso di Beyta Dimdim nel Bahdinan (Iraq). *Philomusica on-line*, 21(2), 289–329. <http://dx.doi.org/10.13132/1826-9001/21.2179>
- George, M., & Çakır, A. (2022). New contours in Kurdish music research. *The World of Music*, 11(2), 5–24.
- GezGozok. (2022, March 18). Zimanê Domanî, Silemanê Dengîzî û Keça wî [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=gQsZpO_8xLI
- Greve, M. (2018). Neither aşık nor dengbêj: The lament singers from Dersim. In U. Özdemir, W. Hamelink, & M. Greve (Eds.), *Diversity and contact among singer-poet traditions in Eastern Anatolia* (pp. 95–130). Baden-Baden, Germany: Ergon Verlag.
- Gültekin, M. (2013). *Zargotina Kurdên Serhedê: Kilam û destanên epîk ên dirokî, mîrxasî û serhildanan*. Stenbol: Avesta.
- Güneş, Ö., & Şahin, İ. (2019a). *Antolojiya Dengbêjan 1: Dengbêj Reso*. İstanbul: Nûbihar.
- Güneş, Ö., & Şahin, İ. (2019b). *Antolojiya Dengbêjan 2: Dengbêj Şakiro*. İstanbul: Nûbihar.
- Güneş, Ö., & Şahin, İ. (2021). *Antolojiya Dengbêjan 3: Dengbêj Huseyno*. İstanbul: Nûbihar.
- Hale, T. A. (1997). From the Griot of Roots to the Roots of Griot: A new look at the origins of a controversial. *Oral Tradition*, 12(2), 249–278.
- Hamelink, W. (2016). *The sung home: Narrative, morality, and Kurdish nation*. Leiden & Boston: Brill.
- Hamelink, W., & Barış, H. (2014). Dengbêjs on borderlands: Borders and the state as seen through the eyes of Kurdish singer-poets. *Kurdish Studies*, 2(1), 34–60.
- Hatun Sürücü, S. (2024). Di navbera nerît û teknolojiyê da: Jiyan û hunera aşîq û sazband Elî Dore. *Kurdiname*, (11), 75–95.
- Hooshmandrad, P. (2022). Religious musical knowledge and modes of transmission among the Kurdish Ahl-e Haqq of Gurân. *Oral Tradition*, 35(2), 341–362.
- İlengiz, Ç. (2022). The aesthetics of open-ended mourning: The statue of a holy-madman in Dersim, Turkey. *Journal of Material Culture*, 27(4), 396–413. <https://doi.org/10.1177/13591835221132494>
- Jindires. (2007, December 25). *Jindires adik efrin طمبور ادیک کوران اسره موقع جندريس* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=beyZ4nx7Z7I>
- Jindires. (2012, May 8). *مەم جوجان عەربا صالح بک خانە* Mem Çûcanê, Ereba Salih Begê. Terqolo, Xan [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=vgrUnughVso>

- Jindires. (2013, April 1). Adik Efrin Tembura Resen [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Xo4JhocaoHI>
- Jindires. (2019a, July 22). Bavê Seydo: Eyşa îbê , بایفی سیدو عیسا ایبه [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=9CQXGjQw_hg
- Jindires. (2019b, January 3). Henanî evdê şerê, لای برارو law birawo [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TyvUslqLK8U>
- Jindires. (2019c, February 24). Hesnazî: Cebelî [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=TDvR2d-JsJo>
- Jindires. (2022a, March 6). Ferza çola (Ereb Hemadî)= رشید جندو فرزا جولاً =عرب حمادی Reşîdê Cindo [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=h7lzlX-1PLc>
- Jindires. (2022b, March 13). Derwêşê evdî, Reşîdê Cindo درویشی عفدی روایه رشید [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=vXy7lfY6Tml>
- Kaniya dengbeja. (2022, August 6). Dengbêj Reso – dû heb qesîde beyît [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=QdYWKPVUJSE>
- Kaplan, Y. (2023). Ji edebîyata devkî ya Kurdî serhatîyek evînî: Salih û Kejê û deqeke çapkirî. *Mukaddime*, 14(2), 416–442.
- Karasu, D., Hülakü, A., Korkmazcan, O., Güleriyüz, D., & Kardaş, Ö. (2017). *Bingöl Dengbêjleri*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Kardaş, C. (2017). *Aşığın sazı, dengbêjin sesi: Dengbêjlik ve âşıklık üzerine karşılaştırmalı bir inceleme*. Ankara: Eğiten Kitap.
- Kardaş, C. (2019). The legacy of sounds in Turkey: Âşiks and dengbêjs. In U. Özdemir, W. Hamelink, & M. Greve (Eds.), *Singer-poet traditions in Eastern Anatolia* (pp. 37–51). Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Keskin, N. (2016). *Müzik, anlatı, kimlik: Tûr-Abdîn'de bir anlatım biçimi olarak mîtrîplîk*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Keskin, N. (2019). *Folklor û edebiyata gelêrî*. Stenbol: Avesta.
- Kînas, A. (2020). İdealize edilmiş yekpare dengbêjlik karşısında dengbêj-tipi icracıların bölgesel çeşitliliği. *PolilitArt*, (286), 4–5.
- Kurdên Alawî. (2015, August 23). Aşiq Davut Sularî – Hesên Musa (Kürtçe Uzun Hava) [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=hTik5sLj3Tw>
- Le Coq, A. von. (1903). *Kurdische Texte*. Berlin: Reichsdruckerei.
- Meretowar, A. (2017). *Huseynê Farê (Jîyan-Kilam)*. Stenbol: Wardoz.
- Mürer, G., & Çakır, A. (2022). Introduction: New contours in Kurdish music research. *The World of Music*, 11(2), 5–24.
- Omer Yaxî. (2011, April 30). *Ismaşîl sardashti u faxir harire yadi baxer* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BiQ-HCdFEQ8>
- Özdemir, U., et al. (Eds.). (2018). *Diversity and contact among singer-poet traditions in Eastern Anatolia*. Baden-Baden: Ergon Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783956504815>
- Parlîti, A. (2006). *Dengbêjler / Sözü'n yazgısı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Polatdersim. (2009, June 6). *Aşık Davut Sulari – Ha wayiro* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=8FpKOg9fjPM>

- Reichl, K. (2022). *The oral epic from performance to interpretation* (1st ed.). New York & London: Routledge.
- Şahin, T. (2016). *Lawîkê Qerebêlî u Qoçgiriye*. İstanbul: Vejiyaişê Tiji.
- Sayım, İ., & Ertekin, M. Z. (2024). Yekemîn Încîla Kurdiya Kurmancî û hin taybetmendiyên wê. *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 10(19), 16–31. <https://doi.org/10.56491/buydd.1413575>
- Scalbert-Yücel, C. (2009). The invention of a tradition: Diyarbakir's Dengbêj Project. *European Journal of Turkish Studies*, (10). <http://journals.openedition.org/ejts/4055>
- Schäfers, M. (2015). Being sick of politics: The production of dengbêjî as Kurdish cultural heritage in contemporary Turkey. *European Journal of Turkish Studies*, (20).
- Sträuli, B. (2017). Dewrêşê Evdî - Dewresh, son of Evdi: A Kurmanji epic as performed by the Berazi singer Baqî Xido. In *Dewrêşê Evdî - Dewresh, son of Evdi*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sträuli, B. (2021). “Our steppe is vast ...”: Kurdish epics and tribal stories from Urfa, 1906 collected by Oskar Mann. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Subaşı, K. (2022). Pirnavîya cureyên vegêranên gelêrî û nestandartbûna wan di Kurdî de. In *Folklorê Kurdî: Wêje, Ziman, Mêjû, Cîvak û Kelepûr* (pp. 527–552). Zakho: Senterê Saxo bo Vekolînên Kurdî.
- Taş, C. (2017). *Kilamê Kirmanciyê: Dersim halk ezgileri*. İstanbul: Tij Yayınları.
- Turgut, L. (2002). *Cembelî fils du prince de Hekkarî et la tradition des Mitirbs* (Unpublished master's thesis). Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris. <http://www.uni-goettingen.de/de/138346.html>
- Turgut, L. (2018). Imagining a new mitirb: A text analysis of a singer-poet tradition in Tûr ‘Abdîn. In U. Özdemir, W. Hamelink, & M. Greve (Eds.), *Diversity and contact among singer-poet traditions in Eastern Anatolia* (pp. 53–76). Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Uzun, M. (1991). *Rojek ji Rojên Evdalê Zeynikê*. Stockholm: Weşanên Welat.
- Uzun, M. (2006). *Dengbêjlerim*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Waar Media. (2023, January 31). Taveheyv – Hesên Elî Xencer | تافهه‌یه‌ف – هه‌سهن | <https://www.youtube.com/watch?v=fR1w-7BnoBc> [Video]. YouTube.
- Yaş, Z. (2016). *Şakarên Muzîka Kurdî-2*. İstanbul: Şaredariya Bajarê Mezin a Amedê.
- Yazar, İ. (2018). *Çimê Aşîkan ra Hewt Hîkayeyê Gelêrî*. Diyarbakir: Roşna.

**Wusleto Heqîqî û Fîraqo Mecazî yan Fîraqo Heqîqî û Wusleto
Mecazî; Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de Terenumê Wuslet û Fîraqî**

Ahmet Kırkan¹

**Hakiki Vuslat, Mecazi Firak veya Hakiki Firak, Mecazi Vuslat; Klasik
Zazaca Edebiyatta Vuslat ve Firak Terennümleri**

Öz

Vuslat ve firak, edebiyatın önemli iki kavramı olmasının yanı sıra, hayatın da önemli iki gerçeğidir. Bu iki kavram beraber düşünüldüğü zaman anlam ifade ederler. Vuslat ve firak birbirine geçmiş iki kavramdır, meydana gelen bir olayın vuslat veya firak olarak kabul edilmesi görecelidir. Vuslat bir firaka, firak başka bir vuslata dönüşebilir. Çalışmada vuslat ve firak kavramları bu çerçevede ele alınmış, vuslat ve firakın göreceli durumu izah edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın amacı Zazaca klasik edebiyatındaki metinlerden vuslat ve firak kavramlarını ele almaktır. Dünya asıl vatanından ayrılan bir ruh için hakiki firak, onu bekleyen yakınları için ise mecazi bir vuslattır. Yine hicret, göç ayrılan ve varılan yere göre vuslat veya firak olarak yorumlanabilir. Bu çalışma iki kısımdan meydana gelmiştir. Çalışmanın ilk kısmında vuslat ve firak kavramları mecaz ve hakikat bağlamında ele alınmış; hakiki vuslatın mecazi bir firak olduğu, hakiki bir firakın mecazi bir firak olduğu üzerinde durulmuştur. Zazaca klasik edebiyattan örneklerin verildiği ikinci kısımda doğum, ölüm, göç ve dünya kavramları temele alınarak vuslat ve firak açıklanmıştır. Her alt başlıkta çeşitli yazarlardan örnekler verilmiş ve bunlar izah edilmiştir. Çalışma, Zazaca klasik edebiyatı bu iki kavram etrafında incelediği için önemlidir. Zazaca klasik edebiyat üzerine çeşitli derleme çalışmaları olsa da, bu tür özel okumaların az olduğu açıktır. Bu açıdan çalışma Zazaca klasik edebiyatı derin bir analize tabi tuttuğu için önemlidir. Çalışmada yayımlanmış ve temin edilen klasik edebiyat eserlerine yer verilmiş, Kurmanca, Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerden de yararlanılmış ve bu dildeki klasik eserlerde vuslat ve firak kavramlarının nasıl ele alındığı izah edilmiştir. Çalışmada açıklama, örnek verme, karşılaştırma, tanık gösterme, tanımlama gibi yöntem ve teknikler kullanılmıştır.

262

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetkirkkan@gmail.com, ORCID ID: [0000-0003-3885-5218](https://orcid.org/0000-0003-3885-5218).

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 01.12.2024

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 03.02.2025

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published as open access under the CC BY-NC 4.0 license.

Anahtar Kelimeler: Klasik edebiyat, karşılaştırmalı edebiyat, Zazaca, vuslat, firak.

Genuine Vuslat, Figurative Firak or Genuine Firak, Figurative Vuslat; Vuslat and Firak in Classical Zazaki Literature

Abstract

Vuslat and faraway are not only two important concepts of literature, but also two important facts of life. These two concepts make sense when they are considered together. Vuslat and firak are two intertwined concepts, the acceptance of an event as vuslat or firak is relative. Vuslat can turn into a firak, and firak can turn into another vuslat. In this study, the concepts of vuslat and firak are discussed within this framework and the relative status of vuslat and firak is tried to be explained. The aim of the study is to deal with the concepts of vuslat and firak from the texts in Zazaki classical literature. The world is a literal departure for a soul leaving its original homeland and a metaphorical vuslat for its relatives waiting for it. Again, hijra, migration, migration can be interpreted as vuslat or departure according to the place of departure and arrival. This study consists of two parts. In the first part of the study, the concepts of vuslat and firak are discussed in the context of figurative and real; it is emphasised that a real vuslat is a figurative firak and a real firak is a figurative firak. In the second part, where examples from Zazaki classical literature are given, the concepts of vuslat and firak are explained on the basis of the concepts of birth, death, migration and the world. In each sub-heading, examples from various authors are given and explained. The study is important because it analyses Zazaki classical literature around these two concepts. Although there are various compilations on Zazaki classical literature, it is clear that such specialised readings are scarce. In this respect, the study is important because it subjects Zazaki classical literature to a deep analysis. In the study, published and obtained classical literature works are included, Kurmanji, Turkish, Arabic and Persian works are also used and how the concepts of vuslat and firak are handled in classical works in this language are explained. In the study, methods and techniques such as explanation, giving examples, comparison, citing witnesses and definition have been used.

Keywords: Classical literature, comparative literature, Zazaki, vuslat, firak.

Kilmîye

Wuslet û fîraq tenya mîyanê edebîyatî de di hebî mefhûmî bingeyînan nê, heman dem de di rastîyê heyatî îfade kenê. Nê her di mefhûmî ancax pê reyde bêrê fikirîyayene mana danê. Çünke wuslet û fîraq hetê mana ra kewtê têmeşan; waqiyê ke yenê meydan wuslet yan fîraq ê goreyê rewşê û kesî vurîyêno. Wuslet eşkeno bivurîyo û bîbo fîraq, heman şekil de fîraq zî eşkeno yewna form bigîro û bîbo sey wusletî ya. Na xebate de mefhûmê wuslet û fîraqî na çarçowe de ameyê nirxayene, îzafîbîyayîşê mefhûmanê wuslet û fîraqî ameyo îzahkerdene. Amancê na metnanê Edebîyatê Klasik yê Zazakî

de mefhûmanê wuslet û fîraqî îzahkerdiş o. Keso ke wetenê xo yê eslî ra koç kerdo yan newe ameyo dunya, seba ey dunya sey cayê surgunî yo û no fîraqo heqîqî; seba merdîmanê ey zî sey welidîyayîşê wusleto mecazî yo. Heman şekil de koçkerdiş û hîcret zî goreyê cayê abirîyayîşî û cayê resayîşî eşkeno sey wuslet yan fîraq bêro hesabnayene. Na xebate di qisman ra pê yena. Qismê ewilî de mefhûmê wuslet û fîraqî goreyê heqîqet û mecazî de ameyê nirxayene; rastîya wusleto heqîqî eslê xo de yew fîraq mecazî, fîraqo heqîqî zî eslê xo de wusleto mecazî yo ameya îzahkerdene. Qismê dîyîn yê na xebate de mefhûmê wuslet û fîraqî termanê sey merg, wîladet, koçkerdiş û dunya reyde ameyê etudkerdene. Her binbeş de cîya nuştovan ra nimûneyî deyayê û miyanê metnî de nê nimûneyî îzah bîyê. Na xebate Edebîyatê Klasîk yê Zazakî derûdorê nê di mefhûman de tedqîq kena qandê cû na xebate muhîm a. Derheqê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de heta nika çend babet xebatî ameyê kerdene labelê goreyê di mefhûmanê dîyarkerdeyan heta nika kêman rey xebatî ameyê kerdene. Qandê cû na xebate de Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ser o analîzêko xorîn ameyo kerdene. Xebate de Zazakî de warê edebîyatê klasîkî de berhemê ke weşanîyayê û dest fîneyayê ra teber berhemanê edebîyatê klasîk yê kurmancî, tirkî, erebî û farsî ra îstîfade bîyo. Nê ziwanan de şopa mefhûmanê wuslet û fîraqî ameyo taqîbkerdene. Na xebate de metod û rêbazê sey îzahkerdiş, nimûnedayîş, muqayesekerdiş, şahidnawnayîş, pênaskerdiş ameyê şuxulnayene.

Kilitçekuyî: Edebîyato klasîk, edebîyato muqayeseyîn, zazakî, wuslet, fîraq.

Extended Abstract

Concepts that are important in many areas of life have naturally taken place in literature. In this respect, we can accept literature as a reflection of life. Vuslat and fîraq are among such concepts. Besides being two important concepts of literature, these two concepts are also two important facts of life. Reunion and separation occur in every field and time of life. A routine life without reunion or separation is hardly possible. These two concepts make sense only when they are considered together. Vuslat and parting are two intertwined concepts, and it is relative whether an event is considered as vuslat or parting. Every reunion can turn into a separation and every separation can turn into a reunion. Reunion brings separation with it, and separation brings reunion. Reunion and separation can be analysed in two parts: literal and figurative. In classical literature, real reunion can only be achieved through reunion with God. This can only be achieved through death and going to heaven. According to the belief, death is the reunion and union of man, who is separated from his homeland, with God. In classical literature, this theme is discussed a lot and the beauty of death is expressed. While true reunion is expressed by death, true separation is expressed by birth. The separation of man from his homeland, his detachment from God and his exile begins with his birth. Every person born is in a real separation. He has moved away from his original homeland, the place where he should be, and has been sent into a kind of exile. In classical literature, seeing the world as a place of exile and an aversion to life is a reflection of this real desertion. In this study, the concepts of vuslat and fîraq are discussed within this framework, and the relative status of vuslat and fîraq is tried to be explained. The aim of the study is to explain how the concepts of vuslat and

firaq are treated in the texts of Zazaki classical literature. The study consists of two parts. In the first part of the study, the concepts of vuslat and firaq are discussed in the context of figurative and real; it is emphasised that a real vuslat is a figurative firaq and a real firaq is a figurative firaq. Various combinations of firaq and vuslat have been emphasised and these possibilities have been explained with various examples. In the second part, where examples from Zazaki classical literature are given, the concepts of vuslat and firaq are explained on the basis of the concepts of birth, death, migration and the world. In each sub-heading, examples from various authors are given and explained. For example, birth or the world is a literal departure for a soul leaving its original homeland and a metaphorical vuslat for its relatives waiting for it. This state of vuslat and departure occurs at the same time and in the same event. It is very difficult or even impossible to determine whether the event is vuslat or faraway. Again, hijra, migration can be interpreted as vuslat or firaq according to the place of departure and arrival. If the place of departure is an unloved place, it is more of a vuslat rather than a faraway place. In classical literature, the concepts of hijra and migration are mostly handled together with the hijra of the prophet and associated with vuslat and desertion. The study is important because it analyses Zazaki classical literature around these two concepts. Although there are various compilation studies on Zazaki classical literature, it is clear that such special readings are rare. In this respect, the study is important because it subjects Zazaki classical literature to a deep analysis. Studies in which intensive readings are made around certain concepts provide clearer and more specific information about the subject being studied. In the study, published and obtained works of classical literature were included, Kurmanji, Turkish, Arabic and Persian works were also used and how the concepts of vuslat and firaq were handled in classical works in these languages were explained. In Zazaki, as in other classical literature in other languages, the concepts of vuslat and firaq are used in accordance with metaphors. The world is regarded as a place of separation, death as a true reunion, birth and migration as a temporary separation. These definitions are in harmony with examples of classical literature in other languages. In the study, methods and techniques such as explanation, giving examples, comparison, witnessing and definition were used. Especially explanation was used intensively and many examples were given from the available works. The examples given were explained according to the context and examples from other literatures were given where necessary. Zazaki classical literature has developed especially in recent periods. After the works written in the first half of the twentieth century, Zazaki classical literature, which had fallen into a stagnation, has revived in recent years. Especially the works written in the last period were also used in the study. In this respect, it is possible to see the changes in Zazaki in the field of classical literature within the framework of the concepts of vuslat and firaq.

Qelbê to ra ez surgun bîya verî
Heme surgunîyê min hetêk ra berdewamîya nê surgunî yê
Xêncê heme merasîman, zîyafetan, ayînan, roşanan
Ez ver ba to ameya, ameya xo bierza linganê to
Ameya efû biwaza, herçiqas layiqê efûyî nêba zî
Derg meke surgunîya min ya dunyayî.²

Destpêk

Wuslet û fîraq mîyanê edebîyatê klasîkî de sey mefhûmê muhîmî qebûl benê. Nê her di mefhûmî eslê xo de eşqî ya girêdeyayeyê û beno ke eşq sayeyê nê mefhûman yeno meydan, erj gêno. Nê mefhûmî dûrîkewtiş û pêresayîşî îfade kenê û eşq xora dûrîkewtiş, pêresayîş, dûrîkewtiş û mîyanê nê prosesê de fertilîyayîşî ya yeno meydan. Wuslet xo mîyan de fîraqêk, fîraq zî mîyanê xo de wusletêk hewêneno. O semed ra aşîq ne wusletî ra ne fîraqî ra tam emîn beno. Çünke her wuslet fîraq, her fîraq zî wusletêk o.

Bitaybetî edebîyatê klasîkî de mijara wuslet û fîraqî ameya şuxulnayene. Edebîyatê rojhelatî de mesnewîyanê eşqî de nê her di mefhûmî gelek rey ameyê bikarardene. Aşîq û maşûqe yew eşqêko bi wuslet û fîraqî ya mûnîyaye cuyenê. Ameyîşê maşûqe yew wuslet, vîndîbîyayîşê aye fîraq o. Eke maşûqê çîmanê aşîqî ver ra vîndî bibo zî aşîq halê fîraqî de xo hîs kenê. Labelê aşîq wusletî ra tu rey mutmeîn nêbeno. Cureyê bînî yê edebîyatê klasîkî de nê mefhûmî bi şekilanê cîyayan reyde ameyê îfadekerdene. Mîsale mewlîdan de fîraq bi merdîşê cenabê peyxemberî ya vajîyayo. Mersîye û sewbîna babetan de zî mefhûmê fîraqî tesbît beno. Edebîyatê klasîkî de eşqo heqîqî û eşqo mecazî esto. Heman şekil de wuslet û fîraq zî bi eşqî ya girêdaye sey heqîqî û mecazî di beşan rê teqşîm bîyo. Serdemê modernî de wuslet û fîraq tenya bi aşîq û maşûqî reyde xesr bîyo.

Amancê na xebate varyasyonanê wuslet û fîraqî ser ra Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de bi nimûneyan reyde tedqîqkerdiş o. Varyasyonan ra qesd cîya şekilan a fîraq û wusletî nirxnayîş o. Wuslet û fîraq goreyê nirxnayîşî eşkeno bivurîyo. Qandê cû wusleto heqîqî û fîraqo mecazî, wusleto mecazî û fîraqo heqîqî; fîraqo heqîqî û wusleto mecazî, fîraqo mecazî û wusleto heqîqî çar binbeşî tesbît bîyê û metnê edebîyatê klasîkî goreyê nê binbeşan ameyê nirxnayene. Seke metnan de zî bêro vatene ge ge yew rewşe goreyê bergehê vatoxî vurîyêna.

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ser o nê serranê peyênan de xebatî ameyê kerdene. Labelê nê xebatî hîna arêkerdiş, transkrîbekerdiş, edisyon-krîtîk kerdişî ra îbaret ê. Goreyê mijaran û babetan dabeşkerdiş û analîzkerdişê berhemanê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî hîna nêameyo kerdene. Beno ke badê arêkerdiş û edisyon-krîtîkî, Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ser o zî goreyê mijar û tewiranê edebî xebatê spesîfîkî bêrê kerdene. Wuslet û fîraq mijaranê serekeyan yê edebîyatê klasîkî ra yê. Qandê cû na xebate de nê mijarê edebîyatê klasîkî tedqîq bîyê.

² Sezai Karakoç, *Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine*, no qisim terefê ma ra açarnîyayo.

Seba na xebate edebîyatê klasîk yê zazakî ameyo tedqîqkerdene. Edebîyatê Klasîk yê Zazakî sey edebîyatanê şaranê bînan demek û mekanêk de sînardar nîyo. Berhemê ewilî yê dest de yê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî serra 1899î de dest pêkerdo û no prosesê nuştîşê berheman hîna zî berdewam o. Na xebate de berhemê kesanê sey Mela Ehmedê Xasî, Muftî Osman Esad Efendî, Milla Cimayo Babij, Mela Kamilê Puexî, W. K. Merdimîn, Mela Muhemmedê Kavarî, Muhemmedê Şêx Ensarî, Mela Mehmet Demirbaş, Mela Ebdulqadirê Muşekî, Mela Orhan Sekaronij, Mela Faruq Baynal û Mela Aziz Bekî ameyê etudkerdene. Nê edîban zafane medreseyanê klasîkan -medreseyan de demanê peyênan de taye revîzyonî ameyê meydan- de perwerde vînayo, mijar û babetanê edebîyatê klasîkî zaf baş zanê. Xora berhemanê înan de tesîrê usûlê klasîkî xo nişan dano. Seke nimûneyan de zî eşkera beno nê edîbî derheqê mefhûmanê wuslet û fîraqî de goreyê qaydeyanê edebîyatê klasîkî -kêm zêde- heman çi fikirîyênê. Xêncê nê berheman, berhemanê teorîyê edebîyatî, felsefe, meqaleyan, berhemê analîzê edebîyatî, teblîxan, ferhengyan ûsn ra zî îstîfade bîyo.

Na xebate de îzahkerdiş, teswîrkerdiş, analîzkerdiş, nimûnedayîş, muqayesekerdiş û sey nînan metodî ameyê şuxulnayene. Verî mefhûmê wuslet û fîraqî pênas bîyê. Cîya kulturê de manaya û çarçoweyê nê mefhûman deyayo, varyasyonê nê mefhûman îzah bîyo. Dima zî mîyanê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ra sey bîyayîş, merg, koçkerdiş û dunya çar binbeşan ser ra wuslet û fîraq ameyo nîrxnayene.

1. Wuslet û Fîraq

Wuslet û fîraq mîyanê cûya însanî de her tim ca gêne û însanî nê di mefhûman goreyê xo şirove kenê. Resayene yan cîyakewtene/dûrîkewtene mîyanê prosesî eşq û heskerdişî de di rewşê muhtemel ê. Eke tede merdene yan dunyaameyene ûsn çînêbo resayene û dûrîkewtene seba însanan rewşê rojane yê. Labelê edebîyat de -hem modern hem klasîk de- rewşê wuslet û fîraq di mefhûmê tesîrkarî yê. Edebîyatê modernî de formê eşq, sewda, wuslet û fîraqî formê xo bedîlnayê (Yıldız, 2024: 171). Cêr ra nê her di mefhûmî îzah bîyê.

1.1 Wuslet

Wuslet kokê وصل (wesele) ra yeno ferheng de manayanê pê het ameyene, eleqe sazkerdene, dest fînayene, yewbîyayene, resayene, resayîşê heskerdeya xo ûsn manayan îfade keno (Mutçalı, 2015: 1001-1002; İşler & Özay, 2012: 1134). Wuslet çekuyanê sey wesl, wuslet, wîsal, ittîsal, wasil, sila, muttesil, wusûl, wîsal ûsn reyde têkîldar o (Mutçalı, 2015: 1001-1003; Uludağ, 2016: 374). Nê çekuyî heme yew kok ra zêdeyayê. Hemberê nê mefhûmî de mefhûmê fîrqaî çekuyanê sey fesl, fasila, fîrquet, hîcran ûsn reyde têkîldar o (Uludağ, 2016: 382).

Demanê verênan ra ke mefhûmê wusletî hişê însanan de sey emelo tewr berz û amanco nîhaî ca girewto. Sufîyanê ewilînan hecr, hîcran, hîcret sey halê dijberê wîsal û wusletî name kerdo. No proses bi zuhdî reyde dest pêkeno, bende nêzdîyê Homayî beno û dima wuslet pê yeno. Wuslet manaya tewr berzî de mîyanê

pêvajoyê seyrûsulûkî de resayîşê Heqî îfade keno. Heq[îqet] û Homayî ra dûrîkewtiş zî sey *înfisal* yeno namekerdene. Seyrûsulûk; tewir, emel, îbadet, kar û hereketê ke însanî nêzdîyê Homayî kenê îfade keno. Sulûk manaya rayîr de yeno labelê terîq û terîqetî ra hîna hîra yo. Lîteraturê tesewufî de sulûk mefhûmanê sey *seyir*, *mîrac*, *îsra* reyde ameyo şuxulneyayo. Terîqetî şekilêko formel de îcra bene labelê sulûk de formêko formel çînî yo. No mefhûm reya verên terefê Ebdulkerîm el-Quşeyrî ra ameyo bikardene. Bade Quşeyrî gelek mutesewifan no mefhûm -kêm zêde- heman mana de şuxulnayo. Salîko ke (raywan, keso ke kewto rayîra sulûkî) vejîyayo rayîr encam de qayîlo ke xo biresno Homayî û wusletê mutleqî peyda bikero. Goreyê rewşa salîkî çend hebî mertebeye sulûkî estê labelê mertebeyê tewr berzî de yew nîhayet çînî yo, no her daîm deweran keno (Uludağ, 2010: 127-128).

Lîteraturê Îslamî de însanî seba îmtîhanêk ameyê xelqkerdiş, erzîyayê dunya. No hereket û îmtîhan însanî Heqî ra dûrî kewtê. Eke însanî halê sukûnî de bimendayêne, ê do Heqî ra û Homayî ra dûrî nêkewtayêne. Amancê nîhaî yê ameyîşê dunyayî reyna resayîşê wusletê heqîqî yo.

1.2. Fîraq

Fîraq yan fîrquet çekuyêka erebî ya kokê فرق (ferîqe) ra yena manayanê *birnayene*, *cîya kerdene*, *dûrî kewtene*, *terk kerdene*, *ferq finayene*, *ferq, ters, beş, tersok* ûsn îfade kena (Mutçalı, 2015: 1001-1002; İşler & Özay, 2012: 427-428; Alay, 2011: 169). Nê kokî ra çekuyê sey *ferq*, *fîraq*, *fîrquet*, *farûq*, *firqa*, *tefrîqa*, *tefrîq* ûsn zêdeyayê. Mîsale nê çekuyan ra *farûq* sey leqebê xelîfe Umerî ameyo şuxulîyayene.

Terefê ehlê tesewufî û edîban ra fîraq sey cîlweyêkê heyatî û heskerdişî vîneyayo. No mefhûm ge ge bi *hecr* yanî dûrîkewtiş û terkkerdişî ya îfade bîyo. *Hecr* hîna zêde heme mexlûqetan ra dûrîkewtiş û tenya Homayî reyde eleqedarbîyayîşî îfade keno. *Hecr* yan *hîcran* û *fîraq* xo reyde wusletê Homayî peyda keno. Xora goreyê mutesewifan *hecro eslî* û *fîraqo bîngeyin* Homayî ra dûrîkewtiş û ey ra cîyamendiş o. Wuslet beyntarê însanî û Homayî ra perdeyan wedarnayîşî îfade keno. Sînaye ra dûrîmendiş sey *fîraq* û *hecr* ameyo hesibnayene. Mutesewiffî meqamê sînaye bi meqamê wehdetî ya girêdanê û fîraqî no hewa şîrove kenê (Uludağ, 2016: 138).

Goreyê Caferê Sadiqî no dunya de wusletêko heqîqî mumkun nêbeno çunke însan no dunya de fîraqêko heqîqî de yo. Seba ke însanî wusletêko heqîqî tecrube bikerê û biresê amancê xo ganî heme kesayetî, xobîyayîşê xo ra derbas bibê (Ceyhan, 2013: 143-145). Fîraq tenya manaya neyînî de nêyeno şuxulnayene, seke cor de zî nîşan bîyo, fîraq xêncê heq û heqîqetî heme vêşîyîyan ra dûrîkewtiş û rîtadayîşî zî îfade keno û na mana de yew mefhûmo erênî yo.

1.3. Têkilîyê Wuslet û Fîraqî

Têkilîya mabeyne wuslet û fîraqî de peywendîyêka zaf hetin a. Kes nêeşkeno na têkilî bi çend hetan û nuqteyan reyde sînor bikero. Na xebate de wuslet û fîraq goreyê heqîqî yan mecazî bîyayişî tenya di hebî varyasyonan ser ra ameyê îzahkerdene. Nê varyasyonî zî çar mana û cihetan ser ra analiz bîyê. Tîya de tenya Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ra nimûneyî nêdeyayê; seba ke sînor û mijar hîna baş bêro diyarkerdiş sey sewbîna edebîyatan ra zî nimûneyî deyayê.

1.3.1. Wusleto Heqîqî, Fîraqo Mecazî & Fîraqo Heqîqî, Wusleto Mecazî

Mîyanê cuya însanî de taye rewşî estê ke tîmîyankewte yê, kes nêeşkeno nê rewşan bitemamî tîmîyan ra vejo. Kamcîn kamcîn o, ganî kes senîn îfade bikero, çi tewir şirove bikero zaf zehmet o. Manayê nê rewşan goreyê derûnîya kesî, goreyê şert û mercan eşkeno bivuriyo. Sîtavê nê rewşan edebîyat de zî xo nişan dano. Ge ge rewşêka xirabe sey rinde, rewşêka rinde zî sey xirabe eşkena bêro îfadekerdene. O samed ra wusleto heqîqî eşkeno terefê sewbîna kesan ra sey fîraqo mecazî bêro vînayene.

Nê mijaran ra yew merg o. Merg cîya şekilan de yeno şirovekerdene labelê edebîyatê klasîkî de merg her tim rayîrê dunya ra reyayişî û resayişê sîname yo. Mewt erebkî de kokê موت مات (mate-mewt) zêdeyayo û mergî îfade keno (Mutçalı, 2015: 878-879). Nê kokî ra mewt, meyît Zazakî de heman kontekst de yenê şuxulîyayene (GXV, 2021). Merg; orte ra weriştîş, merdiş, fewtkerdiş, dunya ra şîyayiş ûsn manayan îfade keno. Çekuyê ke sey mewt, fewt, meyît, memat bi çinêbîyayişî reyde tîkildarî yê. Fewt zî erebkî de kokê فوات (fewt-fate) zêdeyayo û reyna mergî, vîndîbîyayiş, derbasbîyayiş îfade keno (Mutçalı, 2015: 71; İşler & Özey, 2012: 875). Nê kokî ra fewt, fewtkerdiş zêdeyayê Zazakî de heman kontekst de yenê şuxulîyayene.

Merg goreyê her kesî zor o labelê merdîmanê nêzdîyê mewteyî cîyabîyayşêko gird, heta kes eşkeno vajo ke seba înan sey fîraqo heqîqî yo. Labelê merg bitaybetî terefê mutesewifan ra sey berê wusletê heqîqî vîneyayo. Misale Mewlana Celaleddînê Rûmî roja mergê xo sey Şeb-î Arûs name keno û na roj sey roja wusletê aşîq û maşûqî qebûl keno. Na şewe de aşîq û maşûq resayê yewbînî, dost resayo dostî. Heta nê şewan de ge gana taye sazî zî yenê cinîtene (Uludağ, 2016: 328-329). Na şîra ey ya cêr de ya nê fikirê ey temsîl kena.

Roja ke ez merda tabûtê min de derbas bibo
 Mevaje ke no cîhan derdê min o
 Seba min mebermê û mevajê: “heyf, heyf”
 Cenazeye min vînenê mevaje: “fîraq, fîraq”
 Mi rê wuslet û demê resayişî yo
 Gama ke min defin kenê mevaje: “weda, weda”
 Ke mezel perdeye Cananî ûş arî bibo
 Awanşîyayişê tîjî û aşmî çirê zîyan bibo
 To rê awanşîyayiş o labelê akewtiş o (Mewlana, 1372: 357).

Mewlana wuslet û fîraqî goreyê kontekstî şîrove keno. Vano ke roja ke ez merda mevaje heyf ke merdo, gelo şima çi zanê ke merdîş seba min xirab o. Roja ke ez merda mevaje ke fîraq, nar oje seba min roja wusletî ya. Çunke Mewlana roja mergî sey şewa veyveyî pênas keno. Mewlana reyna vano ke awanşîyayîşê roj û aşmî çîre zîyan bibo, beno ke no seba taye kesan awanşîyayîş (xurûb) bibo labelê heman çi seb hîna kesan akewtîş (şurûq) o.

1.3.2. Wusleto Mecazî, Fîraqo Heqîqî & Fîraqo Mecazî, Wusleto Heqîqî

Rewşanê tēmîyankewte û alozan ra yew zî wusleto heqîqî û fîraqo heqîqî yan zî ver eksê ney o. Na rewşe de şîyayîş yan ameyîş mabeynê di terefan ra yewî rê wusleto mecazî labelê seba terefê binî fîraqo heqîqî îfade keno. Mîsale dunyaameyîş lîteraturê tesewufî de sey fîraqêko heqîqî yeno qebûlkerdene. Dunyaameyîşî reyde ruhê însanî wetenê xo yê eslî ra dûrî keweno û no dunya seba ruhê ke berîya wetenê xo yê eslî kenê sey xerîbistan û cayê surgunî yo. Qandê cû wefat û merg seba nê ruhan sey wuslet o. Sey nimûne kes eşkeno vajo ke mîrac vejîyayîş zî surgunîya dunya ra sey wusletê heqîqî rê gamêk yeno vînayene. Mîrac tesewuf de meqamo tewr berzo ke salik eşkeno bireso îfade keno û nê meqamî rê tenya peyxember resayo. Cenabê peyxembero ke surgunîya dunya de hepsî mendo sayeyê mîracî de yew hilmêk girewto û hesretê wetenê xo yê eslî kewêno (Pala, 2016: 322-323)

Heman dem de Mekke ra ver bi Medîne hîcretkerdişê peyxemberî zî no mînwal de eşkeno bêro nirxayene. Milla Cimayo Babîj serr 1946î de Sêwregî de ameyo dunya, tehsîlêko klasîk ra dima perwerdeyêko modern zî vînayo. Babîj berhemanê xo zafane tirkî nuseno. Ey mewlîdê Osman Esad Efendî ser o xebate kerda û sîyerêko telîf zî nuştio. Milla Cimayo Babîj derheqê wusletê heqîqî de berhemê xo *Sîyerê Nebî* de wîna nuseno.

Nebî a şew şî keydê, Siddîqî, ê embazî
Xebera koçî da ci, pawitê nê mirazî.

Şewa bîn hurna vîcyay, bi dua û nîyazî,
Kafirî ujana di, geyray qandê înfazî.

Vînderdên û ewnayên, ê Mekkeyê şîrînî.
Nika uja di menden, merdimê bol şîrînî.

Ê warê pîr-baban ra, bol zî kewtîbîn dûrî.
Amey cayêndo xewle, bi zerryênda surûrî (Babîj, 2009: 35-37).

Milla Cimayo Babîj koçkerdişî di hetan ser ra tarîf keno. Heto yewin de peyxember esto û o nê şîyayîşî ra gelek xemgîn o. Heto bîn ra bawermendê ke Medîne de ey pawenê meraqê peyxemberî de yê. Peyxember her tim ewnîyêno xo pey ra û seba şîyayîşî zaf xemgîn beno.

2. Terenumê Wuslet û Fîraqî

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de sey edebîyatanê klasîkanê binan taye mezmûnî yenê tekrarkerdene. Mezmûn, bitaybetî edebîyatê dîwanî de yeno şuxulnayene. Fikir yan obje rasterast nêyeno labelê taye remz û îşaretê ke nê fikir yan objeyî bi şekilêko nimate temsîl kenê şuxulîyênê. Nê remz û îşaretî ke êdî bîyê klîşe sey mezmûn name benê (Pala, 2014: 298-299). Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de nê tewir mezmûnî zêde yê labelê na xebate de nê mezmûnan ra tenya çend hebî sey mijarê na xebate ameyê weçînayene. Cêr ra mefhûmê sey *bîyayîş/wîladet*, *koç/hîcret-resayîş*, *dunya û merg* sey mezmûnî ameyê nirxnayene û derûdorê nê mefhûman de Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de *wusleto mecazî*, *fîraqo heqîqî & fîraqo heqîqî*, *wusleto mecazî* yan *wusleto heqîqî*, *fîraqo mecazî & fîraqo mecazî*, *wusleto heqîqî* etud bîyo.

Her binbeş de nimûneyî deyayê û nê nimûneyî goreyê nê krîteran nirxneyayê. Binbeşan de nimûneyî goeyê krîteranê corî îzah bîyê. Îzahatan de fokusê mijarî goreyê çend hetan îzah bîyo. Fokusê ewnîyayox yan şîrovekerdoxî manaya mefhûmî vurîna.

2.1. Bîyayîş/Wîladet

Bîyayîş yan weledîyayîş dunyaameyişî îfade keno. Goreyê bawerî ruhê însanî Homayî hete de bîyo û badê ameyîşê dunyayî heta mergî ruh dunya de ase maneno. Goreyê rîwayetan Îsa peyxemberî vato ke ‘yew merdim heta di rey nêwelidîyo nêşkeno sirê melekutî ra hayîdar bibo’. Nê welidîyayîşan ra ewilê ci maya xorabîyayîş o, no weledîyayîş de îhtîyacê maye û pî esto labelê yê dîyin manewî yo. Badê welidîyayîşê ewilî însan mesabeyê merdeyî de yo û ganî xo newe ra însa bikero. Hedîsanê cenabê peyxemberî de dunya ra vejîyayîş, dunyayî terkkerdiş amey salixdayene û her tim verê mergî merdiş tawsîye bîyo. (Cebecioğlu, 2009: 131; Mutçalı, 2015: 1023; İşler & Özay, 2012: 1134). Mîyanê edebîyatê klasîkî de seba bîyayîşê cenabê peyxemberî sey cureyê mewlîdî berhemê musteqîlî nusîyayê. Seke yeno zanayene ke seba sewbîna kesan zî mewlîdnameyî nusîyayê.

Mîyanê na xebate de berhemê ke ameyê tedqîqkerdiş de berhemanê edebîyatê klasîkî de yan edebîyato modern ke bin tesîrê hîsanê dînî de nusîyayo de ameyîşê dunyayî wetenê eslî ra *dûrîkewtiş* û *fîraqî* îfade keno. Cêr ra nê rewşî nimûneyan reyde do îzah bibê. Gama ke gedeyê yeno dunya di rewşan ra kes eşkeno behs bikero. Rewşa ewilî de; sere de babî û dadîyê gedeyî, heme merdimê gedeyî welidîyayîşê gedeyî ra zaf keyfweşî yê. Çunke gede badê çend aşmîyanê zehmetinan ameyo dunya û no sebebe şayî yo. Yanî na rewşe seba derûdorê gedeyî *wusleto mecazî* yo. Heman çî kes eşkeno seba gedeyî vajo. Eke goreyê şîroveyê dînî-tesewufî îfade bibo, gede cismêko/bedenêko madî reyde, wetenê eslî ra *dûrî kewto* û no *fîraqêko heqîqî* û demkî yo. Badê heyatê cismanî, beden do orte ra wedarîyo û ruh reyna ageyro cayê xo û *wusletêko heqîqî* do bêro meydan.

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de bîyayişê cenabê peyxemberî bitaybetî berhemanê mewlîdan de bi şekilêko vila ameyo nuştene. Ameyişê cenabê peyxemberî terefê bawermendan ra sey wusleto heqîqî hesibîyayo. Çünke goreyê bawerîya Îslamî ameyişê cenabê peyxemberî reyde heme dunya û bi taybetî bawermendî resayê muradê xo. Ê, bi welidîyayişê cenabê peyxemberî ya şexs û cismê peyxemberî ya muşeref bîyê. Mewlîdî zafane sey merasîm saz benê û bitaybetî beşê merhebayî de heme beşdarî werzenê pay û seke cenabê peyxemberî teşrîfê merasîmî kerdo tewgeyrenê, destanê xo girê danê. Bawermendî nê demî rê hende ehemîyet danê ke wusletê heqîqî hîs kenê. Labelê no hal heman dem de seba peyxemberî -bêguman wîladetê eslî yê cenabê peyxemberî de no derbasdar o- fîraq o. Qandê cû fokusê şirovekerdixî/bawermendan mana û ehemîyetê hedîse vurînenê. Seke cor de vajîya, Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de wîladetê cenabê peyxemberî, heqîqetê beyntarê wuslet û fîraqî de ramojneyayo. Cêr ra berhaman ra nimûne dehayê û nê nimûneyî şirove bîyê.

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî bi Mela Ehmedê Xasî (1867-1951) û Muftî Osman Esad Efendî (1852-1928) reyde dest pêkerdo. Nê her di şairan/aliman perwerdeyêko klasîk tehsîl kerdo. Nê tehsîlî tesîrê ziwan û tedeyîyê berhemanê înan kerdo. Mela Ehmedê Xasî mewlîdêk nuştî û no berhem serra 1899î de Dîyarbekir de çap bîyo (Kirkan, 2018: 35-38). Mewlîdê ey mîyanê edebîyatê Zazakî de berhemê ewilî yo. Xasî, edebîyatê Zazakî de yew rayîrêke akerda û gelek edîban ser o tesîrdar bîyo. Xasî berhemê xo de derheqê welidîyayişê cenabê peyxemberî yew beşêko musteqîl nuştî ke nameye nê beşî *Eno Mebhesê Welednayîşê Pê'xemberê Ma wo, Sellelalhû 'Ela Alîhî we Sellem* yo. Nê beşî de xêncê beyta tekrarî 19 beytî estê ke bi temamî prosesê wîladetê cenabê peyxemberî ra behs kenê. Cêr ra nê beşî ra qismê merhebayî çend hebî beytî dehayê.

Merheba ey sirri subhan merheba
Merheba ey rûhi rûhan merheba

Merheba ey fexri 'erşî merheba
Merheba nesley Qureyşî merheba

Merheba ya sahîbe'd-dîni'l-mubîn
Merheba ya sadîqe'l-we'dî'l-emîn

Merheba ya men sereyte bi'l-Herem
Merheba ya men denewte bi'l-qedem

Merheba ya qurrete 'eyni'l-wera
Merheba ya men nubi'te fî'l-Hira

Merheba ya 'alime'l-'ilmi'l-ezel
Merheba ya şafi'en yewme'l-wecel

Merheba ey rehmeten lî'l-'alemîn
Merheba ya men şefî'ul muznibîn

Wazenê ger ma xelasiyya tamam
Vatişê ma es-selatû we's-salam (Xasî, 2009: 39).

Ziwanê Xasî ziwanêko zehmet û giran o. Beytanê corênan ra dîyar o ke Xasî metnî de zaf çekuyê erebî û farisî şuxulnayê. Mîsale sirri subhan, rûhi rûhan, fexri 'erşî, nesley Qureyşî, sahibe'd-dîni'l-mubîn, sadîqe'l-we'dî'l-emîn, ya men sereyte bi'l-Herem, ya men denewte bi'l-qedem, ya qurrete 'eyni'l-wera, ya men nubi'te fi'l-Hira, ya 'alime'l-'ilmi'l-ezel, ya şafi'en yewme'l-wecel, ey rehmeten lî'l-'alemîn, ya men şefî'ul muznibîn çekuyê sewbîna ziwanan ra derbasê metnî bîyê. Îzafeyê sirri subhan de Subhan nameyê Homayî yo cenabê peyxember sey Sirê Homayî pênas bîyo; ifadeyê rûhi rûhan de cenabê peyxember sey ruhê heme wayîrê ruhan (heme mewcûdatî); ifadeyê fexri 'erşî keso tewr bi şeref û pesndeyaye ifade bîyo; îzafeyê nesley Qureyşî neslê cenabê peyxemberî vajîyayo; îzafeyê sahibe'd-dîni'l-mubîn cenabê peyxember sey wayîrê dînê akerdeyî pênas bîyo; ifadeyê sadîqe'l-we'dî'l-emîn cenabê peyxember sey qal û vatişanê xo de rast û durust tewsf bîyo; cumleyanê ya men sereyte bi'l-Herem, ya men denewte bi'l-qedem, ya qurrete 'eyni'l-wera, ya men nubi'te fi'l-Hira cenabê peyxember Qe'be de geyrayişê ci, linganê rayîr şîyayişê ci, roşnayîya çimanê mexlûqatan û mewcûdatan bîyayişê ci û Hîra de tenya mendîşê ci vajîyayo ke nê heme terefê însanî yê peyxemberî ifade kenê; cumleyanê ya 'alime'l-'ilmi'l-ezel de ey zanayê ilmê ezeli, ya şafi'en yewme'l-wecel de ey şefatkarê roja tersî, ey rehmeten lî'l-'alemîn de aleman rê rehmet bîyayişê ci û ya men şefî'ul muznibîn de gunehkaran rê şefatkarî ya ci vajîyaya (Mutçalı, 2015; Erkan, 1999; Fîruzabadî, 2011). Nê çend hebî beytan de aseno ke Xasî welidîyayişê cenabê peyxemberî seba mewcûdatî û însanan çiqas muhîm vînenê. Metin de peyxember her hete ra ameyo pênaskerdiş û pesnê ci deyayo. Taybetmendîyê peyxemberî xarîkulade yê û ameyişê ey ancax wusletî ifade keno.

Dunyaameyîşê cenabê peyxemberî beyntarê mewcûdatî de sey roja roşanî ameyo teleqîkerdene. Heman rewşe eşkeno berhemê Osman Esad Efendî de zî tesbît bibo. Osman Esad Efendî serra 1903î de mewlîdêk nuşt ke no mewlîd badê mewlîdê Xasî mewlîdo dîyin o. Mewlîdê Osman Esad Efendî şeş beşan ra pê yeno. Nê beşan ra yew zî beşê wîladetî yo û nê beşî de qismê merhebayî esto. Seke verê cû vajîyabî qismê merhebayî tam dumyaameyîşê cenabê peyxamberî ifade keno. Osman Esad Efendî beşê merhabayî de dunya ameyîşê cenabê peyxemberî seba bawermendan sey wusletêk nuseno. Cêr ra beşê merhebayî mewlîdê Osman Esad Efendî ra qismêk deyayo.

Bado teyrên ame dest eşt paştde min,
Va: "Vilêna paşt û aş û naştê min."

Ame dinya a sa'et sultanê dîn,

Nûr di xerq bî va no erd û azmîn.

Heme mexlûqî dinê veynda û va:
“Merheba to rê Muhemmed Mustefa!

Merheba, ey merhemê pîzey kulan,
Merheba, ey serwerê pêxemberan!

Merheba, kanî şefa’et merheba!
Ti bi xeyr amey, to rê sed merheba.

Merheba, ti yê ricacî ma rûsiyan,
Merheba, dermanê qelbê nêweşan!

Merheba, ey mexzenê şer’ê Rebbî,
Merheba, ey serwerê hurna dinî!

Merheba, ey nûrê çimê ummetan,
Merheba, pêxemberê axirzeman!

Merheba, ey ti îmamê enbiyan,
Merheba, ey ti delîlê welîyan!”

A şewa ki Ehmed ame na dinî,
Erd û azmîn mijde da, va jewbînî.

Înan keyf kerd û vatên hurke jew
“Hemdûlîllah ame ma rê menga new.” (Kirkan, 2018: 187-188).

Osman Esad Efendî beşê wîladetî ra zaf ehemîyet dano nê beşî dergûdila nuseno. Mewlîdê ey de beşê wîladetî verê zewacê babî û dadîyê cenabê peyxemberî ra dest pêkeno. Babîyê peyxemberî ameyişê peyxemberî hewnê xo de vînen (Kirkan, 2018: 183-184), dima her aşmî de yew peyxember dadîya peyxemberî zîyaret keno (Kirkan, 2018: 184-185), dunyaameyîşê cenabê peyxemberî zaf muhîm o çunke o sey dîyarî erşawîyayo dunya, Homayî sînayeyê xo ra (hebîbullah) feraxat kerd û o erşawito dunya, nameyê ey zî asmênan de terefê Homayî ra neyayo pa (Kirkan, 2018: 185), demê zayene çend hebî xanimê qîymetbahayî sey Hewa, Asîye û Meryem hetkarîya dadîya peyxemberî kenê (Kirkan, 2018: 186-187), badê qismê merhebayî qundaxkerdişê peyxemberî û prosesê badê zayene îfade bîyo (Kirkan, 2018: 188-190). Beytanê corênan de cenabê peyxember sey; *sultanê dîn, merhemê pîzey kulan, ey serwerê pêxemberan, kanî şefa’et, ricacî ma rûsiyan, dermanê qelbê nêweşan, mexzenê şer’ê Rebbî, serwerê hurna dinî, nûrê çimê ummetan, pêxemberê axirzeman, îmamê enbiyan, delîlê welîyan* tewsîf bîyo. Seke aseno cenabê peyxember terefê Osman Esad

Efendî ra gelek sifatan a penas bîyo û ameyişê ey sey wuslet îfade bîyo. Heta şewa bîyayişê peyxemberî de erd û asmênî mizgînî daya yewbînî û na meseleya pîroze sebebe hemdkerdişî vînaya.

Mela Ebdulqadirê Muşeki serra 1968î de Çewlîg de ameyo dunya. Ey babîyê xo het de dest bi perwerdeyî kerdo û medrese ra îcazet girewta. Mela Ebdulqadirê Muşeki berhemê xo yê *Mewlîdê Nebî* serra 2020î de çap kerdo. Muşeki mewlîdê xo terzê sîyerî de nuştî, her prosesê cenabê peyxemberî kilmkî deyayo. Muşeki berhemê xo de Adem aleyhîselamî ra dest pêkerdo û heta îrtihal yanî wefatê peyxemberî nuştî. Berhemî de behsê hemil û wîladetê peyxemberî, hîcret û herbanê ey zî beno. Muşeki beşê merhebayî peynîya mewlîdî de bikar ardo.

Merheba tu r' sarî çimu ser umê
Merheba tu r' nurî çimu ti umê

Merheba Resulî îns u cinî ti
Merheba pêxemerî Allê pîlî ti

Ya Muhammed merheba la ti vêrîn
Ya Muhammed merheba ti axirîn (Muşeki, 2020: 78).

Muşeki, Xasî û Babîjî ra cîya beşê merhebayî seba wusletêko heqîqî bikar ano. Beytanê ewilî de û dimayênanê nê beşî de vatox vurîyêno. Kes qey vano ke nê beşî de nîdaya merheba terefê melekî ra yena vatene. Yanî yew wuslet ameyo meydan, peyxember îrtihalê dunyayê bînî kerdo û melekî ey bi no qayde reyde pêşwazî kenê. Metin de eslê xo de merheba û pêşwazîkerdene terefê bawermendan ra yeno vatene. Labelê qismê ewilî de kes eşkeno vajo ke nê vatenî terefê melekî ra vajîyayê çünke Muşeki mewlîdê xo de beşê merhebayî badê wefatî peyxemberî de ca kerdo.

Mela Mehemed Elî Hûnî serra 1930î de Hun de ameyo dunya. Ey perwerdeyê medrese tehsîl kerdo. Hûnî mîyanê şairanê edebîyatê klasîkî de edîbêko welûd û zaf hetin o. Hûnî zaf mijaran ser o berhemî nuştê û hîna zî nuştîşê xo berdewam o. Ey berhemê sey *Heketey Yûsuf û Zelîxa*, *Mewlîdo Zazakî*, *Mîrac û Wefatê Nebî*, *Weqayê Kerbela*, *Xezayê Uhûdî*, *Qesîdey û Qesîdey Peyxemberî* ûsn dayê. Hûnîyî perwerdeyêko klasîk vînayo û berhemanê xo de mezmûnanê edebîyatê klasîkî ramojneno. Mewlîdê ey de beşê merhebayî de dunyaameyişê cenabê peyxemberî wina mûnîyayo.

Pey selam a, pey merheba, vengo resa 'erd û sema
Hemîn yi ra va: "Merheba!", biwan mewlîd peyxemberî

Vaj "Merheba!", ti z' vaj qey yi r', vaj "Merheba!", vaj "Ya Wezîr!"
Vaj "Merheba!", vila rezî r', biwan mewlîd peyxemberî

Vaj "Merheba!", vaj "Merheba!", vaj "Merheba ya Mustefa!"

Vaj “Merheba ya Ehmeda!”, biwan mewlîd peyxemberî

Vaj “Merheba wahar Qur’an!”, vaj “Merheba wahar Furqan!”

Vaj “Merheba wahar îrfan!”, biwan mewlîd peyxemberî (Hûnî, 2004: 38).

Hûnî dunyaameyişê peyxemberî seba însanan û mexlûqatan sey wusletêko heqîqî îfade keno. Verê nê beşî de prosesê wîladetê peyxemberî biteferuat îzah bîyo û nê beşî de demê welidîyayişê peyxemberî de seferberbîyayişê heme meqlûqetan ra behs keno û wîladetê peyxemberî sey hedîseyêka bêhempa nîşan keno. Goreyê Hûnî heme cayê dunyayî de heme çîyan û kesan bi nîdayê *merheba* reyde wîladetê peyxemberî pîroz kerdo. Çünke na hedîse seba heme kes, heme çî û heme zamanan mizgîna tewre muhîm a. Hûnî peyxemberî sey *Wezîr*, *wahar Qur’an*, *wahar Furqan*, *wahar îrfan*, *wahar tac*, *şêyox Mîrac*, *ardox nimac* ûsn tewsîf keno. Nê sifetan ra *wahar Qur’an* û *wahar Furqan* heman çî îfade kenê ke peyxember wahîrê Qur’anî yo. Furqan zî nameyêkê bînî yê Qur’anî yo (Mutçalı, 2015: 698; Erkan, 1999: 1786; Fîruzabadî, 2011: 991-992). Curcanî furqanî sey zanisto ke cîyakerê beyntarê heq û batilî pênas keno, goreyê bawermendan xora fonksiyonê eslî yê Qur’anî no yo (1997: 172). Hûnî peyxemberî ra sey şîyoxê Mîracî û ardoxî nimac behs keno. Çünke peyxemberî Mîrac de şîyo asmênan û sey dîyarî nimaj xo de ardo (Yavuz, 2020: 132-135). Eşkeno bivajîyo ke peyxemberî mîracî ra warameyişê dunyayî ya, xo de sey Qur’an û nimajî di hebî dîyarîyê vîrardoxê wetenê eslî ardê.

Mela Orhan Sekaronij, Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de edîbêko newe yo, berhemê ey serra 2023î de çap bîyê, qaso ke fehm beno şairêko welûd o. Mela Orhan serra 1973î de Germaw de ameyo dunya, perwerdeyê medreseyî tehsîl kerdo û mektebê resmî zî teber ra qedînayê. Heta nika di hebî berhemê Sekaronijî çap bîyê ke nînan ra yew *Sîyer* o. Lîteraturê edebîyatê klasîkî de berhemê ke hîkayeya heyatî cenabê peyxemberî sere ra heta peynî bi şekilêko menzûm yan mensûr behs kenê sey *sîyer* name benê (Pala, 2014: 408). Sekaronijî berhemê xo de derheqê wîladetê cenabê peyxemberî beşêko xoser nuşto û nê beşî de welidîyayişê ey 36 beytan de bi şekilêko belîx îfade kerdo. Sekaronijî destpêkê nê beşî de wina nuşto.

Hem wiladêt yi bib’ nîzdi yo

Hal pawitên behr u ‘erd u kerri wo

Amine yin ta ihna vateni

Hemil yê omî b’ aşmê şeşini

Bad şeşin yo raşt yê omî va

Tî eftêl dunya r’ hamile wa (Sekaronij, 2023a: 16).

Seke cor ra zî vajîyabî, *sîyer* goreyê mewlîdî cuya peyxemberî hîna hîra û biteferuat îzah keno. Sekaronij badê *wusletê mecazî* yanî dunyaameyişê peyxemberî îfade keno ke heme kaînatî mizgîn da yewbînî, melaîketî û însanan zî

no wîladet pîroz kerd. Sekaronij, peyxemberî sey *efdel* yanî *tewr bi fezîlet*, *tewr baş*, *tewr rind* tewsîf keno (Mutçalı, 2015: 706; Erkan, 1999: 1798; Sekaronij, 2023a: 16). Goreyê ey nê karî rê (welidîyayîş) her kes ecêb de mendo, rojhelat û rojawanê dunyayî de tijî akewta, qesrê Busrayî xilîyayê, adirê mecûsîyan şîyo hewna, gola Taberîstanî ziwa bîya ûsn mucîzeyî ameyê meydan. Alim û zanayê welatanê derûdormeyê Mekkeyî wîladetê peyxemberî şirove kenê û ney sey xeberêka ecêbe îzah kenê. Wusleto mecazî yê wîladetê peyxemberî terefê alim û zanayan ra pawîyayê, qandê cû na roje ameya pîrozkerdene.

2.2. Koç/Hîcret-Resayîş

Hîcret erebî de kokê هجر (hecere) ra yeno û no kok *terkkerdiş*, *eleqeyê xo qutkerdiş*, *dûrîkewtiş* ûsn manayan îfade keno (Mutçalı, 2015: 955; Erkan, 1999: 2365; Fîruzabadî, 2011: 1336). Hîcret de kes, çîyêk yan kesêk ra hetê bedenî, zıwanî yan qelbî ra dûrî keweno. No term taybetî seba Mekke ra ver bi Medîne barkerdişê cenabê peyxemberî yeno bikarardene (Önkal, 1998: 458-462). Hîcret de qet nêbo di kesî, di çî yan di mekanî estê. Beyntarê nê di kesan, çîyan yan rewşan de hîre cihetan de dûrîkewtiş yanî hîcret yeno meydan. Hîcreto yewin *bedenî* dûrîkewtişo ke no hîcret muqeyed o. Vurîyayîşê mekanî heskerdişî orte ra nêwedarneno. Hîcreto dîyin *ziwanî* yo. Vatiş, qalîkerdiş û fikirîyayîşî de dûrîkewtişî îfade keno. No hîcret goreyê hîcretê bedenî/fizîkî hîna giran û cidî yo. Hîcretkerdox goreyê rewşa xo ya ewilî vatenanê cîyayan vano û heta cîya fikirîyêno. Hîcreto hîrêyin û tewr cidîyê ci *qelbî* yo. Keso ke çîyêk, kesêk yan rewşêke ra qelben dûrî keweno hîcretêko bingeyinî pê ano (Uludağ, 2016: 169).

Koçkerdiş yan hîcretkerdiş dîyardeyêkê wuslat û fîraqî yo û zafane bi fîraqî ya têkildar o. Koçkerdişî û hîcretî de dûrîkewtiş û terkkerdiş esto. Heto bîn ra her hîcret xo reyde resayîşî zî îfade keno. Çünke hîcret, koçkerdiş, terkkerdiş yew rewşe ra dûrîkewtişî îfade keno, heman dem de hetê bînî ra resayîş o. Hîcret yew rewşe ra seba sewbîna rewşe koçkerdişî îfade keno, hetêk ra yew rewşe terkkerdişî labelê hetê bînî ra seba sewbîna rewşe resayîşî û wîsalî îfade keno. Mîsale cenabê peyxember gama ke Mekke ra ver bi Medîne koç keno, Mekke ra dûrî keweno labelê nêzdîyê Medîne beno.

Lîteraturê dînî de hîcret seba barkerdişê cenabê peyxemberî yeno bikarardene. Serra 610î de peyxemberî Mekke ra ver bi Medîne koç kerdo. Seke yeno zanayene prosesê koçkerdişî verê serra 610î dest pêkerdbî labelê no pêvajo bi koçkerdişê peyxemberî reyde qedîyayo (Önkal, 1998: 458-462). Hîcret sey termêk tarîxê Îslamî taye mefhûmî zêde kerdê. Kesê ke hîcret kenê sey *mu hacîr*, kesê ke wetenê xo de mu hacîran rê wayîrîya keyeyî kenê sey *ensar* name bîyê (Özel, 1998: 462-466). Edebîyatê klasîkî de hîcret hîna zêde seba dûrîkewtişê aşîq û maşûqî yeno şuxulîyaynene. Kes eşkeno vajo ke mu hacîr sey aşîq, ensar zî sey maşûqî şirove bikero. Maşûq û aşîq her tim mîyanê yew hesretî de yê. Xora edebîyatê klasîkî de na tema daîma yena vatene. Halê eşqî halêko hîcretî yo, aşîq her daîm mu hacîr, maşûq[e] her tim dûrî y[a].

Cêr de mefhûmê hîcretî goreyê hîrê babetanê hîcretî etud bîyo. Hîcret (dûrîkewtiş, cîyakewtiş, terkkerdiş, dûrîkewtişê mecbûrî yan keyfî) goreyê hîcretê *bedenî*, hîcretê *ziwanî* yan hîcretê *qelbî* dabeş bîyo. Mîjarê edebîyatê klasîkî zî no mînwal de ameyo nirxayene.

Mela Ehmedê Xasî gama ke peyxember deyêno dadîya şitî ney sey *fîraqo mecazî* îfade keno. Eslê xo de no yew halê dûrîkewtiş û hîcretî yo. Mîyanê Ereban de seba zîwanê fesîhî bander bibê, mîyanê hewayê pakî de gird bibê û nêweşîye ra dûrî bimanê heta demêk teber de bimanê gedeyanê şitî danê maya şitî. Peyxember zî no rîd ra deyyê Helîmeya Se'dîyan û çend serrî aye hete de mendo (Çubukçu, 1997: 338). Şîyayîşê gedeyî seba dadî sey *fîraqo mecazî* hesabîyayo. Xasî ney wina îfade keno.

Amina va hewni min de bî beyan
Go bido yê şit Helîmay Se'dîyan

Çende rocî be'di cû yew kariwan
Ame Mekke name vatê Se'dîyan

Yîne dir bî hem Helîmay Se'dîyan
Şî xo rê berd seyyidê însan û can

Ay zî yew lacêke qic bî Dumrete
Hur dî p'ya bî şitwerê ay hurmete (Xasî, 2009: 42).

Mewlîdê Xasî de *dayîşê dadîya şitî* sey beşêk ameyo vatene. Nê beşî de mucîzeyê ke ameyê meydan zî vajîyayê. Hîsîyatê dadîya peyxemberî ameyo dayene. Goreyê rîwayetan meseleya *şegu's-sedr* (Sûreya İnşîrah) peyxemberî nê demî de ameyo meydan labelê Xasî na mesele ra behs nêkeno û dima zî gedeyî Mekke de teslîmê dadîya ci keno. No eslê xo de yew hîcretê *bedenî* yo û gede demêko muweqet de dadîya xo ra dûrîkewto. Beyntarê dadî û gedeyî de heskerdiş nêqedîyayo, heman dem de mabeyne dadîya şitî û gedeyî de yew heskerdiş peyda bîyo. No hîcretêko *bedenî* û demkî yo. Nê hîcretî de demo ke gede maya eslî ra gêrîyêno no hal seba Amîne *fîraqo heqîqî* labelê seba Helîme *wusleto mecazî* yo; demê apey dayene de rewşe vurîyêna û apeydayîşê gedeyî seba Helîme *fîraqo heqîqî* û seba Amîne zî *wuslato heqîqî* yo. Gede çend serrî welatê eslî yê xo ra (Mekke yan virara maya xo) dûrî bibo zî, hetê qelbî ra hîcret nêkerdo, wetenê xo ra dûrî nêkewto.

Osman Esad Efendî meseleya Mîracî ya cenabê peyxemberî ra behs keno. Sehneyo ke Osman Esad Efendî teswîr keno *wusleto heqîqî* û mutleqî nîşan dano. Beşê mîracî de wina ravêreno.

Çaxo Cebraîlî dir kerdin kelam,
Ame Refref Ehmedî rê da selam.

Va uja ra rew girot ê Refrefî,
Berd bi ‘erşî ser di rona o nebî.

No fim ame veng û va: “Ya Mustefa,
Ya hebîbe’l-mucteba, xeyre’l-wera”

Bê, bi to rewna yo ez ‘aşiq biyan,
Kerdo koley to min çendê îns û can.

Şî bî nezdî o va Refref c adi mend,
Ehmedî ra mîm werişt û mend Ehmed.

Bêhes û herf, a şew ê neway hezar,
Mustefay dir kerdi qise ey kanî yar (Kırkan, 2018: 197-198).

Beytanê corênan de mîyanê zemanêko muqeyed de -çunke peyxember her çiqas tebere zemanî de bibo zî goreyê wextê dunyayî demêko kilm de şino mîrac-Homayî vînen, her di pîya derbasê teberê zemanî benê. Nê demî de beyntarê peyxemberî û Homayî de (aşiq û maşûqî de/wasil û mewsûlî de) *wusleto heqîqî* û pêresayîşêko mutleq ameyo meydan. Seba ke *wusletê heqîqî* û mutleqî nîşan bikero Osman Esad Efendî vano ke mîm (م) werişt û Ehmed mend. Ehmed nameyê peyxemberî yo û alfabeya erebî de sey احمد yeno nuştene. Ehmed bi manaya *tewr baş, tewr rind, tewr pesndeyaye* ûsn yeno (Pala, 2014: 13). Gama ke nê nameyî ra herfa م werzo احد maneno ke no zî sifetê Homayî yo û Ehmed *tenya, yew, yewane* ûsn manayan îfade keno (Mutçalı, 2015: 18). Beyta cêrene ra fehmed beno ke beyntarê Homa û peyxemberî de xêncê qal û herfan dayîşgirewtîşêk ameyo meydan. Homa û peyxember bîyê yew ke no lîteraturê tesewufî de sey *wehdetu’l-wucudî* name beno. *Wehdetu’l-wucud*, heqî ya yewbîyayîş û heme çî çîmanê ey r vînayîşî îfade keno. Heme çî heq û tecelîyê ey ê (Pala, 2014: 469; Uludağ, 2016: 371).

Mela Ebdulqadirê Muşeki mewlîdê xo de hîcretê peyxemberî beşêko musteqîl nuseno û nê beşî de behsê *fîraqê mecazî* keno. Mekke ra ver bi Medîne şîyayîşê peyxemberî seba heme Muslumanan muhîm o û no seba peyxemberî *fîraqo mecazî* seba muslumanan *wusleto heqîqî* yo.

Îslamu qê dîn xu dî eziyet
Muşrîku rasna yin zafi zehmet

Pêxemer una sehabe yi nêeşkenî
Kafirû dest id yi tim qehrî benî

Pêxemerî îzîn sehabun xu yi da
Va şîma eşken şîyerê Medîna la (Muşeki, 2020: 66).

Seke beytanê corênan de dîyar beno, ver bi Medîne hîcretê peyxemberî zulim û zordarîya muşrîkanê Mekkeyijan ra yo. Înan gelek zehmetî, zulim û zor

dayo bawermendan, bawermendan zî mîyanê çend serran de Mekke ra ver bi bajaranê derûdorî hîcret kerdo. Bawermendan ra gelek kesan hîcret kerdo dima peyxemberî û embazê ey (Ebûbekir) koç kerdo. Herçiqaqas bereymendişê peyxemberî qandê ewlehîya embazanê xo temînkerdiş bîbo zî kes eşkeno vajo ke mîyanê çend serran de peyxemberî hetê derûnî ra xo amadeyê şîyayişi (terkkerdişê wetenî) kerdo. Hîcretkerdişê peyxemberî *hîcretu bedenî* yo, peyxember qelben Mekke de mendo, her tim hesretê ucayî anto. Reyna zî hîcret tarîxê Musلمانan de yew nuqtayêka bingeyin a. Bawermendan no sey wuslet hesibnayo.

Meseleya hîcret, dûrîkewtiş û koçkerdişî rê Hûnî sewbîna mecra ra ewneno. Seke cor ra zî îfade bîbî Hûnîyî bi nameyê *Heketey Yûsuf û Zelîxa* yew berhem amade kerdo û meseleya meşhûr a Yûsuf û Zuleyxa [Zelîxa] nuşt. Yûsuf peyxember lajê Yaqûb peyxemberî yo. Yaqûb peyxember wayîrê diwês lajan o labelê mîyanê lajanê xo de tewr zêde Yûsufî ra hes keno. Rojêk Yûsuf hewnê xo de vînen ke yewendes gêrestareyî, tijî û aşmî secdeye ey kenê. Nê hewnê xo babîyê xo rê vano labelê babîyê ey îqaz keno ke nê hewnê xo ra behsê tu kesî nêkero. Birayê Yûsufî bi dekûdolaban a ey xapênenê û erzenê bîrî mîyan, îşliga ey zî mîyanê gonî de viradanê û yenê Yaqûbî rê vanê ‘ma kay kerdêne, vergî Yûsuf werd’. Yaqûb qehrê Yûsufî ver çîmanê xo vîndî keno û beno kor. Badê zaf macerayan Yûsuf bîrî ra yeno vetene, sey kole roşîyêno Misir, uca de beno koleyê wezîrî, cinîya wezîrî ey rê hîle kena û vana ke Yûsufî qesdê namûsê min kerd, ver bi nê îftîrayî Yûsuf keweno zîndan, uca de tebîrê hewnanê zîndanîyan keno û zîndan ra reyêno dima zî beno wezîrê hukumdarê Misirî. Peynîya mesele de Yûsuf birararanê -êyê ke o eştbî bîrî mîyan- xo eşkera keno, îşliga xo rişeno babîyê xo rê û çîmê Yaqûbî abîyênê. Yûsuf û Zelîxa, cinîya wezîrî ke îftîra bi Yûsufî kerd bî, peynî de pê ya zewecîyênê. Edebîyatê klasîkî de metaforê Yûsuf û Yaqûbî hesretîmendiş, dûrîkewtiş û hîcranî îfade keno (Geverî, 2013). Hûnî nê metaforê eşqî, hîcret û hîcranî wina îfade keno.

Yew ruc lacî bî asparî, va “Bawko, ma şin cey warî,
Yûsuf berşaw wa buk yarî”, hey veyn Yûsufî Ken’anî.

Ye’qûb va “Cey warû dur î, tersen vergî z’ Yûsuf bûrî”,
Yîn va “Meters, ma ûn tu rî”, hey veyn Yûsufî Ken’anî.

Yîn Yûsuf eyşt zerrey bîr, ‘eceb ena yena kûm vîr,
Yî şûn d’ amey, yî bermey pî r’, hey veyn Yûsufî Ken’anî (Hûnî, 2004: 57-58).

Beytanê corênan de birayê Yûsufî şînê babîyê xo ra destûr wazenê ke Yûsufî xo de berê. Yûsufî xo reyde bene û ey erzenê bîr. Bîr, wetenî ra dûrîkewtiş û fîraqî rê îşaret keno. Surgunîya Yûsufî badê nê hedîseyî dest pêkena û Yûsuf demêko derg hem babîyê xo ra hem wetenê xo ra dûrî keweno. Hûnî, Yûsufî sifte babîyê ey Yaqûbî rê dima welatê Ken’anî rê nîsbet keno. Yûsuf ancax nîsbetê babî û welatî

bibo asta fîraqê Yûsufî pênas bena. Çünke fîraqê ey tenya babî ra nîya heman dem de o wetenê xo ra zî dûrî kewto.

Des birey Yûsuf Peyxembêr, des devû ra amey vêr bêr,
Yûsuf tîn id weş dey xebêr, hey veyn Yûsufî Ken'anî (Hûnî, 2004: 64).

Des hebî birayê ey seba wusletê mecazî şînê Misir û uca de rastê ey yenê. Yûsuf biraranê xo reyde yeno têhet labelê waştîşê ey babîyê xo û welatê xo yo. Yûsuf û des hebî birayî mecazî komê pê ser benê. Yûsuf wazeno ke bireso amacê xo yê eslî.

Birey bînî z' amey resey, yew deme mênd, barî weney,
Vêr xu tada hetî ucey", hey veyn Yûsufî Ken'anî.

Welat xu ra yîn xu wepîşt, hey na rahar Misîr tepîşt,
Resay Misir, Ye'qûb rûnişt, hey veyn Yûsufî Ken'anî.

Ye'qûb va "Ez bîya rehet, Homa ma rî kerdû rehmet,
Ma rî kerdû tamam nî'met", hey veyn Yûsufî Ken'anî (Hûnî, 2004: 69).

Beytanê corênan de hîcretê Yûsufî û hîcranê Yaqûbî qedîyayo û nê her di resayê yewbînan. Yaqûbî hîcran û fîraqê Yûsufî çimê xo vîndî kerdîbî û bîbî ema, badê resayîşê îşliga Yûsufî çimê ey reyna abîyayê. Dûrîkewtiş û hîcretê Yûsuf û Yaqûbî-Yûsuf û Ken'anî çend hetan ra eşkeno bêro şirovekerdene. Yûsuf erzîyayo bîr û no sey *hîcret* *bedenî* yo; Yûsuf û Yaqûb tu rey hetê qelbî ra pê ra dûrî nêkewtê, yanî *hîcret* *qelbî* nêameyo meydan; Yaqûbî çimê xo muweqeten sey *fîraq* *mecazî* vîndî kerdê; Yûsuf Ken'anî ra dûrî kewto ke no *fîraq* *heqîqî* yo; birayê Yûsufî *hîcret* *lefzî* ya wetenê xo ra dûrî kewtê ûsn çî eşkenê bêrê vatene (Geverî, 2013). Hedîseya Yûsuf û Yaqûbî her merheleyê hîcretî bidetay yena mûnitene.

Sekaronij sîyerê xo de derheqê hîcretê peyxemberî de yew beşêko musteqîl nuseno. Fermanê peyxemberî ra dima gelek embazanê ey ver bi Medîne hîcret kerdo. Sekaronij vano ke xora Mekke de xêncê Elî, Ebûbekir û peyxemberî tu bawermendî nêmendîbî. Seke cor ra zî îfade bîbî, peyxemberî waştêne ke heme bawermendî Mekkeyî terk bikerê û o zî badê cû şiro. Sebebêko bîn zî peyxemberî hetê derûnî ra xo amadeyê terkkerdişê Mekkeyî kerdê.

Pêğembêr emir da sehabon Mekki
Hîcret bikên hîrî çahar tek u tek (Sekaronij, 2023a: 148).

Hem muşrik koti dima Pêğmêri
Ha ayi g' pêya b' ha ayi g' suwari

Pêğembêr di çiqas zahmet u cefa
Yi r' nimend rehata u çê yo sefa

Şîrîn çîn inson ir wî zê watên

Mekke caverda bî derd u ğem (Sekaronij, 2023b: 158).

Sekaronij dergûdila behsê hîcretê peyxemberî keno û seke beytanê corênan de aseno Mekke ra hîcretkerdiş seba peyxemberî zaf zehmet o. Ey Mekke ra hîcretê bedenî kerdo labelê tu rey vatene û qelbê xo ra Mekke nêveta. Peyxemberî vatişanê xo de her tim behsê welatê xo kerdo û qelben welatê xo ra dûrî nêkewto. Seba cû no fîraqêko mecazî yo.

Sêni awk wazena ‘erdêko têşon
Sêni wer wazen pizêko vêşon

Ruej u se’at u zamon viyertên
Hinê çim yin iz rıyon ra menden (Sekaronij, 2023a: 174).

Sekaronij behsê prosesê hîcretî keno labelê reyêk ra fokusê hîcretî Mekkeyîj û peyxemberî ra tadano Medîneyîjan ser. Sekaronij Medîneyîjanê ke bendeyê ameyîşê peyxemberî yê sey veyşan û teyšan teswîr keno. Erd senîn pabeyê awe yo, pîze senîn pabeyê werdî yo Medîneyîjî zî o tewir bendeyê ameyîşê peyxemberî yê. Hîcret û resayîş di rewşê îzafî yê; seba peyxemberî hîcret Mekke ra dûrîkewtiş û hîcran o labelê seba Medîneyîjan na raywanîye resayîş û wuslet a. Sekaronij ney bi şeklêko belîx îfade keno. Peyxember mîyanê derd û xemî de yo labelê Medîneyîjî bi çar çiman a pabeyê nê resayîşî yê.

2.3. Dunya

Dunya erebkî de kokê دنو (dena) ra zêdeyayo û bi manaya nêzdî, tewr nêzdî, nêzdîbîyayîş, cayo nêzdî de mendiş, cêr, tewr cêr, zelîl, sefîh, bêxeyr ûsn şuxulîyêna (Mutçalı, 2015: 316; Erkan, 1999: 1173-1174; Fîruzabadî, 2011: 449). Cuya tewr nêzdî û cêre sey dunya name bîya ke cuya peyê na cuye de ya sey axîret yena zanayene. Lîteraturê rojhelatî de çekuya dunya zafane metaforanê xiraban îfade kena û çekuyêka pejuratîf a. Qur’an mefhûmanê dunya û axîretî tim pîya şuxulneno û axîretî hîna baş û rind teswîr keno (Sûreya E’la, 17). Taye cayan de zî bextewarîya dunya û axîretî pîya yeno îfadekerdiş û bawermendan rê nê her di bextewarîye pîya yenê salixdayene (Sûreya Zîlzal, 7-8). Beyntarê nê her di cuyan de tercîhê bawermendan her tim [ganî] terefê axîretî ra yo. Dunya însanî Homayî ra dûr keno û însanî fineno xeflet. Mîyanê mutesewifan de dunya sembolê xirabî yo (Uludağ, 2016: 112).

Sewbîna cografyayan de vilabîyayîşê Îslametîye dima mîyanê bawermendan de dejenerayonî dest pêkerdo. Bawermendan ra qismêkê ci meylê mal û mulkê dunyayî kerdo labelê ver eksê ci qismênê bawermendan zî dunya ra rî tadayo, verê xo dayo axîretî. Bi nameyê *zahîd-zuhhad* yew zumreyêk vejîyayo meydan, nê kesî terefê şarî ra sey ewlîya ameyê qebûlkerdene. Nê kesan ra taye ci îfrat kerdo û gelek ser şîyê. Hemberê nînan de ehlê tesewufî yê mutedîlî zî vejîyayê orte. Xezalî mutesewifanê mutedîlan ra yo û fikirê tesewufê mutedîlî zafane terefê ey ra sistematîze bîyê. Goreyê ey însan ganî dunyayî rê zî rîayet bikero, no hewceyîyê ruh û bedenî yo. Însan dunyayî ya sey madî û manewî di cîhetan ra

îstîfade keno (Uludağ, 1994: 22-25). Heskerdişê dunyayî fitrî yo û însan mergî ra biterso zî cuyayîşî ra hes keno. Axîret zî nê dunyayî ra qezenc keno.

Xezalî goreyê heskerdişê dunyayî însanan hîrê beşan ser ra teqşîm keno. Beşê ewilî de *kesê ke tenya dunyayî rê iltîfat kenê û qet goş bi axîretî nêkuwenê*. Zafê însanan nê kategorî de yê. Beşê dîyin de *kesê k axîretî rê iltîfat kenê û dunyayî ya eleqeyê xo birnenê*. Beşê hîrêyin de *zî kesê ke heqê dunyayî zî heqê axîretî zî danê* estê. Goreyê Xezalî kesê meqbûl û başî nê kesê beşê hîrêyînî yê. Bawermendî beyntarê nê her dîyan (dunya û axîretî) de hemsencîyêk virazenê û seba yewî, ê bîni ra derbas nêbenê (Xezalî, 2005)

Zahîd û abidî, dunya û axîretî sey di wesnîyan tarîf kenê. Wesnî senîn nêşkenê yewbînan de pê bikerê, dunya û axîret zî pê nêkenê. Dunya û axîret sey rojhelat û rojawanî yê; yewî ra nêzdî bîyayîş, ê bîni ra dûrîkewtiş o. Nê di cuyan ra yew mamûr bibo, o bîn xirabe beno. Heyatê dunyayî vernîya resayîşê heq û rastî de yew asteng o. Eke zahîdî biresê meqamê masîwayî êdî derheqê dunyayî de çîyanê xiraban vatene ra dûrî vîndenê (Uludağ, 1994: 22-25).

Mela Kamilê Puexî serra 1938î de Çewlîg de ameyo dunya. Ey gelek medreseyan de perwerdeyêko klasîk vînayo. Puexî berhemanê xo terzê klasîkî de nuseno û heta nika di hebî berhemê ey çap bîyê. Nînan ra yew mewlîdê û o bîn zî *Dîwanê* ey o. Puexî, Çewlîg ra yo. Ey medrese de perwerde vînayo û demêko derg melayîye kerda. O hîna zî memleketê xo de cuyeno û nuştîşî rê dewam keno. Puexî berhemê xo de mijaranê wuslet û fîraqî kontekstê *merg, welidîyayîş, dunyayî* de şuxulneno. Ewnîyayîşê Puexî goreyê zahîd û abidan hîna nerm û maqul o.

Dunya zaf rind a delal a
Hewa wenik ab zelal a
Kum yo g' virard kerda pîra
Mêrg nêverdu xu r' bun tî ra

Dunya ha tu xapînena
Dost a şîrîn wiyena
Miyun dostun d' tu vîcnena
Tî mirên ya ca d' munena

Dunya ha dewr virazena
Çi weqt va vîndir vîndena
Ya z' fani ya bedîlyena
Beqa yo tên ir munena (Puexî, 2020: 24).

Puexî dunyayî beyntarê başîye û xirabîye de nirxneno. Dunya cayêka baş a, rind û delal a. Heman dem de dunya xapînok a, dost û şîrîn asena labelê kesî mîyanê dostan ra vejena, kes mireno û dunya ca de manena. Puexî derheqê dunyayî de ewnîyayîşêko mutedil reyde tewgeyreno. Dunya baş a, rind a labelê ganî bêro zanayene ke dunya her tim dewr kena û însanî sey arîye tehnenê. Dunya

însanî xapênena, her tim vurîyêna, bedilîyêna, dunya fanî ya. Puexî dunyayî de yew ewnîyayîşêko rastîye keno, xirabîye û rindîya dunyayî pê reyde îfade keno.

WK Merdimîn zî Çewlîg ra yo. Merdimîn serra 1954î de Çewlîg de ameyo dunya. Merdimînî terzê neweyî ya mijarê edebîyatê klasîkî nuştê. Ey mewlîdê Mela Kamilê Puexî, mewlîdê Mela Mehemedê Muradan û mewlîd û qesîdeyê Mela Mehemed Elîyê Hûnî amadeyê çapî kerdê. Yanî Merdimîn terzê edebîyatê klasîkî zano. Heta nika di hebî berhemê ey ê şîran ameyê weşanayene. Nînan ra yew bi nameyê *Dîwan* (2004 û dima 2015) û o bîn zî *Dîwano Nêmcet* (2015) o. Merdimîn dunyayî rê çimêko zahîdane ewneno.

Bêzerrî û bêhaya
Rayîrê ma kewt na dinya
Ma barê xo na ro
Merg ra cu, cu ra merg
Hem cu hem merg... (Merdimîn, 2015b: 19).

Merdimîn ameyîşê dunyayî sey *fîraqo heqîqî* teswîr keno. Goreyê ey, o bêzerrî yanî bêwaştîş û bêxeber erzîyayo dunya. Haya û waştîşê ey nê bîyayîşî de çînî yo. Qandê cû derheqê dunyayî de tu îştahê ey zî çînî yo. Ameyîşê dunyayî de barê xo ronayo labelê Merdimîn *merg ra cuye & cuye ra mergî* fehm keno. Her çî têmeyanê yewbînî de eşkeno bêro îdrakkerdene. Dunya seba mergî cayê amadebîyayîşî yo û merg zî qîymet û erjêk dano cuye. Her di pîya yew mana îfade kenê.

Seni ke ez tena ameya na dinya
Tiya ra barkerdişî mi zî do tena bo
Rayîr derg o
Bar giran o
Taquet çin o
La, çi heyf ke
Heqbe zî veng û varit o (Merdimîn, 2015b: 37).

Merdimîn risteyanê corênan de hîna tewrêko zahîdanê (heta reşbînî) ya nuseno. Seba Merdimînî dunya cayê surgunî yo û o tîya de bîyayîş ra qet memnun nîyo. O tenya ameyo no dunya û o do tenya nê dunya ra bar bikero. Dunya seba ey hêgaya axîretî ya û o qayîl o ke heqîbeyê xo tîya degîro. Merdimîn dunyayî sey rayîra derge, baro giran, bêtaquet, tikûtenya û keda berhewa vînenê. Dunya rê temahê ey çînî yo. Seba ey wetenê eslî yanî alemê erwahî/aleme ruhan ra dûrîkewtiş sey *fîraq* pênas bîyo (Kaya, 2010: 54). Merdimîn zî dunyaameyîşî sey *fîraq* û dunyayê axîretî sey *wuslet* hesabneno.

Sekaronij, derheqê dunyayî û cuya dunyayî de sey Merdimînî fikirîyêno. Dunya cayê surgunî û firqetî yo. Dunya weş a labelê heman dem de xapînok a. Ganî nê taybetmendîyî bidîqet bêrê nirxnayene.

Dunya weş a eg tî weş raviyarn

Bena teng eg tı nizon bıviyarn
 Tedı nimend wı qırn verin
 Dunya serbın kerd qırnı pêyin

Wa dunya şıma çoy nixapın
 Kom omı caverda in axpın
 Inê inkê kom bêşk bıxapın
 Kueşê sêr id berz mindêr yin (Sekaronij, 2023: 54).

Goreyê Sekaronijî dunya weş a labelê yew qeyd fineno û vano ke eke ti weş bıviyarnê dunya baş a. Dunya cayêko muweqet û demkî yo, azbetê verênî heme serûbinê pê bîyê û şîyê. Azbetê peyênî do zî şîrê û vîndî bibê. Dunya xapînok a, kamo ke nêxapîyayo axîret de cayê ey berz o. Sekaronij dunyayî cayê hîcretî, fîraqî vînenê. Dunya beyntarê alemê ruhan û axîretî de pirêk a, bawermend nê pirî bi serkewtiş derbas keno. Dunya cayêko meqbûl nîyo, bi ney a zî ganî dunya ra baş bêro îstifadekerdene. Derheqê dunyayî û manaya dunyayî de edîbê klasîk yê Zazakî kê m zêde sey yewbînî fikirîyênê.

2.4. Merg

Merg, qedîyayîşê heyatî û orte ra wedarîyayîşî îfade keno. Çekuyê erebkî *mewt*, *fewt*, *wefat* zî Zazakî de heman mana de yenê şuxulîyayene (Mutçalı, 2015: 845; Erkan, 1999: 2052; Fîruzabadî, 2011: 1201; Ce'ferî, 1394: 632). Merg, cesedî ra terkkerdişê ruhî reyde heyatê madî ra vejîyayîş û dunyayî terkkerdişî îfade keno. Mahîyetê mergî kultur ra kulturî vurîyêno û merg zafane axîret de mehkembîyayîşê guneh û sewaban reyde pênas beno. Taye kulturan de merg berê dunyayî û axîretî yo. Taye kulturan de zî merg bitemamî orte ra werzîyayîşî îfade keno.

Qewmanê kehanan de merg sey xezebê Homayan bawer bîyo, seba berterafkerdişê nê xezebî sîhîr reyde ruhî beden teriknayo. Ge ge tersê merg û cesedî ra însanan kesê ke sekerat de yê tenya veradayê. Mîsîro kehan de bawerîya axîretî û cûya badê mergî esta. Seba cû cesedî/naaşî ameyê mummyakerdene. Rojhelato dîrî de merde bi çîyanêrojaneyan heta koleyanê ci reyde defin bîyê. Nê tewir dîyardeyî bawerîya axîretî rê îşaret kenê. Yûnan de zî heman bawerî esta (Gürkan, 2007: 32-34).

Aryanîyan de bawerîya heyatê badê mergî esta. Axîret de rindî Ahura Mazda reyde cuyenê labelê xirabî cehennem de yê. Seba towbekaran zî *Pîrê Çînwadî* (Ceniwer) esto û towbekarî nê pirî ra derbasê cennet î benê (Gürkan, 2007: 32-34; Kanar, 2010: 573). Lîteraturê Îslamî de no pir sey *sîrat* yeno namekerdene. Nê pirî ser o rind û xirabî yewbînî ra cîya benê. No pir heta cennet şîno û cehennemî ser o roneyayo. Rindî nê pirî ra derbasê cennet î benê, xirabî zî uca ra kewenê cehennem (Yıldırım, 2008: 619).

Xezalî goreyê waştîşê mergî însanan hîrê beşan rê teqşîm keno: *gunehkarê ke dunya ra hes kenê*, *towbekarê ke gunahanê xo ra pişman bîyê* û *arîfî*. Gunahkarî

mergî nêanê xo vîrî, towbekarî mergî xo vîr ra nêkenê. Nê her di grûbî zî qayîl nîye ke bimîrê. Arîfî her daîm mergî xo vîrî de tepêşenê, merdîşî reyde zî qayîlê biresê Homayî. Însanê ke meşxeleyê dunyayî reyde axîretî keno vîrî, temehîye û pexîlîye kenê ganî mergî tim yad bikerê (Uludağ, 2007: 37-38). Tesewuf de merg di şekilan ser ra tarîf bîyo. *Mergo siruştî* yeno her însanî ser û her nefis do ney tehm bikero. *Mergo îxtîyarî* zî verê mergî heme arzû û waştîşanê xo ra dûrîkewtîş û seba axîretî xo amadekerdîşî îfade keno (Uludağ, 2016: 284). Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de merg kontekstê *mergê îxtîyarî* de ameyo şuxulîyayene. Merg vernîya axîretî de sey berêk teleqî bîyo û însanî seba resayîşê heqî ganî nê berî ra derbas bibê.

Rîtuêlê mergî cîya şekilan de ameyo yadkerdene. Mewlana mergî sey Şeb-î Arûs yanî sey şewa veyveyî pênas keno. Yadkerdîşê *mergê roja Mewlanayî* de taye mewlewî ney puf kenê û rebab cenenê (Uludağ, 2007: 37-38). Seke fehîm beno mewleyî na roja sey mergî dunyayê fanî ra reyayîş, fîraqî ra xelisîyayîş û wusletî rê berêk vînenê.

Mela Aziz Beki serra 1954î de Çewlîg deameyo dunya. Beki terzê klasîkî ya medrese wenda û heman dem de tehsîlêko modern ra zî derbas bîyo. Xeynê ehlê medreseyî bîyayîşî eynî wext de Beki akademisyen o. Beki terzê edebîyatê klasîkî de gelek eserî nuştê. Beki meseleya wuslet û fîraqî, terefê heqîqetî de wusletî sey merg û resayîşê Heqî tarîf keno, fîraqî zî Heqî ra dûrîkewtîşî ya îfade keno. Mîyanê berhemê xo derbarê welat, welatî ra dûrîbîyayîşî û hesretê welatî de taye şîîrê ey estê. No terefê mecazî yê wuslet û fîraqî temsîl keno. Beki derbarê pîrîya xo de zî yew şîîre nuştê û na şîîra xo de gencîye û ciwanîye sey xezîne vînenê û îqlîmê pîrîye sey cayêko xirab teswîr keno. Wina vano:

Elweda ey text û tacê gulnîşîne in welat
Elweda ey warê Mergmîr sêr çîmê owkê heyat

Xuertônî ra mi weda kerd kota îqlîm pîrîtî
Mî wisar ‘umîr xu nazîk kerd bin herrê xurbetî

Ez kota payîz ‘umîr xu d’kota adîr fîrqaî
Pêl doran ser bî zerd yê n war kuên sêr çomîr mîrîtî

Ez muheqqeq pîrîtî xu z’ kena mezêl fîrqaî
Yo heyat şî n hona ben vîn hetta sewê rehmetî

Merheba ey tunêl ‘uqba merheba ey mezarîstan
Merheba ey berzêx dunya merheba ey bêr gulîston (Beki, 2015: 270).

Beki beytanê corênan de pîrîtîye, mezel, mergî, şîyayîşê emrî, mezarîstan, gulîstan û gelek metaforan tê reyde şuxulneno. Beki beyta dîyîne de vano ke êdî o demê xortanîya xo ra derbas bîyo û çaxê pîrîtîye de yo. O serdemê pîrîtîye sey payîzê emrî pênas keno. Mezel seba Beki sey berê fîrqaî yo. Beyta hîrêyîne de Bekî îdîa keno ke mezel û merg beyntarê însanî û heskerdixan de yew *fîrqaî mecazî*

virazeno. Kes qey vano ke Beki halê pîrîtîya ra nerehet o labelê o mezaristanî sey derbasê cennetî yanî gulistanî berêk vînenno. *Fîrquetê adirînî* reyêk de wusletê gulistanî ya bedilneno. Beki heme proses û astanê heyatî bîyayîş ra heta mergî rêz keno. Merg seba Beki rewşêka xirabe nîya, o mergî sey berê gulistanî vînenno. Ciwanîye û xortîye ra dûrîkewtiş, pîrîtîye seba heyatê însanî *fîraqo heqîqî* yo, xora Beki zî ney sey fîraqî îfade keno. Ney de guman çînî yo. Beki mergî û mezelî zî sey fîraq îfade keno labelê reyêk ra fîraqo mecazî cayê xo terke wusletê heqîqî keno; mezel, merg beno resayîşê gulistan û wetenê eslî.

Mela Faruq Baynal edebîyatê Zazakî de yew şaîrêko newe yo. Baynal serra 1972î de Çewlîg de ameyo dunya. Baynal xêncê şîran berhemanê dînî zî nuseno. Berhemê ey *Diwanê Arçugi* serra 2021î de ameyo çapkerdene. Baynalî perwerdeyê medrese tehsîl kerdo, îcazet ra dîma sey mela wezîfe kerdo. Heta nika hîrê kitabê ey çap bîyê. Derheqê merg û fîraqî de Baynal wina vano.

Merg bîb' dunya d' mîrad çin o
Zafin tedî kerd kê dunya
Kê xu bar kê tu r' çik çin o
Tî bar kê şin yonê dunya

Kuên tu kîşt xapnên 'ezazil
Tî von 'umîr derg niqedyên
Tî ina dunya d' kê zêlil
Bên hişar 'umîr şin qêdyen (Baynal, 2021: 102).

Baynal, dunyayî sey cayêko derbasdar vînenno û vano ke dunya kesî rê nêmeno û kesî rê nêmaneno. Şeytan însanan bi dergbîyayîşê emrî ya xapêneno, însanan dunya de zelîl keno yan însanî xo bi xo rezil kenê; gama ke însanî hişyar benê emir qedîyêno. Baynal derheqê mergî de sey kesanê towbekaran fikirîyêno. O qayîl nîyo ke heyat bîqedîyo û însan bimîro. Towbekarî her tim wazenê ke towbedarîya xo rê emîn bibê, heyatê dunyayî de karanê başan bikerê û seba heyatê axîretî emelanê xo ra bawer bibê. Baynal zî beytanê corênan de nêzdîyê nê fikirî çîyan vano. Merg qandê wusletê heqîqî û mutleqî yew ber o, heyatê dunyayî ganî baş bêro nirxnayene.

Peynîya peyên de
Tî do bîresî menzîlo tewr peyên
Berî qebr bikuwî
Bigerîyayî zere
Tî do bêrê şelênayîş
Tena kincan ra ney,
Heme rutbeyan ra...
Zit bulit bimanî.
Tî lajî kam î?
Kam êilet ra, kam qewm ra yî?
Çi ziwan qalî kenî? (Merdimîn, 2015: 65).

Merdimîn mergî qedîyayîşê heme çîyan, heme xusletan, heme rutbeyan ûsn teswîr keno. Merg nê dunyayî de menzîlo peyên o, semede axîret zî menzîlo ewilên o. Însan mergî reyde heme taybetmendîyanê xo ra yeno şelênayene. Kamîya merdî çînî ya, emelê merdî estê. Merg, fîraqêko heqîqî yo, çunke însanî nê dîyardeyî reyde dunyayî terk kenê, dunyayî ra dûrî kewenê.

Labelê bol neşîbi, nêweşîya Resûlî,
Gam bi gam vêşî bîyê, bol tewnayê ê qûlî.

Veynda Hezretî Zehra, qîsey kerd bi usûlî.
Va mi rê aseyno, elametê ufûlî.

Roja duwêsê mengî di, û wextê vera şanî.
Serwerê hurna dinî, ê hebîbê Rehmanî.

Melek-ul Mewtî dest di, terikna nê mekanî.
Resa Refîqê Ala, veradabî ê ganî.

Usame zî ageyra, arêbîyay muslîmanî.
Veşayê zerrya înan, bi feryad û fixanî.

Fatima helisyayê, bindê huzn û kederî.
Boy kerd sawit rîyê xu, mezel ra taye herrî.

Boll nêşîbi ney ser o, xu resna Pêxemberî.
Herunda ay di mendin, di teney yadîgarî (Babîj, 2009: 101-103).

Osman Esad Efendîyo Babîj mergê peyxemberî bi şekilêko trajîk û dramatîk teswîr keno. Peyxember seba *fîraqê mecazî* xo amade keno, keynaya xo reyde qalî keno, aye ra xatir wazeno. Melekê mergî yanî Ezraîl yeno hetê ey, peyxember *wusletê heqîqî* pê ano û reseno *Refîqê Ala* yanî dostê tewr berzî (Uludağ, 2016: 293). *Fîraqo mecazî* heman dem de vurîyêno û înkîlabê *wusletê heqîqî* beno. Osman Esad Efendî halê eshaban zî teswîr keno. Embazê peyxemberî badê wefatê ey senînîya mergê peyxemberî hîna îdrak nêkerdo, eshabeyî zaf feryad û fixan kenê. Keynaya peyxemberî huzun û kederî de xerîqîyêna.

Huseyn bi sukey Medîna d', Huseyn ame dunya uca d'
Huseyn kişîya Kerbela d', dunya ra şî Hezret Huseyn.

Huseyn kişîya bi şehîd, sarey yî şî resa Yezîd,
Yezîd şeçî, Huseyn se'îd; dunya ra şî Hezret Huseyn (Hûnî, 2004: 78-79).

Hûnî firqet û mergî rê yewna pencera ra nîyadano. Hedîseya Kerbelayî tarîxê Îslamî de yew facîyaêko gird o. Meseleyanê sîyasîyan ra badê peyxemberî

muslumanî kewtê pê, beyntarê muslumanan de rîdê hukumdarîye ra waqiyayê girdî ameyê meydan. Torinê peyxemberî Huseyîn û lajê Muawîyeyî Yezîd seba xelîfîtiye herb kerdo û peynî de Yezîdî hezretê Huseyîn qetil kerdo. Yezîdî sereyê Huseyînî cikerdo û o no qayde tehqîr kerdo (Köksal, 1979). Hûnî zî na meseleya trajîke, mergê Huseyînî metaforanê merg, şîyayîş, şehîdbîyayîş ya îzah keno. Huseyîn seîd o, keyfweş o, bextewar; Yezîd şeşqî yo, bêbext o, vîndikerde yo. Lê Huseyîn şîyo yanî merdo, Yezîd mendo. Huseyîn bi neheqî reyde şîyayîş û resayîşê heqî cû wusletêko heqîqî pê ardo. Yezîdî zî neheqî kerda qandê cû heqî ra bitemamî fîrquet kerdo.

Ganî ra merde, merde ra ra ganî...
Huner o yo ke ti bizanî
Beşkî biwanî (Merdimîn, 2015b: 19).

Merdimîn mergî û cuye keno tēmîyan û wina şirove keno: merde ra ganî, ganî ra merde. Eslê xo de Merdimîn nê formî ayetan ra îqtîbas keno. Qur'an de Homa vano ke 'O merdî ra ganî, ganî ra merdî vejeno' (Sûreya Rûm, 19). Merg û cuye kamcîn a, sînore nê her di dîyardeyan kotî de dest pêkeno û kotî de qedîyêno dîyar nîyo. Ancax zana sînoranê nê dîyardeyan eşkeno bizano. Merg eke sey fîraqî bêro qebûlkerdene, o wext cuye zî bena wuslet. Nê her di termî tēmîyankewte yê. Wuslet kotî de dest pêkeno û fîraq kotî de qedîyêno dîyar nîyo. Goreyê kontekstî wuslet û fîraq eşkenê ca bivurînê, cayê yewbînan de bêre şuxulnayene. Keso ke eşkeno rewşe biwano, kamcîn merg o kamcîn cuye ya, kamcîn wuslet o kamcîn fîraq o fehmi keno.

Encam

Wuslet û fîraq di heb dîyardeyê tēmîyankewte yê. Nê her di mefhûmî mîyanê heyatî de ca gêne û edebîyat zî nê mefhûman zaf zêde şuxulneno. Edebîyatê dunyayî de nê di mijarî zaf ameyê bikarardene labelê edebîyatê rojhelatî de wuslet û fîraq -tesîrê dînî ra zî- hîna zêde ameyo şuxulnayene.

Wuslet û fîraq eşqî ya girêdayeyê. Eşqî ra qesd tenya tēkilîya cinsî ya ke beyntarê cinî û camêrdî de peyda bena nîya. Memleket, gede, mal, mulk, weten, embaz ûsn zî eşkenê mîyanê eşqî de binirxîyê. Eşq senîn ke sey heqîqî û mecazî eşkeno tesnîf bibo, wuslet û fîraq zî hetanê mecazî û heqîqî ra eşkenê bêre analîzkerdene. Eşqo heqîqî, eşqê mutealî îfade keno û amancê nîhaî yê eşqî xora no yo. Wuslet û fîraq de zî amanc resayîşê heqîqetî yo.

Wuslet û fîraq cîya şekilan de eşkenê bêre şirovekerdene. Rewşa ke şiroveker tede de yo mahîyetê wuslet û fîraqî tesbît keno. Wuslet eşkeno fîraq, fîraq eşkeno wuslet bibo. Wuslet û fîraq mîyanê cûya însanî de di rewşe normal ê. Heta fîraq çiqas derg bibo, wuslet hende şîrîn beno. Tehm û hêzê wusletî, qewet û mudetê fîraqî ya eleqedar o. Edebîyat bi mubelexe nê rewşan tarîf keno. Edebîyato klasîko ke bin tesîrê fikiranê dînî de yo, derheqê peyxemberî de rewşa fîraqî zaf mubelexe nuseno. Qur'an de terefê însanbîyayîşê cenabê peyxemberî her tim derb beno. Demê peyxemberî de zî, qaso ke tarîx nuseno, mergê

peyxemberî zaf qehrê sehabeyan ardo labelê înan no merg qebûl kerdo. Edebîyat nê hestan zêde mubelexe îfade keno.

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî bin tesîrê tradîsyonê edebîyat û felsefeyê rojhelatî de yo. Felsefeyê rojhelatî û terefê ey yo şênber tesewuf de, dunya cayê surgunî yo. Însan dunyayî ra ganî razî nêbo. Wetenê eslî yê însanî axîret o. Nê fikirî Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de zî xo ramojnênê. Labelê no tesewufêko sert û qetî nîyo. Nuşttoxê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî dunya ra gazincênê, heman dem de ey ra îstîfade kenê û heyatê dunyayî sey berê axîretî xeyal kenê.

Welidîyayîşê peyxemberî seba bawermendan mizgîn a. Însanî, heywanî, ganî û bêganî heme ameyîşê peyxemberî reyde şad ê. Seke cor ra zî îfade bî, no fikir tradîsyonê edebîyatê rojhelatî de derbas beno. Mersîmanê mewlîdan de no rîtuêl bi şekilêko pergalkî roneyayo.

Hîcret zî formêkê fîraqî yo. Hîcret yan koçkerdiş xo de resayîş û apey ageyrayîşî zî hewêneno. Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de zafane hîcretî bedenî û hîcretî lefzî bikar ameyo. Berhemê ke ameyê etudkerdiş de hîcretê peyxemberî sey hîcretî bedenî qebûl bîyo. Hûnî hedîseya hezretê Yûsufî de hîcretê bedenî û lefzî ser o vinderîyêno. Hende serranê dergan de Yûsuf qelben welat û babîyê xo ra dûrî nêkewto. Xêncê Hûnî zî kesî hîcret no mînwal de nênuşt. Seba hîcretkerdişî nuqtaya bingeyine hetê psîkolojî ra amadebîyayîş o, hîcretê peyxemberî de na nuqta zaf ameya îşaretkerdene.

Berhemê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî ke na xebate de ameyê nirxnayîş de dunya cayê surgunî yo. Eslê xo de no ewnîyayîş bi şekilêko pêroyî heme edebîyatê klasîk yê rojhelatî de xo nîşan dano. Merg sey metaforêko baş/rind ameyo îfadekerdene. Merg beyntarê dunya û axîretî de berêk o. Edîbî mergê siruştî ra zêdêrî mergo îxtîyarî ser o vinderîyayê. Bawermend yan salik verê mergî ganî xo mehkeme bikero, gunah û qebhehan xo ra towbe bikero. No fikirêko tesewuffî yo. Mîyanê Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de tesewufo mutedîl hakîm o. Merg, dunya û axîret mutedîl şîrove bîyê.

Edebîyatê Klasîk yê Zazakî bin tesîrê edebîyatê rojhelatî de yo. Taye cayan de nê edebîyatî ra abirîyêno. Heme erkê edebîyatê rojhelatî edebîyatê Zazakî de çinî yê. Heman dem de Edebîyatê Klasîk yê Zazakî de wuslet, fîraq, welidîyayîş, merg, dunya, hîcret, dûrîkewtiş, resayîş ûsn mefhûmî bi şekilêko mutedîl nusîyayê. Taye nuştoxan de mubelexe yeno tesbîtkerdene labelê zafane nê mefhûmî mîyanê heyatê însanî de sey rewşê normalî îfade bîyê.

Çimeyi

- Akalın, Ş. H. ve diğerleri. (2011). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Alay, O. (2011). Yusuf ve Züleyha hikâyesinin epizot tahlili ve motif yapısı. *Folklor/Edebiyat*, 17(68), 2011/4.
- Apuhan, D. (2022). *Molla Mehmet Demirbaş Divanı*. Bingöl: Vir Yayınları.
- Babij, M. C. (2009). *Sîyerê Nebî bi ziwanê Dimilî*. İstanbul: Nûbihar.
- Baynal, M. F. (2021). *Diwanê Arçugî*. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Bekî, M. A. (2015). *Diwon Cebexçuri*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Ce'ferî, F. (1394). *Feraîd ferhengî wajekanî duşwar û newadîrî Qur'anî Kerîm ber payeyî tercumehayî kuhen*. Tahran: Pejûheşgahî Ulûmî İnsanî û Mutelaatî Ferhengî.
- Ceyhan, S. (2013). *Vüsûl*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Cürcanî, S. Ş. (1997). *Arapça-Türkçe terimler sözlüğü "Kitabu't-Tarifât"*. İstanbul: Bahar Yayınları.
- el-Fîruzabadî, M.-d. M. (2011). *Mu'cemu'l-Qamusu'l-Muhîf*. Beyrut: Daru'l-Me'rîfe.
- el-Xezalî, H.-Î. E.-T. (2005). *Îhyau ulûmud'dîn*. Beyrut: Darû İbnî Hezm.
- Erkan, A. (1999). *El-Beyan Arapça-Türkçe büyük sözlük*. İstanbul: Yasin.
- Farqînî, Z. (2022). *Ferhenga Kurdî-Tirkî*. İstanbul: Enstitüya Kurdî ya Stenbolê.
- Geverî, A. (2013). *Yûsuf û Zuleyxa Selîmîyê Hîzanî*. İstanbul: Nûbihar.
- Grûba Xebate ya Vateyî. (2019). *Sözlük Türkçe-Kirmancca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî*. İstanbul: Vate.
- Gürkan, S. L. (2007). *Ölüm*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hûnî, M. M. (2004). *Kirdkî (Zazakî) Mewlîd Yûsûf û Zelîxa & Qesîdeyê Kerbela*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.
- İşler, E. ve Öztürk, İ. (2012). *Türkçe-Arapça kapsamlı sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Kanar, M. (2010). *Farsça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kanar, M. (2012). *Türkçe-Farsça sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kırcan, A. (2018). *Bîyişa Pêxemberî ya Osman Esad Efendî û destpêkê edebîyatê klasîk yê Kirmanckî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.
- Köksal, M. A. (1979). *İslam tarihi: Hz. Hüseyin ve Kerbela faciası*. Ankara: Akçağ Basın Yayın.
- Merdimîn, W. (2015). *Dîwano Nêmcet*. İstanbul: Weşanxaneyê Peywend.
- Merdimîn, W. K. (2015). *Dîwan*. İstanbul: Weşanxaneyê Peywend.
- Muşeki, M. E. (2020). *Mewlîdê Nebî*. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Mutçalı, S. (2012). *Türkçe-Arapça sözlük*. İstanbul: Dağarcık.
- Mutçalı, S. (2013). *Arapça-Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık.
- Önkâl, A. (1998). *Hicret*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, A. (1998). *Hicret*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Pala, İ. (2014). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Puexî, M. K. (2020). *Diwan*. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Sekaronij, M. O. (2023a). *Diwan*. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Sekaronij, M. O. (2023b). *Siyerê Nebî*. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Şenateş, Ş. (2022). *Ferhengê Zazakî*. İstanbul: Nûbihar.
- Uludağ, S. (2007). *Ölüm*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.

- Uludağ, S. (2010). Sülûk. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). Tasavvuf terimleri sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Varol, M. (2020). Diwanê Pueği. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Varol, M. (2023). Risaleyê Kavari Mela Muhammedê Kavari. Bingöl: Neşirxaneyê Vir.
- Xasî, M. E. (2013). Mewlîdê Kirdî. Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna.
- Yavuz, S. S. (2020). Mi'rac. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, N. (2008). Fars mitoloji sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yıldırım, N. (2016). İran kültürü: Zerdüş'ten Firdevsî'ye, Sadi'den Şamlu'ya İran'ın
sözlü ve yazılı kaynakları. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yıldız, P. (2024). Şîra moderne ya Kırmanckî (Zazakî) de vuslat û fîraq. Mukaddime
(Vuslat ve Firak Özel Sayısı), 162-180.

Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme, Dawn Chatty, (Çev. Evren Demirci), Koyu Siyah, Ankara, 2010, ISBN: 978-605-81855-9-3

Dawn Chatty'nin *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülksüzleştirme* adlı eseri, OrtaDoğu'nun karmaşık ve çoğu zaman trajik tarihini anlamak için kritik bir perspektif sunuyor. Bu kapsamlı çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden günümüz OrtaDoğu'suna kadar uzanan süreçte, yerinden edilme, zorunlu göç ve mülksüzleştirme olgusunu ele alıyor. Chatty; modernleşme, ulus-devlet inşası, sömürgecilik ve savaşların Ortadoğu toplumlarında nasıl derin izler bıraktığını, bu süreçlerin halkların yaşamlarında yarattığı yıkıcı etkileri belgelerle ve saha çalışmalarıyla titizlikle inceliyor. Evren Demirci'nin Türkçeye kazandırdığı bu eser, yalnızca akademik bir araştırma değil, aynı zamanda bölgenin insanlık dramlarını gözler önüne seren bir ağıt niteliği taşıyor. Kitap, mültecilerin ve yerinden edilmiş toplulukların hikâyelerini bireysel ve kolektif deneyimler üzerinden aktarırken, bu insanların yaşamlarını belirleyen politikaların ve küresel güç dinamiklerinin karmaşıklığını anlamaya yardımcı oluyor.

Chatty'nin çalışması, özellikle Ortadoğu'nun sosyal dokusunda derin izler bırakan zorunlu göç deneyimlerine odaklanıyor. Sadece savaşlar değil, aynı zamanda modernleşme süreçlerinin ve ulusal kimlik arayışlarının da bu toplumsal dönüşümleri nasıl tetiklediğini ortaya koyuyor. Kitap; Suriyeli, Filistinli, Ermeni ve Kürt gibi çeşitli etnik ve dini grupların yerinden edilme hikâyelerine ışık tutarken, bu süreçlerin insan hakları bağlamındaki etkilerini analiz ediyor. Çalışma, zorunlu göç ve mülksüzleştirmenin salt bir sonuç değil, aynı zamanda uluslararası ilişkilerde kullanılan bir araç olduğunu ileri sürerek önemli bir tartışma başlatıyor. Bu bağlamda Chatty, okuyucuyu sadece bir gözlemci olmaktan çıkarıp bölgenin tarihi ve sosyo-politik karmaşasını daha derin bir şekilde anlamaya davet ediyor.

Dawn Chatty eserine, titizlikle hazırlanmış bir teşekkür yazısıyla başlamakta ve bu bölüm, çalışmanın akademik zeminini ve ilham kaynaklarını okuyucuya sunmaktadır. Yazar, farklı disiplinlerden uzmanlarla iş birliğini ve saha çalışmalarında elde ettiği verilerin geniş kapsamlı analizini bu çalışmaya nasıl entegre ettiğini vurgulamaktadır. Teşekkür yazısı, eserin yalnızca bilimsel bir inceleme değil, aynı zamanda Ortadoğu'da yaşanan insani trajedilere duyulan derin bir sorumluluk bilinciyle şekillendiğini de açıkça ortaya koyar. Ardından Chatty, "Ortadoğu'da Mülksüzleştirme ve Zorunlu Göç: Geçici Manzaralarda Topluluk Bütünlüğü" başlığı altında kapsamlı bir giriş yapmaktadır. Bu bölümde, zorunlu göç ve mülksüzleştirmenin tarihsel kökenleri ile modern dönemdeki tezahürleri ele alınır. Yazar, zorunlu göçü yalnızca savaş ve çatışmaların bir sonucu olarak değil, modern ulus-devletlerin inşa süreçlerinde bilinçli bir politika aracı olarak da değerlendirir. Bu bağlamda, yerinden edilme olgusunu bireysel

trajedilerden ziyade toplulukların sosyal yapısında ve kültürel bütünlüğünde yarattığı yıkıcı etkiler üzerinden analiz eder. Ortadoğu coğrafyasını şekillendiren bu süreçlerin, yerel toplulukları geçici yerleşim alanlarında yeni kimlikler ve dayanışma biçimleri geliştirmeye zorladığını vurgular.

Chatty'nin girişte ele aldığı temel argümanlardan biri, mülksüzleştirme ve zorunlu göç süreçlerinin yalnızca bölgesel değil, küresel bir tarihsel bağlam içinde anlaşılması gerektiğidir. Yazar, bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki demografik değişimlerden modern dönemdeki Filistin mülteci krizine kadar uzanan geniş bir tarihsel perspektif sunar. Bu süreçlerin ulus-devletlerin sınırlarını ve kimlik politikalarını nasıl şekillendirdiğini tartışırken, aynı zamanda toplulukların kendi iç dayanışma mekanizmalarını nasıl yeniden ürettiğine dair önemli gözlemler sunar. Chatty'nin yaklaşımı, zorunlu göçü sadece bir kayıp hikâyesi olarak değil aynı zamanda direniş, dayanıklılık ve yeniden yapılanma süreçlerini de içeren çok boyutlu bir olgu olarak ele almasıyla dikkat çeker.

Kitabın ilk bölümü, Ortadoğu'nun tarihsel bağlamında mülksüzleştirme ve zorunlu yerinden edilme gibi olgulara teorik bir çerçevede yaklaşarak bu süreçlerin toplumsal ve siyasal etkilerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Dawn Chatty, bu bölümde özellikle kimlik oluşturma, etnisite ve milliyetçilik kavramlarını teorik bir zeminde tartışarak, bu kavramların göç ve yerinden edilme süreçleriyle olan ilişkisini derinlemesine incelemektedir. Bu bağlamda, kimlik inşasının yerinden edilmiş bireyler ve topluluklar için yalnızca bir aidiyet meselesi olmadığını, aynı zamanda bu toplulukların varoluş mücadelesinde yeniden şekillenen bir süreç olduğunu ortaya koyar.

Chatty, yerinden edilen toplulukların yaşadığı bu süreçlerin bireylerde ve gruplarda derin psikolojik, sosyal ve kültürel izler bıraktığını vurgular. Göç deneyiminin, bireylerin toplumsal kimliklerini ve aidiyet hislerini nasıl etkilediğini analiz ederken, ortaya çıkan kimlik krizinin karmaşık bir yapı oluşturduğunu ifade eder. Zorunlu göçün birey ve topluluklar üzerindeki etkilerini incelerken bu durumun yalnızca yer değiştirme ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda bireylerin ve toplulukların kültürel, tarihsel ve sosyal bağlarını yeniden tanımlamalarını zorunlu kıldığını belirtir.

Kitabın ikinci bölümü, Osmanlı sonrası dönemde farklı etnik ve dini grupların şekillendiği sosyo-politik koşulları kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Dawn Chatty, bu bağlamda Avrupa'da mülksüzleştirme, sürgün ve zorunlu göç gibi olguların tarihsel süreçteki örneklerini aktarırken mülteci kavramının anlam değişimine dikkat çekmektedir. İlk dönemlerde zulümden kaçan yabancılara yardım etmek amacıyla kullanılan "mülteci" teriminin, özellikle Katoliklerin zulmünden kaçan Calvinistlere atıfla yeni bir içerik kazandığı vurgulanmaktadır. Bu dönüşüm, hem terimin sosyo-politik bağlamını hem de dönemin Avrupa merkezli anlayışlarını gözler önüne sermektedir.

Yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa toplumlarından ayıran temel özelliklere de odaklanmaktadır. Özellikle, Osmanlı'nın hoşgörüyü dayalı azınlık politikaları ile Avrupa'nın bir topluluğun diğerine üstünlüğünü savunan anlayışları

arasındaki farklar detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Chatty, Osmanlı'nın toplumsal yapısını İslam'ın üstünlüğüne dayandırırken, azınlık gruplarına sağlanan özerklik ve hoşgörü politikalarının batılı güçlerin dikkatini Ortadoğu'ya çektiğini ileri sürmektedir. Ancak, bu hoşgörü politikalarının Batı'nın Panslavizm gibi ideolojik yaklaşımları karşısında zayıfladığı ve Osmanlı'nın merkezi otoritesinin sarsıldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Panslavizm'in Osmanlı topraklarında etnik ve dini farklılıkları nasıl derinleştirdiği ve Osmanlı hâkimiyet alanlarının giderek daralmasına yol açtığı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü; Çerkesler, Çeçenler ve diğer Müslüman toplulukların Ortadoğu'ya gerçekleştirdiği göç hareketlerini tarihsel bir bağlamda ele almaktadır. Dawn Chatty, bu bölümde Kafkasya bölgesinden başlayan ilk büyük sürgün dalgasının 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasıyla ortaya çıktığını belirtmekte ve bunu izleyen süreçte, Çerkeslerin Rus saldırıları nedeniyle yaşadığı zorunlu göçleri detaylandırmaktadır. Bu göç hareketlerinin bir kısmının Balkanlar'a, bir kısmının ise Anadolu'ya yöneldiğini ifade eden yazar, Çerkeslerin vatanlarını terk etmeye mecbur bırakılmasının, bu topluluğun tarihindeki en kritik dönemeçlerden biri olduğuna işaret etmektedir.

19. yüzyılda, Çerkes ve Abhaz halklarının Rus saldırılarına karşı yaklaşık otuz yıl süren direnişine değinilen bölümde, bu direnişin başarısızlıkla sonuçlandığı ve toplulukların ana vatanlarını terk etmek zorunda kaldıkları vurgulanmaktadır. Chatty, bu zorunlu göç sürecinde yerinden edilen toplulukların kendi ulusal kimliklerini ve kültürel geleneklerini koruma çabalarını derinlemesine analiz etmektedir. Göç eden bu toplulukları bir arada tutan en güçlü bağın, hayali anavatanlarına geri dönme arzusu olduğu belirtilirken, bu hayalin onların kolektif kimliklerini şekillendiren temel bir unsur olduğu ileri sürülmektedir.

Çerkeslerin yerleştikleri yeni coğrafyalarda karşılaştıkları zorluklara rağmen, bu toplulukların uyum sağlama becerilerinin dikkat çekici olduğunu vurgulayan yazar; Çerkeslerin sulama sistemleri geliştirme, tarımsal üretim faaliyetlerine katılma ve yerleşim alanlarına katkıda bulunma gibi pratiklerle adaptasyon süreçlerini başarılı bir şekilde yönettiklerini ifade etmektedir. Bu durum, Çerkeslerin uyumlu, dayanıklı ve toplumsal olarak işlevsel bir grup olduğunu göstermektedir. Chatty, bu noktada Çerkeslerin yeni yerleşim bölgelerinde karşılaştıkları sosyo-ekonomik zorluklara rağmen topluluk olarak hayatta kalma ve kültürel sürekliliği sağlama konusundaki kararlılıklarını öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda, Çerkes göçlerinin yalnızca bir zorunlu yer değiştirme değil aynı zamanda kültürel dayanıklılık ve yeniden yapılanma süreçlerini de içerdiğini savunmaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü, Ermeni bir ailenin sürgün sürecinde yaşadığı zorlukları ve bu sürecin bireysel ve toplumsal hafızadaki etkilerini konu alan bir röportajla başlamaktadır. Yazar, bu girişle, tarihin bireysel ve kolektif düzeyde nasıl şekillendiğini anlamak adına kişisel hikâyelerden yola çıkarak geniş bir tarihsel analize zemin hazırlamaktadır. Tarihsel bağlamda, Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki konumunu ele alan Chatty, bu topluluğun zanaat ve ticaretteki başarısı nedeniyle Osmanlı tebaası içinde saygın bir azınlık olarak

tanındığını belirtmektedir. Ancak, 19. ve 20. yüzyılın başlarında gelişen milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle Ermenilerin de ulusal bağımsızlık talepleri doğrultusunda harekete geçtiğini ifade etmektedir.

Bölümde, Ermenilerin bu süreçte Osmanlı Devleti'ne karşı Ruslarla ittifak kurarak Doğu Anadolu'da isyanlar çıkardığına dair tespitler yapılmakta ve bu durumun Osmanlı yönetimini tehcir kararı almaya zorladığı tartışılmaktadır. Yazar, tehcir meselesinin farklı perspektiflerden ele alındığını vurgulamakla beraber hem Ermenilerin hem de Osmanlı Devleti'nin bakış açısını irdelemektedir. Ermeni tarafı, bu süreci soykırım olarak değerlendirirken, Ermenilerin masumiyetine vurgu yapmaktadır. Öte yandan, Osmanlı ve Türk tarih yazımında olayların daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu, Birinci Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin Rusların yanında yer aldığı ve isyan hareketlerine katıldığı belirtilmektedir. Chatty, bu zıt perspektifler arasında dengeli bir analiz sunmaya çalışarak tehcirin nedenlerini ve sonuçlarını çok yönlü bir şekilde değerlendirmektedir.

Ermenilerin göç hareketlerine de detaylı bir şekilde yer verilen bölümde, 19. yüzyılın sonlarından itibaren ABD'ye başlayan Ermeni göçleri ve Adana olaylarının ardından gerçekleşen büyük göç dalgaları gibi tarihsel veriler sunulmaktadır. 1894 yılı itibarıyla ABD'deki Ermeni nüfusunun 5.000'e ulaştığı ve bu sayının Adana olaylarının ardından 50.000'e yükseldiği kaydedilmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise Ermenilerin Filistin, İsrail, Mısır, Irak, İran, Hindistan, Kıbrıs, Suriye, Lübnan, Fransa ve ABD gibi farklı coğrafyalara göç ettiği ifade edilmektedir. Yazar, bu göçlerin Ermeni diasporasının oluşumunda kritik bir rol oynadığını ve özellikle ABD'ye olan göçlerin bu sürecin en büyük kısmını oluşturduğunu belirtmektedir.

Kitabın beşinci bölümü, "Filistin'de Mülksüzleştirme ve Sürgün", Filistin halkının tarihsel olarak heterojen bir yapıya sahip olduğunu vurgulayarak başlamaktadır. Yazar, bu yapının yüzyıllar boyunca gerçekleşen çeşitli göç ve fetih hareketleri sonucunda şekillendiğini belirtmekte ve Filistinlilerin genetik ve kültürel olarak Kenanlılar, Araplar ve Haçlıların izlerini taşıdığını ifade etmektedir. Bu tarihsel çeşitlilik, Filistin'in kültürel dokusunu zenginleştirirken aynı zamanda bölgenin dinamik bir toplumsal yapıya sahip olmasına yol açmıştır.

Bölüm dâhilinde, Filistin halkının tarih boyunca yaşadığı sürgün ve mülksüzleştirme deneyimlerinin, bu heterojen yapının korunması ya da dönüşümüne nasıl etki ettiği üzerine de önemli tartışmalar yer almaktadır. Yazar, bu bağlamda Filistin'in hem tarihi bir kavşak noktası hem de bir mücadele alanı olarak özgün bir konuma sahip olduğunu ifade ederek, Filistin halkının tarihin çeşitli dönemlerinde karşılaştığı zorluklara rağmen kimliklerini koruma mücadelesini sürdürdüğüne dikkat çekmektedir. Bu bölüm, Filistin'in sosyo-ekonomik ve kültürel yapısını anlamak için kapsamlı bir tarihsel analiz sunmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesinin ardından Filistin, İngiltere'nin manda yönetimi altına girmiş ve bu dönemde bölgeye Yahudi göçleri hız kazanmıştır. Bu göçler, Filistin'in demografik yapısını etkileyerek toplumsal

gerilimleri artırmış ve iç karışıklıklara yol açmıştır. 1929 yılında meydana gelen Ağlama Duvarı Olayları, bu dönemin en belirgin çatışmalarından biri olarak tarihe geçmiştir.

Arap-İsrail savaşlarının sonucunda İsrail, hem askeri hem de ekonomik üstünlüğünü kullanarak Mısır topraklarına kadar ilerlemiş ve önemli kazanımlar elde etmiştir. İsrail'in güçlü bir silah sanayisi, ekonomik kapasitesi ve Batılı devletlerden aldığı desteği bu başarıların temelini oluşturmuştur. Ancak bu süreç Filistin halkı için ağır sonuçlar doğurmuş, yaklaşık 750.000 Filistinli yerlerinden edilerek zorunlu göçe maruz kalmıştır. Bu mülksüzleştirme süreci, Gazze dışında Lübnan, Suriye ve Ürdün gibi ülkelerde Filistinliler için mülteci kamplarının kurulmasına neden olmuştur.

1967 yılında İsrail'in Suriye ve Mısır'a yönelik saldırıları Altı Gün Savaşları'nı başlatmış ve bu savaş sonucunda İsrail, Filistin topraklarının kalan %22'sini, yani Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni işgal etmiştir. Bu işgal, Filistinlilerin yerinden edilme sürecini daha da derinleştirmiş ve yaklaşık 350.000 Filistinlinin zorunlu göçe maruz kalmasına neden olmuştur. Yazar, bu süreçte göç eden Filistinlilerin anavatanlarına kısa süre içinde geri döneceklerine dair umutlarını koruduklarını ancak bu beklentilerinin giderek bir hayal kırıklığına dönüştüğünü ifade etmektedir.

Yazar, 2000'li yılların başında Şam'da bizzat gerçekleştirdiği saha çalışmaları ile mülksüzleştirme, hayal kırıklığı ve aşağılanma duygularını içeren bireysel deneyimlere ışık tutmaktadır. Bu görüşmeler, Filistinlilerin yaşam mücadelesini ve kimliklerini koruma çabalarını daha yakından anlamak için önemli bir veri kaynağı sunmaktadır. Bölüm, Filistinlilerin tarihsel süreçte karşılaştıkları zorlukları ve bu zorlukların toplumsal hafıza üzerindeki etkilerini geniş bir perspektiften ele alarak okuyucuya kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır.

Kitabın altıncı bölümünde, yazar, "Kürdistan" olarak adlandırılan bölgenin coğrafi sınırlarını ve bu bölgenin tarihsel olarak ilk kez kimler tarafından kullanıldığını açıklayarak Kürtlerin ve Arapların benzer sosyo-politik yapıları üzerinden bir karşılaştırma yapmaktadır. Yazar, Kürtlerin tıpkı Araplar gibi güçlü bir aşiret yapısına sahip olduklarını ve bu aşiretler arasında hiyerarşik bir düzenin var olduğunu belirtmiştir.

Yazar, 16. yüzyılda Osmanlı Devleti ile Kürt aşiretleri arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğine dair kapsamlı bir analiz sunmaktadır. Osmanlı yönetiminin, Kürt aşiret liderlerine kendi adına para basma, hutbe okutma gibi önemli ayrıcalıklar vererek onları yerel otoriteler olarak tanıdığına değinmektedir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi otoritesinin zamanla güçlendirilmesi çabaları, bu ayrıcalıkların kısıtlanmasına ve Kürt aşiretlerinin daha sıkı denetim altına alınmasına yol açmıştır. Osmanlı yönetimi, aşiretlerin yerel gücünü denetim altına almak için çeşitli önlemler almış ancak bu süreç, zaman içinde Kürtler ile Osmanlı arasındaki ilişkilerin bozulmasına neden olmuştur.

Kitabın son bölümünde yazar, "Göç insan hayatının hikâyesidir" ifadesiyle göç olgusunun insanlık tarihindeki derin etkilerini vurgulamaktadır. Yazar, göç eden her milletin kendine özgü bir hikâyesi olduğunu ve bu hikâyelerin, zamanla

farklı coğrafyalarda şekillenen kolektif belleklerin yansımaları olduğunu belirtmektedir. Göç, yalnızca fiziksel bir yer değiştirme olgusu değil aynı zamanda kimlik ve aidiyet duygularının sorgulandığı bir süreçtir. Yazar, göç eden toplulukların yerleştikleri yerlerde başlangıçta hayali anavatanlarına dönme arzusunun taşınmalar da zaman içinde bu isteklerinin azaldığını çünkü yaşadıkları yerlerde yeni bir yaşam alanı oluşturduklarını ve anavatanlarının artık eskisi gibi olmadığını farkına vardıklarını ifade etmektedir. Bu durum, göçün getirdiği adaptasyon sürecinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl bir dönüşüm sağladığını gözler önüne sermektedir.

Yazar, göç eden toplulukların bir kısmının geri dönme isteğini kaybetmesine rağmen, bir diğer kısmının ise anavatanlarına dönmeyi hala hayal ettiklerini belirtmiştir. Bu topluluklar arasında yerinden edilme, mülksüzleştirilme ve sürekli sınır dışı edilme korkusuyla yaşayan Ermeniler, Çerkesler, Filistinliler ve Kürtler gibi gruplara dair örnekler verilmektedir. Yazar, bu insanların, kendi kimliklerini ve geçmişlerini koruyabilmek adına, göç ettikleri yerlerde hayatta kalabilmek için sürekli bir belirsizlik içinde var olma mücadelesi verdiklerini ve bu sürecin, her bir etnik ve dini grubun kendi hikâyesine yansıyan bir travma olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç itibarıyla yazar, göç olgusunun sadece bir coğrafi yer değiştirme değil aynı zamanda bir kimlik ve aidiyet arayışı olduğunu ve yerinden edilme sürecinin, bu toplulukların yaşamlarında kalıcı izler bırakan bir travma olarak şekillendiğini ifade etmektedir. Bu durum, göç eden toplulukların bulundukları yeni coğrafyalarda hayatta kalmaya çalışırken, aynı zamanda eski topraklarına olan özlemlerini ve kimliklerini koruma mücadelesini de beraberinde getirdiğini göstermektedir.

Kaynakça

Chatty, D. (2010). Modern Ortadoğu'da zorunlu göç ve mülksüzleştirme (E. Demirci, Çev.), Ankara: Koyu Siyah.

Nazlıcan ŞEDDATLI,
Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
nazlicanseddattli86@gmail.com,
ORCID: [0009-0003-0673-2261](https://orcid.org/0009-0003-0673-2261).