

MUKADDİME

Cilt: 8 · Sayı: 1 · Yıl: 2017
ISSN: 1309-6087



MUKADDİME

ISSN: 1309-6087
Cilt 8, Sayı 1, Bahar 2017
Volume 8, No 1, Spring 2017

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University, the Institute of Social Sciences
Prof.Dr. Ahmet AĞIRAKÇA

Editör | Editor
Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Editör Yardımcıları | Assistants Editor
Yrd. Doç. Dr. Emrullah YAKUT, Yrd. Doç. Dr. Hadra Kübra ERKINAY,
Yrd. Doç. Dr. İbrahim YÜCEDAĞ

Editör Kurulu | Editorial Board
Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Evindar YEŞİLBAŞ (Mardin Artuklu Üniv.)
Yrd. Doç. Dr. Devrim ERTÜRK (Mardin Artuklu Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniv.)
Yrd. Doç. Dr. Emrullah YAKUT (Mardin Artuklu Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Mevlüt DEDE (Mardin Artuklu Üniv.)

Redaksiyon | Redaction
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

İletişim | Correspondence
Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km Mardin Tel: + 90 482 213 4002
Web: <http://mukaddime.artuklu.edu.tr>, E-posta: mukaddime@artuklu.edu.tr,
mukaddimedergisi@gmail.com

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti. • Temmuz 2017
13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Ap. No:3/B-Mardin Tel: + 90 482 213 1656
www.mardinsesi.com.tr

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

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

Kapakdaki ifade İbn-i Haldun'un Mukaddime adlı eserinden alınmıştır.
Cover letter is taken from the Ibn Khaldun's Muqaddimah.

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Harran Üniv.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University of Tehran)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Yıldırım Beyazıt Üniv.)	Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniv.)	Prof. Dr. Nüket ESEN (Boğaziçi Üniv.)
Prof. Dr. Ali Murat YEL (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat Üniv.)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üniv.)
Prof. Dr. Erica C.D. HUNTER (SOAS Univ.)	Prof. Dr. Richard FOLTZ (Concordia Univ.)
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniv.)	Prof. Dr. Sami ŞENER (Doğuş Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Turan KARATAŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv.)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniv.)	Doç. Dr. İrfan YILDIZ (Dicle Üniv.)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniv.)	Doç. Dr. Oktay ÖZEL (Bilkent Üniv.)
Prof. Dr. Kadir CANATAN (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.)	Doç. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ (Adnan Menderes Üniv.)	Doç. Dr. Salih AKIN (Université de Rouen)
Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üniv.)	Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT (Mardin Artuklu Üniv.)
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniv.)	
Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üniv.)	

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

İçindekiler | Contents

Takdim

V

Makaleler - Articles

Ömer Aytaç

Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları 001 City, Metropolis and Changing Place/Space Images

Ozan Atsız - İsmail Kızılırmak

Mardin'in Doğal ve Kültürel Çekiciliklerinin Destinasyon Pazarlaması Kapsamında İncelenmesi 025 Investigation of Mardin's Natural and Cultural Attractiveness Within the Scope of Destination Marketing

Ali Cançelik

Divan Şiiri Kaynaklığında Osmanlı'da Bazı Siyasi ve Sosyal Dinamikler 043 Some Political and Social Dynamics in the Ottoman with special reference to Diwan Poetry

Süleyman Şanlı

An Overview of Historical Background of Unknown Eastern Jews of Turkey 067 Türkiye'nin Bilinmeyen Doğu Yahudilerinin Tarihsel Geçmişlerine Genel Bir Bakış

Mahsum AYTEPE

Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker İlkesi 083 The Principle of commanding the good and forbidding the evil (al-amr bi al ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar) as a Concern to Reach the Other in Mu'tazili Kalâm

Ziya Polat

Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı 099 The Pen Narrative of Classical Muslim Historians

Sıraç Aktürk

1900 ve 1907 Yılları Arası Mardin Mekteb-i İdâdisi'nin Ders Programı ve Muallim Tayin İşlemleri 117 Between the years 1900 and 1907 Mardin Senior High School's Curriculum and Teacher Assignment Procedures

Muhammet Fatih Kılıç

Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-'illeti't-tâmme) 137 A Treatise of Nasîr al-Dîn al-Ûsî on the Causal Relationship between Eternal Principles and Temporally Originated Beings (Risâla fî al-'illa al-tâmme)

Zafer Duygu

Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları 155 The Reflections of Jesus the Nazareth on Early Jewish Literature

V

Kitap Tanıtımı/Eleştirisi

-

Book Review/Criticism

Yrd. Doç. Dr. Zekai ERDAL

173

Ahmet ŞİMŞİRGİL - Sultan II. Kılıç Arslan
ve Aksaray

“Âvâzeyi bu 'âleme Dâvûd gibi sal
Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş”

Bâkî

Takdim

Değerli meslektaşlarım, hepsi birbirinden değerli pek çok özgün çalışmayı bir araya getirerek ete kemiğe büründürdüğümüz 8. cilt 1. sayıyla huzurlarınızdayız. Ömer Aytaç; *Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları* başlıklı çalışmasında kent sosyolojisindeki çağdaş gelişmeler ışığında küreselleşme ve iletişim teknolojileri üzerinden kent mekânlarının dönüşümünü ele almaktadır. Ozan Atsız ve İsmail Kızılırmak; *Mardin'in Doğal ve Kültürel Çekiciliklerinin Destinasyon Pazarlaması Kapsamında İncelenmesi* başlıklı çalışmalarında Mardin'in turizm açısından sahip olduğu arz unsurlarını ortaya koymakta ve buna bağlı olarak Mardin'in turizm potansiyelini ele almaktadırlar.

Ali Cançelik; *Osmanlı Siyaset Anlayışının 16. Yüzyıl Divan Şiiri Ve Tevarih-i Âli-i Osmanlardaki Bazı Yansımaları* başlıklı çalışmasında divan şiiri üzerinden Osmanlı'nın siyasi ve sosyal yönlerine ilişkin bazı esasları ortaya koymaktadır. Yazar metindeki iddialarını divan edebiyatındaki mensur metinler üzerinden temellendirmektedir. Süleyman Şanlı; Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan Doğu Yahudilerinin Yahudilerin göç hikâyeleri üzerinden antropolojik bir bakış açısıyla Yahudilerin İmparatorluk'taki sosyoekonomik ve coğrafi konumlarını ele almaktadır. Mahsum Aytepe; Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker İlkesi başlıklı çalışmasında Mu'tezilî düşünceyi ilgi odağına almıştır. Ziya Polat; *Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı* başlıklı çalışmasında kalem ve yazı arasındaki ilişkiyi İslam tarihinden örneklerle ele almaktadır.

Sıraç Aktürk; *1900 ve 1907 Yılları Arası Mardin Mekteb-i İdadisi'nin Ders Programı Ve Muallim Tayin İşlemleri* başlıklı çalışmasında klasik eğitim kurumlarından medrese sistemini ele almakta ve son dönem Osmanlı eğitim sisteminin Mardin'deki yansımalarına değinmektedir. Aktürk çalışmasında İdadî'nin açılışı, öğretim programı, öğrenci sayısı, öğretmen kadrosu, öğretmen nakil ve tayin işlemleri, vb. hakkında bilgi vermektedir. Muhammet Fatih Kılıç; Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelf İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-'illeti't-tâmme) çalışmasında Nasîrüddin et-Tûsî'nin İbn-i Sînâcî kozmolojik açıklama modeline odaklanmaktadır. Zafer Duygu; *Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları* başlıklı çalışmasında İsa ve öğretisinin Miladî takvimin ilk yüzyıllarında Yahudi rivayetlerindeki izlerini sürmektedir.

Bu sayı Zekai Erdal'ın Ahmet Şimşirgil'in *Sultan II. Kılıçarslan Ve Aksaray* isimli kitabını eleştirel bir bakış açısıyla ele aldığı yazıyla sona ermektedir.

Değerli meslektaşlarım, bu sayıda sizlerle paylaşmaktan memnuniyet duyacağımız iki yeni haberimiz var: Bunlardan birincisi; derginin bu sayı itibarıyla uluslararası indekslere girmesi ikincisi ise Enstitüdeki görev değişimiyle ilgili.

Editör Kurulu olarak göreve geldiğimiz günden itibaren derginin ulusal ve uluslararası indekslerde taranması için yoğun bir gayret içerisinde olduk. 2016 Güz dönemi itibarıyla TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı (SBVT)'nda taranmaya başladık. 2016 yılı Mayıs ayından itibaren DOJ (Directory of Open Access Journals)'la yürüttüğümüz yazışmalar Nisan ayının ilk haftası itibarıyla olumlu sonuçlandı. Artık DOJ tarafından taranmaktayız. Böylece sahici anlamda uluslararası bir dergi olduk. Editör Kurulu olarak bu güzel haberi siz değerli meslektaşlarımızla paylaşmaktan büyük bir mutluluk duyuyoruz.

Kurumsal bir yayın organı olması hasebiyle nöbetleşe yürütülen bu faaliyeti “iki günü eşit olan ziyandadır.” düsturuyla icra etme gayretinde olduk. Emanet olarak vasıflandırdığımız bu mevkuteyi devraldığımız ilk günden itibaren nasıl daha ileri bir noktaya taşıyız kaygısını zihnimizde hep diri tuttuk ve ekip olarak görev yaptığımız süre zarfında hep bu motivasyon ve iştiyakla hareket ettik. Başarının bir ekip işi olduğuna inanıyoruz. İki buçuk yıl gibi nispeten kısa bir süreye pek çok güzel işi bir ekip anlayışı çerçevesinde hareket ederek başardık. Bizleri yakından takip eden meslektaşlarımızın da şahadet edeceği üzere süreç içerisinde bunların semeresini de aldık.

VIII

Sizlerin de fark ettiği üzere bu sayımızı biraz gecikmeli olarak yayımlıyoruz. Söz konusu gecikmenin ana nedeni TÜBİTAK'ın yazılım değişikliğine gitmesi. TÜBİTAK daha önce dergi yönetim sistemi olan OJS (Open Journal System)'yi kullanmaktaydı. 2017 yılı itibarıyla milli bir yazılım olan UDS (ULAKBİM Dergi Sistemleri)'yi kullanmaya başladı. Teknik alt yapıyı OJS'den UDS'ye taşımak için OJS'de başlatmış olduğumuz hakem süreçlerinin tamamlanmasını bekledik.

Böylesine güzel işleri başarma noktasında bizlere her zaman destek olan başta Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet AÇIRAKÇA olmak üzere Müdür Yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Devrim ERTÜRK'e, Editör Yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Emrullah YAKUT'a, Editör Kurulu üyelerine, yazarlara, hakemlere ve Enstitü çalışanlarına teşekkür ederim.

Editörlük gibi ciddiyet, sorumluluk, titizlik ve özveri isteyen bir görevi bütün bu vasıfları ziyadesiyle taşıyan değerli meslektaşım Doç. Dr. Vahap ÖZPOLAT'a devrederken omuzlarımdaki büyük bir yükün de kalktığını hissettim. Yeni görevinde kendisine ve mesai arkadaşlarına başarılar dilerim.

Hoş bir sadâ bırakmış olduğumuz ümidiyle,

Saygılarımla,

Editör

Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK

Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları

Ömer AYTAÇⁱ

Öz: Bu çalışmada, kent ve metropol imgesi üzerinden değişen yer mekan imajlarına dikkat çekilmekte, kentin kültürel yüzeyini yansıtan, birer imge repertuarı olarak görülen kentsel mekanlara odaklanılmaktadır. Özellikle küreselleşme ve iletişim teknolojilerinin etkisiyle mekan, kent ve metropol algısındaki değişimler, kent mekanlarının sosyal temsil yetileri, kültürel ve imgesel anlamlarında görülen farklılaşmalara dikkat çekilmektedir. Kent mekânlarının uçucu, değişken ve kurmaca kimlikler atfedici yanlarına vurguda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kent, metropol, kentsel imge, kent mekânları, küreselleşme.



City, Metropolis and Changing Place/Space Images

Abstract: Observing on the changing spatial images of the city areas and metropolis, this study is focused on urban areas that are seen as the reflected image of the cultural base of the city. Considering the influence of globalization and communication technologies, particular attention has been taken place reading to the spatial changes in city and metropolis, the social representations of urban spaces, and the differences in cultural and imagery meanings. The volatility of urban spaces is emphasized in terms of variable and fictional identities.

Keywords: City, metropolis, urban image, urban spaces, globalization.

Giriş

Modern kentler, kültürün, kimliğin, imge ve göstergelerin birbiriyle yarıştığı, çatıştığı kaotik bir arenayı andırırlar. Üzerinde yaşayan insanlar için yer/mekân olmanın ötesinde, aidiyet, kültürel çeşitlilik ve değişik yaşam tarzlarının filizlendiği mümbit bir vahadırlar. Farklı sosyal katmanlara ve alt kültür

ⁱ Prof.Dr., Fırat Üniv., İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, oaytac75@hotmail.com.

gruplarına ev sahipliği yaptıkları gibi, kendi içlerinde dışlayıcı, ayrıştırıcı mekanizmalar vasıtasıyla polarize edici bir güce de sahiptirler.

Aslında kentin fiziki-sosyal mimarisi; tipik bir toplumsallık, kültür, kimlik, beden ve akıl üretme potansiyeli taşıır. Her kentin kendi ruhsallığı, bunun türevi ilişkiler sistemi ve normatif formları vardır. Kentsel dinamikler, oradaki yaşamı, sosyal ilişkileri, siyasal tahayyülleri yeniden organize eder, kamusal muhayyilenin rengine ve desenine şekil verir. Kent, her türden yapıp etmelerimizin zihinsel/düşünsel arka planına ev sahipliği yapar. Biz bir bakıma, kentin kucağında var oluruz, ontolojik sosyalliğimizin sınırlarını, düşünsel ufkumuzun hinterlandını kentin doğası belirler.

Modern kentler, her şeyden önce, farklılık, eşitsizlik ve rekabetçi siyasanın altüst ettiği bir sosyal ilişkiler dünyasına sahiptirler. Ulrich Beck *Siyasallığın İcadı* (2013) adlı eserinde bu durumu iktidar ve mülkiyet yapılarının devamı şeklinde ele alır. İnsanlar yakın fizikî mesafeye rağmen birbirlerini “görmeden”, “umursamadan” “modern kayıtsızlık” halinde yaşarlar. Bu yönleriyle özgürlüğün, yabancılaşmanın, varoluşun ve yalnızlığın mekânlarıdır. Bunun kamusal alandaki karşılığı, toplumun/topluluğun, cemiyetin/cemaatin, kolektifin/tikelin, yerelin/küreselin birlikte, iç içe, etkileşerek ve dönüşerek varolmasıdır. Modern kentler, çatışma, uyum, farklılık vb. temalar üzerinden, sınıf, cinsiyet, etnisite, mezhep vb. kategorilerin yeniden kurulup işleyişine sahne olurlar (Özdemir, 2010:74).

Modern kentler, 20.yüzyıl ile birlikte yoğun nüfus, göç, finans, bürokrasi, siyaset ve kültürel sermayenin akış alanları haline gelirken büyük bir evrim geçirdiler. Büyük kentler yerlerini mega şehirlere ve metropolitan alanlara bıraktılar. Metropol, devasa mimari alanları, büyük sermaye potansiyeli, kültürel çeşitlilik, yoğun ve akışkan nüfus, bürokratik ya da siyasal merkez vs. olmanın ötesinde, insani ve sosyal yaşam döngüsünün hızla aktığı, hızın ve mobilitenin hayatın motorize gücü haline geldiği, küresel rüzgârların etkisinin en hızlı şekilde kendisini gösterdiği yerleşim bölgeleri haline geldiler. Metropol, kentin sınırlarının kaybolduğu, mekânsal ve zamansal belirleyicilerin çaptan düştüğü, kontrolsüz ve akışkan ilişkilerin merkezi hale geldiği bir gerçekliğe tekabül etmektedir.

Kentin ne olduğunu ve sosyo-mekânsal bir süreç olarak özelliklerini kavrayabilmek herşeyden önce, kentsel yaşamın ciğerlerine kök salmış mekânların, bunların kente vurduğu damgaların çözümlenmesine bağlıdır (Tekeli, 2005:6-9). Kuşkusuz, kent ya da metropoldeki yaşamı imleyen en merkezi unsur, kentsel mekânlardır. Modern kentin kurgusu içerisinde kent mekânlarının büyük yeri vardır. Kentin nabzının attığı, kentli yurttaşların yüksek katılımına sahne olan mekânlar olarak eğlence yerleri, kafeler, restoranlar, sinemalar, müze ve galeriler, oteller, parklar vs. kentin yeniden üretiminde, toplumsal ve kültürel derinlik kazanmasında birincil elden katkı sahibidirler. Modern toplum büyük ölçüde kalabalıkların kendilerini kent mekânlarında bulması ile karakterize olur.

Gelenekçi yaşamda bireyler ev içinde tutulurken, modernite kitleleri sokağa çıkmaya, kamusal deneyim yaşamaya yöneltmiştir.

Kent mekanları, kentli yurttaşların, kentteki yabancıların, turistlerin, aylakların, fleneur'ların, marjinal grupların, farklılığını ve biricikliğini vurgulamak isteyenlerin bir şekilde kendi yaşam alanlarını inşa ettikleri, alt kültür cemaatlerini oluşturdukları, kendi ruhlarını ve renklerini yeniden ürettikleri, kentin kozmopolitesi içinde ontolojik birer aidiyet alanı olarak kurabildikleri yerlerdir. Bugün hemen her kentte, değişik türden ayrıcalıklı, sıradan, özellikli, konulu mekânlara rastlanabilmektedir. Ancak kentler gibi kent mekânları da, küresel kültüre açıklıkları sayesinde çok hızlı bir değişimin ya da başkalaşımın tarafları durumundadırlar. Günümüz kentleri, artık, istikrarlı, kalıcı, sabit ve kararlı kimliklerini, yaşadığımız çağın teknolojik gelişmelerinin bir sonucu olarak kaybediyorlar. Kentler, mekânlar, yerler sürekli değişen konuklarıyla, yeni kimlikler ve yeni yaşam tarzlarıyla tanışıyor, bunun etkisiyle yoğun ve yakıcı bir başkalaşım içine giriyorlar. Mekânlar, artık, Marc Auge'nın (1997) ifadesiyle "yok mekân", "yer olmayan", "hiçbir yer", "yersizlik" vb. gibi bildik mekân imgesinin kayboluşunu göstergeleyen yeni anlamlara kavuşuyorlar. Bildik mekânın yok oluşu, mekâna dair algılamalar, yaşam stilleri, dünya görüşleri, kimlik formları ve de aidiyet matrislerinin ölümü anlamına geliyor. Her gün değişen, süreklilik taşımayan müdavimleriyle kent mekânları giderek gelip geçiciliğin, seyyalitenin, yabancılaşmanın, göçebelik ya da turist deneyimlerinin şekillendirdiği sanal bir mekân olmaya doğru savruluyorlar.

Bu çalışmada, kent ve metropol imgesi üzerinden kentin kültürel yüzeyinde yaşanan dönüşümlere işaret edilmekte, küreselleşme sürecinde kentsel imge repertuarı olarak beliren kentsel mekanların geçirdikleri değişime betimsel açıdan yaklaşılmaktadır.

Modernite ve Mekân İmgesi

Modernite öncesinde, mekânın niteliği yerel ölçeklere bağlıydı. Mekân ve yer birbiriyle özdeşti, mekânın kavranmasında, yerel etmenler belirleyici rol oynuyordu (Giddens, 1994). Oysa şimdi, mekânlar, erişilebilirliğin, teknolojik gelişmenin ivme kazanmasıyla, sınırların ortadan kalkmasıyla ve bilginin hızla yayılmasıyla birlikte yerel öğelerinden sıyrıldılar ve farklı kültürlerin, farklı ilişkilerin etkisi altında iletişimden yoksun bırakıldılar. Castells'in (2013: 547) ifadesine göre, mekanlar, artık, sermaye, iletişim, görüntüler, sesler ve semboller akışı gibi sadece toplumsal örgütlenmenin bir unsuru olmayan, ancak topluma, iktisadi, siyasi ve sembolik olarak da hakim olan süreçler eliyle yeniden şekillenmektedir.

Gerçekte, modernite ile mekân arasındaki ilişki, bildik geleneksel mekân tasavvurlarının yapıbozuma uğramış radikal bir örneğini bize sunar. Zira modernite ile birlikte örtük, saklı bir yerde olan mekân, toplumsal sahnede görünmeye başlar, zaman ve mekân algıları köklü şekilde değişime uğrar, daha

önceleri zamana atfedilen merkezi değer, mekâna doğru kayış gösterir. Modernite herşey gibi mekânı da disipline ederek, mekân üzerinden güç hiyerarşileri yaratmaya yönelir. Bildik mekân imgesini tersyüz etmek suretiyle, mekânın kapitalist maksatlarla ticarileştirilmesinin önünü açar. Bu bağlamda David Harvey (1997) ve Manuel Castells (2013), modernitenin mekânının tümüyle kapitalizm tarafından şekillendirildiğini, kapitalizmin sadece kentlerin karakterini değil aynı zamanda sakinlerinin çeşitli etkileşimlerini de biçimlendirdiğini ileri sürerler.

Gerçekte, modernite; insanın zaman-mekân deneyimlerinde yaşadığı radikal bir değişime karşılık gelir. Sosyologlar arasında, insanların zaman-mekân tasavvurlarıyla olduğu kadar, bu ikisi arasındaki fiili ilişkilerdeki değişimler hususunda da neredeyse bir uzlaşma vardır. Modernleşme süreci de bir bakıma, zaman/mekân ilişkisindeki radikal değişimlerle karakterize olur. Yine bu ilişki büyük ölçüde değer yüklü bir düalizm şeklinde kendisini gösterir. Marx, Durkheim, Weber ve Parsons gibi klasik sosyologlar, zaman-mekân arasındaki bu düalizmi; dinamizm, değişim, evrim ve gelişmeyle tanımlanan zaman lehine ve yine, doğurganlık ve durgunlukla denk tutulan mekân aleyhine kurarlar. Bu ilişki, modernliğin diğer bazı değerleriyle birlikte evrimci söylemi vasıtasıyla kurulur. Gerçekte, zamana eşlik eden söylem, modernist bir tabiata sahiptir. Mekâna karşılık gelen söylem ise modernizm lehine kurulu hiyerarşiyi tamamlamak üzere işletilmektedir (Aktay, 1999).

Bu çerçevede M. Berman, moderniteyi (başka şeylerin yanı sıra) mekân ve zamanın belirli bir yaşanma tarzıyla paralel görür. D.Bell ise, modernizmi, çeşitli düşünsel akımların mekân ve devrim konularının kavranmasında yeni bir mantık oluşturmak zorunda kaldığını belirtir. Ayrıca, yüzyılın başlarında nasıl zaman birincil estetik sorun ise (Bergson, Proust, Joyce), mekânın örgütlenmesinin de yirminci yüzyıl ortası kültürünün birincil estetik sorunu haline geldiğini ileri sürer (Harvey, 1997: 227).

Modernlik temelde, gelenekçi kavrayışları dışlamakta, yeni ve kesin formlar/yapılar oluşturarak, değişimci ve ilerlemeci göstergelerle kendisini ele vermektedir. Zamana hükmetmeyi hedeflediği gibi mekana hakim olmayı ve onu dönüştürmeyi de hedefler. Mekân üzerinden iktidar ve güç hiyerarşileri yaratmak suretiyle de, mekânın ele geçirilmesinin düşünsel altyapısını kurar. Mekân durağan, sabit, değişmez bir kategori olarak değil, aksine, dinamik, değişken ve de iktidar hiyerarşileri yaratan bir güç olarak resmedilir.

Modern düşüncede önemli yere sahip ve birbirinden farklı bakış açıları ve kuramsal kaygıları olan Lefebvre, Foucault, Giddens ve Harvey, mekâna özel bir önem vermiş ve modernliğin yapılaşmasında ve temsilinde belirleyici bir rol oynadığı üzerinde durmuşlardır. Bu yaklaşımlarda mekân, kimi zaman, bir dizi ilişkinin basit ve durağan eşzamanlılığı ya da belli bir anda çekilmiş fotoğrafı olarak görülmüştür. Mekân, bir nevi dondurulmuş/durdurulmuş zaman olarak

telakki edilmiş ve yine, zamansızlık ya da belli bir zamanı içermemekle eşdeğer addedilmiştir (bkz. Işık, 1994; Aytaç, 2006).

Modernizme ve onun mekâna dönük tasarruflarına dönük hoşnutsuzluk yerini, yeni, aykırı ve farklılık içeren görünümlere bırakmıştır. Jencks'e göre, her şeyden önce, postmodernizm olarak nitelendirilen bu süreçte, çoğulculuğun kapısı açıldı; tarih, gelenek, retorik, ikonografi, renk, konvansiyon, heykel ve hatta o pek korkulan süsleme içeri alındı. Modernliğin bütün uygulama ve ideallerine tepki olarak, P.Feyerabend'in bilimsel akılcılığa karşı savunduğu "anything goes" sloganıyla, tam bir serbestlik, dolayısıyla eklektizme geçildi. Ancak, bu durum, belirsizlik, ilkesizlik, alışıldık biçimler ve sembollerin bulanıklaşması, karmaşa ve kaotiklik anlamı da taşıyordu. Bu durum, postmodernlere göre, kurallarla oynayıp zenginleştirmeye yönelik bir yaratıcılık, "demokratik bir gönül genişliği" yaratıyordu. Çelişik, birbiriyle tezat öğeler yan yana konularak şaşırtıcılık elde ediliyor, sıradan olandan, karmaşadan ve hatta kitsch'den korku duymayan bir rahatlık söz konusuydu. Bu aynı zamanda, kahraman, kurtarıcı, topluma şekil veren mimar imajının da sonuydu. Kısacası bu durum, modernizmin "ya öyle ya böyle" mantığı yerine "hem öyle hem böyle" mantığının, çoğulculuğun, öne geçmesi, sıradan olanın yükselişine olan tanıklığın artması anlamı taşıyordu (Zeka, 1994: 15-16).

F. Jameson da, postmodern dönüşümü mekân ve zaman deneyimlerimizdeki krize bağlar. Bu kriz dolayımında, mekânsal kategoriler, bir yandan zaman kategorilerine hakim olmaya başlar, diğer yandan da bir iz ve işaret bırakmayacak ölçüde değişirler. Jameson'a göre, bu yeni tür bir hiper-mekâna karşılık gelmekte ancak, algılama alışkanlıklarımız eski tür mekâna göre yapılaştığından bunu kavramakta güçlük içindeyizdir (Harvey, 1997: 227).

Bu yeni dönemde, bir yere sabitlenmiş tüm toplumsal/kültürel "bütünlükler" artık aşınmış ve zayıflamıştır. Bu durumu tetikleyen en başta, hızlı ulaşım araçlarının kullanıma sunulması olmuştur denebilir. Ayrıca, enformasyon naklinin hızlanması, bildik yere ve zamana dair kategorik algılamaların buharlaşmasına neden olmaktadır. Kısa bir zamanda sonsuz imgeler değiş-tokuşu ile karşı karşıyayız ve bilginin, paranın, değer ve kültürel imgelerin mekânlar arasında engelsiz dolaştığına tanık olmaktadır. Hareketin hızındaki farklılaşmalar, sabit ve istikrarlı olana dair bildik kavrayışları altüst etmekte. Şimdilerde biz, zamanın, mekânın ve bunları bir biçime sokma, kalıcılık/esneklik kazandıran araçların yaşamımızda oynadığı rolü her zamankinden daha açık bir biçimde görüyor, toplumsal/kültürel ve politik bütünlüklerin ölümüne tanık oluyoruz (Bauman, 2006: 22-23).

Benzer şekilde Sennett'de, bilgi ve iletişim ağlarının küresel şebekeleri sayesinde mekânın eski anlamından boşaldığı kanaatindedir. Yoğun ve hızlı trafiğin hüküm sürdüğü bu küresel şebekeler, bir bakıma bilgi, sermaye, imge ve göstergelerin akışının mekânlarıdır, elektronik düğümler ise sanal gerçeğin mekânıdır. Bu soyut mekân, aynı zamanda özellik ve farklılık vurgusunu

etkisizleştirir. Emberley bunun giderek toplumu daha bir teknolojiye bağımlı kıldığını belirtir. Global köy bir bakıma, “düzenleyici geleneği olan seçkin mekânların, anlam yüklü sürelerin ve sonuçların çözülmekte olduğu, çevrelerin kişisizleştirildiği, karşılıklı bağımlılıkların eritildiği, elektronik devreler ve entegral parçalarıyla doldurulmuş çevrelerin dünyası... zaman ile mekanın sonsuz deneysel konfigürasyonlarının bir alanı olarak yeniden tasarlanmıştır” (Robins, 1996: 76-77).

Neticede, mekân ve yerellik kavramları küreselleşme ya da geç modernite ile birlikte, yeni ve farklı anlamlar kazanıyor. Son 20-30 yıl zarfında insan, eşya, para, meta, enformasyon ve imgelerin dolaşımı eskiye göre bir hayli hızlanarak; yer, mekân ve yerellikler, kendilerinden uzak, dışsal etkilere göre yeniden şekil almakta, küresel bir zaman-mekân ilişkisi içinde yeniden organize olmaktadır. Bu gerçek, Castells’in “akışların mekânı” kavramına da göndermede bulunur. Akışların mekânı, her türden mobilitenin zaman ve mekândan ayrışarak özerk bir akışlar sistematiğine boyun eğmesi anlamına geliyor. Toplumsallık, sermaye, bilgi, metalar, değerler ve muhayyile, küresel akış güzergâhlarında uçucu ve kırılğan yeni anlamlar kazanıyorlar.

Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları

Kent ve metropol, sosyo-kültürel yaşama dair sembolik bir dünyanın çepçeperlerini de çizer. R. Peet kentteki, mekânsal pratiklerin ekonomik/politik olduğu kadar ideolojik ve sosyal bir nitelik arzettiğini öne sürer. Ayrıca kentlerin kültürel sermayesi ve ekonomisinden bahseden S.Zukin’in belirttiği gibi metropoller kültür endüstrisi için de giderek önemli hale gelmektedirler. Özellikle, global kent olmanın bir prestij unsuru sayılması ve neredeyse bir söylem, bir rekabetçi yarışın hedefi haline gelmesinin bir sonucu olarak metropoller arası sembolik sermaye yarışı giderek hız kazanmaktadır (Aytar, 2005: 64).

Gerçekte, kentli dünya her geçen gün daha bir yeni anlam ve sembolizmle kaplanıyor ve “deneysel repertuarımızı” genişletip artırmaya yardımcı oluyor. Ancak, elektronik imajların kentsel alanla olan ilişkimizi giderek sorunsallaştırdığı da ortadadır. Televizyon, video ve sanal ortam sayesinde kentsel imgelemelerimiz zayıflıyor, yere ve mekâna dair düşüncelerimiz uçucu ve kaygan hale geliyor. Kent, imgesel bir kurum olarak daha geniş bir dönüşüm içine giriyor (Robins, 1999: 208).

Kent ya da metropol, temelde, simgecilik yoluyla ve içinde simgelerin karşılıklı olarak daha karmaşık toplum tabakalarını ima ettiği ve anlamların sürekli bir yenilik şeklinde kendisini gösterdiği bir süreçtir. Metropolün kültürel önemi, bireylerin kendi bireyselliklerini zenginleştirebilecekleri birçok yeni potansiyeli bir arada sunmasından gelir. Chaney (1999: 61), günümüz kentlerinin yerleşiklik ve sabitlik eğilimi taşımadan sosyo-kültürel yüzeylerini sürekli yeniledikleri ve çoğul anlamlar ya da anlamsızlıklar ürettiklerini vurgular. Bu durumun kentin gündelik

yaşam kültürünün çok hızlı bir şekilde görselleşmesiyle ilişkili olduğunu varsayar. Olsen (1986)'e göre, “metropol kültüründe görselleşmenin günlük yaşamın yorumlarına egemen olmasının nedeni, ondokuzuncu yüzyılın hızla büyüyen şehirlerinin arazi ölçeklerinde, ortak bir entelektüel düzenin büyük ölçüde sürdürülemez bir hal almasıydı. Görsel anlaşılabilirlik için yeni yollar bulup kullanmak, bilişsel yabancılaşma ile başa çıkmak için kaçınılmaz bir yol olmuştu. Şehrin önceden planlanmamış, gereksinim sonucu ortaya çıkmış bir konutlar ve işlevler yığını halinde kalmasına izin vermemenin tek yolu vardı. Şehir, başlangıçta ulaşımın sağladığı yeni kolaylıklar ve ardından dünya işlerinin ilerlemesi sonucu büyük demiryolu terminalleri aracılığıyla buyur edilen yeni bir toplumsal düzenin simgelerini yaratmak için çırpınıyordu. Daha genel olarak, yönetim, finans, eğitim, sağlık, ticari kuruluşlar, tiyatro, eğlence yerleri gibi halka açık binaların sayısındaki artış, şehrin etkileyici bir şov kibiri içinde yeniden inşa edilmesi olgusunun bir bölümüydü. Watkin (1977) de, şehirlerin görsel temsiline ilişkin olarak şu tespitleri yapar: “En meşhuru Paris’de Baron Haussman Bulvarında, ardından daha az ölçüde de olsa bütün Avrupa’da, şehirler birer görsel gösteri olarak yeni baştan yaratılmaktaydılar. Bu çaba kısmen yeni ulusal retoriklerin oluşmasına yol açan geleneklerin ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmak için ve kısmen de vatandaş olmanın çelişkilerini oluşturan ticaret, eğlence ve yönetimle ilgili gösteriler konusunda ütopyik bir görüntü yaratmak içindi. O sıralarda, şehrin bir ahlaki sorumluluk olduğu fikri, şehir plancılarının ve görsel düzenle ilgili yeni bir disiplinin ortaya çıkışıyla profesyonelleştirilmişti” (Chaney, 1999: 113).

Postmodernizmin modernlik karşısında üstünlük kazandığı esas konu da, hiç kuşkusuz, kent’tir. Topyekün tasarımlara, toplumsal mühendisliğe karşı seçeneklilik, çeşitlilik, düzensizlik vs. öne geçiyor. Bir bakıma, geleneksel ile modern kente özgü hatların yakınlştırıldığı ve harmanlandığı bir kolaj kent tiplmesiyle karşılaşmış oluyor. Yine, postmodern eğilimlerin en fazla kendisini gösterdiği alan da mimarlık olmuştur. Bunun nedeni ise, mimarlığın, postmodern olarak nitelendirilebilecek somut ürünler, yapılar üretmesidir. Mimarlık, ayrıcalıklı bir estetik dil olarak, modern ile postmodern arasında en dolaysız ilişkinin gösterilmesini sağlar. Postmodernite, esasta, temel olarak bir mekân estetiği, yeni bir görsellik estetiğidir. Borges’te de ifadesini bulan, aynalı gökdelenler ya da panorama-asansörler, “yer ve ad’ da ortak olanı yok eden”, mitlerimizi çözen birer heterotopyayı andırırlar. D.Fuder’e göre de, postmodern aynalı gökdelenler karşısında, bakış, durulan yerden bağımsızlaştığı için özne-merkezcilik ortadan kalkmış oluyor (Zeka, 1994: 12-21).

Bauman, postmodern kenti, istatistikleri açıklanamayacak dinamizme ve değişime sahip karmaşık bir sistem olarak görür. Postmodern habitat içinde yer alan insanlar, kentsel mekâna olan bağılıklarını bazı sembolik işaretler vasıtasıyla kurarlar. Bunlar oturlan evin tipi, tercih edilen giysiler, tüketilen yiyecek içecekler, boş vakti geçirme biçimleri, okunulan kitaplar, katılan kültürel aktiviteler vs. olabilmektedir (Smith, 2000).

Yenidünya kenti, gerçekte, geçmişî olmayan, katmansız, tabakasız, yüzeysel, film stüdyosu gibi sonsuz bir yıkım ve yeniden yapım süreci içindedir. Bu kentte sokaklar; ölgün, kamusal alanlar; araç, otoyol ve hız lehine boşaltılmıştır. Kamusal alan bir bakıma, televizyon, medya ve iletişim aygıtları ile yer değiştirerek yok olmakta, buharlaşmaktadır. İnsanlar bakıp, görüntüyü, imgeyi satın almaktadırlar. Mekân, somut/katı bir şey olmaktan çıkarak belli bir uzaklıktan bakılan ancak doğrudan deneyimlenmeyen bir olgu olarak gözükmektedir (Teber, 2004).

Virilo'da çağdaş kentin hız ve elektronik teknolojiler sayesinde adeta gerçek/bildik imgelerinden boşalmakta olduğunu, zamanın ve mekânın eski kategorilerle anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ona göre; "(...) çağdaş kent tamamen değişmiştir. Kente artık kapılardan değil, havaalanından giriyoruz. Hava-alanı ise, tamamen elektronik olarak düzenlenen ve denetlenen bir mekândır. Tüm kamusal alanlar (sadece geçiş noktaları olarak havaalanları değil, ofisler, süpermarketler) kapalı devre TV aygıtları ile denetleniyor. Birçok mekânda TV seyrediyor ya da kendimizi kapalı devre TV'de seyrediyoruz. Elektronik banka kartları, yaşamımızın ayrılmaz bir parçası ve bugünlerde hemen herkesin artık duyduğu gibi, pek yakın bir gelecekte bilgisayar, TV, telefon ve tele-text bir tek ve aynı ekrana bağlanacak. Yeni teknoloji bir yandan antik kent "polis" ten ekran olarak kente, içinde anıtlara yer kalmamış bir kente geçişi temsil ediyor; öte yandan, takvim ya da kolektif hafıza ile hiç ilgisi olmayan yeni bir "zaman" beliriyor: Virilio'nun 'saf bilgisayar zamanı' dediği 'sürekli bir şimdi, sınırsız, zamansız bir yoğunluk' (bkz. Mutman, 1994: 193-194).

Günümüzdeki postmodern kent, gerçekte herhangi bir bütünlük taşımayan, birbirinden kopuk, yabansı parçaların birer kolajı gibidir. Gündelik yaşam bölünük, parçalanmış ve aidiyet hissi taşımayan bir görünüm içindedir. Bu çerçevede kent mekânları, bu bölünük zihinsel karmaşanın yansıdığı adacıklar gibidir. Bu mekânlar, yerel ilişkilerden arındırılmış, birbirinin aynı, kimlikten yoksun, insani, duygusal ve de aidiyet bağlarından neredeyse tümüyle kopuk durumdadır. Postmodernliğin mekânları, fiziksel yakınlıkla paralel gitmeyen ilişki biçimlerine, sosyal uzaklığa içkin yapay ilişkilerle karakterize olmaktadır (bkz. Jameson, 1994).

Featherstone'un ifadesine göre, metropol, çoklu imajlar ve öz bilincin şekil verdiği ve bunun her ikisinin hem genel tüketimin hem de kültürel tüketimin merkezi olduğu; yaşam tarzı, gündelik hayat ve boş zaman aktivitelerinde simülatif eğilimlerin etkisinin öne çıktığı bir ortamdır (1993: 166).

Bu bağlamda postmodern kent, daha çok, imgesel bir gösteri alanını andırmaktadır. Yaşam, uçuşan, parıldayan, yanıp sönen kimlikler, imajlar, göstergeler çümbüşü içinde, yüksek tempoda devinen, kayan değişen, başkalaşan akış halindeki bir hipergerçekliğe dönüşmüştür. Modernlik ve teknolojik devrimin tetiklediği her bir ekonomik/politik değişim, kendisini güçlü

bir şekilde kültürel/sosyal temsil süreçlerinde gösterir. Kentler daha doğrusu metropoller hızlı değişen dünyanın merkezini temsil ederler. Her yenilik, değişim, en çarpıcı şekilde kendisini kentsel mekânlarda, mağazalarda, alışveriş merkezlerinde, kafelerde, restoranlarda, otellerde, eğlence yerlerinde gösterir. Buralar, kentli yurttaşların kendilerini, esen güçlü rüzgârların etkisiyle yeniledikleri, yeni değerler, davranışlar, yaşam tarzları edindikleri, çoğu zaman kitlesel bir histeriye tutulmuşluk hali içinde kitle yönelimlerine teslim oldukları, kimi zaman da bireyselliklerini öne çıkardıkları, tekil ifade biçimleri sergiledikleri yerler olarak belirirler.

Bu açıdan günümüz kentleri, sadece içinde yaşayıp, soluk alıp verdiğimiz yerler değil aynı zamanda yaşayıp hareket etme biçimlerimizi belirleyen politik birer coğrafyadırlar. Kentin imgesel haritası üzerinde, değişik yaşam biçimleri, kimlikler, ortak deneyimler ve farklı kültürel kolektiviteler kaotik bir birliklilik sergilerler. Birey, bu süreçte yeni yaşamsal deneyimler kazanır. Bu yaşamsal deneyimlerin en belirgin özelliği, kentin mekansallığı içerisinde bir anlam kazanmasıdır. Kent sadece mekânların uyumcu ya da kaotik birlikteliğini içermez, aynı zamanda, mekansallığın psikolojik evrenine de göndermede bulunur.

Temsil ve İmge Repertuarı Olarak Kentsel Mekânlar

Modern kentler, bünyelerinde farklı mekânsal formlara ve buna karşılık gelen sosyal, kültürel ve iktisadi ilişki ağlarına kapı açarlar. Bu açıdan modern kentler, belli bir tarihselliğe ve coğrafyaya göre şekillenen kurumlara, üretim/yeniden üretime dayalı sosyal ilişkilere, farklı iletişim formlarına, medya ve benzeri arasındaki etkileşimle oluşan mekânsallıklara dayanırlar.¹ Dahası, modern kentler birer temsiliyet ya da temsiliyetin mekânıdırlar (Bocock-Thompson, 1992).

Kentin taşıdığı kültürel temsiliyet, kentin kent olarak algılanmasında fiziki ve mimari örgütlenmesinden önde gelir. Çünkü kent uzam (space) ve alan (place) ekseninde var olagelen birer kültürel örgütlenmeye karşılık gelir. Kentin fiziki mimarisi (mekânsal coğrafyası), kültürün (ticari, tarımsal, dini, kamusal vs.) farklılığına temel teşkil eder. Gündelik hayat pratikleri de, kent kültürünün örgütleniş sürecinde yeni kimlik desenlerinin inşasına önyak olur (Chaney, 1999).

Modern kentlerin kozmopolit ve heterojen kimlikleri, bünyelerinde farklı kurumsal ağları çoğalttığı gibi, gündelik yaşam kültürünü, atomize, ayrık ve parçalı bir yapıya kavuşturmuş olurlar. Bu sayede kentler, eski bildik silüetlerini kaybederek, eklektik ya da sentetik kültürel göstergelerle benzeşik yeni bir form kazanırlar.

¹ Harvey, gerçekte, kentin mekânsal formunu anlayabilmemiz için öncelikle uygun bir toplumsal mekân felsefesi oluşturmak gereğinden söz eder. Toplumsal mekânı, ancak, bazı sosyal faaliyetlere göre anlayabileceğimizden, özellikle sosyolojik ve coğrafi muhayyileyi bütünleştirici bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. D.Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, İst: Metis Yay.,2003, s.34

Kentler; nüfus, iktisadi, siyasi, bürokratik ve sosyal ölçekte genişledikçe bünyesinde kentsel yaşam pratiklerini organize eden yeni kamusal mekânlarla donanır. Kent mekânları, modernliğin dolayısıyla “kamusal alan”ın yükselişiyile atbaşı giden bir gelişim seyri takip etmiştir. Geleneksel dünyanın kalbi sayılan evden/özel alandan savrulma/çıkma karşısında bu mekânlar, kitleleri kent merkezlerinde tutmada büyük iş görmüşlerdir. Endüstriyel çalışma düzeninin, rasyonalitenin, bireyciliğin, seküler eğilimlerin yükselişiyile, doğal olarak kentli yurttaşlar ev dışına, yani kamusal alanlara/mekânlara savrulmuştur. O zamana kadar sınırlı müdahimleriyle varlıklarını sürdüren bu mekânlar, endüstrileşmeyle birlikte kurumsal ve kapitalist bir nitelik kazanmış, bu dönemden sonra, yeme-içme mekânları, eğlence mekânları, müzik mekânları, tüketim mekânları, park ve müze türü mekânlar, sinemalar/tiyatrolar vs. bir yandan kentin gündelik yaşam kültürünün ayrılmaz bir parçası olmuş, diğer yandan, modernliğin, endüstriyel kapitalizmin zorunlu olarak bireyleri evden çıkarması karşısında tutunulan birer kamusal barınak olmuşlardır. İş aralarında, iş çıkışlarında, işin baskı ve stresinden kurtulmak için insanlar, restoranlara, birahane/gazino türü yerlere ya da yürümek, açık havada dolaşmak gibi modernite öncesi insanların yaşamlarının doğal bir parçası olan serbest faaliyetlere yönelmişlerdir.

Gerçekte, her bir kentsel mekan, kendi ölçeğinde kentli yurttaşlar için işlevsel bir vizyon üzerinden varlığını kurumsallaştırır. Kent mekânları, kentli yurttaşların katıldıkları/göründükleri ilişki ve etkileşim ağlarına yaslanır. Fiziki mimarileri, taşıdıkları kültür ve kimlik öğeleri, karşıladıkları sosyal/kişisel tatmin olanakları itibariyle kente derinlik katarlar, kentin ve kentliliğin mekânsal yeniden üretiminin aracı formları olarak fonksiyon icra ederler.

Kentin içinde konuşlanmış bu mekânlar, çeşitlilikleri ve aidiyet atfedici yanlarıyla oldukça farklılaşırlar. Müzeler, sanat galerileri, tiyatrolar, konser salonları, sosyal klüpler, yayınevleri, kitapevleri, üniversiteler, salonlar, cafe/kahvehaneler, barlar, restoranlar, oteller vs. aynı zamanda, kent kamusunun yöneldiği ve sosyal temsiliyete sahne olan yerler olarak görülürler (Oldenburg, 1999). Kent yaşamını kolaylaştırmaları, kentli yurttaşlara konaklama, yeme-içme, eğlenme, vakit geçirme, statü/itibar sunma gibi çoklu imkânlar sunmalarından dolayı, geniş kitlelerin yoğun ilgisini çekerler. Fiziki mimarileri, taşıdıkları kültür/kimlik kalıpları ve karşıladıkları sosyal/kişisel tatmin dereceleri itibariyle kentli yurttaşlar için kentin sosyal coğrafyası üzerinde bir yer/mekân olmanın ötesinde, kentte var olmak, varoluşsal tutamlara kavuşmak gibi ontolojik bir aidiyet çeperi olarak görülürler.

Kimileri bu mekânları kamusalığın minör kurumları/mekânları olarak görür (Habermas, 1997). Gerçekte, özel/mahrem alandan çıkılan, dilin, söylem ve pratiklerin çarpıtıldığı/deforme edildiği ya da toplumsal sahnede oyuncu/kurmaca suretlere dönüşerek varlıklarını sürdürmekte oluşları, buraların soft ya da uçucu da olsa bir kamusalılık ardalanına sahip olduklarını gösterir.

Kent mekânları, mekâna bağlı sosyalitelerin, mekân cemaatlerinin ve buna dayalı alt kültür gruplarının ürettiği mümbit sosyal adaclardır. Buradaki anonimlik, popülerlik, yabancılik ve bireysel, grupsal temsil olanakları, mekânsal sosyalitelerin neşvü nema bulmasına pozitif destek sağlar. Bu realite, kent içinde yeni bir kentlilik retoriği ve farklı yaşamsallıklarla kendisini ortaya koyan bir kentsel gündelik yaşam pratiği yaratır. Bu da sonuçta kentin; modernlik, özgürlük, değişim, aidiyet, göçebelik, mobilite vb. temalar üzerinden derinlik kazanmasının yolunu açar.

Modern kentlerin kitlesel akış alanlarını temsil eden alışveriş merkezleri, yeme-içme mekanları, rekreasyon alanları, eğlence-dinlence mekanları vs. aynı zamanda başkalarına, yabancılara açıklıkları ile kamusal kültürün inşa edildiği ve yaşandığı yerlerdir. Buralarda kentli yurttaşlar, kendiliklerini dramaturjik düzlemde yeniden kurarak kamusal benlikler inşa ederler.

Pek çok gözlemciye göre, kamu alanları olarak ifade edilen bu mekanlar, özelleşmiş kamusal mekânlar olarak ifade edilmektedir. Örneğin, alışveriş merkezlerinin (shopping malls), farklı bir hikâyesi bulunmaktadır. Son elli yılı aşkındır shopping malls, şehrin yeni merkezini oluşturmaktadırlar (Rybczynski, 1993). Shopping malls, şirket plazaları, pasajlar, galeriler ve kamusal mekanlar bir illüzyon yaratan temalı mekanları oluştururlar. Özel ve kamusal arasında yaratılan bu farklılıklar, Mircae Eliade'nın kutsal ve profan mekânlar nosyonunun aksine, ya da Mary Douglas'ın tehlike ve saflık tezinden ayrı olarak, günlük hayatın belirsizliği ve riskini de taşırlar (Banerjee, 2001: 9).

Gerçekte, şehir yaşamı, bir tarza sahip olma bilincine dayalı tüketimci eğilimleri provake eder. Bir diğer deyişle, hem belli bir gruba has belirleyici özellikleri hem de bireysel seçim/tercihleri yansıtabilecek bir alan içinde tüketimci eğilimleri pekiştirir. Şehirdeki birey daha çok bir kimlik duygusu yaratabilmek, kim olarak algılanmayı arzu ettiğini belirtebilmek maksadıyla bu mekanlarda gözükür (Chaney, 1999: 27-32).

Bu yönüyle kentsel mekânlar, kent insanının varoluşsal boyutunu tamlayıcı bir işlev görürler. Katılım, birliktelik, anonimlik, kamusal ve kimlik/aidiyet atfedici yanlarıyla ontolojik arayışlara düşünsel destek sunarlar. Aynı zamanda, gündelik rutinlere açık yanlarıyla, modern insan için anlam üretme, temsiliyet ve imgesel bir ardalana sahiptirler. Bu yönüyle mekân, kentteki insanı/toplumu algılamada bir referans noktası haline gelir.

Küreselleşme ve Kent Mekânlarının Dönüşümü

Küreselleşme ile birlikte şimdilerde kent, kamusal, kent mekânları vs. büsbütün yeni içerimler ve farklı çağrışımlar almaktadır. Kent sadece karmaşık uluslararası ulaşım sistemlerine değil, küresel bilgi ve iletişim ağlarına da entegre olmuştur. Kentsel mekân ve biçimin dönüşümünde artık küreselleşme ve ulusaşırı'dan (transnationalization) söz edebiliriz. M.Castells, "bilgi kenti"ni, hareket ile akış mekânlarının ortaya çıkışı ve mekânın anlamının nasıl değiştiğini,

yine, benzer şekilde, B.Tschumi, şeylerin artık fiziksel sınırlarıyla tanımlanmadıklarını ileri sürer ve “patlayan şehir” e dikkatleri çeker. P. Virilio buna, “aşırı korumasız kent” der. Bir başka ifadeyle, “belirli mekanları koruyan kesin sınırlar yerine, belli yollarla bilgi akışına izin verecek yarı geçirgen zarlarla örülmüş mekanlar” (Robins, 1996: 74) dan bahseder.

Chambers’in ifadesiyle, küreselleşme, kentleri ve kent hayatını değiştirmekte, eski bildik kentten, ona özgü imaj ve göstergelerden eser kalmamaktadır. Küreselleşme, sadece sermaye ve uluslararası işbölümünün iktidar ve hareketlerine değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel güçlere, kurumlara, ilişki ve fikirlere de işaret eder. Her şehir, mekân ve bunların sakinleri, her geçen gün biraz daha farklı ama küresel referansları olan bir uluslararası ve ulus-aşırı sistemin içine giriyorlar (2005: 140).

Auge, bu yeni kentsel mekânların değişerek/başkalaşarak aldıkları bu yeni görünümü şu şekilde izah eder: “modern mekânlarda metin hafızanın, deneyimin ve kişiliğin yerini almıştır. Bu tür mekânlar kimliği olmayan, her yerde karşılaşılabilecek, buldukları yerler ile bağları kopmuş, hiçbir yerde bulunmayan yerlerdir. İşaret sistemi mekânın kullanımına yönelik bilgi verir. Mekânın metinselleşmesi, mekân içindeki olayların metin tarafından kurulmasını ve denetlenmesini sağlar. Metinler herhangi bir hafızaya sahip olmadıklarından, değişen ihtiyaçlar doğrultusunda kolaylıkla değişebilir, yeni durumları, yeni mekânsal kullanımları işaret edebilirler” (Yırtıcı, 2005: 82).

Bugünün küresel dünyasında, üretilen ürünlere ve farklı mekânlara erişebilirliğimizdeki hızlı değişim (kitle turizminin yükselişi, uzaklık engelinin kalkışı), modadaki ve yaşam stillerindeki değişim, değerler, ideolojiler ve zaman-mekân içinde kurulan ilişkilerde bir belirsizlik ve kişisel güvensizlik yaratmıştır. Bu yöndeki radikal dönüşümler, Harvey (1993: 55-59) tarafından zaman-mekân sıkışması (space-time compresion) olarak da nitelendirilmektedir.

Bu süreçte kent ve kentsel mekânlar, küresel akışlara paralel şekilde dönüşmekte, özellikle iktisadi, teknolojik ve enformasyon alanındaki değişimlerin bir sonucu olarak yeni işlevler ve yeni görünlere kavuşmaktadırlar. Kentlerin yeniliğe ve değişime açık bölgelerindeki her tür kıpırdanma kentsel mekânlarda akis bulabilmekte, buralar kentteki yenilikçi değişimci trende uygun şekilde yeniden yapılanmaktadır. Pek çok sosyal teorisyen, kentsel mekânlarda vuku bulan değişimi daha çok olumsuzlayıcı bir perspektifle, örneğin özelleştirme, ticarileşme (Madinipour, 1996), sosyal kutuplaşma (Zukin, 1995), kamusal insanın çöküşü (Sennett, 1996) gibi daha çok kötümser bir bakışla değerlendirmektedirler.

Sancar ve Saygın (2000), kent mekânlarında meydana gelen değişimleri (açılma-genişleme) ve sorunları şu şekilde özetlemektedirler: 1. Kamu mekânları gittikçe özelleşmektedir. 2. Kamu mekânlarına erişimde ve kullanımda denetim artmaktadır. 3. Elektronik kameralar ya da güvenlikçilerle davranışlar

denetlenmektedir. 4. Kamu mekânlarında, ırk, sınıf ayrımı ve sosyal dışlama gittikçe artmaktadır. 5. Mekân tasarımı yerel coğrafya ve tarihle bağlarını koparmaktadır. 6. Tüketim ve eğlence boyutu aşırı önemsenmekte, 7. Kamu mekânlarında sosyal ilişki ve yakınlaşma ihtiyacı giderek azalmakta, 8. Kamu mekânlarında tasarım özellikleri, kullanım türleri ve kullanıcı profilinde bir homojenleşme ortaya çıkmaktadır.

Banerjee de, kamusal kent mekânlarının dönüşümünde üç temel trendin etkili olduğunu ileri sürer. Bunlar, özelleştirme, globalizasyon ve iletişim devrimidir. Bu üç eğilim, aynı zamanda kamu mekânlarının geleceğini tehdit ediyor, geçmiş yüzyıllarda akla gelmeyen kimi kaygılar, bugün şehir ve mekân tasarımcılarının akıllarını ziyadesiyle meşgul etmektedir. Şehrin topografyasında göze çarpan eşitsizlik ve çelişkiler bunun geniş çaplı belirticisidir(2001: 9).

Görüldüğü üzere, kent mekânlarındaki değişiklikler küreselleşme ile atbaşı gitmekte, küreselleşme, her şey gibi, kentsel mekânları, yerel ve ulusal karakteristiklerinden kopararak dünyasal yani dünya eksenindeki gelişmelerin/değişmelerin kontrolü altına almaktadır. Sokaklar, meydanlar, parklar, mağazalar, vitrinler, restoranlar, oteller vs. küresel akışlar doğrultusunda Bounes Aires'te ne ise İstanbul'da ya da Kahire'de aynı görünlere kavuşmaktadır. Yerlerin otantisitesi tümüyle ortadan kalkmıyorsa da, benzer tarzlar, alışkanlıklar, damak zevki ve beğeni kalıpları her yerde aynileşiyor, herkes aynı yiyecekleri, giyecekleri ve eşyaları kullanıyor, aynı sinema filmlerini seyrediyor, aynı bilgisayar oyunlarını oynuyor ve de popüler kültür kolonyalist gücünü, uluslararası sınırları aşarak tüm dünyayı bütünleşik yeni bir mekâna dönüştürüyor. Bazıları bunun gerçekleştiği zemini sanal bir platform olarak görüyor, kimisi televizyon ekranında bunun gerçekleştiğini belirtiyor kimileri de Coca Cola içerken ya da Hamburger yerken aslında tek bir kültürün insanı olduğumuz duygusunun tek sahibi duygumuz olduğunu deklare ediyor.

Her gün bir şekilde bulunduğumuz, alışveriş yaptığımız, yolcu olarak beklediğimiz, yemek yediğimiz, film seyrettiğimiz, uçmak için bulunduğumuz yerler, aslında bizlere gerçek yer/mekân duygusu vermekten giderek uzaklaşıyorlar. Ulaşım ve iletişim teknolojilerinin, doğal olarak fiziki ve elektronik hareketliliği artırmış olması, bizdeki sabit yer duygusunu aşındırmış, mekânın sadece yere bağlı olmadığı, uzakta gerçekleşen çeşitli toplumsal etkileşimlerle kuruluyor olması, doğal olarak coğrafyadan kopuk bir "soyut mekân" anlayışını ikame etmiş bulunmaktadır. Küreselleşmenin bir sonucu olarak bu soyut mekân anlayışını Marc Auge, non-place; non lieu ("yok-mekân") olarak nitelemektedir. Bu "yok-mekân"lar; alışveriş merkezleri, havaalanları, tatil köyleri, tema parkları (theme park) gibi yeni kamu mekânlarından oluşmaktadır. Bu değişim, hiç kuşkusuz eski/geleneksel kamu mekânlarının çöküşü ile yakından ilişkilidir. Yok-mekân'lar, gerçekte, küreselleşme ile yenilenen ve imaj değiştiren görünümleri ile kentin simgesel ve tanımlayıcı kamu mekânları haline geliyorlar. Bu mekânlar, Auge'nin mekânı tanımlamada olması gerektiğini iddia ettiği, "ilişkisellik",

“tarihsellik” ve “kimlikli olma” özelliği taşımazlar. Bu mekânlardaki ilişkiler daha çok “simule edilmiş”, kimliği “yaratılmış” ve tarihselliği ise sürekli bir “şimdi” algısı içinde “kaybolmuş” tur (Tanyeli, 2000). Auge’ye göre, kimlik, ilintili olmak ve geçmişin izinden yoksun olmak, “yer” imgesini buharlaştırır. Global dünya, “yok-yer”ler üretmektedir. Bu “yok-yer”ler, mevcut, bildik “yer”lerle bütünleşmeyip ayrık dururlar. Bu mekânlarla duygusal bağlantı kurulmaz. Örneğin, havayolları, demiryolu, karayolu ve bunların üstünde giden taşıtlar ve onlara ait istasyonlar, internet salonları vs. gibi yeni kentin gözde mekânları bir nevi “yok-yer”lerdir (Teber, 2004).

Kent mekânlarının değişmesinde bilgi ve iletişim teknolojilerindeki radikal patlamaların etkisi büyüktür. Bu teknolojiler sayesinde bireyin iletişim uzamı neredeyse tüm dünyaya doğru genişlerken, fiziksel mekân giderek küçülmemekte, bir binadan çıkmayı gerektirmeyecek ölçüde daralmaktadır. Özellikle çalışma, dinlenme, eğlence gibi yaşamsal faaliyetlerin aynı mekân içinde, birbirine geçmiş şekilde cereyan etmekte oluşu, bildik mekânsal sınırların erimekte olduğunu göstermektedir (bkz. Akcan, 1999). Ritzer, bu birbirine geçme sürecini tüketim(cilik)le ilişkilendirmekte ve tüketim araçlarının birbiriyle karışması, yemenin, içmenin, çalışmanın, eğlencenin oldukça şenlikli, eşzamanlı ve aynı mekân içinde gerçekleşebiliyor olmasının bu yeni dönemin karakteristik yanı olduğunu belirtmektedir. Ritzer’e göre, alışveriş ve eğlence, alışveriş ile kumar, turizm ve tüketim faaliyetleri birbirine karışmakta, her biri için farklı mekân ve zaman tanzimi gibi bildik kategorilere ihtiyaç hissettirmeyen bir düzenleme yapılmaktadır. Yürüme, yeme-içme, dinlenme, konuşma, fizik bakım, spor yapma gibi temel işlevler artık restoran, spor salonu, alışveriş merkezi, kuaför salonu vs. gibi ihtisaslaşmış yerlerde değil, tek bir bina kompleksi içinde gerçekleştirilmektedir. Oldukça rasyonel organize olmuş ve birbirinden çok farklı işlevlerle donanmış bu kompleksler sayesinde oldukça parçalı ve birbirinden kopuk hale gelmiş kent yaşamı, yeni bir tür *bütünlük* kazanmaktadır. Enformasyon ve gözetim teknolojileri; alışveriş merkezi, havaalanı ve tema parkları gibi yeni kamu mekânlarının kontrolü ve işleyişinde merkezi rol oynamaktadırlar. Ritzer’in ifadesiyle, Disney Dünyasında parklar ve oyun alanları insanları bazı şeyleri yapmaya bazı şeyleri yapmamaya yöneltmek üzere kurulmuştur. Patikalar insanlara, aslında genellikle tasarımcıların önceden düzenlediği yönde giderlerken özgür seçim yaptıklarını düşündürtecek şekilde yapılmıştır... Disney parkları, tıpkı alışveriş merkezleri gibi, önceden planlanır, çevresi kuşatılır, korunur ve denetlenir. Disney Dünyası insanın yerine insansız teknolojinin geçmesinin zaferidir (Ritzer, 2000). Dolayısıyla kamusal kent mekânlarında bulunmak, davranış, hareket ve tercihlerimizin rasyonel araçlar yoluyla denetim altında tutulduğu bir nevi, kapalı mekân deneyimi haline dönüşmüş olmaktadır.

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi aynı zamanda, kentsel fiziksel “yer” ile bilgisayar/internet yoluyla oluşturulan “siberalan” arasında birbiri içine

geçmiş, bağlantıları olan, çok katmanlı/melez oluşumları da beslemektedir². Siberalanda reel dünyanın temsili, mekânsal metaforlar vasıtasıyla oluşturulmaktadır. Tartışma ve ilgi grupları “sanal topluluklar” (virtual communities), yerel yönetimler tarafından oluşturulan web siteleri de “sanal kentler” olarak isimlendirilmektedir. Kentsel kamu mekânlarının önemli bileşenlerini oluşturan caddeler “enformasyon otoyolu”, meydanlar ise siberdemokrasinin alanı olarak görülen “elektronik agora” ile temsil edilmektedir. İnternetin yeni bir kamusal alan oluşturduğu ve bireyciliğin karşısında yok olup gittiği varsayılan kolektivite duygusunun sanal cemaatler vasıtasıyla yeniden inşa olunduğu fikri giderek daha fazla kabul görmektedir. Ayrıca, internet sayesinde kurulan “sanal kentler” (virtual cities) in de alternatif bir kamusal alana tekabül ettiği ileri sürülmektedir. Sanal kentler, yerelliğe vurgu yapar, bulunulan kent ya da yerleşim yerine ait değişik aktivite ve hizmetlerin bütünlüklü bir ağ sistemini oluşturur. Buralar aynı zamanda çok farklı renk, ırk, din ve etnisiteden gelen insanların ortak bir farkındalık üssü olarak da kendisini var kıldığı dikkat çeker. Siberalanda gözlenen söz konusu sosyalite bağlamı, kent mekânını tanımlamada yeni/farklı perspektiflerin belirmesini olanaklı kılar.

Kent Mekânları ve Sosyallik Kurgularındaki Değişim

Kentin, işlevsel olduğu kadar, parlıtlı, şenlikli, gösterişli mekânları giderek daha fazla kentli yurttaşların yönelindikleri adresler haline geliyorlar. Daha önce evde, sokak arasında, işyerinde, camide, dernekte bir araya gelen insanlar artık bu alanda profesyonel olarak sivrilen mekanlara hatta marka, imaj ve prestij üssü olarak ünlenen restoran, cafe, eğlence yeri vb. mekanlara yöneliyorlar. Kent, kendi içinde farklılaştıkça değişik mekânsal temsillere dolayısıyla farklı kesimlerin kendilerine uygun kamusal platformlarda daha fazla gözükmelerine alan açıyor. Modernliğin sınırlayıcı/kısıtlayıcı tekil mekân tanzimi modernlikteki kırılma ile birlikte, yeni, uçucu, postmodern mekânsallıklara kapı aralıyor.

Bu yönüyle kentin kamusal mekânları, bireysel temsil ve kurmacalara konu olabilecek kimi öznel tasvirlerle/tanımlamalara da sahne olmaktadır. Söz konusu kentsel mekânları tasvir eden imgeler, simgeler, temsiller ve söylemler, kent sakinlerinin zihninde, belleklerinde şu ya da bu şekilde, benzer ya da farklı, olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklenerek var olurlar ve tüm bunlar, genelde “kentsel imge alanı” olarak nitelenirler. İmge alanı bir bakıma “imge

² Hiç kuşkusuz, bu süreçte, mekân imgesine dönük bildik argümanlar önemini yitirmekte, mekânın toplumsal anlamı giderek kaybolmakta, kökeni, profili ve asıl amacı bilinmeyen bir hareket ve akışın mantığı içinde eriyip gitmektedir. Hareket ve akışın zaferi karşısında, kent yöneticileri ve planlamacılar için, giderek parçalanmış ve altüst olan kentsel sistemi birleştirmek daha da zorlaşmaktadır. Yen ağ türleri (fiziksel, sanal) geleneksel semt yapılarını yıkar ve daha karmaşık biçimlerde yeniden oluşturur. Bu süreçte, kentsel topluluk biçimlerinin kültürü, mantığı ve duyarlılığı parçalanır. O halde, ana sorun, yurtsuzlaşmanın yeni dinamiklerini yönetmenin mümkün olup olmadığıdır. Sürat ve akışın, tutarlı bir kentsel anlayış içinde tutulup tutulamayacağı da bir başka sorun alanını oluşturmaktadır (Geniş bilgi için bkz. Robins, 1996:74-75).

repertuarıdır” ve sadece sakinlerin gündelik iletişimde değil, sanatçıların, şairlerin, yazarların ve kitle iletişim araçlarının anlatılarında da temsil edilir ki, bu yönüyle, Lefebvre’in “temsili mekân” kavramına denk düşerler. Kent araştırmacıları, kentin fiziki ve sosyal yapısının inşasında nesnel göstergelerin yanı sıra imgesel boyutta nasıl yapılandırıldığını da açıklamak isterler. Örneğin, Suttles, kentin fiziksel yapısı ile insanların zihinsel evrenlerinin ya da “bilişsel haritalarının” birbirinden kopmaz bir ilişki içinde olduğunu vurgular. Lefebvre, gündelik hayatı ve sosyal ilişkilerin nasıl inşa edildiğini anlamak için insanların kullandığı dile, imgelere, söylemlere bakılması gereğine vurguda bulunur (Demir, 2002: 109-110).

Kentin kamusal mekânları taşıdıkları imgeler dolayımında hiyerarşik, katmanlaştırıcı bir temsiliyet alanı olarak görülürler. Müdavimleri için kolektif deneyimlere açıklık gösterdikleri gibi, statü, itibar/prestij ve kimlik atfedici yanlarıyla da büyük ağırlığa sahiptirler. Hatta kent mekânlarının taşıdığı imge repertuarı ve söylemsel bağlam, kentin yüklendiği yeni vizyonlara bağlı olarak sürekli değişir. Bir dönem itibarlı/şöhretli olan mekânlar bir süre sonra gözden düşebilir, atfettiği itibar ve ayrıcalıklı kimlikler önemini yitirebilir. Yine zengin bir tarihsel mirası yüklenmiş kimi mekânlar, geçmişin izlerini, tarzlarını, imgesel ağırlıklarını bugüne taşırlar. Müdavimler, bu mekânlarda, tarih, hatıra, bellek, hafıza, kimlik ve gelenekle yüzleşir, bir şeyler alır, ortak heyecanlar duyar ve kolektif deneyimlerin coşkusunu yaşarlar (Aytaç, 2013).

Kent mekanları bu süreçte, eski görünümünü kaybederek, yeni işlevler, imaj, prestij ve uçucu görünüm alırlar. Müşterileri, iç mekân formları, sosyal ilişkileri vs. yeni görünümlere kavuşuyor. Eski, geleneksel görünümde olan kamusal mekânlar da kentteki yeni değişime ayak uydurarak, modern hatta postmodern mekânlar haline geliyorlar. Avrupai etkinin ağır bastığı bu mekânlarda, eskinin ağırbaşlı duruşu, egzotik görüntüsü, zamanın durgun ve derinden işleyiş yerini, uçucu imgelere, günübürlük yeni kimlikler atfeden imajlara bırakıyor. Kimi cafe, restoran, pastane, sosyal klüp vs. bir yandan işlevleri öte yandan sosyal görünümleri itibarıyla değişerek, daha soft, uçucu, plastik görünümler alıyor; farklı tatlar, zevkler, beğeni kalıpları, sosyallik kurguları oluşturuyorlar. Yeni mekânsal imgeler atfederek, kentli seçkin kitleyi cezp etmeyi başarıyorlar. Bu süreçte giderek nezih, hakiki mekânlara dönüşebildikleri gibi, aynı zamanda kentlileri birliktelik konsepti oluşturmaya dahası kolektif deneyimler yoluyla yeni kent kültürünün parçası kılmaya da çalışıyorlar. Bu mekânlar bir bakıma, kentli yeni cemaatler ya da mekâna bağlı sosyallikler üreterek, kent hayatına farklı bir tat, değişik bir görünüm katıyor, kentin keşmekeşi, koşuşturması, telaşesi içerisinde, kentli insanlara nefes alma, rahatlama, hayatı düşük yoğunluklu yaşama olanağı sunuyorlar. Bu mekânlar, müdavimlerinin niteliği itibarıyla kentli elitlerin, okur-yazar kesimin, farklılıklarını öne çıkartanların, birer alt kültür oluşturdukları yerler olarak da beliriyor. Bu yönleriyle, kentteki pek çok mekân, aynı zamanda belli bir kültürel yüklenmeyi temsil ediyor, kentin heterojenitesini yansıtan imgelere, sembollere,

göstergelere, imaj performanslarına sahne oluyorlar. Kentin farklı mekânları (alışveriş merkezleri, parklar, restoranlar, pastaneler, barlar, lunaparklar, eğlence yerleri vs.) kentlilerin sembolik ifade arayışlarına, imge edinme isteklerine, gösterge ve imaj tüketme gereksemelerine karşılık geliyor. Buralar, aynı zamanda, kentin yeni yüzleri, peyzajları olarak, kentin kültür ve kimlik haritası üzerinde ayrıcalıklı bir yer ediniyorlar.

Kent mekânları, çeşitlilikleri ve aidiyet atfedici yanlarıyla olduğu kadar, kendilerine özgü mekân dili ve cemaatsel ağ ilişkileri üreterek de, kentli yaşamın heterojen yapısını doğrudan besliyorlar. Her bir mekân, (örneğin, müzeler, sanat galerileri, tiyatrolar, konser salonları, sosyal klüpler, yayınevleri, kitapevleri, üniversiteler, salonlar, cafe/kahvehaneler, barlar, restoranlar, oteller vs.) benzerlik temasına içkinlik taşıdıkları gibi, diğerlerinden farklarını ortaya koyucu bir takım ayırıcı mekânsal temsil yolları da denemekteler, mekânı dış yüzey, iç dekor, hizmet biçimi, sosyal ilişki ağları oluşturma biçimleri vs. gibi, ayrışmacı stratejiler üzerinden mekânın biricikliğini dolayısıyla müdavimlerinin farklılığını da vurgulamış oluyorlar. Kent mekanlarının giderek markalaşması, kendi logo ve amplerlerini oluşturmaları, mekânı simgeleyen renk/desen arayışı içine girmeleri, iç mekan tasarımı, çalışanların tek tip giyim içinde olmaları, hizmet dili ve adabı, gösterilen sevgi ve bağlılık biçimi, üründe/hizmette seçkincilik arayışı, vs. gibi, mekânı diğer mekanlardan ayırıcı/farklılaştırıcı bir kurumsallaşma stratejisi gütmeleri, bu mekanların belli bir kültürel yüklenmeyi temsil etmeleri dışında müdavimlerinin kültürel yüzeylerini biçimleyici, kültürleyici, diğerlerinden ayırıcı bir maksat takip ettiklerini gösterir. Bu çerçevede, kişi, statüsü, geliri, mesleği, eğitimi ne olursa olsun artık müdavimi olduğu mekan üzerinden yeni statü ve prestij ölçüleri edinir. Mekânsal aidiyet, bir bakıma, mekânın temsiliyet gücünün bireye transferi anlamına gelir. Örneğin, İstanbul'da, Laila, Reina vb. mekânlara gidenler, orada gözükme mekânın yüklendiği, temsil ettiği üst seçkin, kentli, paralı, burjuvaziden olma gibi payelere sahip olmaktadır. Bu yüzden de mekânda yer kapmak/gözükme mekânın işlevselliğinin önüne geçmektedir. İstanbul, Ankara, İzmir ve bir takım tatil yörelerindeki mekânlar, sundukları hizmetle hiç de orantılı olmayan fiyatlarla ürünlerini satmaktalar. Bu fiyatlar, kuşkusuz ürüne yapılan bir ödeme değil mekâna, mekânın sembolik gücünü satın almaya dönük bir ödemedir.

Kentlerin heterojen, farklılığa meyyal kucağında bireyler, farklılıklarını adeta takıldıkları mekanlar üzerinden deklare ederek, oralara atfedilen prestij ve statüleri toplamakla/tüketmekle meşguldürler. Özellikle de kentli yeni dalganın söz konusu prestijli mekanları adeta bir varoluşsal adacık olarak algıladıkları, buraların saldırdığı sembolik prestij gücü sayesinde yaşamlarını anlamlı kılabilirdikleri anlaşılmaktadır. Bu mekânlar, müdavimlerine itibar, güç, statü vs. kattıkları gibi, onlarda aynı zamanda sahte bir aidiyet duygusu yarattıkları, hayatı bir yanılsamalar içinde yaşamaya yönelttikleri, bu mekânların atfettiği parıltılı ancak içi boş kimliklerin, bireylerde derin bir kimlik krizini tetikleyebildiği bir gerçektir.

Zira çoğu insan buralara eğlencedeki doygunluğu yakalamak için değil, mekânın simgesel vaat ettiklerinin büyüyle yönelmektedir.

Bu mekânlar aynı zamanda müdavimlerine özgürlük, spontanelik, uçuculuk, sınırsızlık, kendi olma/kalma vaat etmekte, bunu gerçekleştirmenin aracı birimlerini oluşturmaktadırlar. Bireyler, parayla her şeye sahip olabildikleri, yaşama ve insanlara hükmedebildikleri, her şeyin hakimi olabildikleri sanısı içine girebilmektedirler. Bu özgür ortam, çoğunlukla yanılısamalar ve gözboyamaları içermekte, müdavimler parıltılı, ışıklı, gürültülü ve de şenlikli bir insan kalabalığı içinde, adeta büyülenmektedirler. Geçmiş ve gelecekte çok anı tüketmenin, “an” içinde olmanın sınırsız coşkusunu yaşamaktalar. Bu mekânlar, “zaman” duygusunun yitimi ya da anlamsızlığını hissettirmekte, ışık efektlerinin göz kamaştırıcı ve sınırsız devinimi, zamanın ne’liğine dair algılamaları sonuçsuz kılmaktadır. Kimileri bu mekânlardaki hız, hareket ve tekno/dinamizmin sınırsızlığını modernliğin sabitlik, kararlılık, sınırlayıcılık ölçülerinin aşındığına, artık yeni bir durumsallıkla karşı karşıya olduğumuza, ışık ve hızın egemenliğinin gerçekte postmodern dönemin bir belirleyici karakteri olduğunun işareti olarak okumaktadırlar. Postmodern toplum, doğal olarak zaman ve mekân kategorilerinin içinin boşalmasına yol açtığı, zamana ve mekâna bağlı tüm düşünümSELLİKLERİN iflas ettiği gerçeğiyle bizi karşı karşıya getirmektedir. Özellikle, eğlence yerleri, alışveriş merkezleri, Disneyland, Dreamland gibi fantazyaya dünyaları, bizdeki gerçeklik, sahicilik, otantisite, doğallık vb. duyguları daha bir tahrip etmektedir.

İletişim ve enformasyon teknolojilerine bağlı olarak değişen kamusal hayat ve mekanlarda, sosyal ilişkinin ölümü diye nitelendirilebilecek sosyal izolasyon, sahte birliktelikler, oyuncu bağlanmalar, sanal tutkular vs. yaşanmaktadır. Modern kent mekânları, ticari, örgütlü, bireysel ve rasyonel ilişkiler üzerine yapılaştıkça, modern yalnızlıklar biçim değiştirerek mekân sosyaliteleri içerisinde de kök salmaya başlıyor. Bu mekânlarda kendimizi köklü bir yalnızlığın, bireyselliğin içinde hissetmekteyiz. Mitchell’in (1995) dile getirdiği gibi şimdilerde hepimiz bir tür siber mekân ve siber cemaatin yurttaşları durumundayız. Banerjee’nin “Cyborgian life” diye ifade ettiği bu realite, sosyal hayattan geri çekilmeyi, izolasyonu ve nihayetinde toplumsal ölçekte anomiyi besleyen önemli bir yıkıma işaret etmektedir (2001: 9).

Dolayısıyla, kentlerdeki söz konusu mekânlar, heterojenlik ve kozmopolitlik algılarını keskinleştirici mekânsal iç düzenlemeleriyle mekâna özgü sosyalliğin bireysel, uçucu, geçici ve devingen yanlarıyla bizi yüzleştiriyor. Bu mekânlarda oluşan sosyallikler geleneksel toplumun sıcak, içten, samimi, özverili, paylaşımcı ilişki ağlarına yakın durmuyor, modern yaşama sinmiş yalnızlık, maddilik, güvensizlik, iğretlilik ve de geçicilik yüklü atmosferine fazlasıyla yakınlık gösteriyorlar. Bu mekânlar, modern yaşamda yeterince kristalize olmuş bu yeni benlik ve kişilik unsurlarını mekânın geometrisi içerisinde daha bir atomize ediyor. Sanki bir cemaatsellik kurgusu inşa ediyormuş gibi insanları bir araya

getirirken onlara (sanal oyunlar, tv/video vs.) bir takım seyirlik oyunlar sunuyor. Bu onlarda sahici bir sosyalite duygusu oluşturamıyor, sadece zamanı geçirmeye yarayan araçlar etrafında, maksatlı bir ayine katılmışlık duygusu yaratıyorlar bu da bittikten sonra, dostluğa, arkadaşlığa, sadakate dair bir iz ve işaretten eser kalmıyor. Tıpkı bir durak, istasyon, stadyum, müzikhol, konser salonu vb. trans mekânlarında olduğu gibi, insandan yana bir şey kalmadan bir iz ve işaretin çağrısı duyulmadan yok olup gidiyorlar. Dolayısıyla modern kent mekânları görece bir sosyalite bağlamı tesis etmekle birlikte bunun bireyin varoluşsal yanını tamlayıcı, kalıcı ve istikrarlı bir sosyalite duygusu vermekten çok iğreti ve geçici sosyal birlikteliği yerleştirmiş oluyorlar.

Sonuç Yerine

Kentler; içinde yaşayan insanlar, topluluklar, fikirler ve inşa edilmiş çevre için değişen ve yenilenen dinamik yerlerdir. Taşındıkları anonim ve kozmopolit özellikler itibariyle gündelik yaşamı parçalı ve bölünük bir kültürel aura içerisinde deneyimleme imkânı sunarlar. Küresel dünyanın yedeğinde oldukça akışkan, hızlı ve devingen bir dinamizmle yüklüdürler. Küresel akışların hızlanması, yaşamın mobilite bir boyut kazanması, yere, mekâna, kültüre ve kimliğe dair imgelerin yeni ve uçucu anlamlar kazanmasına yol açmıştır.

Modern dünyada kentler, hem modernliğin/postmodernliğin odak unsurlarından biri hem de küreselleşmenin önemli ve merkezi taşıyıcı gücünü oluşturmaktadır. Özellikle büyük metropoller, küresel/yerel ekseninde yeniden şekillenen iktidar ilişkilerinin ana omurgasını teşkil etmektedir. Küreselleşme olarak adlandırılan karmaşık ve çok yönlü ilişkiler ağı, büyük ölçüde metropollerde düğümleniyor ve buralar, iktisadi, siyasi ve kültürel anlamda iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği ve yayılım gösterdiği yerler olarak öne çıkıyorlar.

Küreselleşmenin en merkezi dışavurumlarından biri, mekân üzerinde akışkanlığı ve dolaşımı ön plana çıkarmış olmasıdır. Küresel ilişkiler, iktidar mücadeleleri, yerde/mekânda hakimiyet tesis etmek şeklinde cereyan etmekte, yerlerin kapitalist niyetlere içkin şekilde organizasyonu belki de, hiçbir dönemde olmadığı kadar mekanın ticarileşmesiyle sonuçlanmıştır. Küresel kapitalizm için mekân, kârlı bir emtia, değiş tokuş rejimi, üzerinden büyük bir ekonominin, endüstrinin yükseldiği devasa bir sektördür. Mekânın taşıdığı merkezilik, küresel ilişkileri izahta, coğrafya, yer, uzam, harita, ağ, taşınma, göç, mobilite, yol/yolculuk vb. metaforları kullanmayı operasyonel kılıyor. Kent ve metropol imgesi, küreselleşmenin taşıdığı anlamsal sınırları fazlasıyla zorluyor, dünya ölçeğinde sermaye, nüfus, ticaret, tüketim malları, kültürel ürünler vs. gittikçe akışkan hale geliyor ve dolaşımı giderek hızlanıyor.

Kentlerde/küresel metropollerde hızlanan, yoğunlaşan ilişkileri, iletişim-ulaşım teknolojilerindeki gelişmelerin bir türevi olarak ele almak mümkün. Bilgi teknolojilerindeki akıllamaz gelişmeler, mekân ve zaman algılarımızı dönüştürdü,

zamana ve mekâna dair kategorileri yapıbozuma uğrattı. Artık, eski zaman ve mekânda yaşamıyoruz. Zaman hızlandı, fragmanter ve hızlı kâra hizmet eden kapitalist bir anlama kavuştu. Mekân, zamanın izdüşümü olarak ticari ve kapitalist anlamlar aldı, mekân alınıp satılan, tüketilen, üzerinden hızlı kâra ulaşılan gözde bir tüketim kalemi olup çıktı.

Küresel mekânda akışkanlık ve hareketliliğin artması, görsel imajların, sermaye hareketliliğinin ve sosyal/siyasi mücadelelerin artan bir yoğunlaşmasına da bizi tanık kıldı. Yeni sosyal hareketler kentlerin, kent kamusalılığının alameti farikası olup çıktı. Kentler, geniş insan yığınları için sadece yaşanan, çalışılan, siyasi mücadelelerin bir ardalanı değil, aynı zamanda, yeni bir kültürelilik, kentlilik ve kimliksel adacıklardır. Değişik alt kültür kümeleri, yaşam tarzları, sınıf, statü, cinsiyet, ırk ve etnisite gibi tanımlayıcı hususiyetler sayesinde gittikçe heterojen ve ayrık bir boyut kazanıyorlar.

Kent ve metropollerdeki dönüşümlerin mekân üzerinden izini sürmek, kentsel mekân organizasyonlarına, bu mekânlarda değişen dönüşen sosyalliklere, kimlik ve kültürel farklılaşmalara daha yakından bakmayı gerektirmekte. Kent mekânları, bu yönüyle, değişen dünyayı anlamak, küresel etkilerin izini sürmek açısından büyük imkânlar sunuyor.

Gerçekte, kenti tanımlayan şey de, üretim araçları ve süreçlerinin yanı sıra kentin üzerinde boy atan farklılık temelinde örgütlenmiş sosyal kurumlar, cemaatler, sosyal ilişki ağları ve bunların sindiği ya da vücut verdiği değişik mekânsal örgütlenmelerdir. Kentlerin mekânsal, iktisadi ve yönetsel karmaşıklığı ya da farklılaşması; yeni davranış normları ve kentlilik bilincinin kök salmasına; bu da bir bütün olarak yeni kent ve kentli tipinin oluşmasına imkân tanır.

Küresel kentlerin, kendi bünyelerinde parçalı, atomik ve bölünük bir manzara sergilemelerinin arkaplanında mekânsal tasarruflar yer alır, bu sayede, kent, mekânsal bir form olarak keskin bir parçalanma yaşar. Bunun temelinde kapitalizmin kentsel mekân tasavvurları büyük rol oynar. Kentsel parçalanmanın en göze batan göstergeleri, kentsel mekânlardır. Kent mekânları (çeşitli işlevler, temsil ve ifade) kentin kalbinde yeni aidiyetler, ilişkiler, etkileşim ve oyuncu hazlar sunan yanlarıyla kentli yurttaşların türlü gereksinimlerine karşılık verirler. Kentin kültürü ve kimliği, bir bakıma kentsel mekânlarda cereyan eden etkileşimin tınısı ve rengine ayarlı şekilde kaim olur. Kent mekânı, taşıdığı politik, sosyal, kültürel unsurlar sayesinde kente, metropole sürekli farklılık imgesi taşır.

Kentsel mekânlar arasındaki ayrışma, sadece fiziki değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel karakterlidir. Hatta sosyal ve kültürel boyut, mekânın fiziksel mimarisinin çok ötesinde, oldukça derin içerimler taşır, mekân bir bakıma sosyal ve kültürel imgeler etrafında operasyonel bir değere kavuşur. Bu mekânlar, simgelerin, göstergelerin, statü ve imaj situasyonlarının bir tür üretim ve dolaşım ünitesi olarak dikkati çekerler.

Kent mekânları küreselleşme dolayımında dönüşmekte, yeni anlamlar ve işlevsel vizyonlara kavuşmaktadırlar. Bunda küreselleşmenin yanısıra, kent kültürünün demokratikleşmesi, çalışan eğitimli nüfusun artışı, refah düzeyinin yükselmesi, yeni boş zaman değerlendirme kalıplarının ortaya çıkması, tüketim alışkanlıklarındaki değişim, mekânsal kimlik/temsiliyetin öne çıkması ve aynı zamanda kamusal görünürlük itibarıyla kadınların temsil oranlarındaki artış, kentsel mekânların dönüşümünde etkili olmuştur. Fiziki ve toplumsal görünümleri değişen bu yerler, kentin kozmopolitleşmesine paralel olarak, farklı alt kültür adacıkları haline gelmekte, bünyelerinde yeni kent cemaatleri ve kentsel kimlik formları üretmektedirler. Bu yönleriyle, modern hatta postmodern görünümlere, yeni tatlara, boş vakit deneyimlerine ve uçucu sosyalliklere alan açmaktadırlar.

Kaynaklar

- Agnew, J. (1993). "Representing Space (Space, Scale and Culture in Social Science)", *Place Culture Representation* (Edt.J. Duncan-D.Ley). London and New York: Routledge.
- Akcan, E.(1999). "İletişim ve Tüketim Toplumunda Mekânsal Farklılığa Ait Çelişkiler", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 64-65, Kış.
- Aktay, Y. (1999). *Deconstructing Time/Space for Reconstructing Drama and Dream vs Utopia and Heterotopia (Zaman-Mekân Düalizminin Yapı Çözümü Ütopya ve Heterotopyaya Karşı Dram ve Rüyanın Yeniden İnşası)*, *Selçuk İletişim Dergisi*, Sayı 1.
- Aslanoğlu, R. (1998). *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Auge, M. (1997). *Yer-olmayanlar: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*. Çev. T. Ilgaz. İst: Kesit Yayıncılık.
- Aytaç, Ö. (2006). "Moderniteden Postmoderniteye Değişen Mekân Anlayışları", *Sosyoloji ve Coğrafya. Sosyoloji Yıllığı 15* (İç.), Ed. E. Eğribel-U. Özcan. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Aytaç, Ö. (2013). "Kent Mekânları ve Kimlik/Farklılık Sorunu", *İdealkent, Kent Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, Mayıs.
- Aytar, V. (2005). *Metropol*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Banerjee, T. (2001). "The Future of Public Space: Beyond Invented Streets and Reinvented Places", *Journal of the American Planning Association*, Wntr, v67 11.
- Baudrillard, J. (1998). *The Consumer Society*. London, SAGE Publications Ltd.
- Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme (Toplumsal Sonuçları)*. Çev. Abdullah Yılmaz, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, U. (2013). *Siyasallığın İcadı*. Çev. Nihat Ülner, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bocock, Robert-Thompson, Kenneth (eds.) (1992), *Social and Cultural Forms of Modernity*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Castells, M. (2013). *Ağ Toplumunun Yükselişi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Castree, N. (2004). "David Harvey", *Key Thinkers on Space and Place* (Ed.P.Hubbard, R.Kitchin, G.Valentine). London:Sage.

- Chambers, I. (2005). *Göç, Kültür, Kimlik*. Çev. İ. Türkmen-M. Beşikçi, İst: Ayrıntı Yayınları.
- Chaney, D. (1999). *Yaşam Tarzları*. Çev. İ. Kutluk, Ank: Dost Kitabevi Yay.
- Çabuklu, Y. (2004). *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*. İst: Kanat Kitap.
- Demir, E. (2002). “Kamusal Alan ve İmge: Gençlik Parkının Değişen Anlamı”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 94, Güz .
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (1997). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. Çev. T. Bora-M. Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal Adalet ve Şehir*. İst: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (1993). *Postmodernizme Bir Bakış*. Çev. O. Işık, *Birikim Dergisi*, Eylül.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. Çev. S. Savran, İst: Metis Yay.
- Işık, O. (1994). “Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması” *Toplum ve Bilim*, Sayı 64–65, Kış .
- Jameson, F. (1994). *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. İst: Yapı Kredi Yay.
- Kömeçoğlu, U. (2003). “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi”, *Doğu Batı*, Sayı, 23.
- Lefebvre, H. (1991). *The Critique Of Everyday Life*. İng. Çev. John Moore, Verso.
- Madanipour, A. (1996). *Design Of Urban Space*. New York: John Wiley & Sons.
- Massey, D. (1984). *Spatial Divisions Of Labour: Social Structures And The Geography Of Production*. London: Macmillan.
- Mutman, M. (1994). “Üretilen Mekân, Yok Olan Mekân”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 64–65, Kış.
- Oldenburg, R. (1999). *The Great Good Place (Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons And Other Hangouts At The Heart Of A Community)*. New York: Marlowe Company.
- Ritzer, G. (2000). *Büyük Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. Çev. Ş.S.Kaya, İst: Ayrıntı Yay.
- Robins, K. (1996). “Kent Tutsakları: Post-Modern Kent De Ne Ola Ki?” Yitik Ülke Masalları Kimlik ve Yer Sorunsalı (E. Grosz Vd.). Çev. T. Yöney, İst: Sarmal Yayınevi.
- Robins, K. (1999). *İmaj, Görmenin Kültür Ve Politikası*. Çev. N. Türkoğlu, İst: Ayrıntı Yay.
- Sancar, F. ve Saygın, N. (2000). “Public Spaces in The Post-Modern City”, 30th Urban Affairs Association Meeting: Cities in The Next Millennium: Separate Realities or Shared Fates?, La, California.
- Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (Çev: S. Durak-A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Smith, D. (2000). *Zygmunt Baumann: Prophet Of Post-Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Smith, P. (2005). *Kültürel Kuram*. Çev. S. Güzelsarı-İ. Gündoğdu, İst: Babil Yayınları.

- Tanyeli, U. Ed. (2000). “Mimarlık: Metropolleşme ve Metropole Direnme”, *Türkiye’de Mimarlık*, İstanbul: Koleksiyon Yay.
- Teber, S. (2004). “Üç Büyük Kentin Başkalaşımı. Ankara’nın Taşına Bak!” *Mimarlık Dergisi*, Sayı 316 Mart-Nisan.
- Tekeli, İ. (2005). “Kenti Onurlu Bir Yaşam Yeri Yapmak”, *Düşe-Yazma, Şehir*, Sayı:12, Haziran-Temmuz-Ağustos.
- Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*. Çev. R. G. Ögdül, İst: Ayrıntı Yayınları.
- Zeka, N. (1994). “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre”, *Postmodernizm* (Haz.N.Zeka). İst:Kıyı Yay.
- Zukin, S. (1995). *Culture of Cities*. Oxford: Blackwell Publishers.

Mardin'in Doğal ve Kültürel Çekiciliklerinin Destinasyon Pazarlaması Kapsamında İncelenmesi*

Ozan ATSIZⁱ
İsmail KIZILIRMAKⁱⁱ

Öz: Bu araştırmanın amacı, Mardin'in sahip olduğu arz unsurlarını ortaya koymak, sahip olduğu zenginliği öne çıkarmak ve konuya ilişkin ilgili paydaşların Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerinin destinasyon pazarlamasında kullanımına ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır. Bu amaçla, amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak, toplamda 10 yerel paydaş ile derinlemesine görüşme tekniği yoluyla veriler elde edilmiştir. Araştırma sonucunda, Mardin'in birçok turizm türü için zengin bir potansiyele sahip olduğu görülmüştür. Turizmden geçimini sağlayan Mardin için doğal ve kültürel çekicilikler turizm açısından değerlendirildiğinde, ekonomik açıdan çok önemli katkılarının olacağı sonucuna varılmıştır. Ayrıca, bu çekiciliklerin destinasyonda bulunan turizme ilişkin yerel yönetimler tarafından doğru politikalarla kullanılması gerektiği de yerel paydaşlar tarafından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Destinasyon pazarlaması, doğal ve kültürel çekicilikler, Mardin.



Investigation of Mardin's Natural and Cultural Attractiveness Within the Scope of Destination Marketing

Abstract: The purpose of this study is attempted to determine elements of supply, natural and cultural attractiveness of Mardin using in destination marketing by taking reviews of local stakeholders who have ideas on this subject. Data is obtained from a total of 10 local stakeholders through in-depth interviews. As a result, it has been concluded that Mardin has a rich tourism potential. Additionally, natural and cultural attractiveness would

* Bu çalışma, 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan "Mardin ilinin doğal ve kültürel unsurlarının destinasyon pazarlamasında kullanımı: Yerel paydaşlara yönelik bir çalışma" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

ⁱ Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği, ozan.atsiz@istanbul.edu.tr

ⁱⁱ Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Turizm İşletmeciliği, ikizilirmak@istanbul.edu.tr

contribute to Mardin's economy important benefits. It has been evaluated by local holders that it is necessary to use this attractiveness with the appropriate policies.

Keywords: Destination marketing, natural and cultural attractiveness, Mardin.

Giriş

Kentlerin sahip olduğu tarihi ve kültürel çekicilikler kendilerine özgü bir değere sahiptir. Her geçen gün hızlı bir şekilde gelişim gösteren turizm endüstrisinde yer alan bu tarihi ve kültürel çekiciliklerin ekonomik olarak destinasyona önemli katkıları olduğu düşünülmektedir.

Özellikle dünyada bulunan birçok destinasyonun birbirleriyle benzer özelliklerde olması ve kısmi olarak birbirine benzeyen çekiciliklere sahip olması, destinasyon pazarlamasını, destinasyonları birbirinden ayırt etmek için gerekli kılmaktadır. Destinasyonlar, sahip oldukları doğal ve kültürel çekicilikleri farklılaştırarak özgün bir deneyimi turistlere sunmak amaçındadırlar. Buna bağlı olarak bir çok destinasyon, turizm endüstrisinde turistlere farklı hizmetler sunmak için turizm pazarına girmeyi amaçlamaktadır (Kaya, 2014: 1). Günümüzde destinasyon kavramı, birçok yazar tarafından farklı bir şekilde tanımlanmıştır. Genel olarak destinasyon kavramı varış yeri veya birinin gideceği yer olarak tanımlanmaktadır. Turizmde destinasyonu kavramı, turistlerin “en az bir gece geçirdiği alan” olarak tanımlanmaktadır. Turistler bu bölgelerde geçirdikleri süre boyunca gezilerinde destek hizmetleri, çekicilikler ve gereksinim duyabilecekleri işletmeleri destinasyonun kendi sınırları içerisinde bulabilmelidir (W.T.O., 2007: 1). Bu tanım, destinasyonu, burada bulunan turistlerin gereksinim duyduğu yeme-içme, konaklama vb. hizmetlerin yer aldığı ve turistik çekiciliklerin bir arada sunulduğu alanlar olarak değerlendirmektedir.

Herhangi bir destinasyondan söz edebilmek için; destinasyonda kültür, iklim ve doğa özelliklerinin bulunması, içerisinde doğal ve kültürel zenginliği barındırması, o bölgeye gelen turistler için bölgeye özgü aktivitelerin geliştirilmesi, konaklama, yeme içme, ulaşım ve iletişim olanaklarının olması, kamusal hizmetlerin bulunması ve turist çekim merkezlerini barındırması, belli bir marka ve imaja sahip olması gibi özelliklerin bulunması ve sınırları çizilmiş coğrafik bölge olarak belirtmek gerekmektedir (Bahar ve Kozak, 2005: 78). Bu coğrafik sınırlar genellikle her ülkedeki turizm ile ilgili önemli kuruluşlar tarafından belirlenmektedir. Türkiye’de bu sınırlar, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından önerilip bakanlar kurulu tarafından tespit edilmektedir.

Destinasyon pazarlaması, bir bölgenin sahip olduğu doğal ve kültürel özellikleri ve destinasyonun sahip olduğu kimliği, potansiyel ziyaretçilere yönelik etkin iletişim kanallarıyla daha çekici hale getirmeyi amaçlamaktadır (Rainisto, 2003: 12). Bu iletişim kanallarını etkin bir şekilde kullanan destinasyon pazarlaması yönetimi; bölgede yaşayan, bölgeyi iyi tanıyan ve geleceğine ilişkin

bazı beklentilere sahip olan özel veya tüzel kişilikleri bölgede bulundurmaktadır. Bu pazarlama yönetimi, bölgeyi diğer bölgelerden farklılaştırarak daha esnek, hızlı ve yaratıcı çözümler yaratabilme ve ileride meydana gelebilecek olası riskleri azaltma potansiyeline sahip olan bir stratejidir (Yavuz, 2007: 40-41). Ayrıca, destinasyon pazarlaması yönetimi bu stratejileri uygulayarak bir destinasyonun diğer destinasyondan ayırt edilebilmesini daha da kolaylaştırmayı sağlamaktadır. Çünkü belirli stratejiler aracılığıyla, insanların aklında kolayca kalabilecek logo, slogan gibi araçları kullanarak belleklerinde yer almasını sağlayacaktır. Bu durum, farklılaşmaya katkı sağlayacağı kadar destinasyonun bilinirliğini de artıracaktır.

Destinasyonlarda bulunan doğal ve kültürel çekiciliklerin destinasyon pazarlaması faaliyetlerinde yerel paydaşlar tarafından kullanılması, destinasyonun uzun dönemli başarısı için önemli olduğu görülmektedir. Çünkü destinasyonlar sahip oldukları değerler ve çekicilikler ile ön plana çıkmaktadırlar. Bunların belirli süreçlerden geçerek turizm pazarına kazandırılması destinasyonda yer alan paydaşların en önemli görevleri arasında sayılabilir. Türkiye, her yıl milyonlarca turist tarafından ziyaret edilen en önemli destinasyonlardan biridir. Ayrıca Dünya Turizm Örgütü'nün (WTO) 2014 yılı rakamlarına göre ülkemiz en çok ziyaret edilen 11. ülke konumundadır.

Türkiye'nin en önemli kültürel destinasyonlarından biri olarak görülen Mardin, sahip olduğu doğal ve kültürel çekicilikleriyle yerli ve yabancı turistlerin zihinlerinde yer almıştır. Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerin fazla olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda Mardin İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün sitesinde de belirtildiği üzere Mardin'in, bu açıdan çok önemli bir potansiyele sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle yapılan çalışmanın amacı, Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerin yerel paydaşların bakış açısıyla destinasyon pazarlamasında kullanılmasına ilişkin bilgileri ortaya koymak ve elde edilen verileri analiz etmektir. Ayrıca, Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekicilikler, destinasyon pazarlamasında kullanılırken imaj, konumlandırma ve marka çalışmalarının destinasyonda bulunan yerel paydaşlar tarafından nasıl kullanılacağına ilişkin bilgiler ortaya konulmuştur.

Destinasyon Pazarlaması ve Yönetim Örgütlerinin Önemi

Karmaşık bir sisteme sahip olan destinasyon pazarlamasının, klasik pazarlama anlayışlarından farklı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Çünkü farklı ürünler sunan destinasyonlar, her ne kadar bağımsız olarak görünse de, bir bütün olarak ele alınmaktadır. Destinasyonu ortaya koyan unsurların da bir bütün halinde pazarlanması gerekmektedir. Bu bütünlüğün pazarlanmasında kullanılacak olan pazarlama süreçleri ve faaliyetler, diğer pazarlama anlayışlarına göre çok yüksek maliyetli ve karmaşık olduğu için destinasyonda bulunan bütün kurumların ortak bir amaçla hareket etmesi gerekmektedir (Ülker, 2010: 24). Bu yüzden, destinasyonda bulunan farklı çekicilikler her ne kadar bağımsız bir

konumda yer alsa da tek bir yönetim tarafından belirli faaliyetlerde bulunularak sunulması gerekmektedir.

Destinasyon, o bölgeye gelen turistlerin deneyimlerinde ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılamak için bir arada bulunan, birbirine dolaylı ya da doğrudan ilişkilerle bağlı olan çeşitli unsurların bir araya gelmesidir (Usta, 2014: 223). Pazarlama ise, işletmenin kurumsal hedeflerini ve tüketici istek ve beklentilerini karşılamak için yapmış olduğu planlar, araştırmalar, uygulamalar, denetim ve değerlendirmeler bütünüdür. Süreklilik göstermesi olarak tanımlanmaktadır (Morisson, 2013: 9). Bu tanımda, pazarlamanın bütün yıl faaliyette bulunması gerekliliği vurgulanmaktadır. Bir diğer tanımda ise pazarlama; “gelir getirebilecek müşteri ilişkileri yönetimi” olarak tanımlanmaktadır (Kotler ve Armstrong, 2011).

Ürün, fiyat, dağıtım ve tutundurma gibi elemanlardan oluşan pazarlama karmasının, destinasyona olan arzın geliştirilmesine, bölgeye gelen turistlerin memnuniyetine, talep yaratmasına ve rekabetin gittikçe arttığı günümüz dünyasında mücadele etmesinde oldukça büyük katkısı vardır (Baynazoğlu ve Serçe, 2013). Destinasyon pazarlaması, “bir destinasyonun sahip olduğu unsurları hedef kitlelere yönelik iletişim kanallarını kullanarak çekici hale getirmesi olarak” tanımlanabilir (Bardakoğlu ve Pala, 2009: 322). Bu nedenle, sahip olunan arz unsurlarının, destinasyon pazarlaması kapsamında belirli bir iletişim kanalı kullanılarak ön plana çıkarılması rekabetin arttığı günümüzde gerekli görülmektedir.

Destinasyon pazarlaması, bir yerin sahip olduğu doğal ve kültürel vb. gibi özelliklerine uygun olarak destinasyona ilişkin oluşturulan kimliği, potansiyel ziyaretçilere yönelik etkin iletişim kanallarıyla daha çekici hale getirmeyi amaçlamaktadır (Rainisto, 2003: 12). Ayrıca destinasyon pazarlaması, mikro düzeyde ele alındığında tek bir yerde yapıldığı için ürünün özü, temel işlevleri ve yardımcı işlevleri konusunda potansiyel ziyaretçileri daha fazla bilgilendirmeyi amaçlar ve satın alma sürecinde etkilidir. Bu pazarlama stratejisiyle, ülkenin herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan olumsuz bir durumda, diğer bölgelerin imajının etkilenmemesinin önüne geçilebilir.

Destinasyonun bir ürün veya hizmetler bütünü olarak bilinmesi nedeniyle, WTO (Dünya Turizm Örgütü), destinasyon yönetimine yönelik pazarlama unsurlarını belirlemiştir. Bu unsurlar; konumlama, marka, imaj ve vizyon kavramlarından meydana gelmektedir. Bu amaçla, uygun imaj ve konumlama ile bir marka yaratarak destinasyonun başarısının giderek artacağı söylenebilir. Ayrıca bu unsurlar, ileriki dönemlere yapılacak olan karar ve stratejilerde çok önemli unsurlar olarak görülebilir. Bu sürece vizyon dahil edilerek, unsurların birbirleri ile olan bağımlılığı sağlanır. Çünkü bu unsurlar, birbirinden bağımsız olmayıp, birbiri ile çok güçlü ilişkileri olan unsurlar olarak değerlendirilir. Bu nedenle destinasyon yönetim örgütlerinin, geniş bir vizyona sahip olması gerekmektedir. Böylece, diğer unsurlar olan imaj, marka ve konumlama aracılığı

ile amaçlarına çok başarılı bir şekilde ulaşacağı söylenebilir (Özdemir, 2014: 123). Konumlandırma kavramı, destinasyon pazarlamasında farklılık yaratma ve marka oluşturma sürecinde çok önemli bir unsurdur. Destinasyon pazarlamasına ilişkin birçok kaynak mevcutken; konumlandırmaya ilişkin çok fazla yayın bulunmamaktadır (Hankinson, 2001: 128). Genel olarak konumlandırma, hedef pazarda insanların zihinlerinde imaj yaratma süreci olarak tanımlanabilir (Kastenholz, 2002: 83). Seaton ve Benett (1996)'a göre konumlandırma, bir turistin zihninde ne yapmak istediğinizdir. Turizm ve seyahat hizmetleri için iki tür konumlandırma mevcuttur (Benett ve Strydom, 2001: 75):

- **Objektif konumlandırma;** destinasyona gelecek olan ziyaretçilerin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda meydana gelen konumlandırma biçimidir. Böylece, ürün veya hizmetlerde belirli iyileştirmeler ve düzeltmeler yapılabilir.
- **Sübjektif konumlandırma;** ürün veya hizmetin fiziksel özelliklerine yoğunlaşmadan potansiyel ziyaretçilerin zihnindeki imaja şekil verme, değiştirme ve güçlendirmeye çalışmaktır.

İmaj kavramı ise, bilişsel/algısal ve duygusal olarak yorumlanan bir kavramdır (Baloğlu ve Brinberg, 1997: 11). Destinasyon imajı, bazı unsurların bir araya gelmesiyle karşımıza çıkar. İmaj, duyuyla algılayabildiğimiz herhangi bir şeyin, zihnimizde yer alan iz olduğu kadar, kurmaca bir kavramı da ifade edebilir. Geçmişe ait algılamaların yeniden yaşanmasında ve bilgi güncellemesinde önemlidir (Öter ve Özdoğan, 2005: 130). Destinasyon imajı, kişisel ilişkiler kapsamında anlam taşımaktadır. Bu doğrultuda ise, tatil hatırası yaratmaktır. Destinasyonun sahip olduğu nitelik, oraya gelen insanların kullanımı ve bölgede yaşayan yerel halkın faydalanması doğrultusunda önem taşımakta ve ardından güzel anlar yaşamalarına yardımcı olmaktadır (Trauer ve Ryan, 2005: 481). Destinasyon markalaşması, ürünün kalitesi ve garantisiyle ilişkilidir. İnsanların herhangi bir destinasyonu tercih etme nedenleri; güçlü isteklerle keyif vermesi ve olası riskleri azaltmak için tercihleri kolaylaştırmasıdır. Destinasyon markalaşması, destinasyonda bulunan tüm paydaşların bir araya gelerek belirli kararlar doğrultusunda sorumluluk almalarını gerektirmektedir. Bu markalaşma; kültür, tarih, politika ve ekonomi gibi pek çok değerden etkilenmektedir (Özdemir, 2004: 155). Ayrıca, birçok destinasyon birbirleriyle benzer nitelikler taşıdığı için, bir bölgeyi diğerinden ayırt edebilmek ve eşsiz değer yaratmak amacıyla pazarlama stratejileri kapsamında destinasyon markalaşmasının oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür (Zhang ve Zhao, 2009: 246). Bazen kentler turistlerin zihinlerinde aynılaşabilmektedir. Bunun önüne geçebilmek için etkili bir destinasyon markalaşmasının gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

Destinasyon pazarlaması çalışmalarında, birçok kurum/kuruluşa görev düşmekte ve ortak bir amaç için faaliyetlerin yürütülmesi gerekmektedir. Bu amaçla, destinasyon pazarlamasında sorumlu olan kurum/kuruluşların ortak bir amaca sahip olması, bölgeye gelen turistlerin akışının sağlanması ve bunun

sürdürülmesi önemlidir. Ayrıca, devlet ve özel sektöre ait kurum/kuruluşların işbirliği halinde olmaları gerekmektedir (Ülker, 2010: 27). Tüm dünyada bulunana destinasyon yönetim örgütleri, alanında yetkin ve en güvenilir kaynak olan uluslararası Destinasyon Pazarlama Kuruluşu'na (DMAI) üyedir. Dünya Turizm Örgütü, “destinasyon yönetim örgütlerini yönetmek ve pazarlamakla görevli kuruluşlar” olarak tanımlamakta ve genellikle aşağıdaki kategorilerden birine dahil etmektedir (Presenza, Sheehan ve Ritchie, 2005: 2-3):

- Bölgenin ulusal düzeyde yönetiminden ve pazarlamasından sorumlu ulusal turizm otoriteleri veya örgütleri,
- Bölgesel ya da eyalet düzeyinde coğrafi bir bölgenin turizminin yönetimi ve pazarlamasından sorumlu destinasyon yönetim örgütleri ve
- Kent ya da kasaba gibi bölgelerin yönetim ve pazarlamasından sorumlu yerel yönetim örgütleri.

Destinasyon yönetim örgütleri, bölgenin ekonomisine katkıda bulunmak amacıyla faaliyette bulunmaktadır. Destinasyonda bulunan turizm paydaşları da bölgenin pazarlanmasında yetki alarak plan ve programlar çerçevesinde destinasyonda pazarlama örgütünün faaliyetlerini destekleyerek, kazanılan olumlu avantajların artışı sağlayabilirler. Bu doğrultuda, görüş paylaşımı ve açıklık son derece önemlidir. Destinasyon pazarlama örgütleri, pazarlama aracı olarak kitle iletişim araçlarını kullanabilecekleri gibi, paydaşlar için seminerler düzenleyerek ve doğru ve etkili halkla ilişkiler faaliyetlerini yürüterek üye sayısını artırabilirler. Destinasyon pazarlaması sayesinde, iletişim sağlanabilmekte ve bölgenin turizm potansiyelini geliştirmek için görev paylaşımı da yapılmaktadır (Özdemir, 2014: 69-70). Böylelikle, bölgenin sahip olduğu bağımsız çekicilikler tek bir elden belirli araçlar kullanılarak pazarlama sürecine dahil edilmektedir.

Türkiye’de destinasyon yönetim örgütünün olmayışı bir eksiklik olarak görülmektedir. Destinasyon yönetimi, genellikle yerel paydaşların kendi uyguladıkları politikalar düzeyinde gerçekleşmektedir. Çünkü, Türkiye’de yerel paydaşların bir araya gelerek böyle bir kurumu oluşturmaya yönelik çabalar henüz bulunmamaktadır. Fakat 2023 turizm stratejisinde “turizm konseyi” şeklinde örgütlenme amaçlanmaktadır. Bu bağlamda “il turizm konseyi” ve “noktasal konseyler” olarak yer alacak destinasyon yönetim örgütleri kurulması amaçlanmaktadır.

Mardin’in Doğal ve Kültürel Çekicilikleri

Mardin, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Fırat ve Dicle Havzasında yer almakta olup, doğuda Nusaybin ve Midyat, batıda Kızıltepe, kuzeyde Ömerli ve Yeşilli ilçeleri, güneyde Suriye Arap Cumhuriyeti topraklarıyla çevrilidir (Demir, 2010: 4). Mardin, geçmişten günümüze değin önemli ticaret yolları üzerinde bulunmuştur. Tarihi İpek Yolu’nun üzerinden getirilen ürünler, Mardin üzerinden

Anadolu'daki diğer bölgelere ulaştırılırdı. Bu durum, Mardin'in karayolları açısından önemini göstermektedir. Mardin'de turizmi olumsuz bir biçimde etkileyecek ulaşım problemi görülmemektedir (Karasu, 2013: 83). Sahip olduğu konumu ve tarihi İpek Yolu üzerinde yer alması nedeniyle turistik çekiciliklerden biri olan ulaşılabilirlik unsuru kapsamında önemli bir destinasyon olarak yer almaktadır.

Mardin'in doğal çekicilikleri ele alındığında, Türkiye'nin sahip olduğu en önemli mimari, etnografik, arkeolojik, tarihi ve görsel değerler açısından zengin olduğu söylenebilir. Geçmişten günümüze kadar gelen Mardin ilindeki yüzey şekillerinin, Toros kıvrımlarının olduğu III. zaman'da ortaya çıktığı söylenmektedir (Alioğlu, 2000: 7). Mardin kaya mimarisi alanında gelişim göstermeyi başarmış bir şehirdir. Bu durumun nedeni, Mardin'in dağlık bir alanda yer almasından dolayıdır. Ayrıca, dağlık olmasıyla beraber düz alanları da mevcuttur. Bu durum, kültürel anlamda bir mozaik bünyesine katmıştır. Böylece, hanlar, kervansaraylar, mescitler, hamamlar, türbeler, kiliseler, manastırlar ve taş evler gibi kültürel unsuru içinde barındıran yapılar, düz alanlarda yapılmıştır (Karasu, 2013: 88). Ayrıca doğal çekicilikler kapsamında; mağaraları (Gümüşova Mağarası, İplik Mağarası, Şakolin Mağarası, Fikiye Mağarası, Kefilmerdin Mağarası, Dirakup Mağarası, Derinsu Mağarası, Dağ Mağarası, Haramiye Mağarası, Hanika Mağarası, Salah Mağarası, Hamazembari Mağarası, Gümüşyuva Mağarası, Avrihan Mağarası, Kefilmelep Mağarası, Kefissanur Mağarası, Hapisnas Mağarası, Tınat Mağarası, Unveyri Şifa Mağarası, Hop Mağarası, Hessin Meryem Mağarası, Sercahan Mağarası, Zivinganter Mağarası ve Killit Mağaraları) ve akarsuları (Gümüş Çayı, Çağ Çağ Suyu, Savur Çayı, Buğur Çayı, Hınız Deresi, Gülzar Deresi, Sultan Şeyhmus Deresi, Gurs Suyu, Büyük Dere ve Cehennem Deresi) ile oldukça önemli zenginliklere sahiptir (Mardin İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2015; Mardin Valiliği İl Çevre ve Orman Müdürlüğü, 2011).

Medeniyetler beşiği olan Mardin, geçmişten günümüze kadar farklı etnik grupların birlikte yaşadığı kozmopolit şehirlerden birisidir. Bu etnik grupların sahip olduğu farklı kültür, yaşam tarzı ve inancı, şehre kültürel açıdan zenginlik katmıştır. Bu yüzden, Mardin, mimari, etnografik, arkeolojik, tarihi ve görsel değerleri açısından adeta açık hava müzesi gibidir ve turistler tarafından turistik destinasyon olarak kabul edildiği için seyahatler gerçekleştirilmektedir (Karasu, 2013: 92). Genel olarak kültürel çekicilikleri ele alındığında; kervansaray (Mardin Kervansaray), hamamları (Emünüddin Hamamı (Maristan), Radviye Hamamı, Yenikapı Hamamı, Ulu Cami Hamamı ve Emir Hamamı), çarşıları (Kayseriyye (Bezestan), Revaklı Çarşı, Un Çarşısı, Ayakkabıcılar Çarşısı, Kapalı Çarşı, Hasan Ayar Çarşısı, Meşkin Çarşısı, Kasaplar Çarşısı, Bilebil (Bülbüller) Çarşısı, Cumhuriyet Çarşısı, Marangozlar Çarşısı, Manifaturacılar Çarşısı, Kuyumcular Çarşısı, Gümüşçüler Çarşısı, Tellallar (Sipahi) Çarşısı, Bakırcılar Çarşısı, Nalburiyeciler Çarşısı ve Leblebiciler Çarşısı), kaleleri (Mardin Kalesi, Kız Kalesi, Erdemeşt Kalesi, Arur Kalesi, Dara Kalesi, Rabbat Kalesi, Dermetinan Kalesi, Zarzavan Kalesi, Savur Kalesi, Aznavur Kalesi, Rahabdim Hafemtay Kalesi, Merdis

Marin Kalesi, Haytam Kalesi ve El Nihman Kalesi) ve birbirinden farklı inanç merkezleri (Ulucamii, Şeyh Çabuk Camii, Meryem Ana Kilisesi, Deyrulzafaran Manastırı, Mor Yakup Manastırı, Mor Gabriel (Deyrul Umur) Manastırı, Mor Malke Manastırı, Mor Behnam ve Saro (Kırklar) Kilisesi, Mor Petrus ve Mor Pavlus Kilisesi gibi) ile kültürel açıdan önemli bir merkez olma özelliği göstermektedir (Mardin İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2015). Bölgede farklı inançtan insanların yaşadığı göz önünde tutulduğunda sanatsal ve tarihi açıdan önemli değerleri olan cami, türbe, kilise, manastır ve birbirinden farklı dini eserler bulunmaktadır.

Genel olarak bakıldığında Mardin’de birçok doğal ve kültürel çekiciliklerin olduğu görülmektedir. Bu kısımda belirtilen doğal ve kültürel çekicilikler çoğaltılabilir. Doğal ve kültürel çekiciliklere sahip olan Mardin destinasyonun, yerel paydaşlar tarafından bu çekiciliklerin nasıl değerlendirildiği ve bu kapsamda ne tür uygulamaları uyguladıkları oldukça önemlidir.

Araştırma Yöntem ve Metodolojisi

Bu araştırma ile, Mardin’in sahip olduğu doğal ve kültürel unsurlarının ulusal ve uluslararası bölgelerde öneminin daha iyi anlaşılması, bu zenginliklerin ortaya konulması, turistik çekiciliklerin belirlenmesi, turizm türlerinin gelişiminin ortaya konulması ilk amaçtır. Ayrıca bu özelliklerin destinasyon pazarlanmasında nasıl kullanılması gerektiği konularında yerel paydaşların görüşlerini ortaya koyması açısından da önem taşımaktadır. Günümüzde Mardin’in benzersiz doğal ve kültürel çekiciliklere sahip olması turistik talepleri artırma ve bu çekicilikleri etkili bir biçimde tanıtmaya ve pazarlama ihtiyacını doğurmuştur. Söz konusu taleplerin, tanıtım ve pazarlama etkinliklerinin artış göstermesiyle beraber bölgenin sürdürülebilir ekonomisine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde, yerel yönetimlerin ve yöre halkının bakış açıları çok önemlidir. Bu açıdan yerel paydaşlar, hem doğal ve kültürel faaliyetlerin tanıtımını ve pazarlamasında hem de bu unsurların korunmasında en önemli unsurlar olarak görülmektedir.

Araştırmanın temel amacına ulaşabilmek için nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Veri toplama aracı olarak, nitel araştırma yöntemi olan “görüşme” tekniği uygulanmıştır. Briggs (1986)’a göre görüşme yöntemi, sosyal bilimler alanında veri elde edebilmek için en sık kullanılan yöntemlerden biridir. Ayrıca, görüşme yöntemi aracılığıyla insanların geçmişe yönelik düşünceleri öğrenebileceği gibi geleceğe yönelik duygu ve düşüncelerinin ortaya çıkarılmasında da kullanılmaktadır. Genellikle nitel araştırma yöntemlerinde kullanılan görüşme yöntemi, standart bir anketten bireylerin konuyu nasıl anladığına ve ifade ettiğine ilişkin daha derin ve detaylı bilgi elde edilmesine olanak sağlar. Bu işlevi sayesinde insanların duygu ve düşüncelerine yönelik görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmasını sağlamaktadır (DISM Research Associate, 2016).

Araştırma evrenini, Mardin'de bulunan ve Mardin turizmine yön veren konu ile ilgili kamu ve özel kurum ve kuruluşların (yerel paydaşlar) temsilcileri ve çalışanları oluşturmaktadır. Bunlar arasında, amaçlı örnekleme yöntemi uygulanarak bazı kurumun temsilcileri ve çalışanları (Artuklu Üniversitesi Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Meslek Yüksekokulu, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Mardin Kültür ve Turizm İl Müdürlüğü, Mardin Belediyesi Kültür Turizm ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Mardin Turistik Otelciler Derneği (MARTOD), Mardin Kültür ve Turizm Derneği, Matiat Otel ve Shmayaa Otel ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada, yerel paydaşların Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerin destinasyon pazarlamasında nasıl kullanılması gerektiğine ilişkin görüşleri, kategoriler altında değerlendirilmektedir. Her bir kategorinin altında bazı sorular oluşturulmuş ve veriler, bu sorular aracılığıyla toplanmıştır. Bu kategoriler; imaj, konumlandırma, markalaşma ve destinasyon yönetim örgütleri olarak sıralanabilir. Bu kategorilere ilişkin sorular, literatürden yararlanılarak oluşturulmuştur. Echtner ve Ritchie (1991), Pike ve Ryann (2004), Atay (2003) ve Pike ve Page (2014)'in çalışmalarından yararlanılmıştır. Yapılan görüşmelerde, katılımcıların konuya ilişkin uzmanlıkları göz önünde bulundurularak literatür taraması sonucunda 10 temel soru yöneltilmiştir. Bu sorulardan biri, görüşmecilerden tam olarak yeterli veri elde edilememesinden dolayı çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Yapılan görüşmeler, 45 dakika ile 60 dakika arasında sürmüştür. Görüşmeler, kayıt cihazı ile kayıt altına alınarak deşifre edilmiştir. Deşifre edilen görüşmeler, en az 5 en çok 10 sayfa olmak üzere toplamda 50 sayfalık bir doküman elde edilmiştir. Mardin'de turizme yön veren yerel paydaşlardan elde edilen veriler betimsel analize tabi tutulmuştur. Betimsel analiz ve görüşme yöntemleri aracılığıyla elde edilen veriler daha önceden belirlenen boyutlar çerçevesinde özetlenmiş ve yorumlanmıştır. Bu analiz yöntemiyle yerel paydaşların görüşlerini etkili bir biçimde ortaya koyabilmek için doğrudan alıntılara sık sık tablolar aracılığıyla yer verilmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda, veriler özetlenmiş ve yorumlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2005).

Araştırmanın Bulguları ve Değerlendirilmesi

Katılımcıların Profillerine İlişkin Bulgular

Görüşmeye katılan gösteren yerel paydaşların cinsiyetlerine bakıldığında 9 kişi yani % 90'ı erkek ve % 10'u kadındır. Görüşme yapılırken, kadın-erkek sayısının eşitliği gözetilmemiştir. Ancak sayılar arasında büyük fark olmasına rağmen görüşmeye katılım gösterenlerin çoğu erkektir. Yaş dağılımlarına bakıldığında, en çok 41-50 yaş aralığındaki yerel paydaşlar olduğu ve bu sıralamayı 51 ve üzerindeki ve 31-40 yaş aralığındaki yerel paydaşlar takip etmektedir. Genç grubunun az sayıda olduğu görülmektedir. Medeni durumlarına bakıldığında ise, % 90'nın evli olduğu görülmektedir. Kurumlarda görev yapan yerel paydaşların

çoğunluğunun, evli ve orta yaş grubunda yer aldığı görülmektedir. Eğitim durumlarının ise, genellikle yüksek eğitim grubuna mensup kişilerin olduğu görülmektedir. Bunlardan % 50'si lisansüstü, % 40'nın lisans ve % 10'nun ön lisans mezunu olduğu görülmektedir. Görüşmeye katılan gösteren yerel paydaşların Mardin'deki ikametgâh sürelerine bakıldığında, farklı dağılımlar gösterdiği görülmektedir. Genellikle, 5 yıl ve daha az kalan kişilerin çok olduğu görülmektedir. 6-10 yıl arasında kalanların sayısı % 20, 16-20 ve 21 yıl ve daha fazla kalanların sayısının ise % 10 olduğu görülmektedir. Görevdeki süreleri incelendiğinde, 3-5 yıl ve 12 yıl ve daha fazla süreyle görevde olanların sayısının daha fazla olduğu belirtilmektedir.

Destinasyon İmajına Yönelik Değerlendirmeler

Görüşülen paydaşların verdikleri bilgiler doğrultusunda, Mardin'in doğal ve kültürel açıdan birçok unsura sahip olduğu ve bu çekiciliklerin turizm açısından değerlendirildiğinde ekonomik istikrarın ve kültürel devamlılığın sağlanacağı belirtilmiştir. Özellikle, Mardin'in çok kültürlü, çok dilli, çok dinli, etnik yapı bakımından zenginliği ve sahip olduğu birçok kültürel değerler ve yapıların benzersiz özellikler göstermesi, Mardin turizmi için oldukça önemli olduğu görülmektedir.

Tablo 1: Mardin'in Sahip Olduğu Doğal ve Kültürel Çekiciliklerin Şehrin Sosyo-Kültürel İmajına Yansımaya İlişkin Değerlendirmeler

Katılımcılar	Değerlendirme
K1	... Çok kültürlülük, Mardin'i çekici kılan çekiciliklerden biridir. Bu, Mardin'in mimarisine de yemeğine de yansımıştır. Çekicilik de bu unsurlar aracılığıyla geliştirilmiştir...
K2	... Mardin için çok kültürlü ve birden fazla etnik yapının barınması, şehrin sosyo kültürel imajını kültürel anlamda olumlu bir biçimde etkilemektedir...
K3	...Turizm, ekonomik bir canlılık kazandırmasının yanı sıra kültürel boyutuyla da kültürel bir katkı sağlamaktadır... İnsanlar şehre sahip çıkarak güzelleştirmeye çalışıyor. Şehrin çirkinleşmesi olumsuz kolektif bir bilinç oluşturuyor...
K4	...Mardin'in hoşgörüsü turizme de yansıyor. Gelen turisti bağrına basıyor. Kendi öz evlatları gibi geçekten misafir gibi karşılanıyorlar. ...
K5	... Yani bu ekonomik olarak bir canlanma yaratacak hem de tarihsel kültürel ürünlerin de korunmasını sağlayacaktır. Böylelikle turizm Mardin üzerinde pozitif bir imaj yaratacaktır...

K6	... Mardin, çekicilikleri bütün dünya tarihini değiştirecek bir niteliktedir...
K7	... Şehrin sosyo-kültürel imajını olumlu etkilemektedir. Bizi biz yapan değerler şehre bir imaj kazandırıyor...
K8	... Bu şehir, sosyo-ekonomik açıdan, demografik yapısı açısından sosyoloji açısından çok farklı bir şehir. Birçok boyutunda görüldüğü üzere "unique" bir şehir...
K9	... buranın kültürü, zaten çok zengindir. En fazla geliri zaten turizmden sağlamaktadır ve sahip olduğu bu çekicilikler şehrin sosyo-kültürel imajını olumlu etkilemektedir...
K10	... Genellikle kültürel değer olarak sunuluyor bu ürünler. Gelenlerin çoğu doğal olarak değil kültürel açıdan bakmaktadır. Turistik imajını da oldukça etkilemektedir...

Tablo 1'de Mardin ilinin sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerinin yerel paydaşlar tarafından şehrin sosyo-kültürel imajını nasıl etkilediğine ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. Bölgenin sahip olduğu çekiciliklerin yerel ekonomiye turizm açısından katkı sağladığı belirtilmiş olup bu çekiciliklerin şehrin sosyo-kültürel imajına da olumlu bir şekilde yansıtacağı değerlendirilmektedir. Genellikle sahip olunan çok kültürlülük, etnik yapının çeşitliliği, gelenekler ve görenekler gibi sosyo-kültürel yapıların şehrin imajına dolaylı olarak turizm aracılığıyla insanlara sunulması bu yapının sürdürülebilirliğini sağlayacağı yerel paydaşlar tarafından belirtmişlerdir. Ayrıca, turizmin en önemli geçim kaynağı olması nedeniyle bu yapıların korunması ve bozulmadan insanlara sunulması da ilerleyen yıllarda gelecek nesillere daha iyi bir ortam ve bir şehir ortamının sunulacağını ifade etmişlerdir.

Destinasyon Konumlanmasına İlişkin Değerlendirmeler

Mardin'in, sahip olduğu doğal ve kültürel çekicilikleriyle çeşitliliği sağlayan bir şehir olduğu belirtilmiştir. Fakat bu çeşitliliklerden barış, huzur, güvenlik, inanç ve tarihsel dokuların bölgeye gelmek isteyen turistlerin zihinlerinde yer alması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca bu yapılar, bölgedeki insanların sahip olduğu kültürel davranışlar sonucu biçimlendiği için ve Mardin'in sahip olduğu somut yapıların dünyada çok fazla sayıda yer almasından dolayı halkın sahip olduğu davranış yapılarını ön planda tutmanın çok fayda sağlayacağı görülmüştür. Hatta K8 tarafından "Örneğin Prag'a gidiyorsunuz veya Budapeşte'ye ortaçağ elbiseleri giyinmiş erkekler kızlar testilerle şaraplar getiriyor. Hepsi kurgu. Ama siz burada bu doğallığı yaşıyorsunuz." ifadesine yer vererek bu kültürel davranışların öneminden söz etmektedir.

Yerel paydaşlar Mardin'e yönelik turistlerin ihtiyaçlarını gözeterik herhangi bir turistik imaj yaratma çabasının olup olmadığına ilişkin mevcut

değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Genellikle turizme yönelik kurumların yeterince turistik imaj yaratmadığı belirtilmektedir. Bölgede yaşayan insanların doğal davranışları ve gelen turistlere karşı hoşgörülü davranmalarının turistik imaj yaratma açısından çok önemli olduğu ifade edilmiştir. Hatta bazı özel işletmelerce turistik imaj yaratma açısından bölgeye gelen turistlere anketler uyguladıkları ve bu anketler doğrultusunda da imaj yaratma çalışmalarına yöneldikleri belirlenmiştir.

Destinasyon Markalaşmasına Yönelik Değerlendirmeler

Tablo 3 incelendiğinde, Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekiciliklerin reklam, slogan, logo, sosyal medya ve sanatsal araçlarla ön plana çıkarılması gerektiği düşüncesi belirtilmektedir. Fakat K1 ve K8 tarafından bu doğal ve kültürel çekiciliklerin ekonomik çıkarlar doğrultusunda tanıtılması, kültürün metalaşması şeklinde ifade edilmektedir. Çünkü bu metalaşan kültür, zaman geçtikçe kendi öz değerinden uzaklaşarak seri üretime geçilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun sonucunda ise, şarap veya Mardin için çok önemli görülen unsurların günümüzde olduğu gibi işlem süreçleri ve içeriğinde kullanılan maddelerin zaman geçtikçe bozulacağı görüşü belirtilmiştir.

Tablo 2: Mardin'in Sahip Olduğu Doğal ve Kültürel Çekiciliklerin Hangi Unsurlar İle Ön Plana Çıkarılmasına İlişkin Değerlendirmeler

Katılımcılar	Değerlendirme
K1	... Bu unsurların tanıtılarak, ön plana çıkarılmasına karşıyım. Çünkü bu durum zamanla metalaştırmayı getirir...
K2	... Reklam sektöründe çalışanların görüşüne başvurmak gerek. Aynı şekilde turizm sektöründe çalışanlara da başvurmak gerekir. Ama ben felsefi olarak çoğulculuğun birlikte yaşamının bir şekilde sembolize edilip ön plana çıkartılmasına gerekli olduğunu düşünmekteyim...
K3	... Bütün kültürel, dini, tarihi dokular ve insanlarla ilgili olan tarafları, sosyo-kültürel boyutu, buradaki hoşgörü ve bütün dünyanın ihtiyacı olan birlikte yaşam olgusu ön plana çıkarılabilir ...

K4	... Billboardlara Mardin sizi bekliyor diye reklam verdik. Birçok slogan da üretildi. "Tarihin el verdiği şehir" ve "Yıldızlara komşu şehir" gibi. Bunlardan ziyade, bazı sanatsal araçlarla ön plana çıkartılabilir...
K5	... Şimdi Mardin'in en önemli özelliği, gerçekten ciddi bir farklı halkla ait kültürlerin, dinlerin ve inançların bir araya gelmesi olarak görülebilir... Tek bir slogan ile ifade etmek gerekirse "farklılık içinde birlik" olarak ön plana çıkartılabilir.
K6	... Benim her zaman dediğim gibi bunların planlı yapılması gerek. Daha önce de belirttiğim gibi, Mardin'de uluslararası bir turizm sempozyumu yapılması gerek. Bu etkinlikler sayesinde tanıtırsak daha çok ön plana çıkabilir diye düşünüyorum...
K7	... Mesela Murathan Mungan, Mardin tarihi ve dokusuyla ilgili çok güzel şiirleri var. Yazarlarımızın şairlerimizin ve ressamlarımızın... Sanat aracılığıyla tanıtmak daha güzel olur...
K8	... Sosyal medya aracılığıyla kendi ilimize yönelik birçok paylaşımlar yapıyoruz ve bunun etkili olduğunu düşünüyorum...
K9	... Reklamlarla tanıtımlar yapılarak ön plana çıkartılabilir. İnternet etkin bir şekilde kullanılarak ön plana çıkartılabilir...
K10	... Gerçek yüzüyle anlatılması gerekir. Örnek vermem gerekirse, doğallığıyla ön plana çıkartılarak, tanıtımın yapılması gerektiğini düşünüyorum...

Yerel paydaşların, Mardin'i bölgedeki diğer illerden ayıran farklı unsurların değerlendirilmesine ilişkin görüşleri alınmıştır. Bu konuya ilişkin, yerel paydaşlardan çok fazla görüş elde edilmiştir. Bunlardan bazıları; bölgede varlığını devam ettiren fakat sayıları giderek azalan farklı etnik yapıların Mardin'de halen yaşamlarını devam ettirebilmeleri, birçok medreselerin yer alması nedeniyle birçok bilim adamı yetiştirmesi açısından bilim şehri olması, diğer illere göre çok güçlü bir konumda bulunması nedeniyle askeri bir kent olması, eski Mardin'den bakıldığında manzaranın benzersizliği, birçok inancın bir araya gelmesi, bu özelliklere bağlı olarak hoşgörü, kardeşlik ve barış kenti olması, konuksever bir halkı içinde barındırması ve bu kültürlerin içerisinde yarattığı kültürel yapılar Mardin'i bölgedeki diğer illerden ayıran temel unsurlar olarak yerel paydaşlar tarafından değerlendirilmektedir.

Mardin'deki Destinasyon Yönetim Örgütlerine İlişkin Değerlendirmeler

Bütün yerel paydaşlar, yerel örgütlenme konusunda bilgilerinin olduğunu belirtmişlerdir. Bu kurumların bir araya gelip ortak çözümler konusunda ortak

kararlar alması gerektiği, çoğu katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca bazı yerel paydaşlar, kaynak sorununun birçok çalışmayı engellediğini ve Mardin turizmini sekteye uğrattığını belirtmişlerdir. Bu durumun, Mardin'in şu an için yaşadığı sorunlara bir yenisi eklediğini ifade etmişlerdir. Yerel paydaşlar, halkın kendi içerisinde turizm faaliyetlerine ilişkin birçok çalışmayı yürüttüklerini ve bölgeye gelen turistlere birçok yardımda bulduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca, yerel örgütlenmelerin akademik çevreyle olan ilişkilerine yönelik değerlendirmeler paydaşlar tarafından değerlendirilmiştir. Çoğu yerel paydaşın, akademik çevrenin ürettiği bilgilerden yararlanmadığı görülmüştür. Akademik çevreden olan paydaşlar ise, özel ve kamu paydaşları ile sıkı ilişkiler geliştirilerek daha aktif olunacağı ve bunun sonucunda Mardin'e yönelik daha sağlıklı standartların oluşacağını belirtmişlerdir.

Sonuç

Görüşmeye katılan paydaşlar tarafından Mardin ili, turizm açısından genellikle çok kültürlü, çok dilli, çok dinli ve etnik yapı bakımından zenginliği ve sahip olduğu birçok kültürel değerler ve yapılarının benzersiz özellikler gösterdiği bir bölge olarak değerlendirilmiştir. Sözü edilen turistik çekiciliklerin, turizm sektöründe kullanılmasıyla, ekonomik olarak çok fazla getirinin olacağını belirtmişlerdir. Bu durum, şehrin sosyo kültürel açıdan şehrin imajına olumlu bir katkısının olacağı ifade edilmiştir. Mardin'de bulunan yapıların, değerlerin, kültürlerin korunması ve bozulmadan insanlara sunulması da ilerleyen yıllarda gelecek nesillere daha iyi bir destinasyonun sunulacağını ifade etmişlerdir. Bu sonuç, Baloğlu ve McCleary (1999) tarafından da tanımlandığı gibi, imajın oluşturulmasında uyarıcı etkenlerden dışsal uyarıcıların şekillendiğini göz önünde bulundurularak, Mardin'in de sahip olduğu kültürel zenginlikte bulunan fiziksel nesnelerin imaj oluşturma bakımından çok fazla katkı sağlayacağı belirtilmektedir. Ayrıca, görüşmeciler tarafından, Mardin'e gelen turistlerin, bölgeyi gezerken canlı tarihi deneyim edinmeleri görüşü sürekli dile gelmiştir. Bu durum, tüketicilerin zihinlerinde iz bırakarak farklı bir deneyim sunduğu belirtilmiştir. Bu sonuç, Öter ve Özdoğan (2005) tarafından yapılan çalışmayla benzerlik göstermektedir.

Destinasyon konumlanması aşamasında, Mardin'in sahip olduğu doğal ve kültürel çekicilikleriyle çeşitliliği sağlayan bir şehir olduğu belirtilmiştir. Fakat bu çeşitliliklerden barış, huzur, güvenlik, inanç ve tarihsel dokuların genellikle bölgeye gelmek isteyen turistlerin zihinlerinde yer almaları gerektiği belirtilmiştir. Bu sonuç, Benett ve Strydom (2001) tarafından ortaya atılan turizm ve seyahat hizmetlerinden konumlanma türü olan sübjektif konumlanmayı destekler niteliktedir.

Destinasyon markalaşmasına ilişkin yapılan değerlendirmelere yerel paydaşlar, doğal ve kültürel çekiciliklerin reklam, slogan, logo, sosyal medya ve sanatsal araçlarla ön plana çıkarılması gerektiğini belirtmişlerdir. Fakat bazı görüşmeciler, doğal ve kültürel çekiciliklerin sadece ekonomik çıkarlar

doğrultusunda tanıtılmasının, sahip olunan kültürü metalaştıracağından söz etmişlerdir. Çünkü ticari bir boyut kazanan bu doğal ve kültürel değerlerin, zamanla kendi öz değerinden uzaklaşarak yok olmaya mahkûm olacağını belirtmişlerdir. Bu öz değerlerden uzaklaşmayarak farklılaşmanın, destinasyon markalaşmasında, Zhang ve Zhao (2009) tarafından da belirtildiği gibi, eşsiz değer yaratmak için oldukça önemli olduğu söylenmiştir. Bu açıdan farklılaşan değerlerin, destinasyon seçimi kararlarında da önemli olduğu görülmektedir.

Destinasyon yönetim örgütlerine ilişkin yapılan değerlendirmeler sonucunda, turizme ilişkin yerel örgütlerin ortak çözümler konusunda bir araya gelip turizm komitesi adı altında birleşmeleri gerektiği yerel paydaşlar tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca, ekonomik kaynakların yetersiz olduğu ve birçok çalışmayı sekteye uğrattığı konusunda değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yerel halkın, turizm faaliyetlerine ilişkin örgütlerde daha aktif katılım sağlamak istediklerini belirtmişlerdir.

Sonuç olarak, destinasyon pazarlaması unsurlarından markalaşma, konumlandırma ve imaj çalışmalarının, destinasyonda bulunan turizme ilişkin yerel örgütlenmeler tarafından etkili bir şekilde kullanılması sonucunda ekonomik olarak çok fazla yararının olacağı analiz edilmiştir. Destinasyon pazarlaması aşamasında, bölgedeki planlayıcıların bölgedeki halkın kültürünü göz önünde bulundurarak ve müşteri odaklı stratejiler uygulayarak geçimini turizmden sağlayan Mardin gibi destinasyonlar için önemli adımlar olacağı düşünülmektedir. Bu durumdan hareketle, destinasyonda bulunan yerel örgütlerin ekonomik kaynakların eksikliğinden dolayı etkin bir şekilde hareket edemediği sonucuna varılmıştır. Mardin'in doğal ve kültürel açıdan zengin olduğu; ancak bu zenginliklerin yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Bunun için tutundurma çalışmaları yaparak Mardin'in görünür kılınmasına ilişkin herhangi bir çalışmanın olmadığı da değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bu araştırmanın, sadece yerel paydaşlar üzerinde uygulanması bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, yerel halk ve bölgeyi ziyaret eden yerli ve yabancı turistleri örneklem olarak ele alıp doğal ve kültürel çekiciliklerin destinasyon pazarlamasında kullanımına ilişkin görüşleri alınabilir. Bu araştırmada veriler, nitel yöntem kullanılarak elde edilmiştir. Daha sonra yapılacak olan araştırmalarda, nicel yöntemlerin kullanılmasıyla araştırmaya çeşitlilik katılabilir. Bu çalışma, Mardin'in merkez ilçesi olan Artuklu ve Midyat'ta bulunan yerel paydaşlara uygulanmıştır. Ayrıca farklı görüşmeler gerçekleştirilerek tarihsel ve etnik unsurların kullanımı dahil edilebilir. Bu yüzden ilin diğer ilçelerinde de araştırmalar yaparak farklı boyutların elde edileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Alioğlu, E. (2000). Mardin Şehir Dokusu ve Evler. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Atay, L. (2003). Turistik Destinasyon Pazarlaması ve Bir Alan Uygulaması, Yayınlanmış Doktora Tezi. İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi: SBE.
- Bahar, O., & Kozak, M. (2005). Küreselleşme Sürecinde Uluslararası Turizm ve Rekabet Edebilirlik. Ankara,: Detay Yayıncılık.
- Baloğlu, Ő., & Brinberg, D. (1997). Affective Images of Tourism Destinations. *Journal of Travel Research*, 11-15.
- Bardakoğlu, Ö., & Pala, T. (2009). Destinasyon Pazarlamasında Örgütlenme. 10. Ulusal Turizm Kongresi Bildiri Kitabı. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Baynazoğlu, M., & Serce, G. (2013). Sağlık Turizmi Temelli Destinasyon Pazarlamasında. Türkiye'nin Rekabet Üstünlüğü. 14. Ulusal Turizm Kongresi Bildiriler Kitabı, 216-235.
- Benett, A., & Strydom, J. (2001). Introduction to Travel and Tourism Marketing. Landsdowne: Juta Publishing.
- Briggs, C. (1986). Learning How To Ask: A Sociolinguistic Appraisal of The Role of the Interview in Social Science Research. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demir, M. (2010). Mardin Şehri, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DISM Research Associate. (2016). Tipsheet– Qualitative Interviewing. 01 11, 2016 tarihinde <http://www.dism.ssri.duke.edu/http://www.dism.ssri.duke.edu/pdfs/Tipsheet%20-%20Qualitative%20Interviews.pdf> adresinden alındı
- Hankinson, G. (2001). Location branding: A study of the branding practices of 12 English cities. *Journal of Brand Management*, 127–142.
- Karasu, A. (2013). Türkiye'de İzlenen Turizm Politikaları: Mardin Turizmine Yansımaları, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. Düzce: Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kastenholz, E. (2002). The Role and Marketing Implications of Destination Images on Tourist Behavior: The Case of Northern Portugal. Portekiz: Universidade de Aveiro.
- Kaya, F. (2014). Destinasyon Markalaşması Sürecinde Doğu Karadeniz Bölgesi'nin Doğal ve Kültürel Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi . İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kotler, P., & Armstrong, G. (2011). Principles Of Marketing. Chapel Hil: Prentice Hall.
- Mardin İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2015). 10 26, 2015 tarihinde <http://www.mardinkulturturizm.gov.tr/> adresinden alındı
- Mardin Valiliği İl Çevre ve Orman Müdürlüğü. (2011). Mardin İli 2010 Yılı Çevre Durum Raporu. Mardin: Mardin İl Çevre ve Orman Müdürlüğü.
- Morisson, A. (2013). Marketing and managing tourism destinations. New York: Routledge.

- Öter, Z., & Özdoğan, O. (2005). Kültür Amaçlı Seyahat Eden Turistlerde Destinasyon İmajı: Selçuk-Efes Örneği. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 127-138.
- Özdemir, G. (2014). *Destinasyon Yönetimi ve Pazarlaması*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Pekyaman, A. (2008). *Turistik Satın Alma Davranışında Destinasyon İmajının Rolü: Afyonkarahisar Bölgesinde Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pike, S., & Ryan, C. (2004). Destination Positioning Analysis through a Comparison of Cognitive, Affective, and Conative Perceptions. *Journal of Travel Research*, 333-342.
- Presenza, A., Sheehan, L., & Ritchie, J. (2005). Towards a model of the roles and activities of destination management organizations. *Journal of Hospitality, Tourism and Leisure Science*, 1-16.
- Rainisto, S. (2003). *Success Factors of Place Marketing: A Study of Place Marketing Practices in Northern Europe and the United States*, Yayınlanmış Doktora Tezi. Helsinki University of Technology: Institute of Strategy and International Business.
- Trauer, B., & Ryan, C. (2005). Destination image, romance and place experience—an application of intimacy theory in tourism. *Tourism Management*, 481-491.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2014). 08 2015, 12 tarihinde <http://rapory.tuik.gov.tr/http://rapory.tuik.gov.tr/12-08-2015-14:38:39-12476093235668801511982781615.html> adresinden alındı
- Usal, A., & Oral, S. (2001). *Turizm Pazarlaması*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Usta, Ö. (2014). *Turizm Genel ve Yapısal Yaklaşım*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Ülker, E. (2010). *Destinasyon Pazarlamasında Destinasyon Seçimi Karar Verme Süreci Üzerine Bir Çalışma: Bozcaada Örneği*. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. Edirne.
- Wang, Y., Pizam, A., & Breiter, D. (2011). *Destination Marketing and Management: Theories and Applications*. Florida: CABI Publishing.
- World Tourism Organization . (2007). *A Practical Guide to Tourism Destination Management*. Madrid: World Tourism Organization, .
- Yavuz, M. (2007). *Uluslararası Destinasyon Markası Olusturulmasında Kimlik Geliştirme Süreci: Adana Örneği*, Yayınlanmış Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Zhang, L., & Zhao, S. (2009). City branding and the Olympic effect: A case study of Beijing. *Cities*, 245-254.

Divan Şiiri Kaynaklığında Osmanlı'da Bazı Siyasi ve Sosyal Dinamikler

ALİ CAŇCELİK¹

Öz: Her sanat eseri, içinden çıktığı toplumun karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Bu özelliklerde milli tefekkür, hissiyat ve refleksler yatmaktadır. Divan şiiri, Osmanlı döneminde ortaya çıkan en olgun sanatlardan biridir. Bu çalışma göstermektedir ki Divan şiiri birçok açıdan kaynaktır. Tarihî hadiseler şahsî ve toplumsal yorumlar sunabilmekte; olayların arkasındaki psikolojik gerçekliğe ışık tutabilmekte; Osmanlı Devlet ve toplumunun tefekkür, hissiyat ve reflekslerini yansıtabilmektedir. Bunlarla birlikte bu çalışma, bazı konuları da sorgulamaktadır: Divan şiiri belirli bir zaman diliminde ortaya çıkmış ve sönmüş bir sanat mıdır? Bugünkü devlet, toplum ve ferde söyleyecek bir sözü kalmamış mıdır? Divan şiirinden bugüne yansıyan Osmanlıya ait esaslar nelerdir ve bu çağda yaşayan insanlara tevarüs etmemiş midir? Bu sorular eşliğinde örnek olaylar üzerinde incelemeler ve yorumlar geliştirilmiştir. Divan şiirindeki söz konusu hususlar, dönemin mensur metinleri tarafından desteklenmektedir. **Anahtar Kelimeler:** 16. Yüzyıl Divan Şiiri, tarih kaynağı, duygu tarihi, Tevârih-i Âl-i Osman.



Some Political and Social Dynamics in the Ottoman with special reference to Diwan Poetry

Abstract: Each work of art has the characteristics of the society that it emerges from. These elements include the national thinking, feelings and reflex actions. Diwan poetry and Tawârih-i Âl-i Othmân are one of the most mature works of art which reflects these attributes of the Ottoman. This study which about 16th Diwan poetries shows that Diwan poetry serves as a source in many aspects. It makes valuable individual and social contributions to historical events, sheds some light on the psychological reality behind events, and reflects the thinking, feelings and reflex actions of the Ottoman State and society. Tawârih-i Âl-i Othmân, on the other

ⁱ Yrd. Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı ABD, alicancelik@gmail.com.

side, shares the viewpoint that the poet represents. This study also examines some further subjects: Is Diwan poetry an art that had emerged in a certain time and died down after a period? Does it still have anything to say to current state, society and individuals? What are the aspects Diwan poetry reveal today about the Ottoman, and weren't they inherited by modern Turkish people? In view of these questions, sample events are examined and analyzed. Literary prose of the relevant period supports what Diwan poetry points out.

Keywords: 16th Diwan poetry, source of history, history of emotion, Tawārikh-i Āl-i Othmān.

Giriş

Sanat eserleri, içinde yetiştiği devleti, toplumu ve bireyi milletin sahip olduğu değişmez genetik yapılarına bağlı kalarak yansıtmaktadır. Divan şiiri bu çerçevede ele alınması gereken edebî geleneklerin başında gelmektedir. Bu manada Divan şiirinin Osmanlıların tarih anlayışına, tefekkürüne ve duygusuna kaynaklık ettiği söylenebilir.

Divan şiirinin kaynaklığını ortaya koymak, şiirin kendine mahsus diliyle tarihî şahıs ve olayları incelemekle mümkündür. Divan şiirinin kendi üslup ve yöntemiyle birtakım hususlara işaret etmesi, bilimsel bir kaynağın üslup ve yönteminden şüphesiz farklılık göstermektedir. Bunun temelinde tarihî şahıs ve olaylara, dönemin inanç, kültür ve geleneklerine; devlet, iktidar ve tebaa anlayışına şairin kişisel penceresinden bakması yatmaktadır. Bu bakış, büyük bir tarih çizgisine dizilmiş siyasi, tarihî, askerî ve kültürel unsurları milli bir inanış ve bakış açısıyla ortaya koymaktadır.

Divan şiiri sahip olduğu geçmişin birikimi ve onları yorumlama kabiliyeti sayesinde, birçok ilim ve sanat eserleri gibi ferdi ve toplumun bilinçaltıyla irtibat kurmakta ve onu bilinçlendirmekte; milleti ortak hedef etrafında toplama konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Müslüman ve Türk devletlerine nispeten Osmanlı Devletinin bu kadar uzun yaşamasının sebeplerinden birisi ve en önemlisi toplumu uzun yıllar içinde ortak amaç etrafında birleştirmesindedir. Ortak amaç ise “Devlet-i ebed-müddet”tir. Bunda etkin rol oynayan sanatların başında ise Divan şiiri gelmektedir, denilebilir.

Divan şiiri, toplumu ortak amaç etrafında birleştirme ve sonraki nesillere de bu amacı aktarma noktasında son derece önemlidir ve bu amaçla da değerlendirilmelidir. Toplumun fikir dünyasını ve hayatını etkin bir biçimde yansıtmakta; geçmiş ve geleceği tarihsel örgülerle birbirine bağlamaktadır. Divan şiiri, hayatın şartları içinde yetişen, ondan son derece istifade eden ve her an güncellenen canlı bir organizma vasfına sahip olduğu için bu vazifeyi tabii olarak ifa etmektedir. Bunu icra ederken din ve tasavvuf, tarih ve sosyal hayat, ilim ve felsefe ve ayrıca estetik değerler sistemi gibi hayatın bütün unsurlarından beslenmektedir.

Bugünkü hadiselerle bakıldığında Türkiye'nin üstlenmek istediği rol ve dünya düzeninde etkin kılmak istediği sistem, yüzlerce yıl geriye gidildiğinde yine karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'nin amaçlarını gerçekleştirecek araçlar, bugün de kendisini göstermektedir. Bunların en barizlerinden birisi uzak-yakın coğrafyalarda yaşayan mazlum insanlara devlet ve toplum olarak el uzatılmasıdır. Osmanlı vakıf sistemi bugün de Osmanlı dönemindeki sistemli yapısıyla olmasa da tüm canlılığıyla ancak farklı şekillerde işlemektedir.

Osmanlı Devletinin güçlü olduğu zamanlarda, başka devletleri ve milletleri himaye etmiş olması bugün Türkiye'den de benzer bir beklenti oluşturmaktadır. Bugün dünya üzerinde farklı şekillerle var olan haksız uygulamalara karşı Türkiye'nin mazlumların ümidi konumunda olması tesadüfî bir durum olarak görülmemelidir. Divan şiirinde sultanların tüm insanlığın hâmesi olmaları, fitneyle mücadele etmeleri, din ve dünyanın birliğini sağlamaları ve bu beklentilerin sürekli kendilerine yöneltilmesi sıradan ve rastgele seçilen methiye malzemeleri olarak değerlendirilmemelidir.

Divan şiirinin sanatsal incelikleri, tarihî, kültürel ve sosyal olgu ve olayları barındırması, bugün yaşayan Türklerin dünya görüşlerine; devlet ve toplum yapısına; yönetici ve yönetim sistemine söyleyecek sözleri ve esasları yok mudur? O esaslar anlaşılabilir midir? Hadiseler şiire nasıl yansımıştır? Şair, nasıl bir bakış açısıyla kendi döneminin meselelerine yaklaşmıştır? Bu soruların Divan şiirini farklı boyutlarda değerlendirme ihtiyacını doğuracağı söylenebilir.

1. Divan Şiirinin Kaynaklık Biçimi ve Meselelere Yaklaşım Yöntemi

Divan şiirinde realitenin daima bulunduğu bilinen bir gerçektir (Tarlan, 1981: 21). Ancak bu realitenin belli bir zaman ve mekân diliminde gerçekleştiği unutulmamalıdır. Zira geçmişte yaşamış bir insanı veya toplumu görmeden tanımak; onun düşünce ve eylem dünyasına girmek ile mümkündür. Ancak ona ait dünyaya girdikten sonra tarihe bıraktığı fikirler ve eylemler üzerinde düşünmek, bunları yorumlamak ve değerlendirmek gerekmektedir (Ökten, 2012: 143-144).

Şair ve yazarlar, tam anlamıyla çağın aynası, şahidi ve zabitidir. Şahitliklerini doğru zeminde incelemek ve anlamak için toplumsal-tarihsel bağlamın (Armağan, 1982: 160) yanında yazarın kimliğini ve kişiliğini de dikkate almak (Fazlıoğlu, 2011: 19; Tarlan, 1981: 45) önemlidir. Bu sebeple dönem, kendi mantığı çerçevesinde ortaya konmalı ve kendi diliyle okunmalıdır (Armağan, 1982: 191; Fazlıoğlu, 2011: 20). Şiirin tarih kaynaklığı tam da burada kendini göstermektedir. Bu kaynaklık, kişiye geçmişe ait düşüncenin etrafında oluşan hayal âlemine, tarihî dekora nüfuz etmeyi sağlayacaktır. (Tarlan, 1981: 197-198).

Divan şiiri, öncelikle ele aldığı şahıs, olay ve olguların varlığına dair bir kanıt ortaya koymaktadır. (Yavuz, 2003: 51-56; Collingwood, 2010: 47) Bu kanıt, objektif kanıt isteyen tarih bilimine (Collingwood, 2010: 331) belge sunmak değildir. Bu yaklaşım araştırmacıyı, tarih biliminde bir yanılısma olarak kabul edilmiş “Kesinlik

Yanılsaması”na (Collingwood, 2010: 43) düşmekten koruyacaktır ki Divan şiiri, keskinliği değil kendisine akseden tarihî olay ve olgular üzerindeki algısını ortaya koymaktadır.

Şurası da mühimdir ki, tarihin ve şiirin hususî özellikleri ve bakış açıları, birbirinin zıddı değil birbirini farklı açılardan tamamlayan parçalardır. Andrews’ın şu tespitleri bu önemi çok yerinde ifade etmektedir:

“Davranışları anlatmak şiirin doğasında yoktur. [...] Eğer insanların gerçekten nasıl davrandığını ortaya çıkarmak istiyorsak, tarihlere, arşiv belgelerine vb. bakmalıyız; gelgelelim, eğer psikolojik gerçeklikle, insanların davranışlarını nasıl yorumladıklarıyla ilgileniyorsak, şiir çok değerli bir kaynaktır. İnsan deneyiminin bu iki yönü -tarihsel bakış ve şiirsel bakış, davranış ile davranışın yorumu- sürekli etkileşim içindedirler. Her birinin diğerinin şekillenmesinde payı vardır.” (Andrews, 2000: 116)

Psikolojik gerçeklikten hareketle şiirin bugüne yansıttığı tarihin bir “duygu tarihi” olduğu söylenebilir. Divan şiiri üzerinden sürülen iz, duygu tarihine ait kodların izidir. Burada, duyguyu insanî arzu ve hazların dışında bir zemine oturtmak gerekir. Erol Güngör, milli tarih şuurunu izah ederken “şuur”u “duygu” ile ifade etmektedir. “Duygu”, bu açıdan bakıldığında tarihin yorumunda hâkim bir etken olarak karşımıza çıkar:

“Millî tarih şuur, görüldüğü gibi basit bir tarih bilgisinden ibaret değildir. Buradaki şuur kelimesi bilgi ile birlikte ve belki ondan daha çok duygu manasında anlaşılmalıdır. İnsanla tarih arasında -tıpkı insanın kendi hayatına ait olaylarda olduğu gibi- bir hissî bağlılık kurulduğu takdirde o zaman insan-tarih özdeşleşmesi (identification) mümkün olacaktır. Bir milletin fertleri o millete ait tarihin büyük olaylarını kendi özel geçmişlerinin olayları halinde görmeye başlayınca bu özdeşleşme olmaktadır.” (Güngör, 2003: 76).

Erol Güngör’ün “millî şuur” olarak ifade ettiği mefhumu Fernand Braudel “ulusal bilinç” olarak ifade eder ve onsuz bir ulusal bilincin yaşamasının imkânsızlığını belirtir:

“Büyük sorun, tarihin o olmaksızın hiçbir ulusal bilincin yaşamasını olanaksız kılan bir unsur olmasıdır. Ve bu bilinç olmadan, tıpkı Fransa’da olduğu gibi İtalya’da da ne özgün kültür ne de gerçek uygarlık olabilir.” (Braudel, 2006: 21).

İnsan hayatında *zihnî* ve *teessürî*¹ olmak üzere iki boyut bulunmaktadır. *Teessürî* boyut *zihnî* alanı nüfuzu altına almaktadır (Tarlan, 1981: 83). Bu açıdan bakıldığı zaman *duygu*, *teessürî hayat* sınırları içinde olup biten bütün olaylardan,

1 Teessür için F. Steingass, “Making an impression (izlenim bırakmak), leaving a mark (iz bırakmak)”; Devellioğlu, “bir şeyin tesirini duyma; hüzünlü içlenme, hislenme vb.” anlamlarını verir (Devellioğlu, 1993: 1056).

yaşananların karmaşıklığından sonra kalan ve zihni kuşatan “nüfuz, intiba, iz” olarak değerlendirilebilir.² Bu tanım çerçevesinde anlaşıldığı zaman duygu, araştırmacıya bir milletin sanatını incelemek için toplumun ruhuna inebilme kabiliyetini kazandıracaktır. Bu minvalde Tarlan’ın “Bir millet ne kadar istese iç benliğinden sıyrılamaz.” (Tarlan, 1981: 48) ifadesindeki “İç Benlik” kavramı ile V. Pareto’na ait olan “belirli bir toplumun değişmez ve ebedî kimliğini biçimlendiren olgular” (Vergin, 2008: 125) ifadesi “duygu” ile kastedilen olguyu idrak ve izah etmeye yardımcı olacaktır. Zamana ve şartlara göre değişen fert, cemiyet ve devlet modelinden ve izâfî değerlerden sonra maziden bugüne kalan duygu, Divan şiirinde çağın insanına millî ve kültürel genetik kodlarını hatırlatmakta, canlandırmakta, yaşatmakta ve şuuruna heyecan vermektedir. Okuyucu onun sayesinde geçmişte asılı duran duygu ve düşünce âlemine girebilmektedir (Tarlan, 1981: 199).

Yukarıdaki satırlarda ısrarla vurgulanmaya çalışılan husus şudur ki, düşünce ve düşünce sistemi nasıl belli bir disiplin halini almışsa ve bilimsel olarak incelenmekteyse, aynı bilimsel yaklaşımlarla “duygu” ve “duygu sistemi”nin de ayrı bir alan olarak oluşturulmaya ve incelenmeye değer kabul edilmesi gerekir. Divan şiiri bu yönde yapılması gereken bilimsel çalışmalar için kaynak olarak değerlendirilme imkân ve potansiyeline sahiptir.

Divan şiirinin milletin duygu sistemi konusundaki kaynaklığı, içinde barındırdığı tarih şuurunu ile ilgilidir. Tarih şuurunu ise tarihin akışına karşı millî bir görüş sahibi olmayı; tarihî parçaları manalı bir bütün içinde görmeyi gerektirmektedir. Bunun için insanın ait olduğu inanç ve kültürün duygu ve reflekslerini tanıması ve onlara sahip olması gerekmektedir. Ayrıca tarihin bir şuur halinde insan zihninde yer alması, insanın ait olduğu değerler sisteminde kendi tarihinin nasıl algılandığını bilmesiyle mümkündür. Tarih basit vakıalar yığınınından ibaret değil; bugünkü kaderi çizen manalı bir zincirin halkaları olarak algılanmalıdır. Bu algı sayesinde tarih, hem bugün hem de geleceğe dair anlamlı sonuçlar doğuracaktır. Ancak şuur, insan zihninde bir sistem olarak yerleşemezse tarih, anlaşılması güç birer olaylar yığını haline gelecektir (Güngör, 2003: 75).

Şurası göz ardı edilmemelidir ki, Divan şiirinin sembolik dili bir taraftan aklî boyuta, diğer taraftan duygu boyutuna hitap etmektedir. Şiire akseden değerlerin lafzî biçimleri ve şerhleri akla hitap etmekteyken semboller üzerinden yapılan göndermeler duygusal alana hitap etmektedir (Ökten, 2008: 438). Ayrıca bu sembollerin işaret ettikleri alanda, gerçek hayattaki yaşanmışlıktan kalan ve hayatın bütünü kapsayan izler bulunmaktadır. Çünkü “İmgelem gücüyle yepyeni, hiç yaşanmamış bir duygunun yaratılması imkânsızdır.” (Andrews, 2000: 140)

² Bu konuda geniş açıklama için bkz. Topçu, 1998: 159-162. Ayrıca aynı eserin 68. sayfasında duygunun kültürü oluşturan temel elementlerden biri olduğu ifade edilmektedir: “Kültür kelimesiyle akla gelen sadece bilgi değildir. Duygular ve değer hükümleri de kültür kelimesinin ifadesi içine girerler. Şöyle ki, bir milletin kültürü onun umumî olan ve hâdiselere reaksiyon teşkil eden duygularıyla bütün tarihi içerisinde meydana getirdiği değer hükümlerinden ibarettir.”

Metnin semboller aracılığıyla kazandığı duygusal içerik sadece şairin şahısla ilişkili veya şairin kendisinden doğan bir boyut değildir. Uzun dönemler içerisinde şairlerin eserlerinde devam edegelen duygusal öğeler, o şairin ortaya çıktığı toplumun duygusal niteliğini, ruh hallerini ve motivasyonlarını ortaya koymaktadır. Bu minvalde şiirdeki olgu ve algılar, onlara biçim veren köklü tutumların ortak yansımasıdır. Toplumsal davranışın arkasında saklı duran duygu karakteri, sanat eserlerinde ve özel olarak şiirde ortaya çıkmaktadır. Zira şiirin duygu içeriği, anlamını doğrudan ortak yaşıttan almaktadır. Ondan soyutlandığı zaman hiçbir anlam ifade edemeyecektir. İnsan ilişkileri ancak duygu açısından bakıldığında anlam kazanacaktır. (Andrews, 2000: 142). Osmanlı kültür dünyası açısından değerlendirildiğinde bunun kaynakları arasında Divan şiirini görmek mümkündür.

Şiirin bağlanması, bütünleşmesi gereken unsuru Christopher Caudwell, “*derin duygusal dürtüler*” şeklinde açıklar ve bunu “*ana düzenleyici kuvvet*” olarak değerlendirir. Şiirin sunduğu deneyimlenen duygu, çoğu kişinin deneyiminde sessiz, bilinçdışı vardır. Ancak şiirde işlenen deneyim, genel olmalı; sanatçıya veya birkaç kişiye mahsus çelişkili bir deneyim olmamalı, çoğu kişinin deneyiminde, sessiz, bilinçdışı olarak var olmalıdır (Andrews, 2000: 142).

2. Divan Şiirinin Kaynaklığıyla İlgili Bazı Hususlar

48

Klasik şiir, değişmeyecek yasalara sahip olan matematik gibi kesinlik üzerine bina edilememekte, gözlem ve deney bilimleri gibi laboratuvar ortamında suni şartlarda incelenememektedir (King, 2010: 1-19). Mazide olup bitmiş tarihî ve sosyal hadiseleri inceleyen sosyal bilimci bir “kesinlik” yakalamak amacıyla kendi istekleri doğrultusunda laboratuvar koşullarında inceleme konularını oluşturamaz. Ayrıca doğa bilimleri, “değişmez ya da yenilenen özellikler” (Collingwood, 2010: 328-329) ile gerçekleşirken tarihteki olaylar değişmez yasalarla gerçekleşmezler. Yine doğa bilimindeki hakikat gözlem ve deneylerle uyuyup uyuyamadığı ölçüsünde ortaya çıkarken (King, 2010: 18) tarih gibi bir toplum bilimindeki hakikat ise kurgusal, öznel bir yöne de sahiptir. Bu kurgu yazarın yetiştiği toplumun sahip olduğu inanç, gelenek gibi etkenlerle biçimlenerek ortaya çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki şahıs, kurum ya da olaylar muhtelif cepheleriyle muhtelif zamanlarda ve yine muhtelif kalemlerden tekrar tekrar yorumlanmaktadır.

Şahıslar ve olaylar, bazen farklı yönleriyle gözler önüne serilmekte hatta bu yönleri bazen birbirinin zıddı olabilmektedir. Tarihin akışı içinde insan, farklı tavırlar ve söylemler veyahut özellikler sergileyebilir. Bu farklılıklar ve değişimler, çok hızlı veya yavaş gerçekleşebilir; fakat bu süreçlerin ne anlama geldiğini açıklayabilmek için bu tür olayları daha uzun bir tarihsel perspektife yerleştirmek gerekir. Çünkü incelenen dönem tarih sınırlarında kalmış bir dönemdir, bundan dolayıdır ki insanoğlunun bütün etkinlik alanlarını ihata edecek genişlikte ele alınmalı ve anlaşılmalıdır (Özdalga, 2009: 11-12). Dolayısıyla bir şairin bir şahıs hakkındaki övgüsü o şahsın tamamen ve hayatı boyunca övgüye mazhar olan

özellikleriyle hayatını idame ettirdiği anlamına gelmez. Aynı şekilde yerilen bir şahıs tamamen ve hayatı boyunca yerildiği bir tavır, davranış ve söylem özelliğini ömrü boyunca üzerinde taşımayabilir. Bunun en bariz örneklerinden biri Taşlıcalı Yahya Bey ve Sadrazam Rüstem Paşa arasında görülmektedir. Yahya Bey, bir kasidesinde “Sükûneti, sabrı oldukça geniş, deniz gibi temizdir. Sert sözle insanı rencide etmez.” (Yahya Bey, 1977: k. 23/26) ve “Şefkat ve merhameti bol, cömertliği ve iltifatı çoktur. Cömertlik ve iltifatın mazharı, zamanın şartlarının ıslah edenidir.” (Yahya Bey, 1977: k. 22/23) sözleriyle Sadrazam Rüstem Paşa'nın hem yumuşak sözlülüğünü hem de cömertliğini över. Ancak Şehzâde Mustafa olayından dolayı Rüstem Paşa ile arası açılır, bununla da kalmaz hem Rüstem Paşa'dan azar işitir hem de elinden mütevellilik alınır (Âşık Çelebi, 2010: 677; Şentürk, 1999: 391). Bu hadiseden sonra Rüstem Paşa'nın övdüğü yönleri şiirlerinde görülmez. Bu bilgi ve tecrübe tarihî dönem içinde oluşmuş bazı tarihî şartların varlığına işaret eder. Bu şartlardan biri, iktidarın kendisine itaat edene iltifat etmesidir. Yahya Bey (1977: k. 23/23), bunu kendi şiir diliyle ifade eder:

Şükür Hudâya ki bir kulu pâdişâhumuzun

Mutî'î olana eyler bu denlü ihsânı

“Allah'a şükür ki padişahımızın bir kulu kendisine itaat edene bu kadar çok ihsanda bulunur.”

İncelenen tarihî dönem, öncesi ve sonrasında ortaya çıkan eserlerle de incelenmelidir; çünkü farklı dönemlerdeki bilgi ve tecrübeler, birbirlerine ışık tutabilmektedir.

Şiir dili çok yüksek bir telmih ve çoğul anlam potansiyeline sahip (Andrews, 2000: 79) olduğu için şiirde, doğrudan anlatılan tarihî unsurların yanı sıra muhtelif benzetmeler, imalar ve atıflarla işaret olunan unsurlar da dikkate alınmalıdır. Mesela “berf”, “hatem” ve “hançer” gibi redifli kasidelerde, şahsî özelliklere edebî sanatlarla işaret edilmektedir. Bu tür işaretler de değerlendirilmeli ve tarihteki yeri tespit edilmeye çalışılmalıdır.

Tarihî unsurlar, şiire hayal dünyasından yansıdığı için şairin niyetinin kat'î bir tarih kaydı düşmek³ olmadığı söylenebilir. Hangi olayı anlattığı bizzat şiirde anlaşılabilir. Bundan dolayı şiire ilham veren olay, kronik eserlerde tespit edilememiş olabilir. Bu sebeple de şiirde geçen ilgili unsur, şairin yaşadığı zaman dilimi içerisinde cereyan eden başka bir olayla açıklanabilir. Mesela bir şiirde Osmanlı'nın İran'ı harabe haline getirdiğinden bahsetmektedir; ancak bu olayın hangi seferde meydana geldiğine dair bir kayıt söz konusu değildir. Bu durumda şiirin kime takdim edildiği; şairin şahit olabileceği veya duyabileceği seferin hangisi olduğu tespit edilmeli sonra da kronik eserde tespiti yapılmalı, şiirde

3 Tarih düşürme tekniğiyle meydana getirilmiş manzumeleri istisna tutmamız gerekir. Çünkü bir olayın tarihini kayıt altına almak için tertip edilmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, 2006: 39-56.

geçen yönleriyle üzerinde çalışılmalı ve bu şekilde şiirdeki tarihî unsur ile tarih kaynağındaki metin karşılaştırılmalıdır.⁴

Metin karşılaştırması yapılırken şiirde geçen bir unsur kaynak metin tarafından doğrulanmıyorsa, ilgili şahsı itham etmekten uzak durmaya çalışılmalıdır. Üçüncü, dördüncü kaynaklarla sağlama yapılmalıdır. Buna imkân verecek sayıda kaynak mevcut değilse bugünün gözüyle bir yargıya gitmekten imtina etmelidir.

Kaynaklar kullanılırken, eser sahibinin olaya en yakın kişi olmasına dikkat edilmelidir. Bunu sağlamak için ise eser sahiplerinin olaya tanıklık derecelerine, ayrıca doğum ve ölüm tarihleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Efsanevî ve kozmik unsurları doğrudan tarihî kaynak olarak kullanmaktan kaçınılmalıdır. Divanlarda geçen dinî, efsanevî, kozmik ve mitolojik unsurlar ilgili şahsa ait somut veya kaynakla desteklenebilecek bir benzetme unsuru olarak yer alınca incelemeye tabi tutulmalıdır. Ayrıca mübalağalı anlatımlarda gerçek bir olaya işaret ediliyorsa olayın gerçekliği üzerinde durulmalı, mübalağalı kısımlar gerçeklik açısından dikkate alınmamalıdır. Münirî (ö. 1520), “Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hân Halledellâhü Milkehû” başlığıyla Sultan II. Bayezid’e (d. 1481-ö.1512) sunduğu bir kasidesinde, padişah adına hutbe okunması geleneğine işaret etmektedir. Ancak şair, bunu oldukça abartılı bir biçimde yapmış ve hutbeyi Cebraîl’e okutmuştur:

Cüz-hutbe-i celâl-i to kâr-ı diger ne-şod

Cibrîl-râ ki küngüre-i arş minberest Münîrî Divanı, k. 10/29

“Cebraîl’e isminin büyüklüğüne hutbe okumaktan başka bir iş yoktur. (Bunun için) arşın zirvesi ona minber olmuştur.”

Burada önemli olan padişah adına hutbe okunup okunmadığıdır. Yapılması gereken, Cebraîl’in okuma imkânı olmaması dolayısıyla bu bilgiyi yok saymak yerine hutbe okunma geleneğinin veya eyleminin olup olmadığı hususunda inceleme yapmaktır.

Şiirde geçen tarihî unsurun bizzat kendisi, tarihî kaynakta bulunamamış ise benzer bir olayla desteklenmelidir. Aynı padişahın bir olayında geçen unsurlar başka olayın unsurlarıyla özdeşse şiir başka bir olay ile açıklanmalıdır. Mesela Kanunî Sultan Süleyman’ın Nevruz mevsiminde Edirne’de ava çıkması anlatılmaktadır. Tespit edilen kaynakta bir seferden dönüşü esnasında kış mevsiminden önce Edirne’de av yaptığı anlatılmaktadır. Şiir genel av tasvirleri yaptığı için her iki avda da aynı tasvirlerin karşılığını bulmak mümkündür. Bu sebeple kaside, aynı biçimdeki başka bir olay ile izah edilmiştir:

4 Bu yöntem farklı yüzyıllardaki belgeleri birbirinin yerine değerlendirme şeklinde yapılan yanlışlıkla eşdeğer tutulmamalıdır. Aynı yüzyıldaki kurumsal ve geleneksel yapının benzerliğine dayanarak şiir ve tarih kaynağı karşılaştırılmıştır. Farklı yüzyıllardaki uygulamaları aynı kaynakla açıklama yanlışlığı için bkz. Ertuğ, 2007: 3.

“Tazılarun bendi alınıp bâzîler salındı. Ol vuhûş u tuyûr içine velvele düsüp birbirine koyuldılar. Tazılarun dendânı hançer-i hûn-feşân olup bâzîlerün minkârı nîşter-i dimârîz oldu. Hûn-ı cânâvar ile ol sahrâ fezâ-yı Bedahşan'a dönüp katarât-ı hûnile pür-la'l ü yevâkît oldu.” (Topal, 2008: 196-197)

3. Örnek İncelemeler

Bu bölümde bazı örnekler seçilmiş; üzerinde kısa incelemeler ve yorumlar yapılmıştır. Zikredilen özellikler diğer padişahlar ve dönemlerde de geçerli olan karakteristik yapı taşımaktadırlar.

3.1. Osmanlı Sultanı: Allah'ın Gölgesi, Velâyet Sahibi; Din ve Dünya Padişahı

Bu başlık altında alıntılanan beyitler, Sultan II. Bayezid'in din ve dünya padişahı, Allah'ın gölgesi ve İslam'ın uygulayıcısı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca dikkat çeken bir nokta vardır ki henüz hilafet Osmanlı'ya geçmemişken Osmanlı askerlerinin “Hilafet askerleri” olarak tanımlanmasıdır:

Ân mihr-i çarh-ı saltanat u haşmet ü celâl

Zill-i Hudâ vü devlet-i dîn-i Peyamberest Münîrî Divanı, k. 10/4.

“Saltanat, haşmet ve yücelik feleğinin güneşi olan (padişah) Allah'ın gölgesi ve Hz. Peygamber'in dininin saadetidir.”

Dil sabâh-ı 'îd-i vasla ey şeh-i dünyâ vü dîn

İrdi mihr-i tal'atun birle yine şükr-i Hudâ Münîrî Divanı, k. 12/18.

“Ey dîn ve dünyanın sultanı! Gönül, vuslat bayramının sabahına, Allah'a şükürler olsun ki yine güzel yüzünün güneşiyle erdi.”

Mesned-i şer'î Resûl ol şâh-ı ins ü cân k'odur

Gül gibi vech-i hasen birle şeh-i Yûsuf-şiyem Münîrî Divanı, k. 11/37.

“Gül gibi güzel yüzüyle Yusuf huylu padişah, insan ve cinlerin sultanı olan Peygamberin şeriatının dayanağıdır.”

Yukarıda II. Bayezid'in eli altındaki toprakları İslamî hassasiyetlere idare ettiği, adaletle hükmettiği ifade edilmektedir. II. Bayezid devrini de idrak etmiş olan Tursun Bey, eserinde bu ifadeleri destekler. Devrindeki adaletin göstergesi olarak da fitne ve fesadın kesilmesini gösterir:

“Çün ecnâs-ı mekârim-i ahlâk vâsıta-i kalem ile tahrir olundu, diledüm ki zât-ı kudsiyet-sıfât-ı Hazreti saltanat-penâhî pâdişâhumuz Sultân Bâyezîd “e'azza'llâhü ensârahû” hazretinün evsâfından tasvîr idüp mu'âyene gösterem. Ammâ fazîlet-i adâlet ki 'adl ü insâf andan ibârettür -ki hâfız-ı silsile-i mevcûdât ve râdi'i-i mevâdd-ı fesâd-ı mahlûkâtur- padişâh-ı muzafferün gazrîze-i şerîfnde merkûzdür;

nitekim âsârı mahsûstur. Bi-hamdi'llah ki 'ahd-i saltanatında tîg-ı şer'î hak meslûl ve rakabe-i zulm ü bâtil maglûldür. Ve emn ü emân ve inkitâ'-ı mevâdd-ı fetret ü fesâd ve inhidâm-ı ekser-i bünyân-ı bida' bunun şâhid-i 'adlıdür." (Tursun Bey, 1977: 17)

Beyitlerde padişahın özellikle din ve dünya padişahı olduğu vurgulanmaktadır. Bu konuda İdris-i Bitlisî'nin Yavuz Sultan Selim üzerinden diğer padişahları da kapsayacak bir yorumu görülmektedir. Bu yorum bize Osmanlı'nın din hassasiyetini ve padişahların da Allah'a itaat konusundaki rikkatlerini göstermektedir. İdris-i Bitlisî doğu bölgesindeki insanların çeşitliliğinden bahseder ve ardından onları bir araya getirecek olan şeyin Allah'a itaatten geçtiğini ve bunun da Osmanlı padişahlarında olduğunu belirtir:

"...Çünkü Kürt beldelerinde tâife, kavim ve aşiretlerin melikleri çeşitlidir. Ortak tevhid kelimesi ümmet olma müsâmahası olmaksızın ortak bir iş yapmaları mümkün değildir. Şimdi sultâna itâ'at etmek Allah ve Resûlünün sözüne uymaktan gelir. Allah'a şükür itâ'at yolundadırlar." (Hatunoğlu, 1998: 90)

İshak Çelebi, II. Bayezid'in İslamî değerler ile hükmettiğini, devrinde adaletin cari olduğunu ve herkesin mutlu olduğunu ifade eder; hilafet ve saltanatı yan yana zikreder. Henüz Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı alarak hilafeti elde etmemişken hilafet zikrolunmaktadır. Nitekim şiirde de "Hilafet askerleri" ifadesi kullanılmaktadır. Şairin şiirdeki yorumunu, İshak Çelebi'nin ifadelerinde görülebilmektedir:

"...hulâsa-i selâtîn-i zü'l-iktidâr ve güzîde-i havâkîn-i 'âlf-mikdâr Hazreti Sultân Bâyezîd Şehriyâr "eskenehü'llâhü ma'a hulefâi'r-râşidîne fi dâri'l-karâr" belde-i tayyibe-i Kostantiniyye'deki makarr-ı eyâlet ü hükûmet ve müstekarr-ı saltanat ü hilâfettir. Devlet ü sa'âdetle karâr idüp cem' vüzerâ ve erkân muntazamü'l-ahvâl ve kâffe-i re'âyâ eyyâm-ı saltanatda müreffehü'l-hâl idi. Kavânîn-i şer'î 'adâlet muhkem devletinde kamu ehl-i vilâyet mu'azzez ü muhterem idi." (Keskin, 1998: 18)

3.2. Gazaların Sebebi ve Dinî Mesnedi

Aşağıda alıntılanan beyitlerde Osmanlı'nın fitneyle mücadelesine değinilmekte; genelde Safevîlere işaret edilmektedir. Safevîlerin çıkardığı fitne ve fesada karşı Yavuz Sultan Selim'in kılıcı kuvvetli bir settir. Ayrıca küfür diyarı Sultan'ın kahrından dolayı daima haraptır:

Fesâd ü fitne Ye'cücüne sedd-i âhenîn tîgî

Anun zât-ı şerîfidür meger İskender-i sâni Revânî Divanı, k. 33/7.

"Kılıcı, fesat ve fitne Ye'cücüne kuvvetli bir set olan padişahın zât-ı şerifi, ikinci İskender gibidir."

Revânî, Sultan I. Selim'in fitne ve bozgunculuğa kılıcıyla set çektiğini ifade eder. İdris-i Bitlisi'nin Padişah'ın Doğu bölgesine yönelik seferlerinin altındaki sebepleri izah ettiği sözlerinde Revânî'nin işaret ettiği olayları görmekteyiz:

“Hilafete dayanmaktan asıl maksat uzak ve yakındaki memleketlerin dinsizlik, zulüm vs.'den korunması ve dinin takviye edilmesidir. Memleketlerin çeşitli meselelerine Sultân'ın himmeti, Âl-i Osman'ın âdeti üzere evvela imamların ve din âlimlerinin fetvaları gereği Kızılbaş dinsizleriyle harp ettiler. Bu, kâfirle harp etmekten daha ehemmiyetli idi. O fesat bütün İslam memleketlerinde idi.” (Hatunoğlu, 1998: 103)

Mekke Medîne Mısır ile Şâm oldu hep senün

Bir yılda kime oldu müyesser bu çâr feth Revânî Divanı, k. 2/8.

“Mekke, Medine, Mısır ve Şam hepsi senin oldu. Bir yılda bu dört fetih kime nasip oldu?”

Rûma zamîme oldu diyâr-ı ‘Arab bugün

Kapunda eksük olmaya leyl ü nehâr feth Revânî Divanı, k. 2/7.

“Bugün Arap diyarı Rum diyarıyla birleşti. Fetih, gece gündüz kapında eksik olmasın.”

Beyit, Mekke, Medine, Mısır ve Şam'ın bir yıl içinde fethi ve daha önceki padişahlara nasip olmayışı belirtilmektedir. Mercidabık Savaşı (1516) ve Ridaniye (1517) savaşları ile Mısır ve Şam, Osmanlı Devleti'ne geçmiştir:

“Ol eşrârün serdârları olan Gavrî deryâ-yı bî-gûr-ı fenâda nâ-peydâ olup ‘mâ'in ma'ini’ hayâtı mısdâk-ı in asbaha ‘mâ'uküm gavren’ oldukda Mısır u Şâm u Haleb ‘âmme-i diyâr-ı ‘Arab ve cümle-i muzâfâtı memâlik-i mahrûsaya munzam olup hil'at-i saltanatları tırâz-ı hizmet-i haremeyn-i şerîfeyn ile mutarraz u mu'allem oldu. ... Bu denlü müddetde bu kadar fütûhât u magâzî buyurdıkları medh ü senâlarında kâfi vü vâfidür.” (Eyduvan, n.d.: 77)

Rây-ı cihân-güşân ile ma'mûr mülk ü dîn

Küfrün diyârı tîgün ile dâyimâ harâb Revânî Divanı, k. 1/21.

“Dünyayı fetheden hükümle memleket ve din mamur iken küfür diyarı kılıcınla daima haraptır.”

Küfür diyarı ile kast edilen bölgelerden biri de İran bölgesidir. İran, şiirlerde sapkınlık ile nitelendiği gibi küfür ile de nitelendirilmiştir. Küfür diyarının daima Yavuz Sultan Selim'in kılıcıyla harap olmasının sebebi, İran hükümdarı tarafından sınırların ihlal edilmesi, Anadolu'da fitne çıkarılması gibi sebeplerle İran üzerine sefer düzenlenmiş olmasındandır. Sultan Selim'in Safevîlerle mücadelesi

şehzâdeliğinden itibaren başlar. Trabzon Sancağındayken mücadele ettiği gibi (Söylemez, 1995: 160; Emecen, 2011: 57) saltanat sonrasında da mücadelesi devam etmiştir. Büyük savaşlarından biri 920/1514 tarihinde yapılan Çaldıran Seferi ve zaferidir. Celalzâde Mustafa Çelebi, *Selim-nâme* adlı eserinin 15. faslında, Padişah'ın tahta çıktıktan sonra ilkbaharla birlikte çıktığı seferi ve zaferini anlatır:

“Taht-ı sa’âdet-bahta gelüp evvel-bahârda mübarizân-ı sa’d-fercâm ile sefer-i A’cam’a ‘azîmet-i zafer-encâm idüp Tebrîz ve Âzerbaycân ve Fâris ve Irâk kistrâsı Şâh İsmâ’îl ile buluşup kuvvet-i kâhire-i Hüsrevânî ile şevket ve şehâmetleri şâhlarını kesr idüp feth-i azîmden sonra hâk-i Tebrîz ni’âl-i semend-i ğubâr-âmize yüzü sürüp havâdis-i garîbe beyânındadır.” (Celâlzâde Mustafa, 1990: 126).

Selman Bursevî'nin *Câmi'ü'l-Cevâhir*'inde geçen ve “Sünnî İslam Dünyasının Temsilcisi ve Hâmisi” başlığı altında değerlendirilen hadise de Osmanlı gazalarının sebebini izah etmesi açısından önemlidir. Metne göre Tahmasb ehli olanlar camileri vs. ibadet yerlerini tahrip etmiş, sünnî Müslümanların inançlarını yaşamalarında zorluk çıkarmış ve Şeriat-i Muhammediyye'ye uymamıştır. Ayrıca sünnî olanları ibadet ve taatlerinden men etmiştir (Yılmaz, 1995: 7).

3.3. Osmanlı: Sünnî İslam Dünyasının Temsilcisi ve Hâmisi

54 Kanunî Sultan Süleyman'ın konumu ve cömertliği hakkında tertip edilen beyitlerde Sultan, yaptığı hayır işleri zikredilirken onun sünnî olduğu da vurgulanmaktadır. Bağdat'da Şiiiler tarafından yıkılan İmam-ı Azam Türbesini yenilemesi ait olduğu anlayışı göstermektedir:

Sâhibu'l-cum'a şeh-i sünnî Süleymân-ı zamân

Câmi'ü'l-bâlâ ta'âlallâh 'aceb 'âlî binâ Yahya Bey Divanı, k. 3/43.

“Adına Cuma hutbesi okunan, sünnî şeyhi ve zamanın Süleyman'ı olan padişahın yaptırdığı ulu bir câmi! Allah yüceltsin, ne yüce bir yapı!”

Mînet Allâha ki feth eyleyüben Bağdâdı

Evliyâ burcına hükm eyledi şâh-ı Haremeyn Yahya Bey Divanı, Tar. 46/1.

“Allah'a şükür ki Bağdat'ı fethederek Haremeyn Padişahı, veliler burcuna hükmeyleti.”

Sûr içinde yapılıp kabri-î İmâm-ı A'zam

Kıldı dil gülşenini feth-i fütühât ile zeyn Yahya Bey Divanı, Tar. 46/2.

“İmam-ı Azam'ın kabri sur içinde yapılarak gönül bahçesini fetihlerin (en güzel) fethiyle süsledi.”

Kanunî Sultan Süleyman, Serasker ve Sadrazam İbrahim Paşa'nın komutasında Bağdat'ın fethini gerçekleştirdikten sonra yine Paşa'nın

gayretleriyle İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin kabri-i şerifini tespit ve daha sonra imar ettirmiştir. Hatta türbeyi de içine alacak şekilde bir kale yaptırmıştır.

Şah Tahmasb'ın Bağdat valisi Tekelü Mehemed Hân, bizzat Sultan Süleyman'dan aman dilemiş, Bağdat'ın fethi için davet etmiştir. Bağdat mukimleri herhangi bir mücadeleye girişmeden şehri teslim etmişlerdir:

“Şâh-ı gümrâh tarâfından Bagdâd'a vâlf olan Tekelü Mehemed Hân nâm-ı bedgümân cânib-i pâdişâhîden amân tâleb idüp... Cümlesi hâzır ve muheyyâ 'asker-i İslâmün gelmesine göz kulak tutup beklemede bir tarâfdan mu'tâd üzre 'asker-i İslâm ve sa'âdetlü pâdişâh-ı 'âlem-penâh dahi devlet [u] ikbâl ile göçilüp Bagdâd-ı behişt-âbâd'a nüzûl olındı. Ve hem ol gün miftahların sa'âdetli pâdişâha götürdiler. Ve içinde olan Kızılbaşlar tagilup gitdiler. ... Bilâ ceng [u] cidâl suhûletle mazbût-ı şâh-ı 'âlf-himem oldı.” (Gürışık, 2005: 136-138).

Bağdat'ın fethinden sonra Kanunî Sultan Süleyman, şehri teşrif eder, hediye, ihsan ve sadaka dağıtım merasiminden sonra maiyetindekilerle İmam-ı Azam'ın kabrini ziyaret eder; türbe ve camiinin yapımına karar verir:

“Ba'dehû dîvân-ı pâdişâhî olup evvelâ Vezîr-i a'zam Serdâr-ı ekrem İbrâhîm Paşa dest-bûs-ı pâdişâhî mubâhî oldukda miyânına bir murassa' hançer ve başına bir murassa' sorguç ve arkasına bir hil'at-i fâhire giydürilmekle cümleden mümtâz ve ser-firâz olındı. Ba'de sâ'ir vüzerâ-yi 'izâm ve ümerâ-yı zî-şân dest-bûs-ı şehriyârî ile mesrûr olduklarında her birinün 'alâ kaderi merâtîb hâtırları tasyîb olunup hil'at-i fahire-yi pâdişâhîyle i'zâz u ikrâm olındılar. Ba'de İmâm-ı A'zâm hazretlerinün merkâd-ı envârları ziyâret olındı. Ve üzerlerine türbe-i şerîf ve câmi'-i şerîf kifâyet mikdârı evkât ve 'imâret ve fukarâ geldükçe oturacak hücerât ve bir kal'a-yı metîne dahî yapıilup kifâyet mikdârları top ve barut ve dizdâr-ı mustahfazân ta'yîn olındı.” (Gürışık, 2005: 136-138).

Selman Bursevî'nin *Câmi'ü'l-Cevâhir*'inde Sünnîlere karşı yürütülen fitne ve yıkımın tafsilatı görülmektedir. Metne göre Tahmasb ehli olanlar camileri vs. ibadet yerlerini tahrip eder, Ehl-i sünnet olanlara inançlarını yaşamak konusunda zorluk çıkarır ve Şeriat-i Muhammediyye'ye uymazlar. Kanunî Sultan Süleyman'ın doğu seferlerinden birine çıkma gerekçesi olarak İran Şahı Tahmasb'ın şer'at-ı şerîfe-i Nebeviyye ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat üzere olanları ibadet ve taatlerinden men ettiği ifade edilmekte, dolayısıyla “Sünnî” anlayışı ile hareket edilmektedir:

“... cânib-i maşrıkda ser-hayl-i tâcdârân-ı zâviye-i ilhâd ü fesâd [7a] ve mudıllı cumhûr-ı müfsidîn-i dalâlet-i mu'tâd Tahmâsb-ı ehli-i 'inâd hevâsına mutâba'at iden merede-i şeytân ve zümre-i tâgyân ile dâr-ı İslâm'da temekkün idüp şer'at-ı şerîfe-i Nebeviyye üzere evâmîr-i

İlâhiyye'ye imtisâl ve sünnet-i seniyye-i Mustafaviyye üzere ibâdât-ı Sübhâniyye'ye iştigâl iden sülehâyı tâ'atullahdan men' itdüğinden gayrı musahhih-i müşkilât-ı şer'-i şerîf-i Muhammedî ve muvazzih-ı mu'âdilât-ı dîn-i münîf-i Ahmedî 'âlem-i ashâb-ı ehli's-sünneti vel-cemâ'a ve mu'lim-i evlâ tarîki'l-ibâdet-i ve't-tâ'a, muktedâ-i 'âlem ve reh-nümâ-i efham, İmâm-ı A'zami'l-Haneffî 'ala'llâhi derecâtehû fi mak'ad-ı sıdkın, 'inde melikin muktedirin hazretinün ve ana mutâba'at idüp dîn bâbında mucâhede-i belîga iden e'imme ce'ale'llâhu mesvahumü'l-cenne hazretleri [7b] ictihâdları ile Kitâb ü Sünnet ve icmâ'-ı ümmetden istinbât idüp tarîk-i Hüdâ üzere te'lif itdükları kütüb-i şer'iyeyi mer'iyeyi cebr ile ihrâk idüp..." (Yılmaz, 1995: 7)

Aşkî (ö. 1576) kendisinin ve Osmanlıların sünnî olduğu ve bu davada bir hayli zahmetler çektiklerini dile getirmektedir:

Hamden li'llâh anladuk dünyâyı 'irfânîlerüz
Pâk-zihn ü sâf-dil sünnî Müselmânîlerüz
Havfumuz yok dîv-i düşmenden Süleymânîlerüz
Tiğumuzla ğâlibüz a'dâya 'Osmânîlerüz (Aşkî Divanı, k. ve mus. 67/1)

56 *"Allah'a hamdolsun ki dünyayı anladık; irfan ehliyiz. Zihni pak, gönlü temiz Sünnî Müslümanlarız. İfrit düşmandan da korkumuz yok; çünkü Süleyman'ın kullarıyız. Biz Osmanlılarız, düşmanları kılıcımızla yeneriz."*

Sünnîler bu yolda gerçi hayli zahmet çekdiler
Çâr-yârun 'ışkına derd ü elemeler çekdiler
Râfızinün üstüne tiğ u 'alemler çekdiler
Hamden li'llâh aldı Şâh-ı Rûm hâkân illerin (Aşkî Divanı, k. ve mus. 66/3)

"Gerçi Sünnîler bu yolda hayli zahmet çektiler, Dört Halife'nin aşkına nice derde, eleme katlandılar. Rafızilerin üstüne kılıç ve sancak çektiler. (Sonunda) Allah'a hamdolsun ki Anadolu'nun padişahı, hakan yurtlarını aldı."

3.4. Sadakat Liyakat Dengesi

Bu konuda en karakteristik hadiselerin başında Şehzade Mustafa'nın (ö. 1553) katli gelmektedir. Şehzade Mustafa, türlü hile ve oyunlarla Kanunî Sultan Süleyman'ın gözünden düşürülmüş ve sadakatsizliği hususunda inandırılmıştır. Gerek beyitlerde gerekse mensur metinlerde dile getirilen hadisede, katlin yanlışlığı belirtilmiş; ancak bazılarında nihaî olarak sadakatsizlik ihtimalinden dolayı padişah haklı gösterilmiştir. Burada önemli olan sadakatsizliği tartışılan bir şehzadenin taşıdığı liyakat özellikleridir. Manzum ve mensur metinler ışığında bu iki kavram arasındaki ilişki ve denge sunulmaya çalışılmaktadır. Olaya bir mersiye yazan Yahya Bey şu beyitleri tertip eder:

Meded meded bu cihânun yıkıldı bir yanı

Ecel celâlîleri aldı Mustafâ Hânı Yahya Bey Divanı, Mers. 8/I-1.

“İmdat! Eyvahlar olsun! Bu cihanın bir yanı yıkıldı; [zira] ölüm eşkıyaları Şehzâde Mustafa’yı aldılar.”

Tolundı mihr-i cemâli bozuldu dîvânı

Vebâle koydılar âl ile Âl-i ‘Osmânı Yahya Bey Divanı, Mers. 8/I-2.

“Yüzünün güneşi battı, divanı dağıldı. Osmanlı âilesini hile ile günaha soktular.”

Geçerler idi geçende o merd-i meydânı

Felek o cânibe döndürdü şâh-ı devrânı Yahya Bey Divanı, Mers. 8/I-3.

“O savaş meydanlarının yiğidini adı geçtikçe çekiştirirlerdi. Felek, zamanın padişahını o [iftiracıardan] yana döndürdü.”

Tururdu şâh-ı cihân hiddetiyle nâre dönüp

Otagı haymeleri karlı kûhsâre dönüp Yahya Bey Divanı, Mers. 8/II-3.

“Cihan Sultanı kızgınlığından ateşe dönmüş hâlde duruyordu; otağının çadırları karlı dağlara benziyordu.”

Müzeyyen idi bedenlerle ak hisâre dönüp

El öpmege yürüdü mihr-i bî-karâre dönüp Yahya Bey Divanı, Mers. 8/II-4.

“Bedenlerle süslenmiş beyaz bir hisara benziyordu. Yerinde duramayan güneş gibi el öpmeye yürüdü.”

Kara geyürdü Karamana gussa itdi hüçûm

O mâhi ince hayâl ile kıldılar ma’dûm Yahya Bey Divanı, Mers. 8/III-3.

“Gam Karaman’a hücum etti kara[lar] giydirdi. O ayı ustaca hilelerle yok ettiler.”

Tolandı gerdenine hâle gibi mâr-ı semûm

Rızâ-yı Hak ne ise râzî oldu ol merhûm Yahya Bey Divanı, Mers. 8/III-4.

“Zehirli yılan [gibi kement] boynuna hale gibi dolandı; o merhum [şehzâde], Allah’ın takdiri ne ise razı oldu.”

Getürdü arkasını yire Zâl-i devr ü zemân

Vücûdına sitem-i Rüstem ile irdi ziyân Yahya Bey Divanı, Mers. 8/IV-1.

“Zamanın Zal’i [şehzâdenin] arkasını yere getirdi, Rüstem’in zulmü ile vücuduna zarar geldi.”

Şiirde, Şehzâde Mustafa, tüm Anadolu tarafından sevilen ancak kendisine oynanan oyuna karşı duramayan bir şehzâdedir. Öldürüleceği gün, tuzaktan habersiz bir şekilde babasının çadırına el öpmeye gitmiştir. Ölümünde Rüstem Paşa'nın büyük etkisi vardır. Şehzâdenin ölümüyle birlikte bütün Anadolu, özellikle Karaman büyük bir yasa boğulur. Şehzâde'nin erkânı dağılır.

Hoca Mehmed Efendi *İbtihâcü't-tevârih*'inde, Şehzâde Mustafa'nın katledilmesinden önce ortaya çıkan fitne ve fesattan bahseder. Ancak burada ilginç olan şey, Hoca Mehmed'e göre Şehzâde Mustafa gerçekten tahta niyetlenmiş ve katledilmeyi hak etmiştir. Bu yaklaşımdan, katli haklı çıkaracak ortamın oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Şehzâde tahta niyetlenmiş ve halkı kendisine derin bağlılıkla sevdirmiştir:

“Târîh-i vilâdeti fehvâsi üzre Hüsrev-i cihân olmak dâ'iyesi ile hüsrev-i bî-âkîbet olacağı fikr itmeyüp halkı itâ'atine dâ'î ve imâle-i kulûba sâ'î olup mülâtafa ve iltiyâmile celb-i kulûb-ı avâm ve tahrîk-i silsile-i teveccüh-i enâm itmeğin miyân-ı 'askerde güft ü şinîd mukaddimâtı bedîd olmuşîdi ve elsine-i avâmü'n-nâs medh ü senâsı ile istînâs idüp dil-i nâ-sipâsılan muhabbetile dolmuş idi.” (Akgün, 1995: 246-247)

Padişah, şehzâdesi hakkında bazı söylentileri ciddiye almış, katline karar vermiştir. Ereğli'den geçerek Aktepe'ye konakladığı zaman Şehzâde Mustafa da o bölgeye gelir ve yerleştikten sonra devlet erkânı gibi o da Padişah'ın elini öpmek için padişah otağına gider ve otağa girmesiyle kurulan tuzak tahakkuk eder:

“Ve Şevvâl'in yigirmi altısında mevkib-i hümâyûn-ı pâdişâhî Ereğli'den geçüp Akdepe nâm menzile nüzûl itmişîdi. Şehzâde-i sâde-dil dahî ol mahalle karîb menzile nâzil olup vürûd-ı fermâna muntazır ve sipihr-i bî-mihr mu'âmelesine dîde-i ibret-bîn ile nâzır oldu. ... Ordû-yı şâh-ı cihân-cûya gelince evfâc-ı asâkir-i dü-rûya durup alkışladılar. Dîvân-hâne-i hümâyûna karîb mahalde serv-i âzâde gibi piyâde olup vüzerâ önüne düşüp dîvân-hâne haymesi önünde selâmladılar. Şehzâdenin derûn-ı otak-ı hümâyûna dühûli ile kevkeb-i ikbâlinün ufûli ma'a vâkî' olup tegerak-i merg nihâl-i ömrini bî-bâr ve berg eyledi.” (Akgün, 1995: 246-247)

Hoca Mehmed Efendi, katlin gerekli olduğunu ifade etmekle birlikte Şehzâde Mustafa'nın hayatına sebep olarak da Rüstem Paşa'yı gösterir. Ancak bunun gerçekten bilinmediğini, Sultan I. Süleyman'ın bu olaydan sonra Rüstem Paşa'yı azletmesinden dolayı olayın böyle anlaşıldığını belirtir. Kendisine göre gerçek sebep ise Padişah'ın askerden bir taşkınlık çıkmasını önlemektir:

“Bu esnâda ki vüzerâ dîvân-hâne-i pâdişâhîde intizâr üzre idiler, fermân-ı şâh-ı kâm-kârla kapucılar kethüdâsı gelüp hâtem-i vizâreti Vezîr-i a'zam Rüstem Paşa'dan alup müşârün-ileyhe ve vezîr-i râbî' Haydar Paşa'ya 'azl peyâmın îsâl idüp “istirâhat ve huzûr ile me'mûr

oldunuz.” deyüp haymelerine revâne eyledi. Ve mühr-i hümayûn emri hâkânî ile vezîr-i sâni olan Ahmed Paşa'ya teslim idüp vizâret müjdesin inhâ eyledi. ... Bu hâdisenin vukû'ını ekser-i nâs merhûm Rüstem Paşa'ya nisbet etmeğin mecârî-i a'mâl-i isâbet-me'âl-i sultânîden fehm olunan bu oldu ki, ol şeref-i musâheret ile müfâharet iden vezîr-i huçeste-tedbîr-i rûşen-zamîrin azli mahzâ eşirrâ-yı leşkerden sıyânet için ola.” (Akgün, 1995: 247-248)

3.5. Taht Boşluğunda Siyasî Krizlere Karşı Önlem Alınması

Osmanlı devlet yönetimindeki taht zafiyeti ve boşluğu büyük krizlere yol açtığı için taht konusunda büyük bir hassasiyet gösterilmektedir. Bunun en karakteristik örneklerinden biri de Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatının gizlenmesi hadisesidir. Aşağıda alıntılanan beyit ve tarih metninde Kanunî'nin Sigetvar Seferi'ndeki vefatı ve bunun Sultan II. Selim orduya yetişene kadar gizlenmesi anlatılmaktadır:

Halk-ı cihâna kırk sekiz gün tuyurmayup

Bir hafta kıldı gayrılar ancak bu hâleti

Bâkî Divanı, Mers. 1/VIII-4.

Tedbîri gör ki irmedi kimse hayâline

Âsaf cihâna gelse göreydi vezâreti

Bâkî Divanı, Mers. 1/VIII-5.

“Başkalarının ancak bir hafta yapabildiği bu durumu (Vezir Mehmet Paşa), dünyaya kırk sekiz gün duyurmadı. Kimsenin hayal edemediği tedbire bak. Âsaf dünyaya geleydi de vezirlik nasılmış göreydi.”

Şair Baki, bu tedbir ve temkini Süleyman Peygamber'in Asaf'ı ile kıyas ederek övmektedir. Vezir Mehmed Paşa, Padişah'ın vefatını çok gizli tutmuş ve derhal Sultan II. Selim'e Feridun Bey aracılığıyla haber göndermiştir:

“Vezîr Mehemed Pâşâ bu vâk'a-i hâ'ileyi bir vechle hıfz üzere tuttu ki kimse vâkîf olmadı. Ba'dehû kal'a-yı mezburun cümle tedârükün görüp temâm kırk üç gün meks iktizâ idüp kırk dördüncü gün Belgrad'a teveccüh olundu. Rivâyet olunur ki Vezîr Mehemed Pâşâ, Hüdâvendigâr hazretlerinin vefat ittikleri sâ'at hemân râz-dâr-ı kadîmi ... kâtib-i esrâr Feridun Beg'e vâris-i mülk olan Şehzâde Sultân Selîm Hân cânibine ale'l-'acele mektûp gönderüp bir vechle ilgâr eyledi ki Sigetvar'dan Kütahya'ya sekizinci günde vâsıl oldu. Megerki şehzâde şikârda idi. Hemân ol cânibe irişüp mektûpları teslim eyleyüp mefhûm ne ise selâm olıcak, ... egerçi merhûmun intikâlin bilmemiş kimesne kalmamış idi. Bu mahalle dek kırk sekiz gün mestûr idi.” (Biga, 2004: 65-66).

Kaynaklara göre Sultan III. Murad hicri 5 Cemaziyelevvel 1003'te (16 Ocak 1595) vefat eder, yerine Sultan III. Mehmed geçer. Ancak sultan Murad'ın vefatını

kimseye söylemeden hatta sağlığının gayet yerinde olduğu bilgisi yayılarak Sultan Mehmed durumdan haberdar edilir:

“Ve işbu şehir-i cumâdelûlâ evâ’ilinde lisân-ı halk Pâdişâh-ı zemîn ü zemân hakkında dürlü dürlü söyleyüp ve Yeniçeri Agasının gelmesiyle hûd efsâne ziyâde söylenmeğe başlandı. ... Keşf-i sırr itmeyüp vükelâ-yı saltanat [236a] vüzerâ-yı izâm ve erkân-ı devlet ve umûr-ı mülk ü millet mesâlihine görmekde dakîka fevt itmediler. ... Hâlâ istirahat üzre oldılar diyü efsâne ile halkı uyutdılar. ... Vüzerânın dahifevtinden çendan haberleri olmayup Vâlîde Sultân hazretleri, Pâdişâh’un ahvâlinde istisfâr olundukda “el-Hamdü li’llâh dahi sag ve sâlimdür.” diyü Vezîr kâim-makâm Ferhâd Pâşâ’ya sıhhat haberleriyle cevâb virüp muhtefî Bostancıbaşı Ferhâd Aga’yı irsâl eylemişdi. ... Hemân alup kagıdun mefhûmı ma’lûm olup ber-vech-i isti’câl yola revâne olmuşlar, vüzerâ geldüğünde ma’lûm idindiler. Fî 6 cemâziyelûlâ, sene 1003.” (İpşirli, 1999: 425-426).

3.6. Âlim ve Sanatkârları Himaye

Burada yer verilen beyitlerde, Padişah’ın kapısının faziletli ve bilgin insanların sığınma yeri olduğuna, Padişah’a hizmet edenlerin güzel hallere layık olduğuna ve asitanına bağlananların kıymetlerinin artacağına değinilmiştir.

Ashâb-ı fazla zât-ı şerîfün durur me’âl

Erbâb-ı dânişe işigün merci’ ü me’âd Revânî Divanı, k. 1/33.

“Zât-ı şerifin, fazilet ehline yüce bir makam; eşğin ise bilginlere bir dönüş (sığınma) yeridir.”

Pâdişâhum güzelüm devlet-i hüsnünde bugün

Lâyık oldur kim ola benden olanlar hoş-hâl Revânî Divanı, k. 18/28.

“Ey güzel padişahım! Güzellik devletinde bugün hizmetkârın olanlar, güzel nimetlere layık görülürler.”

Kadr ile başı göklere irişe gün gibi

Her kim ki âsitânuna eylerse intisâb Revânî Divanı, k. 1/5.

“Eşğine bağlanan kimsenin şerefle başı güneş gibi göklere erişir.”

Sultan I. Selim, idaresi altında yaşayan âlim ve sanatkâr insanları korumuş ve onlarla ilgilenmiştir. Kabiliyetli insanların yetişmesinde destek olmuş, onlara kabiliyetleri nisbetince caizeler vermiştir:

“Fusahâ-yı ‘Arab cenâbına kasîdeler virdiler ve bulegâ-yı ‘Acem rikâbına cerîdeler virdiler. Kavâbil-i Rûm’a dahi gayret gelüp ‘Arab şâtırlarınınun revîşin gördiler. ‘Acem şâ’irlerininün verzişin gördiler,

kendüler dahî kâbiliyetleri hasebi ile mezâyâ arturdılar. Şi'r bir tabaka dahi terakkî itdi. Pâdşâh dahi ehl-i 'irfân ve mürebbî-i zarifân idi, kâmillere murâdlarınca ve kâbillere isti'dâdlarınca envâ'-ı bahşîş u bahşâyîş ile ve bâb-ı lutf u ihsânından küşâyîş ile telakkî itdi." (Aşık Çelebi, 2010: 198)

Sultan I. Selim'in fethedilen yerlerdeki sanatkârları da Anadolu topraklarına getirtmiştir. İstanbul'a getirdiği âlim ve sanatkârın sayısının 3.000 civarında olduğu ifade edilmektedir (Abacı, 1974: 11). Çerkezler Kâtibi Yusuf'un ifadeleri bunun bir örneğini sergilemektedir:

"...Pâdişâh-ı 'asr çıkup fukarâ-yı şeh'r ve mesâkin-i dehre şükru'llah çok sadaka verdi. Andan Sultân Yakub'un Heş Bihişt nâm 'imâretine varup hâsılı şeh'r-i Tebriz'i garip yerleri heme temâşâ idüp ve diyâr-ı Âzerbaycân halkına nidâ-yı emniyet fermenin etdi. Pes çarşu pazar dökülü bedâyi'le memlû olup ehl-i harf ve erbâb-ı bahâr bey' u şirâ'-ı kesb-kâre başladı. Velî ol diyâr garîbu'l-âsarda ne denlû sahip genç ... mün'im, sûfî, tüccâr, zevi'l-kemâl ehl-i san'at üstâz var ise evlâd ü 'ıyâl mâl ü menâlleriyile İstanbul'a sürülmeleri emr olunup dokuz günde tedâriklerin gördiler." (Doğan, 1997: 65)

Sultan I. Selim'in âlim, sanatkâr ve faziletli insanları koruması, himayesine alması örneklerinden biri de Tebriz fethi sonrası gerçekleşir. Tebriz'den 2000'e yakın hane, ileri gelen, halk, faziletli ve hünerli insanlar seçmiştir:

"Başşehir Tebriz'den asker eşliğinde çocukları ile beraber hilafet merkezi İstanbul'a gitmeleri için Tebriz'den 2000'e yakın hâne, ileri gelen, halk, faziletli ve hünerli insanlar seçti. Sefer hazırlıklarından bilhassa eşya ve yüklerin nakledilmesi için at, katır ve develerin hepsinin hazırlanmasını emretti." (Hatunoğlu, 1998: 82)

3.7. Fitne ile Mücadelede Devlet, Ulemâ ve Toplum

Padişahların fitne ile mücadelesine değinen beyitlerde genelde Safevîlere işaret edilmektedir. Safevîlerin fitne ve fesadına karşı mücadele eden padişahlardan biri de Yavuz Sultan Selim'dir. Sultan'ın kılıcı kuvvetli bir settir. Ayrıca küfür diyarı Sultan'ın galibiyetlerinden dolayı daima haraptır:

Fesâd ü fitne Ye'cücüne sedd-i âhenîn tîgi

Anun zât-ı şerîfidür meger İskender-i sâni

Revânî, k. 33/7.

"Kılıcı, fesat ve fitne Ye'cücüne kuvvetli bir set olan padişahın zât-ı şerifi, ikinci İskender gibidir."

İdris-i Bitlisî'nin Padişah'ın Doğu bölgesine yönelik seferlerinin altındaki sebepleri izah ettiği sözlerinde Revânî'nin işaret ettiği olaylar görülmektedir. Bitlisî'nin en önemli tespitlerinden biri de fitnecilerle harp etmenin kâfirlerle harp etmekten daha ehemmiyetli oluşunu dile getirmesidir:

“Hilafete dayanmaktan asıl maksat uzak ve yakındaki memleketlerin dinsizlik, zulüm vs.’den korunması ve dinin takviye edilmesidir. Memleketlerin çeşitli meselelerine sultânın himmeti, Âl-i Osman’ın âdeti üzere evvela imamların ve din âlimlerinin fetvaları gereği Kızılbaş dinsizleriyle harp ettiler. Bu, kâfirle harp etmekten daha ehemmiyetli idi. O fesat bütün İslam memleketlerinde idi.” (Hatunoğlu, 1998: 103)

Safevîlerin başını çektiği fitne konusu Sultan I. Süleyman’da da dile getirilir. Beyitlerde tafsilata girilmez, sadece fitnenin varlığından ve ona karşı Padişah’ın adalet dergâhını korumasından bahsedilir:

Revâfızla havâric mün’adim oldı zamânunda

Çekelden şark u garba Zülfikâr-ı Şâh-ı Merdânî Hayâlî, k. 22/13.

“Yiğitler Şahı, Zülfikâr’ını doğuya ve batıya çekti çekeli kendi zamanında Rafizilerle Hariciler, yok oldu.”

Menzil-i zendeka vü mecma’-ı ilhâd olalı

Sarsar-ı kahrın ile hitta-i Êrân vîrân Bâkî, k. 2/30.

“Zındıkların menzili ve dinsizlerin toplanma yeri olduğundan beri kahrının kasırgasıyla İran diyarı virandır.”

Sultan Süleyman’ın Doğu seferlerinin sebebi, fitne ve inkâr olarak görülmektedir. Özellikle Bakî’nin beyti bunu daha çarpıcı bir şekilde vurgular. Zira daha önceden harabe olmayan İran diyarı zındıkların ve dinsizlerin toplanma yeri olduktan sonra Sultan Süleyman’ın kahrına maruz kalmıştır.

Selman Bursevî’nin *Câmi’ü’l-Cevâhir*’inde fitnenin tafsilatını görebiliriz. Metne göre Tahmasb ehli olanlar camileri vs. ibadet yerlerini tahrip eder, Ehl-i sünnet olanlara inançlarını yaşamak konusunda zorluk çıkarır ve Şeriat-i Muhammediyye’ye uymazlar. Alıntılıdığımız metinde Sultan I. Süleyman’ın doğu seferlerinden birine çıkma gerekçesi olarak İran Şahı Tahmasb’ın şerî’at-ı şerîfe-i Nebeviyye ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat üzere olanları ibadet ve taatlerinden men ettiği ifade edilmektedir. Buna karşı Sünnî İslam’ın temsilcisi tavrıyla hareket edilmektedir:

“...cânib-i maşrıkdâ ser-hayl-i tâcdârân-ı zâviye-i ilhâd ü fesâd [7a] ve mudill-ı cumhûr-ı müfsidîn-i dalâlet-i mu’tâd Tahmâsb-ı ehl-i ‘inâd hevâsına mutâba’at iden merede-i şeytân ve zümre-i tâgyân ile dâr-ı İslâm’da temekkün idüp şerî’at-ı şerîfe-i Nebeviyye üzere evâmîr-i îlâhiyye’ye imtisâl ve sünnet-i seniyye-i Mustafaviyye üzere ibâdât-ı Sübhâniyye’ye iştigâl iden sülehâyı tâ’atullahdan men’ itdüğinden gayrı musahhîh-i müşkilât-ı şer’-i şerîf-i Muhammedî ve muvazzih-ı mu’âdilât-ı dîn-i münîf-i Ahmedî ‘âlem-i ashâb-ı ehli’s-sünneti vel-cemâ’a ve mu’lim-i evlâ tarîki’l-ibâdet-i ve’t-tâ’a, muktedâ-i ‘âlem ve

reh-nümâ-i efham, İmâm-ı A'zamî'l-Hanefî 'ala'llâhî derecâtehû fi mak'ad-ı sıdkın, 'inde melikin muktedirin hazretinün ve ana mutâba'at idüp dîn bâbında mücâhede-i belîga iden e'imme ce'ale'llâhu mesvahumü'l-cenne hazretleri [7b] ictihâdları ile Kitâb ü Sünnet ve icmâ'-ı ümmetden istinbât idüp tarîk-i Hüdâ üzere te'lif itdükleri kütüb-i şer'iyeye mer'iyeyi cebr ile ihrâk idüp..." (Yılmaz, 1995: 7).

Kızılbaşların beyitlerde, küfür, sapkın, fesat ve nifak ehli olarak nitelendirilmeleri sadece dönemin şairleri veya toplum tarafından kabul görmüş bir kanaat değildir. Devletin en üst dinî makamı olan şeyhülislamlık makamınca da bu görüş veya inanç kabul görmüştür. Ebussuud Efendi, vermiş olduğu fetvalardan birinde Safevîlerin neden küfür ehli olduklarını gerekçesiyle izah eder. Şiirlerde ve kronik eserlerde de aynı söylemin görülmesi devlet ve milletçe aynı inanca sahip oluşa işaret etmektedir. Ebussuud Efendi'ye sorulan soruda küfür sebepleri, acaba İslam askerine kılıç çektiği için mi yoksa başka bir sebebi mi var şeklinde, özellikle sorulmuştur. Ebussuud Efendi cevabında inançları dolayısıyla kâfir olduklarını izah etmektedir. Hatta öyle ki küfür gerekçelerini saydıktan sonra onların küfürlerinde şüpheye düşenlerin de kâfir olacağını eklemektedir:

"Su'âl-i âhar: Kıtâlleri helal olduğu takdirce, mahzâ sultân-ı ehl-i İslâm hazretlerine bağî ve 'adâvet üzre olup 'asker-i İslâm'a kılıç çektiği için mi olur, yâhûd gayri sebebi var mı?

Elcevap: Hem bağîlerdir hem vücûh-i kesîreden kâfirlerdir. ...

481. Mes'ele: Tâ'ife-i mezbûre Şî'a'dan olmak da'va ederler "lâ ilâhe illâllah" derler iken bu mertebeyi îcâb eden halleri nedir, mufassal ve meşrûh beyan buyrula?

Elcevap: Şî'a'dan değil "yetmiş üç fırka ki içinde Ehl-i Sünnet fırkasından gayri nârdadır" deyu Hazreti Resûl (sallallahu aleyhi ve sellem) tasrih buyurmuşlardır, bu tâ'ife ol yetmiş üç fırkanın hâlis birinden değildir. Her birinden bir mikdar şer' ve fesad alıp kendiler hevâlarınca ihtiyâr ettikleri küfr ü bid'atlere ilhâk edip bir mezheb-i küfr ü dalâlet ihtirâ' eylemişlerdir. ... Ol zâlimler Kur'ân-ı 'Azîm'i ve şer'iat-i şerîfeyi ve dîn-i İslâm'ı istihfâf eylemekle ve kütüb-i şer'iyeyi tahkîr edip oda yakmak ile ve 'ulemâ-yı dîni ilimleri için ihânet edip kırmak ile ve reisleri olan fâcir mel'ûnu ma'bûd yerine koyup ana secde eylemekle ve dahi hurmet-i nusûs-ı kat'iyeye ile sâbit envâ-ı hurûmet-i dîniyyeyi istihlâl eylemekle ve Hazret-i Ebî Bekr ile Hazret-i Ömer'e (radiyallahu anhum) la'n eylemekle kâfir olduklarından sonra Hazret-i Âişe-i sıddîkâ'nın (radiyallahu anhâ) berâati hakkında bunca âyât-i 'azîme nâzile olmuş iken ana 'itâle-i lisân eylemekle Kur'ân-

Kerim'i tekzîb edip kâfir olduklarından... kâtilleri mübah olup küfürlerinde şek edenler kâfir olurlar." (Düzdağ, 2006: 133-135)

Sonuç

Milletlerin hayatı bir süreklilik arz etmektedir. Bu süreklilikte bir milletin karakteristik özellikleri farklı zamanlarda yaşayan mensuplarında da görülmekte ve onlara istikamet vermektedir. Bu hakikat, milletlerin sahip olduğu değerleri, yine milletlerin kendi geçmişlerinde arama zaruretinin doğurduğu değerlerdir. Bu zaruretin gereği olarak milli genetik veya karakteristik kodlar edebî ve tarihî metinlerde aranmıştır.

16. yüzyıl divanları ve tevârih-i Âl-i Osmanlar üzerinde gerçekleştirilen bu inceleme şu gerçeğin bir sağlamasını da yapmıştır: Divan şiiri, tarihî unsurları yalın ve gerçek düzlemde sunmamakta, edebî sanatlarla tahkiye ve tasvir etmektedir. Bu sebeple şiirdeki tarih, realiteden hareketle oluşturulmuş; estetik bir hüviyet kazanmış hadiselerdir. Bu hadiseler, şairin bakış açısını yansıtmakta; bazıları tevârih-i Âl-i Osmanlarda izaha kavuşmaktadır.

Bazen şiirde geçtiği halde kronik kaynaklarda rastlanılmayan olaylar, isimler ve mekânlar çıkabilmekte, bazen şiirde sadece varlığından haberdar olunan unsurlar hakkında kronik kaynaklarda detaylarıyla bilgiler bulunmaktadır. Bu, Divan şiiri ile kroniklerin birbirinin mütemmim cüzü olduğu sonucuna bizi götürmektedir.

Makalede Osmanlı devlet ve toplumunun bazı vasıfları başlıklar halinde sıralanmıştır. Bunların başında hükümdarın sadece dünyevî değil dinî bir temsiliyetinin varlığı; Osmanlı Devleti'nin Sünnî İslam dünyasının temsilcisi ve hamisi oluşu; kısa süreli taht boşluklarında büyük siyasi krizlere yol açıldığı için taht boşluklarını hissettirmeden yerine yeni padişahın derhal oturtulması; fitne karşısında devlet, ulema ve toplumun ortak söylem ve reflekslere sahip olması en sert şekilde fitnenin bastırılması gelmektedir.

Divan şiiri, tarihin basit olaylar yığınınından ibaret olmadığını, bugüne kadar süren zincirin halkaları olduğunu göstermektedir. Osmanlı tarihinde ortaya çıkan olaylar ve onlara verilen tepkiler bugün benzer olay ve fikirlere karşı toplumların ortaya koydukları tepkiler için en önemli referans kaynakları olmaktadır. İsimleri değişse de aynı kökten veya soydan gelen toplum ve devletler, tarihteki rollerini aynı çizgi üzerinde devam ettirmektedirler. Bu temâdiyete gösteren önemli araçlardan biri de Divan şiiridir.

Kaynakça

- Abacı, A. (1974). *Farsça Selim-nâmeler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Akgün, A. (1995). *Hocazade Mehmed Efendi İbtihâcü't-Tevârih*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.

- Andrews, W. G. (2000). *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, çev. T. Güney. İstanbul: İletişim.
- Armağan, İ. (1982). *Toplumsal Yapı, Bilim ve Sanat*. İzmir: Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.
- Âşık Çelebi. (2010). *Meşâirü'ş-Şu'arâ İnceleme Metin I*, haz. F. Kılıç. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Biga, H. (2004). *Târih-i Nihâdî -1b-80a-*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Braudel, F. (2006). *Uygarlıkların Grameri* (3. bs.), çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge.
- Cançelik, A. (2010). *Tarih Kaynağı Olarak 16. Yüzyıl Divan Şiiri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Celâlzâde M. Çelebi. (1990). *Selîm-nâme*, haz. A. Uğur ve M. Çuhadar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2010). *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer. Ankara: DoğuBatı.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (15. bs). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Doğan, M. (1997). *Çerkesler Kâtibi Yusuf'un Selîm-Nâmesi'nin Mukayeseli Metin Tenkidi ve Değerlendirmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Düzdağ, M. E. (2006). *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Emecen, F. M. (2011). *Osmanlı Klasik Çağında Savaş* (2. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ertuğ, T. Z. (2007). On altıncı Yüzyılda Osmanlı Sarayı'nda Eğlence ve Meclis. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* (4), 1: 1-15.
- Eyduran, A. S. (n.d.). *Tezkiretüş-Şu'arâ*. erişim <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10738,tsmetinapdf.pdf?0>.
- Fazlıoğlu, İ. (2011). *Işık İmiş* (2.bs.). İstanbul: Klasik.
- Güngör, E. (2003). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (13. bs.). İstanbul: Ötüken.
- Günışık, B. (2005). *Peçevî Tarihi (46^b-80^a) Metin, Edisyon Kritik, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Hatunoğlu, B. Y. (1998). *İdris-i Bitlisî'nin Selîm-nâmesinde Doğu Anadolu'nun Fethi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Hayâlî. (1992). *Divan*, haz. A. N. Tarlan. Ankara: Akçağ.
- İpşirli, M. (1999). *Târîh-i Selânikî I-II* (2.bs.). Ankara: TTK.
- Kaya, İ. G. (2006). *Divan Şiirinde Tarih Düşürme Geleneği ve Yahya Bey'in Bir Kasidesi*. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30: 39-56.
- Keskin, B. (1998). *İshak B. İbrahim Selîm-nâme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi SBE.
- Münîrî, Münîrî *Divanı*, haz. E. Ersoy. Çevrimiçi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10631,muniripdf.pdf?0>.

- Ökten, S. (2008). *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Düşünceler ve Duyuşlar*. İstanbul: Ötüken.
- Özdalga, E. (2009). *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: DoğuBatı.
- Revânî, *Revânî Divanı*. Avşar, Z. (n.d). erişim <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78396/revani-divani.html>.
- Söylemez, F. (1995). *Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (1481-1512)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- Şentürk, A. A. (1999). *Osmanlı Şiiri Antolojisi (1.bs.)*. İstanbul: YKY.
- Tarlan, A. N. (1981). *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul: Ötüken.
- Topal, S. A. (2008). *Celalzâde Salih'in Târih-i Sultân Süleymân Adlı Eseri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Topçu, N. (1998). *Kültür ve Medeniyet (2.bs.)*. İstanbul: Dergâh.
- Tursun Bey. (1977) *Târih-i Ebu'l-Feth*, haz. M. Tulum. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Uzun, S. (2011). *Aşkî (Üsküdarlı) Divan, Tenkitli Metin, Nesre Çeviri Ve 16. yy. Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Yahya Bey. (1977). *Divan*, haz. M. Çavuşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Yılmaz, N. (1995). *Selmân Câmi'u'l-Cevâhir*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

An Overview of Historical Background of Unknown Eastern Jews of Turkey

Süleyman ŞANLIⁱ

Abstract: Since ancient times Mesopotamia and Anatolia were a home for the Jews. During the Roman and Byzantine period there were small Jewish communities known as Karaite and Romaniot in Anatolia. After the foundation of the Ottoman State they continued to survive. Afterwards Ashkenazim Jewish communities from central and Eastern Europe began to immigrate to the Ottoman Empire in the fifteenth century. With the deportation of Jews from Spain, Anatolia became new home for Sephardim. As a result of flow of these immigrations, Sephardim became the dominant Jewish community among other Jewish groups. Thus, Jews were scattered in different parts of the Ottoman Empire. The majority of the Jews in the Empire were concentrated in the western regions, especially in Istanbul, Izmir, and Bursa and Edirne provinces. They made important contributions to the development of the Empire's trade and industry.

There were also considerable Jewish communities who lived in the eastern part of the country in provinces such as Gaziantep, Urfa, Siverek, Diyarbakir, Çermik, Mardin, Nusaybin, Cizre, Başkale and Van. As it is seen by meaning eastern Jews it is referred to Eastern part of first Ottoman later Turkey. This study aims to explore the history of Jews, who once lived in the eastern part of Ottoman Empire and later Turkey. The scarcity of sources indicates that Jews from these regions were received little scholarly attention. Through this study it is expected to make them more visible and to open new research areas for researchers. In addition to written sources it is also benefited from data collected through ethnographic interviews from an anthropological fieldwork conducted by the author in Israel in 2011. Currently, no Jews live or inhabit in the east and southeast of Turkey; therefore, one of the goals of this research is to reveal the existence of a community once had a way of life, beliefs, cultured in a multicultural and multireligious environment of the east.

Keywords: East, Jews, history, Turkey.

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, suleymansanli@yahoo.com.

Türkiye'nin Bilinmeyen Doğu Yahudilerinin Tarihsel Geçmişlerine Genel Bir Bakış

Öz: Eski çağlardan beri Mezopotamya ve Anadolu Yahudiler için bir yurttu. Roma ve Bizans döneminde Anadolu'da Karaite ve Romaniot olarak bilinen küçük Yahudi toplulukları vardı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra yaşamlarını sürdürmeye devam ettiler. Daha sonra Orta ve Doğu Avrupa'dan gelen Aşkenazim Yahudi cemaatleri on beşinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğuna göç etmeye başladılar. Yahudilerin İspanya'dan gönderilmesiyle birlikte Anadolu, Sefarad Yahudileri için yeni bir yurt oldu. Bu göç dalgalarının bir sonucu olarak Sefarad Yahudileri, diğer Yahudi gruplar arasında hakim Yahudi cemaati haline geldi. Böylece, Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı yerlerine dağıldılar. İmparatorluk'taki Yahudilerin çoğunluğu, özellikle İstanbul, İzmir, Bursa ve Edirne gibi batı bölgelerinde yoğunlaştılar. İmparatorluğun ticaret ve sanayinin gelişimine önemli katkılarda bulundular.

Ancak, Gaziantep, Urfa, Siverek, Diyarbakır, Çermik, Mardin, Nusaybin, Cizre, Başkale ve Van gibi doğu kesimlerinde yaşayan önemli Yahudi cemaatler de vardı. Görüleceği üzere Doğu Yahudileri derken öncelikle Osmanlı Devletinin doğusunda daha sonra da Türkiye'nin doğusunda yaşayan Yahudilere atıfta bulunulmaktadır. Bu çalışma, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun ve daha sonraları Türkiye'nin doğusunda yaşayan Yahudilerin tarihini araştırmayı amaçlamaktadır. Kaynak sayısının azlığı, bu bölgelerdeki Yahudilere az bilimsel ilgi görüldüğünü gösteriyor. Bu çalışma sayesinde, onları daha görünür hale getirmek ve araştırmacılar için yeni araştırma alanların açılması beklenmektedir. Yazılı kaynaklara ek olarak, yazarın 2011'de İsrail'de gerçekleştirdiği antropolojik bir alan çalışmasıyla elde edilen etnografik mülakatlardan da yararlanılmaktadır. Günümüzde Türkiye'nin doğu ve güneydoğusunda Yahudiler yaşamamaktadır. Bu araştırma sayesinde, bir zamanlar doğuda çok kültürlü ve çok dinli bir çevrede yaşayan bir topluluğun varlığını, inançlarını yaşam biçimini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğu, Yahudiler, tarih, Türkiye.

Introduction

Abraham Malamat (1922–2010) claimed that the history of the Jews cannot be narrowed down to the boundaries of Palestine solely but was also tied to the ancient Near Eastern lands including Mesopotamia, “land of the Hebrew’s origin” and the land of Nile, Egypt, a flourishing refuge for Jews (Malamat, 1997:3).

In the earliest time of Jewish history the people were exposed to two dreadful incidents “destruction and exile”. These are, first, the exile of ‘ten tribes’ of Israel by Assyrian King and the destruction of the First Temple in 586 BC by Babylonia (Lang, 2004: 9; Stern, 1997: 185; Tadmor, 1997: 182). Afterwards, as Hayim Tadmor pointed out, Jewish history adopted a new pattern as “a vital diaspora coexisting in a symbiotic relationship with the community in the

homeland” (Tadmor, 1997: 182). With the destruction of the Second Temple by the Roman Empire in 70 AD, the expulsion and political and religious oppression, in addition to the economic bonanza of wealthy countries, made a huge influence on the demographic expansion of Jewish Diaspora. The political, social and economic conditions of the Jewish Diaspora varied according to the country in which they lived. Nevertheless, the common destiny of the Jewish nation, despite being dispersed in different parts of the world, was “closely united” and any serious limits on religious freedom had an effect among other Jewish communities (Stern, 1997: 278). Jews of the Diaspora always kept strong ties with the Land of Israel.

After the fall of the temples an extensive period of “proselytism” occurred (Safrai, 1997: 364). According to Safrai, the majority of the proselytes were originally non-Jews and they embraced Judaism in the eastern and western lands of the Diaspora (Safrai, 1997: 364). Generally, the proselytes were not from one social class but from different parts of society, some urban and some rural. According to Safrai:

“Some converted individually, leaving their homes and families; in other cases, entire families or even entire districts became Jewish. The Rabbis encouraged proselytism and promoted it both directly and indirectly in the course of travels. Only later, particularly after Christianity had come to power, was the trend reversed, not only because of the legal prohibition against proselytizing but also because the Jews preferred to live in a closed world of their own and no longer expected the fulfillment of their aspirations in the immediate future” (Safrai, 1997: 364)

In line with this, Eastern Jews might be descendants of the Lost Ten Tribes who were exiled by the Assyrian King. After being exiled, some Jewish communities ended up resettling in Babylonia and Mesopotamia (Tadmor, 1997: 91; Stern 1997: 185; Levy:1994). A twelfth century traveler, Benjamin of Tudela¹, mentioned in his writings on his travels in the region “These Jews belong to the first captivity which King Salmanesser, King of Assyria, led away; and they speak the language in which the Targum² is written” (Tudela, 1907: 78).

Following the expulsion of the Jews from Spain, the Ottoman Empire became a central location especially for the *Sephardi Jews* (or Sephardim) and for thousands of Jewish refugees during the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries (Shaw, 1991: 1; Levy, 1994: 1-13). The Sephardim became the predominant community among the Jews in the Empire because of their

1 Tudela’s travels has been translated into Turkish by Prof. Nuh Arslantaş as “Tudela Benjamin ve Ratisbonlu Petachia, Ortaçağ’da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri”, MÜİFV Yayınları: İstanbul, 2009.

2 Targum (Hebrew: Translation): Ancient translation of Scripture into Aramaic, the international language that most Jews knew. See, Neusner Jacob and Alan Avery Peck 2004 The Routledge Dictionary of Judaism, Taylor & Francis, New York, p.162.

ancient cultural tradition and large population. By the end of the seventeenth century, Sephardi Jews became powerful enough to assimilate other Jewish congregations (Shmuelevitz, 1984: 1-34). However, when the Ottoman State was in its early “formative stages” Jews had already been long settled in the Balkans, Anatolia and Mesopotamia, where they had lived for centuries. Some were known as Greek speaking *Romaniot* Jews whose traditions and culture had been in place since Byzantium. Some were Jews from east Europe, known as *Ashkenazim*, and they came to the Ottoman State during the fifteenth century, mainly from East Europe. Another Jewish community was that of the Italian Jews, who had their own, distinguishing religious rituals that they practice before being forced out of the Iberian Peninsula (Levy, 1994: 3-4).

At the same time, there were also Jews in Mesopotamia and Arab lands who spoke Aramaic, Arabic, and Kurdish (Lewis, 1984: 121; Ortaylı, 1994: 528). Scholars studying Ottoman Jewries usually focused on these four main communities - Romaniot, Sephardic, Ashkenazi and Musta’rab (Arabized Jews) (Levy, 1994, Lewis, 1984, Shaw 1991). The Eastern Jews were generally ignored in the researches, despite the fact that these communities were in place before the establishment of the Ottoman Empire.

70

A demographic expert on Jewish populations in the late Ottoman period, Justin McCarthy, has pointed out that estimates for the Jewish populations in the Empire were usually published either by travelers or officials of the consulates and statisticians who compiled their works (McCarthy, 1994: 375). In a census of the Ottoman capital in 1477, there were 1,647 Jewish households (11,529 people) (Shaw, 1991: 37). The population increased over the centuries due to the forced Jewish migration from Spain, population movements from western and central Europe and the conquest of new territories by the Ottoman Empire. However, the numbers and population of the Jews changed from period to another period. The number of the Jews in the last decade of the Empire can be seen below (Ruppın, 1913: 39-42).

In another figure the density and amount of Jews in 1911-1912 shown as;

Jews (Ottoman Subject) in the Empire * 1911-12

Area	Number of Jews	Percentage of Total
Ottoman Europe	89,000	25
Istanbul Province (Vilayeti) ¹	54,000	15
Western Anatolia	54,000	15
Southern Anatolia ²	15,000	4
Remainder of Anatolia	8,000	2
Greater Syria	52,000	15
Iraq	85,000	24
Total	357,000	100

Source: McCarthy Justin, Jewish Population in the Ottoman Period, pp.385

*Not including Ottoman Arabia or noncitizens, especially significant in Istanbul, Palestine and İzmir

¹Including Çatalca Sancak

²Primarily in the HalebVilayet

Eastern Jews in written Sources

The main obstacle in studying this subject was the lack of written sources. Among Jewish groups, eastern Jews of Turkey are the least known community. Most of our initial knowledge is based on the accounts of travelers who visited the Eastern Jewish communities and mentioned them in their travel writings. They usually gave the number of the Jews who lived in the places visited, note the head of the Jewish community, and describe the economic condition of Jewish society. The earliest descriptions come from the accounts of the two twelfth century travelers, Benjamin of Tudela, and Ratisbone of Petachia (Tudela, 1907: Ratisbone, 1856). They may have been traveling in search of the lost ten tribes (Brauer&Patai, 1993: 18) because they frequently refer to “tribes of Israel” and “captivity” and “exile” in their writings. Both travelers note the

prosperity of Eastern Jewish communities in the areas of what are now parts of Turkey, Syria, Iran and Iraq, and make reference to the many synagogues and rabbis. The condition of the Jews in nineteenth century was seen as somewhat better than the Iranian Jews (Zaken, 2007: 13). “Compared with the Jews of Iran, Ottoman Jews were living in paradise,” says Bernard Lewis (Lewis, 1984: 166). Famous Jewish traveler Benjamin II described the condition of Eastern Jews as becoming more tolerable under Turkish domination. He pointed out that Jews of Mardin, who lived in their own quarter, were tolerably free and noted their wealthy condition (Benjamin II, 1859: 62-77). However the condition of Eastern Jews was unsteady it frequently changed depending on external circumstances. According to Feitelson:

“These relations must have been subject to change with political upheavals. It is clear that the Jews were very much closer to their Muslim neighbors than the other religious minority group, the Nestorian. Nowadays the Jews like to exult in the memory of the social ties, which existed between the two groups. It seems clear that mutual visiting took place, and while the Muslims are said to have adored the kosher food, the Jews also ate in Muslim houses, abstaining on these occasions from meat and sometimes preparing part of their meal themselves” (Feitelson, 1959: 1-16).

72

In the years 1166-1171, Benjamin of Tudela visited Jewish communities who lived in eastern regions. He started his journey in Palestine than continued through Damascus, Nisebin (today Nusaybin in Turkey) and Aleppo, from where he went to Mosul by way of Jezirat al-Omar (today Cizre in Turkey) (Tudela, 1907). A contemporary traveler of Benjamin of Tudela, Rabbi Petachia of Ratisbone set out his journey in 1175. During his trip first he went to Russia, crossed the Black Sea and then he visited Nisebin, going on to Hisn-Kepa (today Hasankeyf in Turkey) and returning to Palestine by way of Mosul through Baghdad (Ratisbone, 1856). In addition to mentioning the Jews in Anatolia and Mesopotamia, the biggest part of his account has to do with Babylonia, Syria and Eretz Israel. According to Erich Brauer, the observations of Rabbi Petachia were better than those of Benjamin and the “descriptions are more vivid” (Brauer&Patai, 1993: 39).

A few decades after Benjamin of Tudela, the Spanish Poet Judah al-Harizi (1166–1225) visited Eastern Jewish communities in about 1230. His observations of Eastern Jewish communities’ customs and tradition are recorded in his *Maqāmāt*, a kind of rhymed prose narratives, entitled *Tahkemoni* (Harizi, 1952). The importance of his work has to do both with the poems and the information about thirteenth century Jewish life and the culture he provides (Brauer&Patai, 1993: 39; Sabar, 1982). According to Brauer, after the “upheavals caused by the Mongol invasions” there is no information about Eastern Jews for about three centuries until the Yemenite Jewish poet Yihya al-Zahiri (Zechariah al-Dahiri) set

down a book similar to *Maqamas* titled *Sefer Ha-MUSAR* (Book of Instructions), which dealt with his journey to the cities Baghdad, Arbil, Kerkuk, Mosul, Kalne (Rakka), Nisebin and Urfa (Brauer&Patai, 1993: 40; Ratzaby, 2007: 486; Sabar, 1982: 19).

After the Benjamin of Tudela and Pethahiah of Ratisbone, another prominent Jewish traveler who is also considered one of the main sources for first-hand observations on Eastern Jewish communities and other “oriental sects and religions” is David d’Beth Hillel (around 1827) (Fischel, 1957: 240:247; Brauer&Patai, 1993: 41; Hillel, 1973: 17). He is author of the book *Travels from Jerusalem through Arabia, Kurdistan, Part of Persia and India to Madras 1824-1832* (Hillel, 1973). From his writings, it is clear that he was looking for the “Remnants of Israel” in remote lands. There are many references in his writings to “forgotten remnants and lost tribes”. Whenever he encountered a Jewish community if any form or size, he looked signs or symbols in their customs and languages that might be relevant to one of ancient Israelite lost tribes. He often writes, “Therefore I conceive that they are...”, “they must be...” and “some of the lost ten tribes...” (Hillel 1973; Fischel, 1957). His observations on social and economic conditions, language and dialects of oriental Jewish communities are significant and played an important role as a reference on the Oriental Diaspora in the early nineteenth century (Fischel, 1957: 240-247; Brauer&Patai, 1993: 42).

David d’Beth Hillel, also known as Hakham (sage, wise man), set out on his travel to the east in 1824. He journeyed through Palestine, Syria, remote regions and the highlands of the Eastern Anatolia and Persia. He went through Mardin to Diyarbakir and back to Nisebin, then on to Peshkhabur and Zakho. From Zakho he went to Mosul, visited Duhok and the Jewish villages of Sundur and Amadiya. He came to Arbil and Kerkuk. Afterwards he went to visit Sulaimani, Bana, Sakis, Sabhlakh and Tazqala, and then by the way of Bashqala over Urmia and Van Lakes he went to Baghdad (Hillel, 1973; Fischel, 1957).

The Itinerary of Joseph Israel Benjamin (1818-1864), called *Eight Years in Asia and Africa* from 1846 to 1855 (Benjamin II, 1859) occupied a significant place among travel books that referred to Eastern Jews (Brauer&Patai, 1993: 46). Because he saw himself as influenced by and a follower of the medieval Jewish traveler Benjamin of Tudela, he called himself Benjamin the second (Benjamin II, 1859: 2). Benjamin II began his journey in 1845, going first to Egypt and from there to Eretz Israel and Syria, then to Iraq, eastern of Turkey, Persia, India and China. He went to Afghanistan and then through Vienna, going on to Italy, Tripoli, Tunisia, Algeria and Morocco. During his travels to the east he visited Urfa, then Siverek and Çermik. Through Diyarbekir, Mardin and Nisebin he went to Cizre and Zakho. He came to Sandur, Duhok, Betanure, Alqosh and Mosul. He visited Barzan and Arbil. On his third journey he visited Rowanduz, KhoiSanjak and ended at Kerkuk (Benjamin II, 1859).

Noted Jewish scholar Avigdor Levy claims that researches on Ottoman Jews in Turkey reached “a measure of recognition” by the beginning of the 21st century, yet it is still in the “early stages of a full appreciation” for the history of these Jewish communities (Levy, 2002: xvii). In order to establish the foundation for the research and utilize as many sources as possible I did research in the Prime Ministry Ottoman Archives³ (BOA, *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*). Some might say that for such an anthropological study it is not necessary to do archival investigation. However, for a study of a people living in recent history it was important.

The presence of Jews is reflected in various Ottoman archival documents. Earlier researchers mainly found material in the registers of the Public Affairs (*Mühimme Defterleri*), in the registers of the finance department, in proceedings of the imperial council, in registers of non-Muslim places of worship and in the court records (İnalçık, 2002: 3; Lewis, 1952: 3). Most of these documents were translated into French by Abraham Galante (1873-1961) (Galante, 1961) and came from the *Mühimme Defterleri* and registers of non-Muslim places of worship. He gathered all these archival researches in an encyclopedia containing nine volumes. This made it accessible for western Jewish scholarship (Lewis, 1952: 2).

Scholars had limited access to archival documents at that time, in contrast to today, when technological developments allow researchers to reach registers without being present at the archive center. During my research in the archives more than half of the documents that I came across were about the residents of the western Jewish communities of the Empire, while perhaps 10 to 15 percent related just to eastern Jewish communities. However, this study is directly concerned with Jews who mainly lived in the eastern part of the Empire in the archival documents. Thus, regarding the Jewish communities in today’s eastern and southeastern regions of Turkey, I found separate documents on different subjects ranging from firmans (*ferman*) to minutes. Mainly they were about religious and public matters, particularly on conversion or on taxation, renovation of a synagogue, commercial disputes and a few conflicts among Jews and Muslims.

A document⁴ dated 24 June 1913 tells the story of an application for the repair of a synagogue. The Jewish community of Cizre, a district once administratively attached to the city of Diyarbakir, wanted to increase the height of their local synagogue up to 10 zira, repair the surrounding walls and make three new windows and two doors. They applied to the *Dahiliye*, *Adliye* and *Mezâhib Nezâretleri* (Ministries of Internal Affairs, Justice and Sects) and after some correspondence they are eventually allowed to carry out the repair

3 The name Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (Republic of Turkey Prime Ministry Ottoman Archives) recently has changed as Türkiye Cumhuriyet Başbakanlık Devlet Arşivleri (Republic of Turkey General Directorate of State Archives). All state archives gathered under this name.

4 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Babiâli Evrak Odası, no. 4186/31390.

process⁵. Another document⁶ (7 March 1909) written by Ferdi, the governor of the city of Van, to the Ministry of Internal Affairs, deals with the religious case of a Jewish woman in the city of Hakkari. As far as the document is concerned, upon some complaints of her conversion and loyalty to Islam, a committee is decided to establish in Sheikh Hamid Pasha's house to investigate the issue and overcome the suspicions. Cella Effendy, a member of the Assembly of Local Administration, Semashe Effendy of the Jewish community, and Panas Effendy, a former Jewish member of the assembly, meet. The woman in question says that she does not know anything about the complaints and petitions against her and expresses her loyalty to Islam. Members of the small jury conclude that the woman in question has continued to remain loyal to Islam since her conversion, so there is no room for any further questioning and proceedings⁷.

An Anthropological History Approach

As mentioned earlier, since eastern Jewish communities of Turkey did not have any of their own written sources regarding their background, what we know comes primarily from travelers' accounts. We learned from their itineraries that Benjamin of Tudela, Rabbi David Pethahiah, David d'Beth Hillel and Benjamin II paid visits to eastern Jewish communities of Turkey. For instance, Benjamin of Tudela visited Nisebin (Nusaybin) and Jezirat al-Omar (Cizre) (Tudela, 1907: 90). Rabbi Pethahiah of Ratisbone travelled to Nisebin and Hisn-Kepa (Hasankeyf) (Ratisbone, 1856:7). Then David d'Beth Hillel went to Nisebin, Mardin, Diyarbekir and Bashqala (Başkale) and Benjamin II visited to Urfa, Siverek and Chermuk (Çermik). Through Diyarbekir he went to Mardin, Nisebin and Jezire (Cizre) (Hillel, 1973: 71-75).

Particularly after the expulsion from Spain, the Ottoman Empire was a peaceful refuge for the Jews. In time, Ottoman Jewry became the most culturally diverse religious minority group and, in terms of geography, also the most widely distributed community in the Empire. Elsewhere, Jews lived

5 The original version of the document can be seen as below:

Dahiliye ve Adliye ve Mezâhib Nezâret-i Ceflîlerine :

Diyarbakır Vilâyeti'nde Cizre Kasabası'nda kâin ve Musevî cemâ'atine âid sinavinin irtifâ'nının on zirâ'a iblâğına ve etrâf duvarlarının ta'miriyle üç pencere ve iki kapı küşâdına ruhsat it'tâsinadâir* Adliye ve Mezâhib Nezâret-i Ceflîsesimâkâmının tezkire-i muhavvele üzerine** Şûrâ-yı Devlet karârıyla tanzim ve takdîm olunan irâde-i seniyye lâyhâsı imzâ-yihümâyûn-ı cenâb-ı pâdişâhî ile tasdik buyurulduğundan musaddak sûreti*** İeffensavb-ı âlîlerine isrâ ve nezâret-i müşârun-ileyhâyateblîğâtıcırâkılınmağlaiffâ-yımuktezâsına himmet.

* Adliye'ye makâm-ı vâlâlarının 9 Kânûn-ı Sâni sene [1]327 târihli ve 82 numrolu tezkire-i muhavvelesi üzerine **

*** Adliye'ye tasdir olunan emr-i âlî ile

6 BOA, Dâhiliye Nezâret-i Mektubu Kalemî, no. 2758/19.

7 The original documents shown as below:

Dahiliye Nezâret-i Ceflîsi'ne C. 19 Şubat sene [1]324 İrâde buyurulan telgrafnâme kopyası mûtâla'a olundu. Mühtediyenin İslâmîyetde sebâtı olup olmadığını anlamak için sâdâtdan Şeyh Hamid Paşa'nın hânesinde nezdine gönderilen mahallî Meclis-i İdâresia'zâsından Cella ve Musevî milletinden Şemaşe ve a'zâ-yı sâbıkadan ve yine Musevî milletinden Panas efendilerle sâire taraflarından tutulan zabıt varakası sûretine nazaran mezbûrenin İslâmîyeti kabûl edeliden beri İslâm olup şimdide İslâmîyetden müfârakat etmediği ve şikâyeti hâvî verilen istid'ânâmeden dahi haberdâr olmadığını ve evvelce ihtidâ istid'âsi üzerine meclis huzurundaki takrîrinde musır olduğunu beyân eylediği Hakkari Mutasarrıflığı'ndan cevaben bildirilmiştir. Fermân. Fî 22 Şubat sene [1]324. Van Valisi Ferid

throughout most of the Arab provinces, and in different parts of Anatolia (Lewis, 1984, Shmuelevitz 1984, Shaw 1991). Non-Muslim religious minorities were subject to “its own laws in matters of religions and personal status under the authority of its own religious chief” as known *millet system*. Accordingly, the Jews were recognized as millet under the authority of the *Hakhambashi*, the chief rabbi, and granted by the Ottoman administration with the same status as the Greeks and Armenian churches (Lewis 1984: 126).

Jews started to make important contributions to the development of Empire’s trade and industry but especially played important roles in Istanbul, helping it to become a major imperial economic center by the second half of the fifteenth century. As successful merchants, bankers and entrepreneurs, they started to dominate the city’s commercial life, operate the customhouses and the docks (Lewis, 1984; Levy, 1994). With the growth of their intellectual life, they had roles in science and medicine, in political and diplomatic affairs as well (Braude & Lewis, 1982). However, this prosperous and wealthy Jewish history under Ottoman rule existed only during the sixteenth and seventeenth centuries, starting to change by the eighteenth and nineteenth.

Compared to the western Jews, eastern Jews were the smallest minority in the east of the Empire. Eastern Jews were the smallest non-Muslim religious group in the east. The description previously of the position of Jews in the Ottoman Empire and the conditions of Jewish communities in the millet system is not applicable to all parts of the Ottoman Empire. There were significant differences among the cities, towns, urban and rural areas and it is not possible to discuss Istanbul, Aleppo, Bursa, Edirne, Salonica, Diyarbakir, Mardin and Mosul as all equal. They were in different regions and most of them had different cultural and administrative backgrounds (Shmuelevitz, 1984: 29). The majority of Jews who were settled in the eastern regions lived in urban areas and a smaller number of Jews lived in rural villages. Muslim Kurds usually belonged to the tribal class, the powerful group in Kurdish society. Jews those who lived in villages and some rural areas usually belonged to non-tribal class of society, which was dependent on the protection of tribal chieftain (Zaken, 2007: 8). Mordechai Zaken pointed out that “the patronage of the Kurdish chieftain was one of the key instruments that made Jewish survival possible in Kurdish towns and villages through generations” (Zaken, 2007: 24).

Eastern Jews are different from their religious fellows in other regions of the Empire, especially when comparing those who lived in villages and urban centers. Urban Jewish communities who were settled in the eastern of Ottoman Empire usually lived in their own quarters known as “*mahalle*” (Schroeter, 1994: 285). Zaken mentions as the social and cultural life of the Jewish community was usually structured around the Jewish quarter. Each community had its own synagogue, rabbis, elementary schools called *Talmud torahs*, cemeteries and in some areas, hospitals. However many rural Jewish communities had a low

population compare to urban centers. They consisted of a small number of families, usually close relatives. Rural communities had difficulties in terms of community life and religious organization. They had no synagogues, no Jewish education, sometime no rabbis or slaughterers for animals. In contrast to rural Jews, in urban areas the synagogue was the most central part of Jewish life, not only for ritual prayers but also as a school for Jewish children of the community for education and social experiences (Zaken, 2007: 28). The number of Jews in the eastern provinces of the Ottoman Empire, which also constitutes the research areas of this study, is shown below.

Table 2- Eastern Jews (Ottoman Subject) in the Empire 1883-1914

Area	Year	Jews
Diyarbakir Province (includes Mardin, Siverek Viranşehir,)	1883	1,051
	1908	1,165
	1914	2,008
Van	1883	?
	1908	?
	1914	1,383
Urfa (include Birecik, Rakka, Hawran)	1883	?
	1908	?
	1914	865
Aleppo Province (Aleppo, Antep, Antakya, İskenderun, Kilis)	1883	9,913
	1908	11,664
	1914	12,193

Source: Shaw J. Stanford, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, pp. 272-285

Compared to their brethren in the West, the lives of eastern Jews of Turkey appear to have been ignored. The reason appears to be that they were at a disadvantage because they lived in remote areas that were difficult to reach, with relatively small populations and limited economic and cultural activities

(Bali, 1999: 367). The statistics of the eastern Jews of the Ottoman Empire are unusual. For instance, the Jews in Van province did not seem to exist in 1912, although there were many Jews in 1883. They were not recorded. McCarthy argues that “statistics for Van were the worst in Anatolia” (McCarthy, 1994: 381). This was similar for the Jewish residents of the *Hakkari sancak* (district). They may have resided for centuries unregistered until the Ottoman enumeration of the population of the east. According to McCarthy this may have been true for some of the Jews of Diyarbakır and some rural districts in the south of the province (McCarthy, 1994: 381).

We should note that because Turkey’s geographical borders changed in 1908, 1914 and 1927, the numbers from these years varied and may not be comparable (Toval, 1982). Turkey was established in 1923 and first official census was conducted in 1927, four years following proclamation of the Republic of Turkey. According to statistical data of the American Jewish Year Book published in 1930, there were 55,592 Jews in European Turkey, 26,280 Jews in Asian Turkey, for a total of 81,872 Jews (Lienfield, 1930/31: 227-229). Prime Ministry, State Institute of Statistic of Turkey stopped counting people by religion in the 1970 census by the order of the Council of Ministers (Shaw, 1991: 285).

Total number of Jews in Republic of Turkey, 1927-1965

Year	1927	1945	1955	1960	1965
Number of Jews	81,872	76,965	45,995	43,926	38,198

Source:

1927. Türkiye Cumhuriyeti Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, ‘28 Teşrinievvel 1927 Umumi Nüfus Tahriri: Türkiye Nüfusu’İstatistik Yıllığı / Annuaire Statistique IV (1930-31), İstatistik Umum Müdürlüğü Neşriyatından, sayı 14, s. 61-62, (Ankara 1931).

1945. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı, Türkiye İstatistik Yıllığı / Annuaire Statistique de Turquie, cilt 18, no: 328, s. 46 (Ankara, 1950).

1955-1960-1965. Türkiye Cumhuriyeti Devlet İstatistik Enstitüsü Türkiye İstatistik Yıllığı 1964-65 / Statistique de la Turquie, no: 510, (Ankara, no date)

Shaul Toval, the consul general of Israel in Istanbul, went on two journeys in 1977, lasting 49 days, in search of Jewish communities of Turkey that still existed. He listed the existence of 14 Jewish communities throughout the country. The communities were as follows: Istanbul, Edirne, Tekirdağ, Kırklareli,

Gelibolu (Gallipoli), Çanakkale, Bursa, İzmir, Ankara, Mersin, Adana, İskenderun, Antakya and Gaziantep (Toval, 1982: 4). Shaul Toval also visited Urfa city in the east on June 1977 but he did not find anyone except one Jew who had converted to Islam. Only one city on Toval's list is part of my research area, Gaziantep⁸. Toval counted 122 Jews in the city in the year 1977. After Shaul Toval's travel to these Jewish communities we knew that between 1984 and 1989 Laurence Salzman, an American ethnographer, and his wife Ayse Gursan Salzman, a Turkish born anthropologist, visited 32 towns and cities in four geographical regions, including eastern and southeastern Anatolia in search of Jews (Salzman&Salzman, 2011). They went to the eastern cities of Gaziantep, Şanlıurfa, Diyarbakır, Nusaybin and Başkale. Unfortunately, they could not find any Jewish community still existing in the eastern parts by that time.

Accordingly, based on above information the population figures of eastern Jews between the founding of the Turkish Republic and 1965 can be seen as below.

Population of the Eastern Jews after proclamation of the Republic of Turkey, 1927-1965

Provinces	Year of Census				
	1927	1945	1955	1960	1965
Gaziantep	742	327	151	141	152
Diyarbakir	392	441	21	12	34
Hakkâri	43	34	2	1	0
Mardin	490	17	7	12	9
Urfa	318	234	11	2	14
Van	129	132	76	9	91
Total	2,114	1,185	268	177	300

Sources:

1927. Türkiye Cumhuriyeti Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, '28 Teşrinievvel 1927 Umumi Nüfus Tahriri: Türkiye Nüfusu İstatistik Yıllığı / Annuaire Statistique IV (1930-31), İstatistik Umum Müdürlüğü Neşriyatından, sayı 14, s. 61-62, (Ankara 1931).

⁸ A recent study on Jews of Gaziantep has been published by the researcher Naim Güteryüz titled, "Gaziantep Yahudileri (Jews of Gaziantep), (Antap)", Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2012.

1945. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, 21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı, Türkiye İstatistik Yıllığı / Annuaire Statistique de Turquie, cilt 18, no: 328, s. 46 (Ankara, 1950).

1955 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü (Republic of Turkey, Prime Ministry, General Statistical Office), 23 Ekim 1955 Genel Nüfus Sayımı: Türkiye Nüfusu, (23 October 1955 Census of Population: Population of Turkey), (Ankara, 1961).

1960 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 23 Ekim 1960 Genel Nüfus Sayımı: Türkiye Nüfusu (Republic of Turkey, Prime Ministry, State Institute of Statistics, Census of Population, 23 October 1960 Population of Turkey) (Ankara 1965).

1965 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 23 Ekim 1965 Genel Nüfus Sayımı: Türkiye Nüfusu (Republic of Turkey, Prime Ministry, State Institute of Statistics, Census of Population, 23 October 1965 Population of Turkey) (Ankara 1970).

As a result of data collected from travelers' accounts, archives and statistics the existence of Jews can be seen in the eastern region of first Ottoman and later Turkey. The scarcity of resources made them invisible however their presence in the east can be traced since ancient times. Compare their western brethren living in remote and rural areas might put eastern Jews in a disadvantage situation but they were there that had a way of life, belief and culture in a multi religious and multicultural environment of the east.

Bibliography

- Bali, R. (1999). Diyarbakır Yahudileri. In Ş. Beysanoğlu, M. Koz, & Diğerleri, *Diyarbakır: Müze Şehir* (pp. 367-389). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Benjamin II, I. (1859). *Eight Years in Asia and Africa*. Hannover: Published by the Author.
- Braude, B. (1982). Foundation Myths of the Millet System. In B. Braude, & B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (pp. 69-89). New York: Holmes & Meier Publishers.
- Brauer, E., & Patai, R. (1993). *The Jews of Kurdistan*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press.
- Feitelson, D. (1959). Aspects of the Social Life of Kurdish Jews. *Journal of Jewish Sociology*(1), 201-16.
- Fischel, W. J. (1957). David d'Beth Hillel: An Unknown Jewish traveller to the Middle East and India in the Nineteenth Century. *Oriens*, 2(10), 240-247.
- Galante, A. (1961). *Histoire des Juifs de Turquie* (Vol. 4). İstanbul, Türkiye: The Isis Press.
- Güleryüz, Naim. (2012). "Gaziantep Yahudileri (Jews of Gaziantep), (Antap)", İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.

- Harizi, J. A. (1952). *Tahkêmoni*. (Y. Toporovsky, Ed., & E. t. Reichert, Trans.) Tel Aviv.
- Harizi, J. A. (2001). *The Book of Tahkemoni: Jewish Tales from Medieval Spain*. (D. S. Segal, Trans.) London: Littman Library of Civilization.
- D'Beth Hillel, R. D. (1973). *Unknown Jews in Known Lands: The Travels of Rabbi David D'Beth Hillel*. (W. J. Fischel, Ed.) New York: Ktav Publishin House.
- İnalçık, H. (2002). Foundations of Ottoman Jewish Cooperation. In A. Levy, *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* (pp. 3-15). New York: Syracuse Univesity Press.
- Lang, N. d. (2004). *An Introduction to Judaism*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Lienfield, H. (1930/31). Statistics of Jews-1929. *American Jewish Year Book*, 32, 215-248.
- Levy, A. (1994). *The Jews of the Ottoman Empire*. New Jersey, USA: Darwin Press.
- Levy, A. (2002). *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth trough the Twentieth Century*. New York: Syracuse University Press.
- Lewis, B. (1952). Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews. Jerusalem: Israel Oriental Society.
- Lewis, B. (1984). *The Jews of Islam*. Princeton : Princeton University Press.
- Malamat, A. (1997). Origins and Formative Period. In H. H. Ben-Sasson, & others, *A History of the Jewish People* (pp. 3-91). Cambridge, Massachusetts: Abraham Malamat.
- McCarthy, J. (1994). Jewish Population in the Late Ottoma Period. In A. Levy, *The Jews of the Ottoman Empire* (pp. 375-399). Princeton, New Jersey USA: Darwin Press.
- Ortaylı, İ. (1994). Ottomanism and Zionism During the Second Constitutional Period 1908-1915. In A. Levy, *The Jews of the Ottoman Empire* (pp. 527-539). New Jersey, USA: Darwin Press.
- Petachia, R. (1856). *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbone*. London: Messrs. Trubner& Co.
- Ratisbone, R. P. (1856). *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbone*. (D. Benisch, Ed.) London: Messrs Trubner& Co.Poternoster Row.
- Ratzaby, Y. (2007). "Yahya Al Dahiri". In F. Skolnik, & M. Berenbaum, *Encyclopaedia of Judaica* (Vol. Volume 21). USA: Thomson & Gale.
- Ruppın, A. (1913). *The Jews of To-Day*. New York: Henry Holt and Company.
- Sabar, Y. (1982). *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology*. New Haven: Yale University Press.
- Safrai, S. (1997). The Era of Mishnah and Talmud. In H. H. Ben-Sasson, & Others, *A History of the Jewish People* (pp. 307-385). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Salzman, A. G., & Salzman, L. (2011). *In Search of Turkey's Jews*. İstanbul: Libra Kitap Yayıncılık.

- Schroeter, D. J. (1994). Jewish Quarters in the Arab-Islamic Cities of the Ottoman Empire. In A. Levy, *The Jews of the Ottoman Empire* (pp. 285-301). New Jersey, USA: The Darwin Press.
- Shaw, S. J. (1991). *The Jews of the Ottoman Empire and Turkish Republic*. London: Macmillan.
- Shmuelevitz, A. (1984). *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*. Leiden: E.J Brill.
- Stern, M. (1997). The Period of the Second Temple. In H. H. Ben-Sasson, & others, *A History of the Jewish People* (pp. 185-285). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Tadmor, H. (1997). The Period of the First Temple: The Babylonian Exile and the Restoration. In H. H. Ben-Sasson, & Others, *A History of the Jewish People* (pp. 91-185). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Toval, S. (1982). The Jewish Communities in Turkey. *Quarterly*(72), 114-140.
- Benjamin mi-Tudela, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. New York: A.Asher Hakesheth Publishing.
- Zaken, M. (2007). *Jewish Subjects and Their Tribal Chieftains in Kurdistan*. Boston: Brill

Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* İlkesi

Mahsum AYTEPE¹

Öz: Mu'tezile, büyük oranda, İslam'a sonradan dâhil olan milletlerin yol açtığı sorunlarla eş zamanlı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Farklı etnik, kültürel, dinsel ve felsefi cereyanların ürettiği sorunlar, geleneksel yaklaşımlarla cevap bulmayınca, Mu'tezilî düşünce ilgi odağı olmuştur. Mu'tezile İslam'la karşılaşan topluluklarla öncelikle "akıl" üzerinden bir iletişim dili kurmuştur. Bu iletişimin manevi motivasyonu ise *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesi olmuştur. Bu ilke, Mu'tezilenin "öteki"ne ulaşma çabasının kurumsal karşılığı olmuştur. Bu çalışma, iyiliği emretme kötülüğü nehyetme ilkesinin ortaya çıktığı koşulları ve bunun Mu'tezile için taşıdığı anlamı irdeleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, ma'rûf, münker, öteki, akıl.



The Principle of commanding the good and forbidding the evil (*al-amr bi al ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*) as a Concern to Reach the Other in Mu'tazilî Kalâm

Abstract: Mu'tazila, extensively, had come to the stage of the history simultaneously with the problems caused by the nations which accepted Islam later. When the traditional approaches could not respond the problems generated by different ethnic, cultural, religious, and philosophical currents could not find answers through traditional approaches, Mu'tazilî thought has become the focus of attention. Mu'tazila has established a communicative language primarily through "reason" with the communities that had encountered Islam. The spiritual motivation of this communication was the principle of commanding the good and forbidding the evil. This principle is the fundamental provision of Mu'tazilî theologians' effort to reach the "other". This study examines the conditions in which the principle of "commending the good and the forbidding what is evil" evolved and what it means for Mu'tazila.

¹ Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, m.aytepe@alparslan.edu.tr

Keywords: Mu‘tazila, ma‘rûf, munkar, other, mind.

Giriş

Hız. Peygamberin yirmi üç yıllık nübüvveti iki yönlü gelişmeye sahne olmuştur. Birincisi manevi alandaki gelişmedir ki burada vahyin mesajının insanlara ulaştırılması hedeflenmiştir. Bu çerçevede ilahi tebliğ, büyük bir sorumlulukla ulaşılabilecek en geniş çerçeveye, en etkili yollarla iletilmiş, nübüvvetin sonlarına doğru insanların kitleler hâlinde İslam’a girişlerine şahit olunmuştur. Diğeri de maddi alandaki gelişmedir, bu da İslami davetin ulaştırılmasına zemin teşkil etmek gayesiyle yürütülen fetih hareketlerini kapsamaktadır. Manevi gelişmede muharrik unsur daha çok tebliğ iken, maddi gelişmede cihad olmuştur. Veda hutbesinin 100 binden fazla müslüman tarafından dinlenmesi (Algül, 1991: 59),¹ manevi alandaki çabaların geldiği noktayı, Arap yarımadasının sınırlarının zorlanması da maddi alanda kat edilen mesafeyi göstermiştir.

Hız. Peygamber döneminde önceleri İslami davetin muhatapları daha ziyade müşrik Araplar iken, özellikle Raşit halifeler döneminden başlayarak hız kazanan fetih hareketleriyle birlikte yeni muhataplar, Arap olmayan unsurlar olmuştur. Peygamber efendimizin eğitiminden geçen kadro, İslam’a girişlerin yavaş olduğu dönemde, yeni müslüman olan insanların manevi ihtiyaçlarını gidermeye büyük oranda muvaffak olmuştur. Ancak ilerleyen zaman içinde maddi gelişmenin gösterdiği yükselişe paralel olarak manevi gelişmeyi sağlayacak insanların ve bunların yetişmesini temin edecek eğitim kurumlarının yeterince geliştirilememesi, ortaya çıkan problemlerin çözümünü zorlaştırmıştır. Maddi gelişmenin geldiği boyutu sembolik düzeyde göstermesi bakımından, kat edilen mesafeye dair bir iki bilgi vermek yeterli olacaktır. Hız. Ömer döneminde, İran, Irak, Suriye, Afganistan Belh, Toharistan, Azerbaycan, Kudüs, İskenderiye, Ermenistan, Sind ve Gucarat gibi pek çok bölge fethedilmiştir (Algül, 1991: 293-296). Hız. Osman zamanında Sudan’ın önemli bir kısmı, Çin’in bazı bölgeleri, Kıbrıs, Girit ve Rodos adaları fethedilmiştir. Hız. Peygamberin vefatından henüz on beş yıl geçmeden müslümanlar Doğu’dan Batı’ya, Atlantik’ten Pasifik yakınlarına kadar, Avrupa yüzeyi kadar geniş bir alan üzerine yayılmışlardır (Hamidullah, 2010: 308). Emevîler dönemine geldiğinde ise İstanbul’a üç büyük sefer düzenlenmiş, Doğu seferlerinde Belh, Suğd, Buhara, Semerkand, Harizm, Fergana, Merv, Nişapur, Taşkent, Hindistan, Kaşgar tarafları fethedilmiş; güneyde Kuzey Afrika, Kuzeybatı Afrika ve içinde Endülüs’ün de olduğu Güneybatı Avrupa’da birçok fetih gerçekleştirilmiştir (Algül, 1991: 53-55).

Büyük bir hızla gelişme gösteren fetihler, müslümanların ekonomik, siyasi ve askeri alandaki başarılarını ortaya koymuştur. Ancak yaşanan bu gelişmeler sosyo-kültürel yapının büyük oranda değişmesini de beraberinde getirmiştir.

¹ Hamidullah bu rakamın 140 bine yakın olduğunu ifade eder. Hamidullah, M. (2014). *İslâm Peygamberi* (M. Yazgan, Çev.). İstanbul: Beyan, 231.

Farklı din, dil, kültür ve inanca sahip milyonlarca insanı eğitmek için ciddi bir hazırlığı olmayan müslümanlar, ayrıca özellikle Hz. Osman döneminden sonra başlayan iç karışıklıklarla boğuşmak zorunda kalmışlardır. Bu dönemde geniş İslam coğrafyasının sınırları içinde kalan sayısız inanç ve düşünce mensuplarının müslümanlarla ilişkilerinde konumuz bağlamında iki problem öne çıkmıştır: Birincisi, Emevîlerin Arap olmayan unsurları ötekileştiren yaklaşımlarıdır. Emevîlerin İslam toplumunun ulaştığı yeni sosyolojiyi klasik asabiyet reflekslerinin gölgesinde değerlendirme eğilimleri, yeni toplulukların İslamlaşma sürecini yavaşlatmıştır. Diğeri de başta düalizm, agnostisizm ve Yeni-Platonculuk olmak üzere Araplar için yabancı kültür çevrelerinden gelen halkların taşıdığı problemlerle yüzleşmek istemeyen geleneksel tutumdur. Merkez bölgede konumlandırılacak geleneksel tutumun, yeni durumun ürettiği toplumsal gerçekliği yadsıyan yaklaşımları, İslam mesajının evrensel boyutlara ulaşmasında önemli bir risk oluşturmuştur. Kadim bir dinî-felsefi geleneğe sahip bulunan yeni coğrafyaların sakinleri, siyaseten mağlup oldukları müslümanlara karşı fikri direnç göstermişler, bununla da kalmayarak inanç ve düşünceleriyle önemli bir tehdit durumuna gelmişlerdir. Her iki problem alanının ortak özelliği, müslümanların “öteki” ile kurdukları ilişki zemininde gerçekleşiyor olması ve mevcut şartların bunu aşmak için önemli bir imkân sağlamıyor olduğu gerçeğidir.

Mu'tezilenin bir ekol olarak ortaya çıkmasında bağlamı “öteki” olarak değerlendirilebilecek bu sorunların önemli bir etkisi olmuştur. Onlar başkalarından daha önce, İslam'a yönelen tehlikeyi fark etmiş, İslam akidesini savunmak ve korumak için büyük bir çaba ve güçlü bir duygu ortaya koymuşlardır. Mu'tezile isminin tarihçesi bağlamında yapılan tartışmalara değinen Neşşar, Hz. Osman döneminden itibaren başlayan, merkez İslam toplumunun tamamını saran fitne ortamından ayrılan (*i'tizâl*) ve daha sonra kendilerini ilme veren tarafsızlara değinir (Neşşâr, 1999: 165). Neşşâr'a göre her ne kadar Mu'tezile ismi, fitneden uzaklaşıp çekilmek isteyenlerin kendilerini ifade etmek için kullandıkları (*i'tizâl*) kelimesiyle ilişkilendirilemese de, son tahlilde Mu'tezilî düşünce, tercihini tarafsızlık yönünde kullanan bu kitlenin içinden çıkmıştır. Nevbahtî de Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Üsame b. Zeyd gibi sahabilerin, Hz. Ali'ye biat ettikten sonra onunla birlikte savaşmayı tarafsız kalmayı tercih ettiklerini ifade etmekte, onları, Mu'tezilenin selefleri olarak göstermektedir (Nevbahtî, 1992: 18). Ancak bahsi geçen isimleri Mu'tezilenin öncüleri olarak görmek tarihsel veriler dikkate alındığında pek mümkün görünmemektedir (Kutlu, 2002: 34). Daha çok tarihçiler tarafından ilk dönemde ortaya çıkan mücadelelerde tarafsız kaldıkları için kendilerine bu anlamda Mu'tezilî denen şahıslarla, hicri II. asırla birlikte ortaya çıkan ve çalışmamıza esas teşkil eden itikadi mezhep olarak Mu'tezile arasında bir ilişki yoktur (Ekber, 1971: 17).

Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkmasında birçok sosyal ve politik unsurun etkisi olmuştur. Bu çerçevede özellikle Haricîler ile Mürcîler arasında büyük günah ve iman gibi konularda yaşanan tartışmalar, Emevîlerin cebr anlayışını esas

alan tutumlarına karşı Kaderiyenin adalet merkezli muhalefetleri, fetihlerle birlikte etkisini hissettiren yabancı din ve kültürlerin etkisine mukavemet ihtiyacı ve sonraları tercüme faaliyetleri ve felsefenin girişiyle başlayan yeni süreç, bir bütün olarak Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkmasında etkili olmuşlardır. Vasil b. Ata'nın *el-menzile* sorusu bağlamındaki çıkışı, aslında Mu'tezilî düşüncenin mevcut problemlere bir çözüm bulma arayışıyla tarih sahnesine çıktığının sembolik bir göstergesidir. Bu anlamda Mu'tezilenin muhalefet düşüncesi, sadece işbaşındaki fiili iktidara ve onun zulümlerinin meşruluk dayanağını veren Cebriye ve Mürcie gibi fikri akımlara karşı değildir, ayrıca çağındaki diğer muhalefet fırkalarının düşüncesi ve eğilimlerine de karşıdır (Mustafa, 2001: 349).

Mu'tezilenin konumunu birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür: Onlar bir taraftan ağırlıklı olarak mevaliden olmaları hasebiyle, Emevî siyasetinin ötekileştiren politikalarına İslami refleksler geliştirmiş, böylece ferdi oldukları toplulukların, öfkelerini din yerine yönetime yönlendirmelerine öncülük etmişlerdir. Diğer taraftan, dinle ilişki kurmak isteyen kitlelerin taleplerini, fikri ve duygusal eğilimlerinin farkında olarak, doğru bir zeminde karşılamaya çalışmışlardır. Öbür taraftan özellikle fethedilen coğrafyalarda müslümanların sahip olduğu askeri ve siyasi hâkimiyetin düşünsel ve kültürel açıdan takviye edilmesine; Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Sabîlik, Zerdüştlük, Maniheizm gibi çeşitli akımların fikri saldırılarının karşılanmasına çalışmışlardır. Takdir edilir ki dile getirilen bu problemlere göğüs germek için Mu'tezilenin iki nitelikte donanmış olması gerekir: Birincisi, muhatapların sahip olduğu her türlü düşünceye meydana okuyabilecek güçlü bir fikrî donanım, diğeri, fikri hesaplaşmayı basit bir entelektüel mücadelenin ötesine geçirip irşat duygusuyla yapmayı sağlayacak dinî motivasyon. Birinci donanımın temel saiki akıldır ve Mu'tezile bunu etkili bir şekilde kullanmıştır. Van Ess'in dediği gibi, Mu'tezile Tanrı'nın varlığını kutsal metne dayanarak açıklamak gibi bir kısır döngüye girmemek için rasyonaliteye dayanmıştır (Van Ess, 2000: 420). İkinci donanım için *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* (iyiliği emretme kötülüğü nehyetme) ilkesi hayati işlev görmüştür. Bu durumda Mu'tezile açısından "öteki" ile kurulan diyalogun gerçekleşmesi, "akıl" ve "emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker" ile mümkün olmuştur. Akıl Mu'tezilenin vizyonu, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesi de misyonu olarak düşünülebilir.

Mu'tezilenin ötekiyle gerçekleştirdiği bu yüzleşme, kurucusu olduğu Kelâm ilminin karakterine de işlemiştir. Kendisine, "savunma" ve "temellendirme" misyonu biçen Kelâm ilmi (Erdemci, 2012: 12), diğer İslami ilimlerden farklı olarak "dışarı"yla daha çok ilişkili olmuş, saldırıları İslam'ın temel kaynaklarına ve akli ilkelere bağlı kalarak önlemeye daha istekli olmuştur. Bugün kurumsal anlamda varlığını sürdürmese de Mu'tezilî düşüncenin Kelâm ilminin bu yöndeki istikametinin oluşmasında göz ardı edilemez katkıları olmuştur. Bu aşamada emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesinin pratikte Mu'tezile için ne anlama geldiğine değinmek gerekir.

1. Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'ani'l-münkerin İlke Olma Süreci

Kur'an'ın sıklıkla dile getirdiği, Hz. Peygamberin mücadelesinde de hayati bir yeri bulunan emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker prensibinin, Mu'tezile için ayırt edici bir ilkeye dönüşmesi, ilkenin birtakım mezhebi saiklerle işlevselleştirildiği kanısını doğurmuştur. Doğrusu bu ilke, öncelikle Haricîler tarafından sahiplenilmiş ve mezhebin belirgin bir vasfı yapılmıştır. Haricî imamlardan Kalhâtî, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker ilkesini terk etmeyi, dinden çıkmanın bir gerekçesi sayacak kadar merkezi bir yerde konumlandırmıştır (Kalhâtî, 1980: 399). Haricîlerin bu ilkeyi farz-ı ayn olarak görmeleri, yönetime karşı çıkmalarındaki (*hurûc*) en önemli meşruiyet araçlarından biri olmuş ve bir dizi kıyam hareketine kalkışmalarına zemin teşkil etmiştir (Kalhâtî, 1980: 240). Bu nedenle ilkenin Haricîlerde daha esaslı bir yer teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Haricîlerin ilkeyi şiddete başvurarak uygulamalarına karşın Mu'tezile, şiddete başvurmamış, ilkeyi, daha çok İslam dışı din, mezhep ve kültürlerle mücadele etmek için kullanmışlardır (Lök, 2011: 108). Bazı araştırmacılar, Mu'tezilenin doğup büyüdüğü Basra şehrinde Haricîlerin İbâdî kolunun toplumsal-siyasal hâkimiyetinin Mu'tezileyi de etkilediğini, ilkenin ortaya çıkmasında Haricîlerin belirgin bir etkisinin olduğunu ifade etmektedirler (Akoğlu, 2011: 23).

İlke, Mu'tezile için kurumsal anlamda son sırada yer alsada da adalet ve tevhid sıfatlarından daha önce ve erken denebilecek bir dönemde fark edilmiştir. Emr-i bi'l- ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker ilkesi bağlamında yapılan tartışmalarda, araştırmacılar tarafından, zulme güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklindeki siyasi boyutundan, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklindeki ahlâkî boyutuna kadar çok farklı yönlerin bulunduğu dile getirilmiştir (Ammara, 1998: 221; Watt, 1998: 300; Ay, 2002: 185). Bu sebeple emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker prensibine değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir. Vasil b. Ata ile Amr b. Ubeyd'in ilkenin daha çok siyasi boyutuyla Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'tan sonraki âlimlerin de daha çok ahlaki boyutuyla ilgilendikleri yönünde genel bir kanı oluşmuş durumdadır (Aydınli, 2010: 185). Ancak ilkenin, başta Vasil olmak üzere ilk Mu'tezililerde siyasi, sonraki dönemde ise ahlakî bir boyut taşıdığı şeklinde net bir ayırımı gitmemize imkân verecek yeterli verinin olmadığı kanaatindeyiz. Bilakis ilk dönemde dinî, ahlakî ve siyasi etkilerin ilkenin işlevsel hale getirilmesinde bir bütün olarak etkili olduğu söylenebilir. Buna ilişkin olarak Vasil'in tutumuna dair verilecek birkaç bilgi, önem arz etmektedir.

Bilindiği gibi Mu'tezilede ilk olarak *el-menziletü beyne'l-menziletayn* ilkesi teşekkül etmiştir. Bunda, Mu'tezilenin kurucusu olarak kabul edilen Vasil b. Ata ile Hasan Basrî arasında geçtiği düşünülen ve büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin sorulan bir soruya Vasil'in verdiği cevabın etkili olduğu düşünülmektedir. (Şehristanî, 2005: 61) Nyberg, *el-menzile* ilkesini Abbasilerin iktidara gelmeden önceki siyasi programlarının nazari sahada tebellür etmiş şekli

olarak görmektedir (Nyberg, 1979: 756-764). Benzer bir tespit, *el-menzile* ilkesinin *emri bi'l-ma'rûf* ilkesi üzerindeki etkisine işaret etmektedir (İvadi, 2004: 44-60). Bu yaklaşım, Mu'tezilenin ilk ilkelerinin oluşumunda siyasi saiklerin kuvvetli bir etki oluşturduğunu ifade etmektedir. Elbette İslam tarihinde ortaya çıkan itikadi mezhepleri ve bu arada Mu'tezilî oluşumu siyasi şartlardan tamamen sıyırmak mümkün değildir. Ancak Mu'tezilenin bir ekol olarak ortaya çıkmasında siyasetin başat rol oynadığını kabul etmek, içinde buldukları toplumsal ve kültürel bağlamı yadsımak demektir. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker prensibi bir taraftan yönetimin yanlış uygulamalarına karşı kullanılmış, öte taraftan farklı coğrafyalarda yaşayan kitlelere dini tebliğde etkili bir şekilde değerlendirilmiştir. Kaynaklarda geçen bilgiler, Vasil'ın samimiyetle İslam'a hizmet yolunda çalıştığı ve başta Maniheizm olmak üzere birçok batıl fırkayla mücadele ettiği düşüncesini desteklemektedir (Abdülcebbar, 1997: 237; Bedevi, 1997: 81). Vasil'ın hayatında belirgin olan şey, müslümanlardan ziyade gayri müslimlere karşı giriştiği mücadeledir. Vasil Mağrib'ten Horasan'a, Yemen'den Ermenistan'a kadar çok geniş bir coğrafyaya dâiler göndermiş ve düşüncelerini yaymıştır (Cahız, 1998: 25; Emin, 1969: 300). Van Ess'e göre Vasil'ın dâiler göndermesinde, devrim yerine reformu önceleyen bir politik tutumun varlığı mümkün görünse de, onda ve tâbilerinde hâlen bir azınlık dini olan İslam'ın kitlelere tanıtılmasının güçlü bir motivasyon oluşturduğu da göz ardı edilemez (Van Ess, 2008: 293). Onun günümüze ulaşmayan eserleri, çoğu muhaliflere reddiye mahiyetinde olup, *Kitâbü'd-Da'vet* isimli eserini ise muhtemelen tebliğ faaliyetlerine ilişkin olarak yazmıştır (Nedim, 1971: 203).

Vasil ve arkadaşı Amr b. Ubeyd, ilkenin uygulanmasında dini hassasiyetleri öne çıkarmışlardır. Bunun ilginç bir örneği de âmâ bir şair olan Beşşar b. Bürd el-Ukaylî'nin şiirlerinde dinin sınırlarını zorlayan ve zındıklıkla suçlanmasına neden olan şiirleri nedeniyle Vasil tarafından ölümle tehdit edilmesidir (Muhtar, 1992: 8). Beşşar, bu nedenle Harran'a gitmiş, ancak Vasil'ın ölümünden sonra dönebilmıştır (Cahız, 1998: 27). Kaynaklarda eşine atfedilen bilgilere göre, Vasil gece yarısı namaz kıldığında yanında kalem kâğıt bulundurulur, namazda muhaliflerin aleyhinde kullanabileceğini düşündüğü bir ayete denk geldiğinde bunu yazar sonra namazına devam ederdi (Abdülcebbar, 1997: 236). Bu durum Vasil'ın emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker ilkesini pratik bir değer olarak erken dönemde uyguladığını göstermektedir. O, eşsiz belağatini bu uğurda kullanmıştır (Rabiî, 2000: 88; Abdülcebbar, 1997: 238). Safvan es-Sevrî, Vasil'a atfen yazdığı şiirde, onun üstün nitelikleri yanında Allah'ın dinini tahkim edip koruyan kişiliğini betimlemektedir (Cahız, 1998: 26).

Bir başka örnek vermek gerekirse, Vasil Cemel ve Siffin savaşına katılanların hatalı olduklarını, ancak tam anlamıyla kimin hatalı olduğunun bilinemeyeceğini, lian olayında birbirleriyle lanetleşen karı ve kocanın şehadetleri kabul edilmediği gibi, bu fırkaların şehadetlerinin de kabul edilmeyeceğini, bu bağlamda Ali, Talha ve Zübeyr'in de şehadetlerinin kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Ali ve Osman'ın hata ettiğini söylemek caizdir (Şehristânî,

2005: 62; Emin, 1933: 294). Benzer bir görüş Amr b. Ubeyd tarafından da dile getirilmiştir. Bu görüşleri sebebiyle eleştirilen Vasil'ın dönemin politik atmosferine kapılmadan soğukkanlı görüşler serdettiği söylenebilir. Ahmet Emin'e göre Mu'tezilîler, dönemin siyasi taraflarına karşı ayırım gözetmeyen bir eleştiri içinde olmuşlar, ancak onların eleştirileri daha çok Emevîlerin işine yaramıştır. Onlar her ne kadar Emevî iktidarını da eleştirmişlerse de, halk arasında muteber bir şahsiyet olarak Hz. Ali'yi ve tabilerini de eleştirmeleri, eleştiriye konu olmaları bakımından ikisini eşitlemiş olmaları, Emevîler tarafından faydası zararından çok olan bir tutum olarak görünmüştür (Emin, 1993: 295). Ona göre, Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in herhangi bir baskı ve şiddete maruz kalmamaları bu düşüncenin haklılığını göstermektedir. Ancak A. Emin'in Mu'tezile ile Emevîler arasında zaman zaman önemli yakınlıkların bulunduğunu göstermek için, Yezid b. Velid ve Mervan b. Muhammed gibi bazı Emevî halifelerini misal getirmesi (Emin, 1993: 295) tartışmaya açıktır. Çünkü bahsi geçen halifeler genel Emevî tarihinde adil yönetimleriyle şöhret bulmuş istisnai örneklerdir. Ayrıca Yezid b. Velid tahtta sadece 6 ay (Koyuncu, 2013: 516-517), Mervan b. Muhammed de altı yıl kalabilmiştir (Kurt, 2004: 227-229). Vasil ve arkadaşı, sadece birey ya da toplumla sınırlı bir çalışma yürütmemiş, ilkenin siyasi alana tekabül eden yönlerine, herhangi bir tarafta bulunma kaygısı gütmeksizin yaklaşım getirmeye çalışmışlardır (İsfahânî, 1965: 161, 196).

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesinin Mu'tezile için taşıdığı anlama ilişkin tartışılan önemli bir husus da, başta Vasil'ın uzak beldelere gönderdiği dâîlerle ilgili olmak üzere, ilkenin dini tebliğ etmek için mi yoksa Abbasiler lehine siyasi bir propaganda yapmak için mi kullanıldığıdır. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelerde ilkenin muhalefette ve iktidarda farklı anlamlar taşıdığı, Mu'tezilenin ilkeyi, muhalefette iken Emevî iktidarının haksız ve zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak amacıyla ve yönetime karşı başkaldırının bir aracı olarak değerlendirdiği; iktidarda iken de, özellikle Abbasi halifesi Me'mun döneminde yine siyasi amaçla toplumu düzenlemek, denetlemek ve "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusunda olduğu gibi toplumda sıkı bir kontrol mekanizması oluşturmak amacıyla kullandığı dile getirilmiştir (Ay, 2002: 185-186; Nyberg, 1979: 758; Ammara, 1998: 103). Bu değerlendirmeler, Mu'tezilenin ilkeyi salt ideolojik bir amaçla kullandığı yönünde bir kanı oluşturmadığı sürece doğru kabul edilebilir. Çünkü Mu'tezile Emevîler döneminde örgütlü bir siyasi teşekkül olmaktan ziyade bir baskı grubu niteliği taşımaktadır ve onların muhalefetinin dayandığı temel, dine aykırı olduğuna inandıkları uygulamaların gizli veya açık bir şekilde eleştirilmesidir (Ay, 2002: 110-112). Ancak bu eleştiriler sadece Mu'tezilîler tarafından yapılmamış, başta Hasan Basrî olmak üzere birçok ileri gelen şahsiyet ve ekol tarafından yapılmıştır (Kuteybe, 1969: 441). Bu nedenle Van Ess Vasil'ın "Maniheistlere karşı bin soru" isimli eserini de hatırlatarak Mu'tezile Kelâmının "inanmayanlara" karşı bir savunma mücadelesi olarak başlamış olabileceğini ifade etmektedir (Van Ess, 2000: 401).

Abbasilerin kültürel açılımları, yüzyıllarca üzeri küllenen ve uzun bir süre de dizginlenen Irak ve İran coğrafyası dini sosyal topluluklarının kültürel potansiyelinin önünü açmıştır. Kültürel bir canlanma içine giren bu topluluklar içinde Mazdekizm, Markiyonizm, Daysanilik ve Maniheizm başı çekmektedir (Tanrıverdi, 2008: 109). Abbasi halifelerinden Mehdi'nin başlattığı ve yukarıdaki grupları içerecek şekilde sürdürdüğü zındıklıkla mücadele, genellikle dinî bir zeminde icra edilmiştir. Arkasında bir takım kültürel saiklerin de bulunduğu bu mücadelede Halife Mehdi, bir taraftan siyasi bir kararlılık ortaya koymuş, diğer taraftan mücadeleyi dinî bir form içine sokmuştur. Zındıklıkla mücadelenin dinî boyutunda Mu'tezilî kelimacılar öne çıkmış ve Mehdi, kelimacılardan bunlara karşı reddiyeler yazmalarını talep eden ilk halife olmuştur. (Tanrıverdi, 2008: 111).

Mu'tezile mensupları ilke çerçevesinde Abbasiler döneminde farklı uygulamalara girişmişlerdir. Bu dönemde genel olarak sözlü-pasifist bir mücadele yöntemi takip edilmekle birlikte, İbrahim b. Abdullah'ın Abbasi halifesi Mansur'a karşı başlattığı ayaklanmaya (Öz, 2000: 283-284) Mu'tezileden başta Beşir er-Rahal olmak üzere pek çok âlimin katılması (Belhî, 1974: 118; Eş'arî, 2005: 95) örneğinde olduğu gibi, istisnai aktif-devrimci yönelimler de olmuştur. Elbette gerek Emevîler döneminde gerekse Abbasiler döneminde Mu'tezilenin devlete karşı tutumunda belirleyici olan husus, ilke çerçevesinde ayaklanma için öngördüğü şartların oluşmasıdır. Mesela Vasil ve Amr, ilkeden hareketle girişilecek bir mücadelenin yeterli olgunluğa ulaşmadığı ve nihai bir başarı sağlamayacağı düşüncesiyle kendi dönemlerinde yoğun bir şekilde gerçekleşen kıyam hareketlerinin hiç birine katılmamışlardır. Bu açıdan bakıldığında, Vasil ile sonraki dönem Mu'tezile âlimleri arasında, ilkenin siyasi alanda tatbik edilmesi için gerekli şartların temini bağlamında, derin bir farklılığın olmadığı söylenebilir (Şevaşi, 1993: 243-246). Bununla birlikte, Mu'tezilenin ilke bağlamında geliştirdiği düşünceyle çelişen tutumlara girmediğini söylemek de mümkün değildir. Halife Me'mun döneminde "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusunda başlatılan ve başta Ehl-i Hadis olmak üzere farklı düşünen muhalif kesimleri hedef alan Mihne sürecinde, Mu'tezilî düşünce siyasi-ideolojik bir amaca kurban edilmiş, baskı ve şiddet bir yöntem olarak benimsenmiştir. Mihne sürecindeki tutumu, Mu'tezile açısından başta adalet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker olmak üzere kendi asli ilkeleriyle çeliştiklerini göstermesi bakımından ontolojik bir problemin varlığını gösterir. Mihne süreci, Bağdat Mu'tezilesinden Ahmet b. Ebi Duad'ın girişimiyle başlatılmış ve 15 yılı aşan bir süreyi kapsamış olsa bile, Mu'tezilî düşüncenin tamamını mahkûm edecek şekilde bilinçli bir yoruma tabi tutulmuştur. Mihne, genel Mu'tezile tarihi içinde bir "yol kazası" konumunda olup, geri dönülmez bir hatanın tarihsel referansı olmuştur.

Mu'tezilî âlimlerin temel gündemlerinden birini "öteki" olarak ifade edebileceğimiz kesimler oluşturmuştur. Mu'tezilenin ırk, inanç ve kültür açısından kozmopolit bir coğrafya olan Irak havzasında bulunan Basra ve Bağdat şehirleri üzerinden ekolleşmesi, tarihi misyonlarını kimlere karşı ifa ettiklerini göstermesi açısından sembolik bir değere sahiptir. Kelâma ve kelâmcılara karşı

yazdıkları eserlerin dışında, gayri Müslimlere dair yazdıkları eserler önemli bir yekûn tutar. Bunun için Mu'tezilî âlimlerden bazı isimlerin çalışmalarına bakmakta yarar vardır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf *Kitabü Milâs*, *Kitab 'ale'l-mecûsi*, *Kitâb 'ale'l-yehûd*, *Kitâb 'ale's-sufistaiyye*, *Kitâbü'l-Hücce 'ale'l-mülhidîn*, *Kitâb 'ale'n-nasârâ*, *Kitâb 'alâ Ammar en-Nasrânî fi'r-red ale'n-nasârâ*, *Kitâbü'r-Red 'alâ ehli'l-edyân*, *Kitâb 'ale's-seneviyye* eserlerini kaleme almıştır (Nedim, 1971: 204). İbrahim en-Nazzam *Kitâbü İsbâtü'r-rüsûl*, *Kitâbü 'alâ ashâbü'l-heyûl*, *Kitâbü'r-red 'ale'd-dehriyye*, *Kitâbü'r-red 'alâ ashâbü'l-İsneyn*, *Kitâbu'r-red 'alâ asnâfü'l-Mülhidîn* (Nedim, 1971: 206); Bağdat Mu'tezilesinden Ebû Musa İsa b. Sabih el-Murdar, *Kitâbü'r-red 'ale'n-nasârâ*, *Kitâbü 'alâ Ebî Kurrehu en-Nasrânî*, *Kitâbü'r-red 'alâ'l-mülhidîn*, *Kitâb 'ale'l-ahbâr ve'l-mecûs fi'l-adl ve't-tecvîr* (Nedim, 1971: 207); Dırar b. Amr, *Kitâbü'r-red 'alâ cemi'l-mülhidîn*, *Kitâbü'r-red 'alâ'l-mülhidîn*, *Kitâbu'r-red 'ale'z-zenâdika*, *Kitâbü İsbâtü'r-rüsûl*, *Kitâbü'r-red alâ ashâbü't-tabâi'* (Nedim, 1971: 215) eserlerini yazmışlardır. Esamm ve Cafer b. Mübeşşir, *Kitâbü'l-Emri bi'l-ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-münker* isimli müstakil eserler kaleme almışlardır (Nedim, 1971: 214). Daha da uzatılabilecek bu liste göstermektedir ki Mu'tezilî âlimler, mesailerinin önemli bir bölümünü farklı fikir akımlarıyla mücadeleye ayırmışlardır. Bunların dışında kelâmın temel konularına dair kaleme alınan eserlerde de muhatabı o konuda ikna etmek ve düşüncesini etkilemek amaçlanmıştır. Mesela, Cahız'ın *el-İ'tibâr* isimli eserinin amacı; gece, gündüz, güneş, ay, toprak ve ateş gibi nesnelereki düzenden ve bunların insana olan faydasından söz ederek okuyucusunu Allah'ın varlığına ikna etmektir. Aynı şekilde, yedi ciltlik *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinin amacı, hayvanların ilginç doğasını göstererek teleolojik kanıtla Allah'ın varlığını ispat etmektir (Cengiz, 2015: 22).

İslam'a yöneltilen saldırıların engellenip etkisiz hale getirilmesi ve İslam düşüncesinin gerek müslümanlar gerekse başkaları için ikna edici bir şekilde izah edilip temellendirilmesi gibi temel amaçlara binaen kaleme alınan bu eserler dışında, müellifler, bizatihi önemli kelâmi münakaşalara da girmişlerdir. Özellikle Abbasi sarayında gerçekleştirilen tartışmalar dışında, Mu'tezilî şahıslar, gerek resmi görevle gerekse bireysel çabalarla birçok bölgeye gitmiş (Van Ess, 2000: 417) ve önemli başarılar elde etmişlerdir (Abdülcebbar, 1997: 266., Yurdağur, 1994: 330). Hayyat'ın aktardığına göre Hint bölgesinden bazı melikler İslam hakkında bilgi edinmek için Harun Reşit'ten bir âlimin kendilerine gönderilmesini istemiş, Harun Reşit'in gönderdiği muhaddis sadece Kur'an ve sünnetten deliller getirince, bundan memnun kalmamış ve ondan bir kelâmcıyı göndermesini istemiştir. Bunun üzerine Harun Reşit de Ebu Kelde'yi göndermiş, ancak mağlup olacağından korkan Hint meliki onu henüz yoldayken zehirletmiştir. (Abdülcebbar, 1997: 69) Bu hikâyenin gerçekliğine ilişkin elimizde sağlam bir veri bulunmasa da, bunun Kâdî gibi bir Kelâmcı tarafından anlatılmaya değer görülmesi, bizatihi Kelâmın misyonuna dair oluşan kültüre mutabık düşmesi sebebiyle dikkate değerdir.

Kaynaklarda Mu'tezilî âlimlerin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker ilkesini uygulama hususundaki gayretlerine vurgu yapılmaktadır. Kâdî, Bişr b.

Mu'temir'in zahid, âbid ve davetçi bir kişi olduğunu, kendisini her gün iki kişiyi Allah'ın dinine davet etmekle görevlendirdiğini ifade eder (Abdülcebbar, 1997: 236). Mu'tezilenin üçüncü tabakasından Geylan b. Müslim, Allah'a davet eden risaleler yazmıştır (Abdülcebbar, 1997: 230). Beşinci tabakadan ve Allaf'ın da hocası olan Ebu Ömer Osman et-Tavîl Ermenistan'a gönderilmiş ve insanların çoğu kendisine olumlu cevap vermişlerdir (Abdülcebbar, 1997: 251). Aynı tabakadan Hafs b. Salim Horasan'a, Kasım b. Sa'dî Yemen'e, Eyyüb b. El-Evtân Medine, Cezire ve Bahreyn'e gönderilmişlerdir (Abdülcebbar, 1997: 251). Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, girdiği münazaraların sonunda bir defada üç binden fazla kişinin müslüman olmasına vesile olmuştur (Abdülcebbar, 1997: 254). Allaf'ın muhaliflere karşı yazdığı en önemli eserlerden biri olan *Kitâbü Milas'a* ismini veren Milas, Mecûsî iken müslüman olmuştur. Müslüman olmasında Allaf'ın bazı Senevilerle giriştiği mücadelede serdettiği kat'î deliller ve karşı tarafın çelişkileri etkili olmuştur. Allaf'ın bir Senevî olan Salih b. Abdulkuddus ve Rafizi Hışam b. Hakem ile girdiği ve hasımlarını susturduğu münazaraları da meşhurdur (Carullah, 1974: 40). Nazzam Senevî, Deysani ve Dehrilerle yoğun bir münazaraya girmiş ve Hayyât'ın *İntisâr*'arına mukaddime yazan Nyberg'e göre Doğuda bu tartışmaları ondan daha ustaca ve başarılı bir şekilde yapan kimse olmamıştır (Hayyat, 1993: 57). Mu'tezilenin altıncı tabakasından Ebû Kelde'nin ismi de dışarıya gönderilen bilgiler arasında geçmektedir. Ayrıca Malatî, Mu'tezilî düşüncenin etkili olduğu pek çok şehirden bahseder (Malatî, 1992: 33). Mu'tezile mezhebi, Büyük Selçuklu devletinin kuruluş sürecinde Hanefilikle birlikte öne çıkmış, Mu'tezilî âlimler Tuğrul Beyin himayesinde münazaralarda bulunmuş, Tuğrul Bey de Eş'ariliğe karşı Mu'tezileyi savunmuştur. Mezhep, Danişmendîlilerin temel düşüncesi olarak benimsenmiştir (Bayram, 2005: 133).

Tarihsel serüveni göz önüne alındığında denebilir ki Mu'tezile, tarihteki en önemli rollerinden birini, ötekiyle kurduğu ilişki zemininde oynamıştır. Bu zeminden koptuğu ve enerjisini içeriye karşı kullandığı oranda *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesi pratik bakımdan önemini yitirmiş ve başta *adalet* olmak üzere diğer ilkeler öne çıkarılmıştır.

2. Mu'tezilenin *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* İlkesini Yorumlama Biçimi

Mu'tezile, özellikle Cübbaîlerle birlikte *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesi üzerinde teorik bir derinlik oluşturmaya çalışmıştır. İlkeye getirdikleri teorik çerçeve, Mu'tezilî akılcılığın izlerini taşır. İslam toplumunun sosyal, kültürel ve siyasal kargaşa dönemlerini öncekine nazaran geride bıraktığı dönemin Mu'tezilî eserlerinde, ilkenin uygulanmasında davetin kapsamı, davetçinin özellikleri, amacın hâsıl olması ve davet yöntemi gibi kuramsal konular daha fazla yer almıştır. Bu bağlamda sosyal ve kültürel şartların değişmesine bağlı olarak değişen öteki algısı, Mu'tezilenin yaklaşımını da etkilemiştir. Kısaca onların meseleyi teorik olarak nasıl gördüklerine bakmak yerinde olacaktır.

İslami kaynaklar iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur'an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker şeklinde formüleştirmişlerdir (Çağrı, 1995: 139). Mu'tezilenin beş temel ilkesinden biri olan *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker*, nazari olan diğer ilkelerden farklı olarak ameli yönü bulunan tek ilkedir (Suphi, 1985: 166). Bu ilke, başta adalet olmak üzere diğer ilkelerin pratik bir açılımı olarak da görülebilir.

İlkenin vacip olduğu konusunda mezhepler arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Mu'tezile içinde -Esamm hariç- imkân ve güç ölçüsünde dil, el ve kılıçla bu ilkenin uygulanmasının vacip olduğu konusunda fikir birliği vardır (Eş'arî, 2005: 228). Ancak bu ilkenin kimlere, hangi şartlarda, nasıl uygulanacağı, aklen mi yoksa naklen mi bilinebileceği hususunda gerek Mu'tezile içinde gerekse diğer İslami fırkalar arasında bir takım ihtilaflar bulunmaktadır. Mu'tezile ilkeyi akli bir temelde ele almıştır. Onların ilkeyi çoğunlukla akli bir çerçevede ele almaları, ilkenin taşıdığı anlamın olabilecek en geniş çerçeveye taşınmasına imkân vermiştir. İlkenin bu geniş anlama kavuşturulmasında ma'rûf ve münker kavramlarına yüklenen anlamın önemli bir etkisi vardır.

Ma'rûf sözlükte bilinen, tanınan, genel kabul gören, iyi, faydalı şey anlamındadır (Manzur, ty.: 2897). Münker ise, ma'rûfun zıddı olarak tanınmayan, kabul edilmeyen ve kötü olarak görülen şeydir (Manzur, ty.: 4539). Kâdîya göre ma'rûf, yapanın iyi olduğunu veya iyiye delalet ettiğini bildiği şey, münker de yapanın kötü olduğunu veya kötüye delalet ettiğini bildiği şeydir (Abdülcebbar, 1996: 141). Emr-i bi'l-ma'rûftan maksat, marufu yerleştirmek; münkerden sakındırmaktan maksat ise, münkeri ortadan kaldırmaktır. (Abdülcebbar, 1996: 144). Münker akli ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Zulüm, yalan vb. fiiller akli münkerlerdendir ve bunların hepsinden insanları sakındırmak vaciptir. Şer'î olanlar ise içtihadı konu olup olmamaları bakımından ikiye ayrılır. Hırsızlık, zina, içki gibi kötü olduğu içtihat olmaksızın bilinenlerde, bu fiili yapan kişinin durumuna bakılmaksızın sakındırılması vaciptir. Ancak ekşimiş ve köpüklenmiş şıra gibi hakkında ihtilafın olduğu bu nedenle de içtihadı konu olan kötülükler de ise, bunu yapan kişinin nezdinde yaptığı eylemin taşıdığı hükme bakılır. Bunu helal görmüyorsa ancak bu durumda onu sakındırmak gerekir (Abdülcebbar, 1996: 147).

Belhî, Mu'tezilenin müslümanların emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri güçleri yettiğince kılıçla uygulamalarının vacip olduğu konusunda icma ettiklerini kaydetmektedir (Belhî, 1997: 64). Ancak vacibin kifaye mi ayın mı olduğu konusuna açıklık getirmemiştir. Kâdî, ilkeyi vacip ve mendup üzerinden ikili bir ayırımı tabi tutmuş ve vacibi emretmenin vacip, mendubu emretmenin de mendup olduğunu ifade etmiştir. Münkere gelince nehyedilmesi bakımından hepsi aynıdır (Abdülcebbar, 1996: 146). Kâdîya göre, ilkeyi uygulamak farzı kifâyedir (Kâdî, 1996: 148). Zemahşerî de Ali-İmrân suresinin 104. ayetini

açıklarken bu ilkenin farzı kifaye olduğunu ifade etmiş bunu da ancak maruf ile münkerin ne olduğunu ve nasıl uygulayacağını bilen kimseler tarafından yürütülebileceğini ifade etmiştir (Zemahşerî, 1998: 604).

Marufu emredip kötülükten nehyetme, kolay bir şekilde hâsıl olduğunda zor olana yönelmek caiz değildir. Nitekim ayette, “Müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse aralarını düzeltin ve adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, adil davrananları sever” (Hucurat, 9). Ayette önce “aralarını düzeltin” denmiş ve ancak bununla amaç hâsıl olmayıp, zor olan savaş ile gerçekleşecekse, bu durumda mukâtele öngörülmüştür (Abdülcebbar, 1996: 741).

İyiliği emretmek ile kötülüğü nehyetmek arasında uygulama hususunda farklılık vardır. İyiliği emretmede salt emir yeterlidir. İyiliği ihmal edene zorla yaptırma diye bir şey söz konusu olamaz. Namazı terk edeni namaza zorla yöneltmenin gerekmemesi gibi. Münkerden nehyetmede ise sadece nehy yeterli değildir. Burada münkeri yapan kişinin içinde bulunduğu şartlara göre nehyin mahiyeti değişir. Mesela içki içen kişi önce nehyedilir, bundan sakınmazsa bunu terk edinceye kadar onunla mücadele edilir ve mücadelenin şekli kişinin tavrına göre değişir (Abdülcebbar, 1996: 744).

94

Mu’tezile her ne kadar *emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker* yapmanın farz-ı kifaye olduğunu ifade etmişse de, bunu bir takım şartlara bağlamıştır. Kâdi’nin derlediği bu şartlar beş tanedir. Birincisi, emredilen şeyin iyi, nehyedilen şeyin de kötü olduğunu bilmektir. Bu bilinmediği zaman, yanlışlıkla kötülüğün emredilmesi veya iyiliğin nehyedilmesi olası hale gelir. Dinen caiz olmayan böyle bir konuda zan, bilginin yerine geçmez. İkincisi, kötülüğün yapılması için şartların uygun hale getirildiğini bilmek ve görmektir. Gayri meşru eğlence ortamının hazır hale geldiğini bizzat görmek gibi bir durumda zan, bilgi yerine geçer. Üçüncüsü, kötülüğü nehyetme görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olmayacağından emin olmaktır. Burada toplumsal maslahat esas alınır. Dördüncüsü, bu görevi yerine getirecek kişinin sözünün etkili olacağına dair bir zann-ı galibe ulaşmasıdır. Sözünün etkili olacağını bilmeyen veya buna dair kendisinde bir kanı oluşmayan kişiye bu görev vacip olmaz. Beşincisi, *emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker* görevini yerine getirecek kişinin, ileride malına veya şahsına bir zarar gelmeyeceğine dair bir bilgiye veya zanna sahip olmasıdır. Bu şart, şahısların durumuna göre değiştiği için burada, kişinin etkilenme durumu ve itibarı esas alınır (Abdülcebbar, 1996: 142).

Görüldüğü gibi daha önce pratik bir ihtiyaç olarak karşılanan ilke, daha sonra Mu’tezile tarafından teorik bir yapıya kavuşturulmuştur. Onların ilkeye teorik çerçeve kazandırmalarında dikkate değer hususlardan birisi, akli temellendirmenin öne çıkmasıdır. İlke her ne kadar farz-ı kifaye olarak görülmüşse de uygulama aşamasında amacın hâsıl olmasına dikkat edilmiş ve bu hassasiyet öne sürülen şartlarda gözetilmiştir.

Sonuç

Müslümanlar, Hz. Peygamberin vefatından sonra çok kısa bir zaman içinde tarihte eşine az rastlanır bir güce ulaşmış ve farklı etnik, kültürel, toplumsal ve dini yapıdan insanlarla karşılaşmışlardır. Siyasi ve askeri hâkimiyetin güçlü bir şekilde hissettirildiği yeni topluluklara İslam mesajının ulaştırılması ve düşünsel meydan okumalarına cevap verilebilmesi çabalarında Mu'tezilî düşünürler öne çıkmıştır. Mu'tezileyi bu dönemde 'anlamli' bir yere koyan şey, genel itibariyle sonradan İslam'a giren halkların çocukları olmaları, içinden geldikleri toplumun sosyo-kültürel ve düşünsel yapısını tanıyor olmaları, kadim dünyanın fikri müktesebatını etüt etmiş olmaları ve yeni toplumsal kesimlerle akla dayanan bir din dili geliştirmiş olmaları gibi özelliklerdir.

Taşdıkları vasıflar sebebiyle Kalam ilmini kurmaya muvaffak olan Mu'tezilîlerin üzerinde ittifak ettiği beş ilkedен birisi, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesi olmuştur. Tarihsel olarak erken denebilecek bir dönemde fark edilen ilkenin ortaya çıkmasında siyasi, dini, toplumsal etkilerin rolü vardır. Mu'tezilenin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın uzak beldelele dâîler göndermesi, gayri Müslimlere karşı bilinçli bir davet çalışması içinde olması ve dâîlerini bu yolda eğitmesi, ilkenin pratik bir faaliyet olarak tecrübe edilmesinde dini saiklerin önemli rol oynadığını gösterir. Mu'tezile öncülerinde görülen ve ötekiyle karşılaşmaya ve onları ikna etmeye motive edecek pratik çabalar, zamanla kalıcı fikri ürünlerin ortaya konmasına zemin teşkil etmiştir. Mu'tezile âlimleri, sadece kendi mezhebi görüşlerini açıklamak veya diğer İslami fırkalara karşı değil, aynı zamanda İslam dışı fırkalara karşı da eserlere kaleme almışlardır. Bu eserlerin bir kısmı, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker* ismiyle telif edilmiştir. İyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmenin farz-ı kifaye olduğunu düşünen Mu'tezilîler, bu ilkenin siyasi otoriteyi ilgilendirdiği ve mevcut yönetimi değiştirmeyi zorunlu kıldığı durumlar için bir takım şartlar öne sürmüşlerdir. Onlara göre, siyasi otoriteye dair radikal bir kalkışmaya girişmek için başarı ve toplumsal maslahatın temini gibi şartların yerine gelmesi gerekir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, K. (1997). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (F. Seyyid, Tah.). Tunus: Dârü'l-Kütüb.
- Abdülcebbar, K. (1996). *Şerhu Usûl-i Hamse*, (3. Baskı). (A. Osman, Tah.). Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Akoğlu, M. (2011). Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki, *Bilimname*, 20, 7-24.
- Algül, H. (1991). *İslam Tarihi* (Cilt 1-4). İstanbul: Gonca.
- Ammara, M. (1998). *Mu'tezilede İnsanın Özgürlüğü* (V. İnce, Çev.). İstanbul: Ekin.
- Ay, M. (2002). *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul: Pınar.
- Aydınlı, O. (2010). *Akılcı Din Söylemi*, Ankara: HititKitap.
- Bayram, M. (2005). Danişmend Oğullarının Dini ve Milli Siyaseti, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, 18, 131-147.
- Bedevî, A. (1997). *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut.

- Belhî, K. (1997). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* (Fadlû'l-İ'tizâl içinde). (F. Seyyid, Tah.). Tunus: Dârü'l-Kütüb.
- Belhî, K. (1974). *Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (F. Seyyid, Tah.). Tunus.
- Cahız, E. O. (1998). *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Cilt 1-4). (6. Baskı). Kahire: Mektebetü'l-Hancı,
- Carullah, Z. (1974). *El-Mu'tezile*, Kahire.
- Cengiz Y. (2015). Doğa ve Öznelik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi, İstanbul: Klasik.
- Çağrı, M. (1995). Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker, *DİA*, 11, 138-141.
- Ekber N. (1971). *Mesâilü'l-İmâme*, (J. Van Ess, Tah.). Beyrut: 1971.
- Emin, A. (1933). *Fecrû'l-İslam*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Emin, A. (1969). *Fecrû'l-İslam*, (10.bs.). Beyrut: Darü'l-Kitab.
- Erdemci C. (2012). *Kelam İlmine Giriş* (2. Baskı). İstanbul: Dem.
- Eş'arî, H. (2005). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* (M. Dalkılıç., Ö. Aydın, Çev.). İstanbul: 2005.
- Hamidullah, M. (2010). *İslâm'a Giriş* (C. Aydın, Çev.). TDVY, Ankara: TDVY.
- Hamidullah, M. (2014). *İslâm Peygamberi* (M. Yazgan, Çev.). İstanbul: Beyan.
- Hayyât, H. (1993). *Kitâbu'l-İntisâr* (6.bs.). Beyrut: Dârü'l-Arabiyye.
- İvadî, A. (2004). Aslû'l-Emr-u bi'l-Ma'rufi ve'n-Nehyu ani'l-Münkeri İnde'l-Mu'tezile, *Ulumu's-Şerîatu ve'l-Kanûn el-Mecelled*, 31, sayı 1, 44-60.
- İsfahânî, E. (1965). *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, (2. Baskı). (K. Muzaffer. Tah.).
- Kalhâti M. (1980). *el-Keşf ve'l-Beyân* (Cilt 1-2). (İ. Kâşif, Tah.). Umman.
- Koyuncu, M. (2013). Yezid III, *DİA*, 43, 516-517.
- Kurt, Hasan. (2004). Mervan II, *DİA*, 29, 227-229.
- Kuteybe, İ. (1969). *el-Meârif* (S. Akkaşe, Tah.). (4.bs.). Kahire: Dârü'l-Meârif.
- Kutlu, S. (2002). *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitâbiyât.
- Lök, A. (2011). *İslam Mezhepleri Tarihinde Bir İlke Olarak el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker: Haricilik ve Mu'tezile Örneğinde Bir Karşılaştırma*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Manzûr, İbn. *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-Meârif, s. 2897.
- Malatî, E. Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân (1992). *et-Tenbih ve'Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* (M. Azb, Tah.). Kahire: Mektebetü Medbûlf.
- Mennâî, A.Y. (1992). *Usûlü'l Akîdeti'l Mu'tezile ve's-Şîati'l İmâmiyye*, Katar: Dârü's-Sakâfe. s. 376-378.
- Muhtar, C. (1992). Beşşar b. Bürd, *DİA*, 6, 8-9.
- Mustafa, N.A. (2001). *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, (Vecdi Akyüz, Çev.). İstanbul: Ayışığı.
- Nedim, E. (1971). *Kitâbü'l-Fihrist* (R. Teceddüd, Tah.) Tahran.
- Neşşâr, S. (1999). *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-2* (O. Tunç, Çev.). İstanbul: İnsan.
- Nevbahtî, H. bin Musa. (1992). *Firakü's-Şîa* (Abdülmün'im el-Hufnî, Tah.). Kahire: Darü'r-Reşâd.
- Nyberg, H. S. (1979). *Mu'tezile* (Cilt 1-13). (3. Baskı). İstanbul: MEB.

- Öz, M. (1993). *Dâî. DîA*, 8, 420-421.
- Öz, M. (2000). İbrahim b. Abdullah, *DîA*, İstanbul, 21, 283-284.
- Rabîî, Falih. (2000). *Târihü'l-Mu'tezile Fikruhum ve Akaiduhum*, Tahran: Dârü's-Sekafiyetu li'n-Neşr.
- Suphi, M. (1985). *fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetu Felsefiyyetu li Arâi'l-Firaku'l-İslâmiyyeti fî Usuluddîn* (5. Baskı). Beyrut: Daru'n-Nahdatü'l-Arabiyye, Beyrut.
- Şehristanî, M. (2005). *el-Milel ve'n-Nihel* (M. Öz, Çev.). İstanbul: Ensar.
- Şevaşî, S. (1993). *Vasıl b. Ata ve Arâuhu'l-Kelâmiyyetu*, Libya: Dârü'l-Arabiyyetu'l-Kitâb.
- Tanrıverdi, E. (2008). "Abbasilerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İSTEM*, 12, 105-126.
- Van Ess, J. (2008). Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu-1 (V. Kasar, Çev.). *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Der.* 20, 291-299.
- _____ (2000), İslam Kelamının Başlangıcı (Ş. Ali Düzgün, Çev.), *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der.* 41, 399-423.
- Watt, M. (1996). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (2.bs.). (E.R. Fiğlalı, Çev.). İstanbul: Birleşik.
- Yurdagür, Metin. (1994). *DîA*, 10, 330-332.
- Zemahşerî, M. (1998). *el-Keşşâf* (Cilt 1-4). Riyad: Mektebetu Abikan.

Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı*

Ziya POLAT¹

Öz: Dünya tarihi yazan klasik İslam tarihçileri, tarih anlatılarını külli yaratılış anlayışı çerçevesinde oluşturmuşlardır. Onlara göre tarih, sadece insanın değil Allah'ın yarattığı bütün varlıkların tarihidir. Tevhid temelli tarih dediğimiz bu anlayışın merkezinde insan olmakla birlikte klasik İslam tarihçileri zaman, gece ve gündüz gibi tarihin bazı temel kavramlarını açıkladıktan sonra eserlerine, yaratılan ilk şeyin ne olduğu sorusuyla başlamışlardır. Buna cevap olarak Hz. Peygamberden rivayet edilen ve birçok hadiste ifade edilen kalem, arş, su, nur ve karanlık gibi varlıkların yaratılış sırasını tartışma konusu yapmışlardır. Makalemizde Taberî (ö. 310/922), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi klasik dönem İslam tarihçilerinin dünya tarihi olarak tasarladıkları eserlerinde konuyu nasıl ele aldıklarını karşılaştırarak tasvir edeceğiz. Diğer yandan konu hakkında yapılan tartışmalardan ziyade önemli olan klasik dönem İslam tarihçilerinin kalem hakkında böyle bir tasavvur oluşturmalarıdır. İslam medeniyeti açısından kalem ve yazının önemini ortaya koyan bu tasavvurun yeniden günümüze taşınması gerektiği kanısındayız.

Anahtar Kelimeler: Kalem, Klasik İslam Tarihçileri, yaratılan ilk varlık, yazı, Tevhid.



The Pen (Qalam) Narrative of Classical Muslim Historians

Abstract: The classical Muslim historians who wrote world histories composed their historical narratives within the framework of their understanding of universal creation. According to them history was the history of all beings that Allah had created and not just of the human being. Although the human being is at the centre of this understanding, which we call history grounded in the oneness of God, the classical Muslim historians, after having explained some basic concepts such as time, night and day, began their works with the question of what was the first created

* Bu makale 6-8 Mayıs 2013'te Bursa'da yapılan, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde "İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı" adıyla sunulan bildirinin kaynak, içerik ve isim bakımından geliştirilerek yayımlanmış halidir.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ziyapolat@artuklu.edu.tr.

thing. As an answer to this question, they turned into a topic of discussion the order of the creation of beings such as pen, throne, water, light and darkness, which appeared in narratives about the Prophet and were expressed in some hadith. In our article we will describe in the form of a comparison how Muslim historians of the classical period like Tabari, Ibn al-Athir and Ibn Kathir dealt with the topic in their works, which they had designed as world histories. However, what is more important than the debates about the pen is the fact that the Muslim historians of the classical period formed such a concept about the pen. We are of the opinion that from the perspective of Islamic civilisation this concept, which establishes the importance of pen and writing, should be carried over into the present day.

Key Words: Pen, Classical Muslim Historians, the first-created being, writing, oneness of God.

I. Giriş: Tevhid Temelli Tarih Anlayışı

Modern tarih anlatısı seküler bir bakış açısıyla tarih anlayışını zaman ve mekân kavramları üzerine bina eder. Buna göre zaman ve mekânla sınırlı olmayan anlatılar tarih alanı içine girmediğinden değerlendirme dışı bırakılmışlardır (Ağarı, 2004: 71). Bu anlayış, tarihi maddi olanla sınırlandırdığı gibi gerçeklik kavramı üzerinden oluşturulan modern anlatılar da ilahi/aşkın olanı görmezden gelmişlerdir. Böylece dinî kaynaklardaki anlatılar zaman, mekân ve gerçeklik sınırları dışına çıkartıldığından devasa bir birikim yok sayılmıştır. Fakat postmodern süreçte maddi temeller üzerinden inşa edilen modern anlatıların gerçekliğinin kurgusal boyutu tartışma konusu edilmektedir. Böylece “gerçek, mutlak ve hakikat” gibi kavramlar üzerine bina edilen anlatıların da spekülatif olabileceği ve aynı veriler üzerinden çok farklı anlatıların yapılabileceği anlaşılmıştır (Opperman, 2006: 39). Dolayısıyla gerçeklikten ziyade oluşturulan anlatının bütünlüğü, kurgusu ve hitap ettiği kitleyi ikna etme kabiliyetinin önem kazandığı görülmektedir. Tarihçilik açısından gerçek, mutlak ve hakikat gibi kavramlarla alay edildiği bir dönemde, ironik de olsa bir yönüyle bizim gerçek ve hakikatimizi ifade eden klasik dönem İslam tarihçileri, varlık anlayışlarına göre bir evren ve tarih tasavvuru oluşturmuş ve tarih ilmiyle ilgili çalışmalarını bu anlayış üzerine bina etmişlerdir. Bu anlayışın bir bölümü tamamen ilahi/aşkın olanla bağlantılı olduğundan, bize göre zaman ve mekân ötesi bir hakikati içerdiğini görmekteyiz. Çalışmamız bu alanla ilgili olduğundan metodolojik olarak postmodern tarih kuramını da aşan bir çalışma olacak ve günümüz tarih anlayışının devre dışı bıraktığı klasik dönem İslam tarihi çalışmalarındaki bazı konuları yeniden gündeme taşıma çabasında olacaktır. Makalemiz, bu anlamda yapmayı düşündüğümüz genel bir çalışmanın küçük bir parçasını oluşturacaktır.

Çalışma dünya tarihi yazar Klasik İslam Tarihçilerinden Taberî (ö. 310/922) ve iki ardılıyla sınırlandırılacaktır. Çünkü konu çok geniş ve çetrefilli bir haldedir.

Klasik İslam tarihçilerinin tamamı değerlendirmeye alındığında çalışma başlı başına bir kitap oluşturacak kadar büyük bir hacme sahip olacaktır. Bunun yerine dünya tarihi yazan klasik İslam tarihçiliğinin merkezi şahsiyeti konumundaki Taberî ve onun takipçileri olan İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Kesîr'de (ö. 774/1373) konunun tarihî süreç içerisinde nasıl geliştiği ve hangi noktaya vardığı ortaya konacaktır. Bu çerçevede İslam tarihçilerinin kalem algısını oluşturan ayetlere değinilmiş, söz konusu ayetlerin seçilmiş müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı makaleyi besleyecek şekilde tasvir edilmiştir. Aynı şekilde, tafsilata girmeden yalnızca gerekli görülen yerlerde dipnotlar şeklinde hadislerin tahriri yapılmış ve sıhhatleri tartışılmıştır.

Klasik İslam tarihçileri dünya tarihlerini yazarken tevhid temelli bir tarih anlayışı geliştirmiş ve genelde Allah'ın yarattığı varlıkların tümünün tarihini, özelde de insanlık tarihini yazacak şekilde bir anlatı oluşturmuşlardır. İslam düşüncesinin varlık ve evren tasavvurunu net bir şekilde ortaya koyan tevhid temelli bu anlatının üzerine de insanlık tarihi inşa edilmiştir. Çünkü İslam tarihçileri için söz konusu olan Allah'ın fiilleri değil insanın eylemleridir. Fakat onlara göre bu eylemler ilahi iradeden bağımsız değildir.

Tevhid temelli tarih anlatısı ilk olarak neyin yaratıldığı tartışmasıyla başlar. Makalemizde eserlerini temel aldığımız Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr gibi İslam tarihçileri yaratılan ilk şeyi tartışmakla birlikte bunun kalem olduğu konusunda genel bir kanaate varmışlardır. Bugün böyle bir tartışmanın niçin yapıldığını iyi bir şekilde irdelemek ve anlamak gerekmektedir. Söz konusu İslam tarihçilerine göre “Neden başka bir şey değil de kalem ilk olarak yaratılmıştır? Veya yaratılan ilk varlık gerçekten kalem midir?” sorularını sordüğümüzde cevabını alabileceğimiz yeterli sayıda çalışmanın olmadığını görüyoruz. Çünkü bu tür konular, yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerle tarih alanına girmediği düşüncesiyle inceleme konusu yapılmamıştır. Diğer yandan klasik İslam tarihçilerinin, yaratılan ilk varlığın kalem olduğu algısına sahip olmaları, sadece akıl yürütmelerinin bir sonucu olarak düşünülebilir mi? Herhalde İslam düşüncesinin özgünlüğünü ortaya koyan en önemli farklılık burada yatmaktadır. Çünkü Müslüman düşünürler, düşüncenin merkezine Kur'an ve sünneti yerleştirip akli süreci onun üzerine bina etmişlerdir. Nitekim sonraki sayfalarda konuyu detaylandırırken temel kaynakların ayet ve hadisler olduğu görülecektir.

Bu çerçeveden baktığımızda modern tarih anlatısının metodolojik öncelikleri konumuz açısından ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü çalışma, çerçevesi bakımından ilahi/aşkın olanı içerdiği için, zaman ve mekânı bir yönüyle göz ardı edip klasik İslam tarihi kaynaklarından birkaçının konuyu ele alışlarını tartışacaktır. Böylece makalenin ana amacı klasik İslam tarihçilerinin konu hakkında oluşturdukları anlatıyı gündeme taşımak olacaktır. Bu yönüyle çalışmanın amacı modern tarihin kalem ve yazı hakkındaki anlatısı ile klasik İslam tarihçilerinin anlatısının karşılaştırması olmayacağı gibi ikisini mezcedip bir karışım ortaya çıkarmak da değildir. Yapılacak olan böyle bir çalışma çok farklı iki

alanı birbirine karıştıracağı gibi aynı zamanda bir tahrifat anlamına da gelecektir. Dolayısıyla amacımız, bazı klasik İslam tarihlerindeki kalem anlatılarını kendi dinamikleri üzerinden günümüz anlayışıyla yeniden değerlendirmek olacaktır.

II. Kavram Olarak Kalem

“Kalem nedir?” sorusunu sordüğümüzde hemen zihinlerimizde bu günkü şekli canlanıvermekte. Yani formu aklımıza gelmektedir. Nitekim insanlık tarihine baktığımızda yazma söz konusu olduğunda böyle olması gayet doğaldır. Çünkü somut nesnelere bahsediyoruz. Dokunabildiğimiz, tutabildiğimiz, kendisiyle somut nesnelere üzerinde çıktılar oluşturabildiğimiz bir nesneden bahsediyoruz. Fakat makale çerçevesinde düşündüğümüzde somut ve nesnel olanla yetinmenin doğru olmayacağı açıktır. İleriki bölümlerde bahsedileceği gibi ilgili ayet ve hadisler konuyu oldukça geniş bir şekilde ele almıştır. Buna rağmen kalemin somut bir tanımını yapmak faydalı olacaktır:

Kalem, Sözlükte “kısaltmak, kesmek, yontmak” anlamına gelen kaim kökünden türemiş bir isim olup “yontularak bir miktar kesilmek suretiyle yazı yazmaya elverişli hale getirilen araç” demektir (Yavuz, 2001: 243).¹

Yaratılışından bugüne insanoğlunun birçok farklı nesneyi kalem olarak kullandığını biliyoruz. “Tarih öncesi çağlardan itibaren coğrafi bölgelere ve kullanılan yazı malzemesinin türüyle yapısına göre farklı biçimde kalemler geliştirilmiştir. Günümüze ulaşmış en eski yazı örneklerinden anlaşıldığına göre kil tablet, kurşun levha, bal mumu veya sert bir zemine kazılan yazılar için kemik, demir ve bronz gibi malzemelerden yapılmış, sivri uçlu tıg kalemler kullanılmıştır.” (Derman, 2001: 245). Kalem ile ilgili hikâyesi ifade edilen aşamalardan geçen insanoğlu, Allah’ın bilgisini verdiği bu nesneyi zaman içinde geliştirerek bugün ulaştığı noktaya kadar getirmiştir. Bugün, kalemin geçmişinin, günümüze ulaşan yazılı nesnelere çok daha öncesine dayandığı söylenebilir. Fakat bu sürecin tekâmül çerçevesinde birkaç bin yıla uzandığı ve çok da bilinmeyen bir tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

Kalemin tarihi yazının tarihinden eskidir. Ne kadar eski olduğunu anlamak için işaret parmağınza bir bakın. Toprağa ya da kuma, atalarımızın bu parmaklarıyla ilk işareti çizdiği zamanların, tarihin başlangıcı saydığımız yazının icadından bin yıllar öncesi olduğunu siz de fark edersiniz. Parmaklarımızın yerini alan kalemin yazıyla birleşmesi, Sümerlerin düzgün tabletler üzerine yazmak için çivi ve keskin objeleri kullanmasına rastlar. Parmak ve çividen sonrası; kamış fırçalar, şimşir veya levhalar, fildişi kalemler, kuş tüyleri, mürekkepli kalem, kurşunkalem, tükenmez kalem, daktilo, klavye ve gözler diye günümüze gelir (Uludağ, 2016).

¹ Kapsayıcı olmasından dolayı bu tanım tercih edilmiştir. Kalem kavramının ayrıntılı tanımları için bkz. İsfahâni, 2012: 865; İbn Manzûr, 1999: 290-291; Tehânevî, 1996: 1195-1197.

İnsan açısından düşündüğümüzde kalem, duygu ve düşünceleri semboller aracılığıyla metin haline dönüştürüp görünür kılmaya yarayan bir nesne olarak ifade edilebilir. Yani asıl olan kalemi bir araç olarak kullanan insandır. İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini kalıcı kılabilmek için araç olarak kalemi, sembol olarak da yazıyı icat etmiştir. İnsanın, insan olma vasıflarını tezahür ettiren bu iki araç, âdemoğlunun tarih boyunca yaptığı en büyük icatlardır denebilir. Fakat Alak Suresi'nin ilk beş ayetine baktığımızda, kalemin ve yazının insanın kendi başına bulunduğu icatlar olmadığını, Allah'ın keremiyle (cömertliğiyle) bunları ona öğrettiğini görüyoruz. Allah, insana, kalem ve yazı bilgisini vahiy veya ilhamla vermiş, insanoğlu da ondan istifade ederek bu hasletleri geliştirmiştir (Mevdudi, 1996: 181). Yani kalem ve yazı, insan ürünü olmaktan ziyade ilahi bir lütuftur. İnsan bu lütufla kendisi ve kendisinden sonra gelecekler için büyük faydalar oluşturur (Râzî, 1981: XXX, 77). Nitekim bir hadiste Ayrıca kalem ifadesinin gönderilen ilk vahiyde yer alması bu lütfun azametini ve önemini göstermektedir. Elbette bütün her şey Allah'ın lütfu sayesinde insana verilmiştir, fakat kaleme ve yazıya yapılan vurgu insanoğlu açısından onların önemini daha da arttırıyor. Kalem ve yazı, insan varlığının ayrılmaz parçaları olarak varlıklarını devam ettiriyorlar. Nitekim günümüzde kalemsiz ve yazısız bir hayat tasavvur etmenin imkânsızlığı ortadadır.

Allah'ın ezeli ilminde bilgisi olan kalem, sadece maddi anlamda bizim kullandığımız kalem değildir. İnsanoğlunun kullandığı kalem belki hadislerde ilk olarak yaratıldığı ifade edilen kalemin prototipidir. İslam bilginleri bu anlamda kullandıkları kalem kavramı için ayrı bir tanım kullanmışlardır:

Dinî bir terim olarak kalem “kâinatın başlangıcından kıyamete kadar meydana gelecek bütün nesne ve olayları kaydeden ilâhî kalem” diye tanımlanabilir (Yavuz, 2001: 243-244).

Bu tanıma göre klasik İslam tarihi kaynaklarında, özellikle hadislerde, kalem manevi bir unsur olarak algılanmıştır. Kalem hakkında Hz. Peygamberden aktarılan ifadeler, İslam tarihçilerinin “yaratılan ilk varlık kalemdir” anlatısının; kalem ifadesinin geçtiği ayetlerin tefsirlerinde ise müfessirlerin tefsirlerinin temelini oluşturmuştur (Taberî, 2001: XXIII, 141-8; Kurtubî, 2006: XXI, 136-7; Râzî, 1981: XXX, 77-8). Maddi olmayan bu kalem adeta hadislerde Allah'ın emirlerini anlayan ve onu yerine getiren bir varlık olarak anlatılmıştır. Muhtemelen burada “bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece “Ol!” der ve o (şey hemen) oluverir” (Yasin, 82) ayetine göndermede bulunmaktadır. Nitekim hadislerde geçen ifadelere göre Allah ile kalem arasında bir diyalog geçmiş ve kalem aldığı emir gereği kıyamete kadar olacakları yazmıştır. Yazma işlemini tamamlayan kalem Allah tarafından damgalanmış ve kıyamete kadar bir daha bir şey söylememiştir. Böylece aldığı emri yerine getirip görevini tamamlayan kalem kıyamete kadar bir daha yazamayacaktır (İbn Kesir, 1994: 8030). Kıyametten sonra kalemin göreviyle ilgili naslarda herhangi bir ifade geçmediği için yazıp yazmayacağını bilemiyoruz.

III. Yarattılan İlk Varlık

Kalemle ilgili tanımlara kısaca değindikten sonra asıl konumuz olan klasik dönem İslam tarihçilerinin yarattılan ilk varlıkla ilgili tartışmalarına geçebiliriz. Genel olarak değerlendirildiğinde bu minvaldeki tartışmaların kalem, arş, su, gece-gündüz ve nur gibi kavramlar etrafında yapıldığı görülmektedir. Çünkü hem Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerde hem de ilk müfessirlerin konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde yaptıkları yorumlarda, bunların tümüne çeşitli atıflar yapılmaktadır (Taberî, 2001: XXIII, 141-8; Kurtubî, 2006: XXI, 136-7; Râzî, 1981: XXX, 77-8). Mesela konuyu tartışırken Taberî'nin rivayet ettiği temel hadisler şunlardır:

A-Allah, ilk önce kalemi yarattı, sonra kaleme yaz, diye emretti, kalem de olup bitecek her şeyi yazdı. Müellif Ubade b. Sâmit'ten aktardığı bu hadisi sahih ve makul diye ifade etmiştir (Taberî, 1991: 38; Buhârî, 1959: VI, 92; Tirmizî, 1996: V, 348; Ahmed b. Hanbel, 2001: XXXVII, 378-379).²

B-İbn Abbas'tan aktardığı başka bir hadis şöyledir: "Allah ilk önce kalemi yarattı, ona her şeyi yazmasını emretti." Bu hadis başka senetlerle de rivayet edilmektedir (Taberî, 1991: 38; İbn Ebî Şeybe, 2004: XIII, 47; Beyhâki, 2003: IX, 4).³

C-Bizzat İbn Abbas'tan rivayet edilen bir ifade de şudur: Allah ilk önce kalemi yarattı, ona: Yaz, dedi, kalem: Ey Rabbim! Ne yazayım? diye sordu. Allah: Kaderi yaz, diye emretti. Kalem o vakitten başlayıp kıyamet kopuncaya kadar olacak şeyleri yazdı (Taberî, 1991: 39; Beyhâki, 2003: IX, 4-5; Taberî, 2001: XXIII, 141).⁴

D-Ubade b. Sâmit tarihiyle şöyle bir hadis daha rivayet eder: Yüce Allah, ilk önce kalemi yarattı, ona yaz, diye emretti, kalem: Ey Rabbim! Ne yazayım? diye sordu. Allah ona: Kaderi yaz, dedi. Kalemde hemen olan ve ebediyete kadar olup bitecek şeyleri yazdı (Taberî, 1991: 38-39; Tirmizî, 1996: IV, 29; Ebu Dâvud, 2009: VII, 86; Ahmed b. Hanbel, 2001: XXXVII, 381; Beyhâki, 2003: X, 344).⁵

² Tirmizî aynı sayfada bu hadisin Hasen, Sahih ve Graib olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in müsnedini tahkik eden komisyon ilgili dipnotta bu hadisin sahih, isnadının da hasen olduğunu ifade etmişlerdir.

³ İbn Ebî Şeybe'nin eserini tahkik eden muhakkik ilgili dipnotta ravilerden Muaviye b. Salih üzerinde ihtilaf olduğunu ifade etmiştir. Mesela Zehebî (1956: II, 176) bu şahısla ilgili olumlu ifadeler kullanmış, ilmîni ve doğruluğunu övmüştür.

⁴ İbn Abbas tarafından rivayet edilen bu hadisin Beyhâki'deki sened zincirinde bulunan beş ravinin dördüne ulaşabildik. Bu ravilerin değerlendirilmesi şu şekildedir: Muhammed b. Ali b. Duhaym; Zehebî (2006: XII, 147) raviyi sika olarak nitelemiştir. Vaki' b. Cerrah; İclî (1984: 464) tarafından sika olarak kabul edilmiştir. Ebu Zibyan; hadis münekkitleri (Râzî, 1952: III, 190) tarafından olarak nitelenmiştir. İbrahim b. Abdullah; İbn Hibbân (es-Sikât, 1973: VIII, 88) ona sika raviler arasında yer vermiştir. Ulaştığımız ravilerin tamamının sika olmasından dolayı hadis sahih olarak değerlendirilebilir.

⁵ Tirmizî sonraki sayfada bu hadisin bu yolla Graib olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî'nin muhakkiki ilgili dipnotta Abdülvahid b. Süleym'den dolayı hadisin senedinin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvud ise hadisle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bu onun metodu gereği hadisi Sâlih kabul ettiği anlamına gelmektedir (Özşenel, 1998, 181). Müsned'in muhakkikleri hadisin sahih fakat isnadının Abdullah b. Lehi'dan dolayı zayıf

Taberî bu hadisleri aktardıktan sonra İbn Abbas'tan ve başkalarından bu anlama gelecek birçok söz rivayet ederek konu hakkındaki kanaatini pekiştirir.⁶ Bu sözler, ya yukarıda geçen hadislerin farklı rivayetleri (Taberî, 1991: 39-40) ya da ilk dönem âlimlerinin bu hadislere dayanarak yaptıkları çeşitli yorumlardır. Ardından müellif konuyu tartışmak için ilk olarak hadisleri, peşinden bu konuda söz söylemiş ve hadislerle paralel olanların görüşlerini, sonra da kalemin yaratılan ilk varlık olduğu görüşüne muhalif olanların sözlerini aktarmış, en sonda da kendi düşüncelerini ifade etmiştir. Mesela kalemin yaratılan ilk varlık olduğu düşüncesine muhalif olanlardan bir kısmı Allah'ın ilk olarak nuru ve karanlığı yarattığı görüşündedir:

Ebu İshak'tan "Allah ilk önce nur ile karanlığı yarattı, bundan sonra onları birbirinden ayırdı, birini karanlık bir gece diğerini aydınlatıcı, her şeyi gösteren gün yaptı" (Taberî, 1991: 40).

Taberî bu rivayeti aktardıktan sonra söz konusu ifadelerin doğru olmadığını, İbn Abbas'tan rivayet edilen "Allah ilk olarak kalemi yarattı" hadisinin daha doğru olduğunu beyan eder (Taberî, 1991: 40). Çünkü ona göre bu ifadeler, herhangi bir nassa dayanmadan yapılan yorumlardır. Durum böyle olsa da Taberî'nin görüşü aşağıda aktarılan rivayetlerle çelişir görünmektedir:

Mücahid'den şunu rivayet eder: Ben, İbn Abbas'a: Bir kitle kaderi inkâr ediyor, yalanlıyor, dediğimde, İbn Abbas bana şunları söyledi: Onlar, Allah'ın Kitabını yalanlıyorlar, ben onların saçlarından yakalar ve silkerim, Yüce Allah hiçbir şey yaratmadan önce arşı üzerinde bulunuyordu, o ilk önce kalemi yarattı, kalem kıyamete kadar olup bitecek nesne ve hadiseleri yazdı, insanlar ancak önce takdir edilmiş olan kadere uygun olarak iş görürler, hareket ederler (Taberî, 1991: 41; a. mlf., 2001: XXIII, 146).

Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. (Hud 7)İbn İshak bu ayeti tefsir ederken şöyle demektedir: Durum, yüce

olduğunu ifade etmişlerdir. Buhârî (1959: V, 182-183) bu şahsın Mısır Kadısı olduğunu ifade eder. Olumsuz herhangi bir ifade kullanılmakla birlikte söz konusu şahsın 174 yılında öldüğünü ve ölmeden 4 yıl önce evinin yakıldığını yazar. Ebu Dâvud Sünen'inde aktarılan sened zincirine göre ravilerin durumu şöyledir: Cafer b. Müsafir; Râzî (1952: II, 491) onun için şeyh tabirini kullanır. Hadis literatüründe şeyh tadil lafızları arasında yer alır fakat güvenilirliğin en alt seviyesini oluşturur. Şeyh kavramı için bkz: (Özçelik, 2017: 206). Yahya b. Hassan; İclî (1984: 470) onu sika ve güvenilir olarak kabul etmiştir. Velid b. Rebah; Hadis münekkidleri (Râzî, 1952: IX, 4) bu şahıs için tadil lafızlarından olan Salih tabirini kullanmışlardır. Ebu Dâvud et-Tayâlisî; münekkidler (İbn Hacer, 1909: IV, 182) tarafından sika olarak kabul edilmiştir. İbrahim Ebi Able; hadis münekkidleri (İbn Hacer, 1909: I, 142) tarafından sika kabul edilmiştir. Salim b. Ebi Hafsa; İbn Maîn (Râzî, 1952: IV, 180) tarafından sika kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere bu hadisin senedinde yer alan ravilerin güvenilir olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla hadisin sahih olduğu söylenebilir.

⁶ Makalenin temelini oluşturan dört hadisin ikisi Ubâde b. Samit ikisi de İbn Abbas tarihiyle gelmiştir. Farklı hadis kaynaklarında çok farklı şekillerde rivayet edilen hadislerin tümünün tahriri kabul edilmelidir ki makalenin sınırlarını aşacaktır. Yine de kaynaklar genel anlamda değerlendirildiğinde hadislerin metinlerinde çok az farklılık olmakla birlikte genel anlamda sahih kabul edildikleri fakat sened zincirlerindeki bazı ravilerin sorunlu olmalarından dolayı isnadlarının tartışmalı olduğu görülmüştür. Buna rağmen muhaddisler Ubâde b. Samit ve İbn Abbas tarihiyle gelen kalem hadislerinin diğerlerinden daha sağlam olduklarını ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Özşenel, 1998: 179-182.

Allah'ın tavsif ettiği gibi olup, Allah diğer mahlûkları yaratmadan önce üzerinde arş bulunan sudan başka hiçbir şey mevcut değildi, bu esnada Yüce Allah arş üzerinde bulunuyordu. O, her mahlûktan önce nur ile karanlığı yarattı (Taberî, 1991: 41).

Bu rivayetleri aktardıktan sonra Taberî “Allah arşı üzerinde iken ilk önce kalem yarattı” ifadesindeki “Allah arşı üzerinde iken” kısmının fazlalık olduğunu asıl olanın “Yüce Allah ilk önce kalem yarattı” şeklindeki cümle olduğunu söylemektedir. Yukarıda birbiriyle çelişir gibi görünen ve İbn Abbas’tan aktarılan iki farklı rivayetten “ilk olarak kalem yaratıldı” ifadesini Taberî hadis, diğerini ise başkaları veya İbn Abbas tarafından yapılan yorum olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Taberî’ye göre Allah’ın peygamberi olması bakımından sözün doğruluğunu ve hakikati en iyi bilen odur. Müellife göre Hz. Peygamber hiçbir şeyi istisna etmeden (arş, su ve başka şeyler), yani Allah tarafından hiçbir mahlûk yaratılmadan önce, kalemin yaratılan ilk varlık olduğunu söylemiştir (Taberî, 1991: 42). Taberî’yi bu sonuca ulaştıran Abdullah b. Abbas’tır diyebiliriz. Çünkü en çok hadis rivayet eden sahabilerden biri olan Abdullah b. Abbas, aynı zamanda tefsir ve fıkıh ilimlerinin büyük otoriteleri arasında ifade edilmektedir (Çakan ve Eroğlu, 1988: 76). Taberî, onun bu özelliklerini göz önünde bulundurarak hem rivayet ettiği hadisleri hem de konuyla ilgili söylediklerini önceler ve onun görüşleri doğrultusunda fikir beyan eder. Kısaca yapılan bütün tartışmalara rağmen kalemin yaratılan ilk varlık olduğu konusunda Taberî’nin kesin bir kanaate vardığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada söz konusu edilen diğer müellif İbnü'l-Esir, Taberî’den yaptığı nakillerle yaratılan ilk şeyin kalem olduğu düşüncesine katılmaktadır. Öyle ki görüşlerine katıldığı için konuyu tümüyle Taberî’den özetlemiş, onun ifadeleri hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Hatta bu kanaatini bir adım ileri taşıyarak yaratılan ilk varlık kalem ise ikinci varlığın kaynaklarda tartışıldığı üzere arş, su, nur veya karanlık değil, aksine kalem tamamlayan bazı unsurların yaratılmış olması gerektiği düşüncesini ileri sürer. Müellif konu hakkındaki görüşlerini şöyle ifade eder:

Bana göre bu husus üzerinde biraz düşünmek gerekir, çünkü az önce “Allah’ın ilk yarattığı şeyin kalem olduğu ve ona kıyamete kadar olup bitenleri yazmasını emrettiği” konusu geçti. Sonra ise bu faslın başında: “Allah’ın kalem yarattığı ve ona kıyamete kadar olup bitenleri yazmasını emrettiği, sonra da bulutu yarattığı” ifade edildi. Şu bir gerçektir ki, yazı yazmak için önce bir alete ihtiyaç vardır, bu alet ise kalemdir. Ayrıca yazının yazılacağı bir şey daha gereklidir ki, bu da “Levhi mahfuz”dur. Aslında kalemden sonra ikinci olarak “Levh-i mahfuzsun zikredilmesi gerekirdi. Gerçi işin doğrusunu en iyi bilen Allah’tır, fakat “Levh-i mahfuz”un yaratılışının kalemden sonra zikredilmemesi, belki de mülâzemet (kalem ile üzerine yazılacak olan şeyin birbirini gerektirdiği esastan) hareketle lafzın manasından

anlaşılacağı düşüncesine dayanmaktan ileri gelmektedir (İbnü'l-Esîr, 2008: 14-15).

Yani İbnü'l-Esîr diğer Taberî'nin düşüncesini geliştirerek bir sonraki safhaya taşıyarak klemi, yazı ve üzerine yazılacak unsurla birlikte zikretmiştir. Böylece İbnü'l-Esîr'e göre yaratılan ilk varlık kalem olduğu gibi hemen sonrasında yaratılanların ilk olanı tamamlaması gerektiği düşüncesindedir. Dolayısıyla müellif, mefhumu muhalifinden giderek, eğer yazı ve üzerine yazılan bir şey varsa zorunlu olarak kalem de vardır, demektedir. Böylece yazının yazılmasından önce ilk olarak kalem yaratılmış sonra da kalemin üzerine yazılacağı unsur veya unsurlar yaratılmıştır. Böylece Hz. Peygamberin hadiste ifade ettiği şekilde kalem de Allah'ın emriyle kıyamete kadar olacak şeyleri yazmaya başlamıştır. Dolayısıyla kalemden önce yaratılan herhangi bir şey olmadığı gibi ondan sonra yaratılanlar da hadiste ifade edildiği gibi kalemin görevini yaparken ihtiyaç duyacağı şeylerdir. Bunlar da yazı ve levha türünden maddi veya manevi bazı unsurlar olmalıdır. İbnü'l-Esîr bunları kalemden sonra zikretmesini, klemi tamamlayan zorunlu unsurlar olmasına bağlamaktadır. Yani kalem varsa zaten yazı ve üzerine yazılacak bir şey de mutlaka vardır veya olmalıdır demektedir.

Makalede tartışılan son müellif İbn Kesîr, yaratılan ilk varlık konusundaki ihtilafı kabul etmekle birlikte diğer iki müelliften farklı düşünmektedir. Onun itirazına temel teşkil edecek hadisler şunlardır:

Ümran b. Husayn'ın rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: “Allah vardı. Ondan önce hiç bir şey yoktu. Arş'ı da su üzerinde idi. Zikirde her şeyi yazdı, sonra da gökleri ve yeri yarattı” (İbn Kesîr, 1994a: 6; Buhârî, 2002: 789; İbn Hibban, 1991: XIV, 11).

“Zikirde her şeyi yazdı” ifadesinden kalem anlamı çıkarılabilir. Fakat bu ibare arş ve sudan sonra ifade edilmektedir. Dolayısıyla kalem bu ikisinden sonra yaratılmış olmaktadır. İbn Kesîr bu düşüncesini şu hadisle teyit etmektedir:

Müslim, Abdullah b. Amr b. As'tan rivayet etti ki; Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah, göklerle yeri yaratmadan 50.000 sene önce yaratıkların kaderini yazdı. Arş'ı da su üzerindeydi (İbn Kesîr, 1994a: 6; Müslim, 2006: II, 1225; el-Beğâvî, 1983: I, 123).

İbn Kesîr, bu hadisi diğerini desteklediği için görüşüne kesin bir delil olarak almakta ve kaderin yazılmasının, Arş'ın yaratılmasından sonra olduğunu söylemektedir. Kaderin yazılması dolaylı olarak kalemin yaratılması anlamına gelmektedir. Böylece kalem Arş'tan ve sudan sonra yaratılmış olmaktadır. İbn Kesîr, ihtilafları kabul etmekle birlikte cumhur-u ulemanın da bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse bu durum diğer müelliflerin rivayet ettiği “Allah ilk olarak klemi yarattı” hadisiyle çelişmektedir. İbn Kesîr, çelişkiyi gidermek için de bu cümleyi “kalemin bu âlemdeki ilk yaratık olduğu” şeklinde anlamak gerektiğini ifade ederek kendine göre sorunu çözmektedir (İbn Kesîr, 1994a: 6). Ama bu yorum dikkate alındığında kalemin Allah'ın emrini yerine

getiren boyutu gözden kaçmaktadır. Allah'ın emrinin hitabı olan ve yaratıldığı andan kıyamete kadar her şeyi yazan bir kalemin sadece maddi ve bu dünyayla sınırlı olduğunu söylemek onu basite indirgemektir. Belki İbn Kesîr'in bu ifadesi, manevi âlemde yaratılan bu kalemin Allah'ın emrine mazhar olduktan sonra bu dünya ve insanla ilgili bilgileri yazıya döktü, şeklinde yorumlanabilir. Yani onun varlığı ve yaratılması değil, yaptığı iş bakımından bu dünya ile sınırlandırmak yukarıda ifade edilen hadislerle daha yakın bir yorum olarak kabul edilebilir.

Aslında İbn Kesîr'in bu ve yukarıdaki diğer ifadelerini değerlendirdiğimizde yine de her üç müellife göre yaratılan ilk mahlûkatın kalem olduğu sonucuna varabiliriz. Eğer kastettiğimiz sadece bu dünyayla sınırlı bir kalem değilse – ki hadisteki ifadelerden bu anlaşılmaktadır – ve Allah'ın ezeli ve ebedi bilgisini yazan bir kalemden bahsediyorsak, arş yaratılmadan önce onun bilgisinin de yazılmış olması gerekmektedir. Demek ki kalem bir yönüyle sembolik de olsa Allah'ın iradesinin ve/veya bilgisinin vasıtası olmaktadır. Çünkü yaşanmış, şimdi ve yaşanacak olan her şey kalem aracılığıyla kayda geçmiş, vakti geldiğinde de tecelli etmiş ve edecektir. Bütün bunlar da “ol” (Yasin, 82) emri çerçevesinde meydana gelmektedir (Schick, 2011: 18). Neticede asıl olan yaratılan ilk varlık olması bakımından kalemin işlevine yapılan vurgudur. Bu da kalemin önemini ve İslam medeniyeti açısından ifa ettiği fonksiyonun büyüklüğünü ortaya koymaktadır.

IV. Kalemin Mahiyeti

Klasik İslam tarihçilerinin yaratılan ilk varlık olan kalemle ilgili genel tasvirlerini aktardıktan sonra şimdi de bu kalemin nasıl olduğu konusunda bazı değerlendirmelerde bulunmak gerekmektedir.

Naslardan anlaşıldığına göre iki çeşit kalem vardır. Biri insanların öğretim ve öğrenim vasıtası olarak kullandıkları maddî kalem, diğeri ise ilâhî veya manevî kalemdir (Yavuz, 2001: 244).

Klasik İslam tarihçileri, yaratılan ilk varlık olarak kalemin nasıl olduğuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamalarına rağmen, anlatımlarında manevi boyutta olan bir kalem vurgusunu ön plana çıkarmışlardır. Çünkü hadislerde daha çok Allah'ın hitabına mazhar olan, kaderi ve kıyamete kadar olacakları yazan bir kalem bahsediliyor. Böyle bir kalemin maddi olmaması gerekir:

İbn Asâkîr, Ebu Hüreyre'den nakleder. O; Rasûlullah (s.a.)'ın şöyle buyurduğunu duydum, demiştir: “Allah'ın yarattığı ilk şey, kalemdir. Sonra Nûn'u yaratmıştır. Nûn divittir. Sonra ona; yaz, dedi. O; ne yazayım? deyince, ecel veya eser veya rızık veya amelden olan veya olacak her şeyi yaz, dedi. Ve kıyamet gününe kadar olacakları yazdı. İşte Allah Teâlâ'nın: «Nûn. Kaleme ve onunla yazılanlara andolsun ki,» kavlinin mânâsı budur. Sonra kalemin üstünü damgaladı ve o, kıyamet gününe kadar bir daha bir şey söylemedi. Sonra akli yarattı ve izzetim hakkı için sevdiğim kişilerde seni mükemmel kılarım

kızdığım kişilerden de seni eksiltirim, dedi” (İbn Kesîr, 1994b: 8030; Beyhâkî, 2003: IX, 4-5).

Taberî ve İbnü'l-Esîr'in aktarmadığı bu hadis akıllı söyleneni anlayan ve onu yazıya aktaran bir kalemde bahsediyor olsa bile bildiğimiz anlamda bir akıl ve anlayıştan bahsetmek doğru olmayacaktır. Hadisten bu anlamlar çıkarılabilir de mecaz olarak yorumlanmalıdır. Çünkü kalem canlı değil sadece yazmak için bir nesnedir. Yazı aracı olarak kalemin hitap edilmeye ve yöneltilen hitaplara cevap vermeye elverişli olması imkânsızdır. Bundan dolayı kalemle kastedilen şey meydana gelecek olayların bir şekilde yazılmasıdır (Râzî, 1981: XXX, 78; Yavuz, 2001: 244). Bunun böyle olup olmadığını bilemeyiz ama yukarıda da aktardığımız gibi Allah'ın ol demesiyle her şey kendiliğinden olur. Eğer bütün her şey Allah'ın ol emrine icabet ediyorsa ilk olarak yarattığı kalemin de bu emre uymasından daha doğal bir şey olamaz. Dolayısıyla tarihçilerin aktardığı hadislerle paralel olan bu hadis de kalemin manevî olmasıyla ilgili genel kanaati desteklemektedir. Nitekim yukarıda kalemin ilahi ve dini yönünü ön plana çıkaran tanım da bu paraleldedir. Bu hadiste dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta kalemle aklın aynı hadiste zikrediliyor olmasıdır. Demek ki kalem ve akıl âdemoğlu için birbirini tamamlayan iki önemli araçtır. Nitekim Tehânevî de kalemi akılla ilişkilendirerek soyut bir anlam vermekte böylece kalemin, bütün mevcudattan sadır olan ilimleri tartışmanın bir aracı olduğunu ifade etmektedir (Tehânevî, 1996: 1195).

Kalemin şekli ve neden yaratıldığıyla ilgili açıklamalar daha çok hadis ve tefsir kaynaklarında geçmektedir. Mesela Elmalılı bu kalemin nurdan yaratıldığını ve yerle gök uzunluğunda olduğunu söylemektedir (Yazır, 2001: 189). Aynı şekilde ilk dönem hadis kaynaklarında bulunmadığı halde sonraki döneme ait bazı eserlerde Hz. Peygambere atfedilen ve zayıf olarak değerlendirilen bazı rivayetlerde kıyamete kadar olacak şeyleri yazan kalemin nurdan yaratıldığı bildirilir (Yavuz, 2001: 244). Bu çerçevede İbn Kesîr tefsir kitabında, Taberî'den şu hadisi aktarır:

Nûn. Kaleme ve onunla yazılanlara andolsun ki”, kavlindeki Nûn, nurdan bir levhadır. Kalem ise nurdan bir kalemdir. Kıyamet gününe kadar olacak şeyleri yazar (İbn Kesîr, 1994b: 8030).⁷

Müellif, bu hadisin, Mürsel (Tabiinin sahabiye atlayarak Hz. Peygambere ilave ettiği hadis (Çakan, 1989: 132)) ve garîb olduğunu ifade ettikten sonra İbn Cüreyc'in nurdan yaratılan kalemin uzunluğunun yüz yıl olduğunu söylediğini bildirir. Yukarıda Elmalılı'nın aktardığı rivayete paralel olan bu ifadelerin aslında sembolik olduğu söylenebilir. Çünkü hem ayetlerde hem de hadislerde bu anlatım biçimine sık sık başvurulduğunu biliyoruz. Dolayısıyla burada asıl olan yaratılan ilk varlık ve halk edilecek bütün nesnelere vuku bulacak olayları

⁷ İbn Kesîr'in söylediklerini özellikle nurdan levha çerçevesinde destekleyen diğer müellifler şunlardır: Taberî, 2001: XXIII, 143-4; Kurtubî, 2006: XXI, 136; Râzî, 1981: XXX, 77.

başlangıçta levh-i mahfuza yazan ilâhî bir kalemin mevcut olduğuna inanılmasıdır. Buna göre yukarıda İbn Abbas ve başkalarına atfen ilâhî kalemin nurdan yaratıldığına ilişkin rivayetler aktarıldıysa da onun mahiyetine ve evsafına dair güvenilir bilgiler mevcut olmadığından, sadece varlığına inanıp mahiyetinin bilinemeyeceğini benimsemek daha uygun olabilir. Ebû Hanîfe'nin de içinde yer aldığı bir grup İslâm âlimi bu görüştedir. Nitekim Taberî, Tâhir b. Mutahhar el-Makdisî, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebü'l-İz, İbrahim el-Bâcûrî gibi âlimler, İbn Abbas'tan nakledilen rivayete dayanarak ilâhî kalemin nûrânî büyük bir cisim olduğunu kabul etmişlerdir (Yavuz, 2001: 244).

V. Kaleme Andolsun ki!

İlginç olan zayıf tabir edilen hadislerde yaratılan ilk kalemin manevi boyutuna vurgu yapılırken ayetlerde daha çok insanı ilgilendirmesi bakımından maddî yönünü ön plana çıkaran bir anlayış mevcuttur. Özellikle Alak Suresi'nde "kalem kullanmayı öğretti" ifadesi ile insanların öğretim ve öğrenim vasıtası olarak kullandıkları maddî kalem vurgusu çok belirgindir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'de genel anlam ifade edecek şekilde dört ayrı yerde kalem kelimesi geçmektedir. Dil açısından değerlendirdiğimizde ifadelerin ikisi tekil, ikisi de çoğul şekliyle (aklâm) yer alır. Tekil olarak kullanıldığı ayetlerin biri Kur'an'ın nazil olan ilk beş ayetinin dördüncüsüdür. Burada diğer dört ayetle bağlantılı olarak lütüfkârlığın en ileri mertebesiyle nitelenen Allah'ın insana kalem kullanmasını öğrettiği ifade edilir. (Alak, 1-4). Yani sadece kalemi ilk varlık olarak yaratması değil, aynı zamanda onu insana kullanmayı öğretmesi de insana verdiği en büyük hasletlerden biri olarak anlaşılmalıdır. Diğer ayette ise nun'a, kaleme ve yazdıklarına yemin edilerek Hz. Peygamber'in yüksek manevî değerlere sahip bir insan olduğu belirtilir ve inkârcıların alışlagelen şuursuz tepkilerinin sonucu olan delilik ithamıyla ilgisinin bulunmadığı vurgulanır. (Kalem, 1-4). Bu ayette kalem ve yazdıklarıyla Hz. Peygamberin mecnun olmadığı ifadesi arasında ilginç ve önemli bir bağlantı kurulmuştur. Ayrıca bu ayetin yer aldığı sureye Kalem Suresi adı verilir. Kalemin çoğul olarak geçtiği iki ayetin birinde ilâhî ilmin sonsuzluğu; yeryüzündeki ağaçların tamamı kalem, denizlerin de yedi katı daha artırılarak mürekkep olması halinde bile ilâhî kelâmın yazmakla tükenmeyeceği şeklinde sembolize edilmiştir. (Lokman, 27). Diğerinde ise aklâm kelimesiyle yontularak yapıldıklarından kurada çekilen oklar kastedilmiş (Âl-i İmrân, 44) ve İsrâiloğulları'ndan hangisinin Hz. Meryem'i himayesi altına alacağını belirlemek için oklarla kura çektikleri haber verilmiştir. (Yavuz, 2001: 244). Bu dört ayetin üçü, kullandığımız anlamlarda (hem maddî hem de manevi anlamlar içerecek şekilde) kalemden bahsederken son ayette ise okların kaleme benzemesi yönüyle Arapça olarak ifade edilmesine (aklam) rağmen konumuzla herhangi bir alakası yoktur. Özellikle müfessirleri Kalem Suresi'nin ilk ayetiyle ilgili yorumları dikkat çekicidir:

Nun; kalem ve onunla yazılanlara and olsun ki, sen Rabbinin nimetine uğramış bir kimsesin, deli (cinlenmiş) değilsin (Kalem, 1-4).

Adı kalem olan surenin ilk ayetinde kaleme ve yazdıklarına and içilmektedir. Söz konusu olan Allah kelamı olduğu için yeminin ve üzerine yemin edilen nesnenin önemi daha da artmaktadır. Çünkü Allah bir şeye yemin etmekle onun değerini anlatmış oluyor. Aynı şekilde Kalem Suresi yine içinde kalem ifadesi geçen Alak Suresi'nden sonra indirilen ikinci sure olduğu gibi kalem de Kur'an'da kendisine yemin edilen ilk nesnedir. Yani Allah'ın ilk yemini kalem üzerinedir. (Toptaş, 2008: 27-28). Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda kalemlerle ilgili olarak Kur'an'da böyle bir vurgunun olmasının büyük bir önemi olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Özellikle de bu ayetin, kalemin ve yazının önemsiz olduğu bir toplumu hitap aldığını düşündüğümüzde onların alışkanlıklarını değiştirmeye yönelik bir tutum sergilediği söylenebilir.

Klasik müfessirler bu ayeti tefsir ederken genelde Taberî'yi takip ederek Hz. Peygamberden kalem ve nun ile ilgili rivayet edilen hadislerle konuyu açıklamışlardır. Özellikle “nun” harfinin anlamı çerçevesinde verilen örneklerin bir kısmı konumuzla yakından alakalıdır. Bu açıklamalara göre “nun” ya kalemin işlevini yerine getirmesini sağlayan divit (Taberî, 2001: XXIII, 143; Kurtubî, 2006: XXI, 136; Râzî, 1981: XXX, 77;) ya da kalemin bilgileri üstüne yazdığı nurdan bir levhadır (Taberî, 2001: XXIII, 144; Kurtubî, 2006: XXI, 136; Râzî, 1981: XXX, 77; İbn Kesîr, 1994b: 8030). Böylece Allah'ın emriyle yazmaya başlayan ilk kalem bilgileri bu levhaya yazmış olmalıdır ki; Kur'an'da levha olarak geçen ifade hadislerde levh-i mahfuz olarak geçmektedir.

Müfessirlerin “nun” için divit ve nurdan bir levha olduğu ifadesi kalemlerle bağlantısı olması bağlamında önemlidir. Mesela Taberî kalemi bilinen şekilde ifade ederek somut bir tanımlamada bulunur. Ardından kalemin yaratılmasıyla ilgili rivayet ettiği hadislerle atıfta bulunur. Devamında Nun ve Kalem birbirini tamamlayan iki unsur olarak onlarla zikir yazıldığını ifade eden hadisleri aktarır. Böylece divit, kalem ve bu ikisiyle yazılan kitap birbirini tamamlar ve Allah'ın aslında bu üçü üzerine kasem ettiği yorumunda bulunur (Taberî, 2001: XXIII, 143-8).

Râzî levhanın anlamını önce daraltır. Ona göre bu levhanın üzerine melekler Allah'ın emirlerini yazarlar. Böylece levha ilahi bir levha halini alır. Fakat hemen sonra yazma eylemine insanı da dahil eder. İnsan onunla büyük faydalar elde eder. Böylece surenin başındaki kasem hem kaleme hem kalemin yazmasına sağlayan divite hem de insanın yazdıklarına yapılmış olur (Râzî, 1981: XXX, 77). Böylece kalemin ve kalemin yazmasını sağlayan araçların önemi ilahi irade ile ortaya konmuş olmaktadır.

Hz. Peygamberin ümmi olduğu bilinmektedir. Ümmi olan bir peygambere yazılması gereken bir metin gönderiliyor ve bu metinde ilk emir oku emri, üzerine yemin edilen ilk nesne de okunabilmesi için gönderilen vahyi ve diğer bilgileri metne dönüştürme aracı olan kalemdir. Ayetin devamında kalemin yazdıkları üzerine de yemin edilmektedir. Çünkü Allah gönderdiği vahye muhatap olan insanları eğitmeyi amaçlamakta ve onların aldıkları vahyi kalemlerle metne

dönüştürmelerini ve onu bütün dünyaya yaymalarını istemektedir (Kutub, 1995: 517).

Ama son dönem müfessirleri çerçeveyi genişletip ayeti genel anlamda değerlendirmiş ve çok farklı yönlerden açıklama gayretine girmişlerdir. Huruf-i Mukattaa'nın geçtiği ilk sure Kalem Suresi'dir. (Yaşaraoğlu, 2001: 247). Genel görüşe göre Kur'an'ın icazına delil olduğu söylenen mukattaa harfleri hakkında İslam bilginleri birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Konumuzla alakalı olmadığı için onları buraya almadık, fakat Kalem Suresi de mukattaa harfiyle başladığı için konumuzla ilgili olan yorumlara değinmemiz gerekmektedir. Bazı müfessirler “nun” harfinin alfabenin bir harfi olduğu ve kalemin de onu yazdığı düşüncesinden yola çıkarak kalemle yazılardan kastedilen şeyleri, yani bütün harfleri ifade ettiğini söylemişlerdir (Kutub, 1995: 517). Burada söz konusu olanın sadece harfler değil, kalemin harfleri kullanarak yazdığı anlamlı veya anlamsız bütün şeyleri içerdiği kanaatindeyiz. Aksi halde sürekli bir halde tek tek harflerin – icaz olan vahyi hariç tutarsak – yazılmasının bir anlamı olmaz.

Yukarıda aktarılan rivayetlere göre “nun” harfinden maksat divit/mürekkep hokkasıdır. Böylece kalemin tamamlayıcı bir parçası ifade edilmiş oluyor ki; kalem bununla yazabilsin. Böylece müfessirler mürekkep olmadan kalemin, ilahi irade doğrultusunda vahyi metne dönüştürmesinin imkânsız olduğunu düşünmüşüldür. Aslında kalemin gelişim tarihi göz önünde bulundurulduğunda, mürekkep ya da hokkanın sonradan ortaya çıkan yazı materyalleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ayette geçen “nun” harfini hokka veya mürekkep olarak ifade etmenin anlamı daraltacağı düşünülebilir. Ayrıca kalem mürekkep veya diğer yazı materyalleriyle sınırlandırmak ilk dönem insanlık tarihi açısından da yetersiz bir açıklama olacaktır. Çünkü insanlar bir dönem sadece sivri taşları kalem yerine kullanmışlardır. Dolayısıyla anlamı geniş tutmak hem kalem hem de ilintili olan içerimlerini kapsadığını düşünmek daha anlaşılır olacaktır.

Ayetin devamında kalemin yazdıkları üzerine de yemin edilmektedir. Demek ki ayette ifade edilen kalemin yazdıkları rastgele yazılmış değersiz şeyler değildir. Kalem, yazma ve okuma kavramları, her yönden İslam'ın/İslam medeniyetinin içine işlemiştir. “İslam âleminde siyasi, iktisadi, kültürel faaliyetler büyük ölçüde yazılı kelama bağımlı olmuştur. Bir Müslüman elbette okuma yazma bilmeyebilir, ama dini bir kültürel sistem olarak İslam'ı; metin, yazma ve okuma edimlerini içermeyen bir şekilde tasavvur etmeye imkân yoktur. Tarihsel olarak metin kelimesi ister el yazması olsun ister matbu, edebi olsun ya da olmasın, kayıt altına alınmış bir belge anlamında kullanılagelmiştir.” (Shick, 2011: 9-10).

Metin iki türdür. İlki doğrudan Allah'ın “Ol!” emriyle meydana gelen kâinat metni. İkincisi de yine Allah'ın ol emriyle meydana gelen ve Allah'ın yarattıklarından ilki olan kalem tarafından ilahi irade doğrultusunda oluşturulan yazılı metindir. İlahi iradeyi yansıtan bu yazılı metni yorumlayarak anlamaya

çalışan insan, anladıklarını yine kalem vasıtasıyla metne dönüştürmekte böylece kalem insanın ayrılmaz bir parçası olmaktadır. Aynı şekilde insan kâinat metnini aynı ilahi kelamda olduğu gibi anlayıp yorumlama çabasına girmekte, onunla ilgili vardığı sonuçları da kalem sayesinde kalıcı bir metne dönüştürmekte, böylece biriken ilimi gelenek insan varlığının önemli bir parçası haline getirmektedir.

Sonuç

Klasik İslam tarihçileri genel anlamda tarih anlatılarını tevhid merkezli bir anlayış üzerine bina etmişlerdir. Bu anlayışın bazı yansımaları olmuştur. Bunlardan en önemlisi yaratılış temelli bir tarih tasavvurunun ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla klasik İslam tarihçileri buradan yola çıkarak dünya tarihi eserlerinde yaratılan ilk şeyin ne olduğu konusunu tartışmışlardır. Makalede söz konusu edilen İslam tarihçilerinin yaratılan ilk varlığın kalem olduğu tartışmaları irdelenmiştir. Buna göre çalışmada fikirleri aktarılan klasik İslam tarihçilerinin yaratılan ilk varlığın kalem olduğu noktasında ortak bir anlayış geliştirdikleri söylenebilir. Fakat makalede söz konusu edilen kalemin mahiyetiyle ilgili farklı yorumlar yapılmış, özellikle hadis temelli aktarılan rivayetlere dayanılarak yaratılan ilk kalemin fiziki boyutundan ziyade manevi boyutu ön plana çıkarılmıştır. Böylece yaratılan ilk varlık olarak kalem, insandan ziyade, Allah ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Diğer yandan K. Kerim’de konuyla ilgili ayetlere bakıldığı zaman kalemin hem yaratan hem de yaratılan bağlamında maddi ve manevi boyutunun birlikte işlendiği görülmektedir. Fakat yine de bu ayetlerde insana dönük olan somut/maddi yönü ön plandadır.

İslam medeniyeti tarihi bağlamında düşünüldüğünde Klasik İslam tarihçilerinin yaratılan ilk varlık olarak kalemi tasavvur etmeleri büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü Kur’an, cahili/cahiliye bir topluma gönderilmiştir. Bu toplumda edebiyat zirvede olsa da Hz. Peygamber, hikmetin ve kalemin değerinin olmadığı bir toplumla karşı karşıyaydı. Dolayısıyla hem inen ilk ayetlerde hem de sonrasında bu konuda devamlılığın sergilenmesi İslam’ın mevcut dinlerden ve kültürlerden farkını ortaya koymuştur. Böylece İslam’ın müntesipleri kadim tevhid geleneğinin yeni temsilcileri olarak cahiliye toplumuna alternatif yeni bir inşa süreci başlatabilmiştir. Tarihi süreç içerisinde bakıldığında bu inşanın en önemli unsurlarından birinin de kalem olduğu görülecektir. İlahi iradenin insanlık tarihine yaptığı bu müdahale/tasarruf büyük sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Nitekim oluşan yeni toplumsal yapı dünyanın büyük bir kısmının dönüşümünü sağlamıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; İslam dini kitabi bir dindir. Kitabî olan bir din için kalem ve yazının önemli olması gerektiği muhakkaktır. Nitekim hem K. Kerim’deki ayetlerde hem de Hz. Peygamberin uygulamalarında bu iki unsura gereken önemi göstermişlerdir. Klasik İslam tarihçileri de bu iki kaynaktan istifade ederek tarih tasavvurlarını oluşturmuş ve kalemi bu tasavvurun başköşesine oturtmuşlardır.

Kaynakça

- Ağarı, M. (2004). *İslam Tarihine Metodolojik Bir Yaklaşım: Tarihte Yer ve Zaman Sorunu*. İstanbul: Bilge Adam.
- Ahmed b. Hanbel (2001). *Müsned* (cilt 37), (Thk. Komisyon). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Beğâvî (1983). *Şerhu's-Sünne* (cilt 1), (Thk. Şuayip el-Arnâvut). Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Beyhâkî (2003). *es-Sünenü'l-Kübrâ* (cilt 9-10), (Thk. Muhammed Ata). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Buhârî (1959). *et-Târîhu'l-Kebîr* (cilt 5-6), (Thk. Haşim en-Nedvî vd). Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- Buhârî (2002). *Sahihü'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr.
- Çakan, İ. L. ve Eroğlu, M. (1988). Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (cilt 1). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Derman, M. U. (2001). Kalem. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (cilt. 14). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Ebû Dâvûd (2009). *Süneni Ebi Dâvud* (cilt 7), (Thk. Şuayip el-Arnâvut). Dimaşk: Dârü'r-Risâle el-Alemiye.
- Fahreddîn er-Râzî (1981). *Mefâtihu'l-gayb* (cilt. 30). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Ebi Hatim er-Râzî (1952). *el-Cerh ve't-ta'dil*, (cilt 2, 3, 4, 9). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi.
- İbn Ebi Şeybe (2004). *el-Musânef* (cilt 13), (Thk. Hamed el-Cuma). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Hacer el-Askalânî. (1909). *Tehzîbü't-Tehzîb* (cilt 1, 4). Haydarabad: Dâiretü'l-Mearîfi'n-Nizâmiyye.
- İbn Hibbân. (1991). *el-İhsân fî takrîb Sahîh İbn Hibbân* (cilt 14), (Thk. Şuayip el-Arnâvut). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hibbân. (1973). *Kitâbü's-Sikât* (cilt 8), (Thk. Muhammed Abdulmuîd Han). Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- İbn Kesîr. (1994a), *Büyük İslam Tarihi* (cilt. 1), (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Kesîr. (1994b). *Hadîslerle Kur'ân-ı Kerim Tefsîri* (cilt. 16), (H. B. Karlığa-B. Çetiner, Çev.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr (1999). *Lisânü'l-'Arab* (Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi.
- İbnü'l-Esir (2008). *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, (cilt. 1) (A. Ağırakça, Çev.). İstanbul: Bahar Yayınları.
- İclî. (1984). *Târîhu's-Sikât*. Mekke: Dârü'l-Bâz.
- Kurtubî (2006). *el-Câmi'u'l-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: er-Risâle.
- Kutub, S. (1995). *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (cilt. 11), (Tercüme Kurulu). İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Mevdudî, Ebu'l-Al'a. (1996). *Tefhîmü'l-Kur'an* (cilt. 7), (Tercüme kurulu). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Müslim (2006). *Sahîh-i Müslim* (cilt 2), (Thk. Muhammed el-Fâriyâbî). Riyad: Dâr Tayyibe.
- Opperman, S. (2006). *Postmodern Tarih Kuramı*. Ankara: Phoneix.
- Özçelik F. (2017). *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Cerh ve Ta'dil'deki Metodu*. Yayınlanmamış doktora tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Özşenel, M. (1998). İlk Yaratılan Varlık Konusunda Rivayetler. *Divan*, 1, 171-189.
- Râgıp el-İsfahânî (2012), *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (Abdulkaki Güneş-Mehmet Yolcu,Çev.). İstanbul: Çıra.
- Schick, İ. C. (2011). *Bedeni Toplumu Kainatı Yazmak* (P. Tünaydın, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taberî. (1991). *Millîyetler ve Hükümdarlar Tarihi* (cilt. 1), (Z. K. Ugan, A. Temir,Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Taberî. (2001). *Tefsîrü't-Taberî Câmî'u'l-beyân an te'vîli âye'l-Kur'ân*. (cilt. 13). (Abdullah et-Türkî, Thk.). Kahire: Dâr Hicre.
- Tehânevî, (1996), *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-fünûnve'l-'ulûm* (cilt 2), (Thk. Ali Dahrûc). Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Tirmizî (1996). *el-Câmî'u'l-kebîr* (cilt 5), (Thk. Beşşar Maruf). Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmi.
- Toptaş, M. (2008). *Kuran-ı Kerim Şifa Tefsiri* (cilt. 8). İstanbul: Cantaş.
- Uludağ, O. (2006), *Kalemin Milyon Yıllık Tarihi*, OLD.KEŞFETMEKİCİNBAK web sitesinden 15 Temmuz 2016 tarihinde <http://old.kesfetmekicinbak.com/yazarlar/oktayuludag/02924/> adresinden erişildi.
- Yaşaroğlu, K. (2001). *Kalem Suresi. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (c. 24). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y.Ş. (2001). *Kalem. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (c. 24). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Yazır, E. H. (2001). *Hak Dîni Kur'an Dili* (cilt. 8). İstanbul: Yenda.
- Zehebî (1956), *Tezkîretü'l-huffâz*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- Zehebî. (2006). *Siyerü alâmi'n-nübela* (cilt 12). Kahire: Dârü'l-Hadis.

1900 ve 1907 Yılları Arası Mardin Mekteb-i İdâdîsi'nin Ders Programı ve Muallim Tayin İşlemleri*

Sıraç AKTÜRKⁱ

Öz: 1869 yılında hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizâmname'siyle birlikte idâdî mektepleri Osmanlı eğitim sisteminde ortaöğretim kurumu olarak yer almaya başlamıştır. İdâdiler, rüşdiye mekteplerinin üstünde ve onların ders programlarını da kapsayan daha geniş bir müfredatla yükseköğretime öğrenci hazırlayan kurumlar olarak tanımlanabilir. Bu nizamnameye göre, bin haneden fazla olan yerlerde idâdî mektebinin açılması uygun görüldüğünden, Mardin Sancağında da 19 Kasım 1900 tarihinde bir idâdî mektebi açılıp, günümüze kadar aralıksız olarak farklı isimler altında eğitim faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu çerçevede, Mardin İdâdîsi çalışmamıza konu olmakla birlikte, evvela özelden Mardin Sancağının ve genelde İslâm aleminin klasik eğitim kurumları ve son dönem Osmanlı eğitim sisteminden ve Mardin'de görülen etkisinden bahsedildikten sonra, mektebin açılışı, öğretim programı, öğrenci sayısı, öğretmen kadrosu ve öğretmen nakil ve tayin işlemleri hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Mardin, Modernleşme, Eğitim, İdâdî



Between the years 1900 and 1907 Mardin Senior High School's Curriculum and Teacher Assignment Procedures

Abstract: The senior high schools had become a part of the Ottoman educational system as secondary education institutions with the General Education Regulations in 1869. The senior high school can be defined as the institutions which are over the junior high schools with extensive curriculum preparing students for higher education. According to the this regulation, the towns with over 1000 houses had the chance to have a senior high school, a senior high school was founded in Mardin county on November 19, 1900 and it has provided education up-to-now with different names continuously. The main topic of the study consists of Mardin Senior

* Bu çalışma, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mardin Sancağı'nda Eğitim" adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

ⁱ Doktora Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, akturk_909@hotmail.com.

High School, classical educational institutions of the Mardin county and of the Islamic world in general and late period Ottoman Educational system, its influence in Mardin, then, the opening of the school, the teaching program, number of students, teaching staff as well as the transfers of the teachers.

Keywords: Ottoman Empire, Mardin, Modernization, Education, Senior High School

Giriş

Mardin: Klasik Eğitim Kurumları

İslamiyet'in kabulünden önce Mardin'de eğitim alanında en ciddi girişimlerin Süryaniler tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Zira M. 325 yılında düzenlenen İznik Konsili'ne öğrencisi Mar Afrem ile birlikte katılan Mar Yakup, bu toplantının bitiminden sonra kendisinin piskoposluk bölgesi olan Nusaybin'de,¹ M. 326 yılında, bir akademi kurmuştur. Nusaybin Okulu'nda nakli ilimlerin yanı sıra pozitif ilimlerden Hipokrat ve Galen'in tıp kitaplarıyla Aristo'nun mantığının bazı bölümleri de okutuluyordu (Ekinci ve Kütük, 2007: 9). Ancak, okulun temel dersleri dini olup kilisenin ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmekteydi (Özdemir, 2007: 80). Nusaybin, Müslümanlarca 638-640 yılları arasında fethedildikten sonra buradaki okul, Emeviler döneminde varlığını koruyup, pozitif ilimler okutulmaya devam etmiştir. Abbasiler döneminde de Vasiki ve diğer bazı şehzadelerin burada hatiplik yapması bir ilim şehri olarak önemini devam ettirdiğine işaret etmektedir (Kütük, 2006: 47, 145). Okulun bir süre sonra eğitim faaliyetlerinde gerileme yaşanmış ve 9. yüzyılda Bağdat'da kurulan medresenin etkisiyle ortadan kalkmıştır (Abat, 2007: 90). Ancak, Nusaybin Okulu'nun yönetmeliği günümüze ulaşmıştır. Genelde bütün Şam bölgesinden öğrenci alan okulun müdürünün ilim sahibi olması şartı koşuluyordu. Bir alt kademe de onun vekili durumunda olan müfessir ünvanlı bir öğretmen gelmekteydi (Atalay, 2005: 178). Süryanilerin eğitim faaliyetleri Osmanlılar döneminde de devam etmiştir. Mesela 1799 yılında Mardin şehir merkezinde yer alan Kırklar Kilisesinde açılıp, pozitif derslerin de okutulduğu Süryani Okulu'nda eğitim öğretim 1928 yılına kadar devam etmiştir (Akyüz, 1998: 63-66). Ayrıca, 1881 yılında Mardin Deyrüz-Zaferan Manastırına bir matbaa yerleştirilip, kültürel çalışmalara hız kazandırılmıştır. 1888 yılından itibaren çeşitli dergi ve eserlerin basımına başlanmıştır (Taşkın, 2005: 24-25).

Türk-İslam devletleri döneminde ilim faaliyetleri devam etmiş olup, Eyyûbiler döneminde Nusaybin'de iki medresenin varlığından bahsedilmektedir. Nureddin Zengi ve Selahaddin Eyyûbi'nin başkadısı olup İbn Kesir'in künyesini, Kemaleddin Muhammed b. Abdullah b. Kasım Ebü'l Fadl (ö. 572/1176-7) olarak verdiği kişi Musul ve Nusaybin'de birer medrese inşa ettirmiştir (Kütük, 2006:

¹ Mardin'in bir ilçesidir.

145). Yine İbn Battuta, Nusaybin'de iki medresenin varlığından bahseder (İbn Battuta, 2004: 337).

Mardin'de medrese kültürü bölgeye hakim olan Akkoyunlu ve özellikle de Artuklular döneminde yaygınlık kazanmıştır. Bölgede inşa edilen medreselerde, hem nakli hem de akli ilimlerin okutulması, şehrin eğitim ve kültür merkezi olmasını sağlamıştır. Mardin şehir merkezinde 11 medrese inşa edilmiştir. Bunlardan Kasım Paşa Medresesi, Hatuniye (Sitti Radviyye) Medresesi, Şehidiye Medresesi, Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi, Altunboğa Medresesi, Marufiye Medresesi ve Şah Sultan Hatun Medresesi günümüze ulaşabilen medreselerdir. Muzafferiyeye Medresesi, Hüsamîye Medresesi, Melik Mansur (Şeyh Aban / Libben) Medresesi, Paşavatlar Evi (Savur Kapı) Medresesi günümüze ulaşamayan medreselerdir (Özgür vd., 2013: 143).

Osmanlının son dönemlerine kadar Kasım Paşa Medresesi gibi geniş vakıflara sahip birkaç medresenin faaliyetlerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır (MS,² 1319: 611; 1321: 506). 1874 ve 1875 tarihlerinde Mardin merkezde dört medrese; 1882'de 24 medrese; 1900, 1901, 1903 ve 1905 tarihli vilayet salnamelerine göre ise Mardin merkezde üç, Cizre Kazasında bir ve Midyat Kazasında da üç olmak üzere toplam yedi medrese mevcuttur (DVS, 1291: 51; 1292: 158; 1300: 113; 1318 (zeyl kısmında)); 1319: 51, 53, 54; 1321: 206, 207, 209; 1323: 206, 207, 209). Ancak, Fransız seyyah Cuinet, 19. yüzyılın sonlarına doğru Mardin'de üç medresenin faaliyette bulunduğunu ifade etmiştir (Cuinet, 1891: 497).

Son Dönem Osmanlı Eğitim Sistemi ve Mardin

Tanzimat'ın ilanına kadar Osmanlının klasik temel eğitim kurumları sıbyan mektepleri ve medreseler idi. Sıbyan Mektepleri, genelde tek odalı taş binalar olarak mahalle ve köylerde belli bir yönetmeliği veya devlet tarafından hazırlanmış bir müfredatı olmadan çocuklara okuma-yazmayı öğreten, İslam dininin kurallarını ve Kur'an'ı belleten kurumlar olarak tanımlanabilir (Kodaman, 1991: 57). Sıbyan, Arapça bir kelime olan sabinin çoğuludur ve çocuklar anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 2008: 948).

Abbasiler döneminde “küttab” adıyla anılan mektebe, Karahanlılar, Selçuklular ve Osmanlılar sıbyan mektebi diyorlardı (Taşkın, 2008: 345). Mekteplerin ilk örneği olan küttâblarda sadece erkek çocuklar öğrenim görürken Osmanlı Devleti döneminde açılmış olan mekteplerde kız ve erkek çocuklar birlikte bu ilk mekteplere devam etmiştir. Bununla beraber sadece erkek veya kız çocuklarına ait sıbyan mektepleri de vardı (Baltacı, 2004: 7). Gerek program ve ders içerikleri, öğretim şekli ve kullanılan araç-gereçler, gerekse eğitim-öğretim kadrosu, öğrenci profili ve eğitim birimlerindeki fiziksel mekan anlayışı açısından İslam'ın ilk dönemlerindeki Kur'an okulları ile Selçuklu devri mektep ve küttaplarının Osmanlı devri sıbyan mekteplerini büyük ölçüde etkilemiş olduğu

² Maârif Salnâmesi.

söylenbilir (Cihan, 2007: 32). Tanzimat Dönemi'ne gelinceye kadar, sıbyan mekteplerinde; Arapça Elifba, Kur'an, Tecvit ve İlm-i hâl okunur, namaz kılma ve namaz sureleri öğretilirdi. Bunun dışında yazı yazmayı öğrenmek programda yer almazdı. I. Mahmut'un annesi ve I. Abdülhamit tarafından yaptırılan sıbyan mekteplerinde Yazı, hatta Kitabet dersleri de programa konmuş, ancak, uygulama noktasında başarılı olunamamıştır (Batır, 2007: 16).

Sıbyan mekteplerinde devletin koymuş olduğu ortak bir eğitim-öğretim müfredatı ve idare sistemi yoktu. Sıbyan mektebini kuran bir vakıf ya da hayırsaver ise o mektebin ders programı, idare sistemi, masrafları ve diğer hususları mektebi kurana ait idi. Yine mekteplerin eğitim-öğretim faaliyetlerine yönelik bir yönetmelik ve program olmadığı için gelenek ve göreneklere göre davranılmaktaydı. Sıbyan mektepleri için ulemanın ve bağlı olduğu Evkaf Nezaretinin etkisinden dolayı eğitim-öğretim işleri, idare sistemi, hocaların ve talebelerin durumunu düzeltme ve diğer hususlar konusundaki geniş çaplı bir islahat girişimi Tanzimat dönemine kadar yapılamamıştır.

Medrese; içinde dini dersler okutulan yer, ders gören talebenin içinde yatıp kalktığı binadır (Devellioğlu, 2008: 599). Medrese kelimesi Arapça "derase" kökünden gelmekte olup "ders okunacak yer ve talebenin içinde oturup ders okuduğu bina" anlamına gelir, çoğulu "medaris"tir (Pakalın, 1983: 436).

Abbasilerin ilk devirlerinde eğitim-öğretim müesseseleri için "medrese" kelimesi kullanılmamıştır. Bu kelime ilk olarak 9. yüzyılda kullanılmaya başlanmışsa da, medreselerin resmi bir teşekkül olarak devlet eliyle kuruluşu 10. yüzyılda Karahanlılar zamanında gerçekleşmiştir (Hızlı, 1987: 274).

Anadolu'da ilk medreseler 12. yüzyılda Artuklular (Mardin, Silvan, Diyarbekir... vb.), Danişmendliler (Kayseri, Niksar, Tokat... vb.), Eyyûbiler (Urfa, Diyarbekir... vb.), Anadolu Selçukluları (Konya, Amasya, Sivas, Isparta, Antalya, Akşehir, Kırşehir, Erzurum, Tokat, Çorum... vb.), tarafından kuruldu (Taşdemirci, 1989: 519). Bu hakim güçler dışında 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da kurulan diğer beylikler tarafından da medreseler inşa edilmiştir. Bu suretle medreseler Anadolu'nun her köşesine yayılmıştır denilebilir. Anadolu beyliklerinden biri olarak kurulan Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren eğitim ve öğretim işlerine önem vermiştir. Osmanlıların bu faaliyetleri kendilerinden önce bu alanda yapılan çalışmaların devamı niteliğinde sayılabilir.

Daha önceki İslam medreselerinde olduğu gibi, Osmanlı medreseleri de gaye ve gördüğü hizmetler bakımından birbirinden farklılıklar gösterirler. Biz bunları, Umumi Medreseler ve İhtisas Medreseleri olarak iki gruba ayırabiliriz. Birinci grup medreseler, İslam dünyasına dışarıdan giren ilimlerin belirli ölçülerde okutulduğu medreselerdir. Genel olarak kadı, müderris ve müftü yetiştirmek maksadıyla tesis edilmişlerdir. Köylere varıncaya kadar Osmanlı coğrafyasının neredeyse her yerinde açılmışlardır. İkinci grup medreseler ise, sadece bir ilmi, ayrıntılı bir şekilde öğretmeyi amaçlamıştır (Baltacı, 1976: 20-24).

Medreseler, gerek eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütülmesi, öğrenci alım ve bu öğrencilere sağlanan olanaklar bakımından, gerekse denetim ve kontrol edilmesi, asayiş ve güvenliğin sağlanması açısından özerk bir yapıya sahiptiler (Cihan, 2007: 27).

İslam dünyasında medreselerde okutulan derslerin ekseriyetini İslamî bilimler oluşturmaktaydı. Osmanlı medreselerinde ise kelam, hadis, fıkıh, tefsir, hesap, heyet (astronomi), ilm-i hikmet, mantık, belagat, nahiv, lügat, felsefe, akaid, Arapça, tarih ve coğrafya okutulmaktaydı. Ancak, yükselme döneminden sonra nakli ilimler daha çok ön plana çıkmış, akli ilimlere ise rağbet azalmıştır.

Osmanlı medrese teşkilatı Süleymaniye Medreseleriyle zirveye ulaştıktan sonra bozulmaya başlamıştır. Medreselerin bozulmasında fennî ilimlere olan ilginin azalması, nakli (dini) ilimlere olan rağbetin artması, bilginin araştırılıp geliştirilmesinin bırakılıp, sadece nakledilmesine yönelmenin, ilmi bakımdan müderris olacak kabiliyette olmayanların rüşvet ve iltimasla bu mevkilere gelmesinin ve adına “beşik uleması” dediğimiz daha yeni doğmuş bir müderris çocuğuna müderrislik icâzetinin verilmesi ve diğer bazı merkezi ve yerel sorunların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Medreselerin ıslahı için çeşitli zamanlarda tedbirler alınmış, kanunnâmeler ve hatt-ı hümayûnlar hazırlanmışsa da ulema sınıfının engellemeleri ve bazı siyasi olaylardan dolayı başarılı bir sonuç alınamamıştır. Sadece 1854 yılında şer'î mahkemelere kadı yetiştirmek üzere “Muallimhane-i Nüvvâb” adında bir medrese inşa edilmiştir. Bunun dışında 1867'de müderrislerden kurulu bir heyet, medrese öğretiminin iç düzenine ait önemli sonuçları olmayan bir düzenleme yapmışlardı (Ergün, 1996: 30).

Sultan II. Mahmut (1808-1839) ve Tanzimat Dönemleri (1839-1876) ile birlikte klasik eğitim kurumlarının yetersiz kalışı, yönü batıya dönük modern okulların açılması girişimlerini başlatmıştır. Ancak, dönemin ilk yıllarında halkın eğitiminden çok devletin ihtiyaç duyduğu memurların yetiştirilmesi amaç edinildiğinden 1839'un başlarında formel öğrenim görmemiş genç memurlara eğitim vermek üzere “Mekteb-i Maârif-i Adliyye³” ve “Mekteb-i ‘Ulûm-ı Edebiyye” adıyla iki okul açılmıştır (Somel, 2010: 50).

1856 yılında Islahat Fermanı'nın ilan edilmesiyle Osmanlı eğitim tarihinde 1869'a kadar bir dizi eğitime dair reformların yapılacağı döneme girilmiştir. Bu cümleden olarak, 1857 yılında kurulan Maârif-i Umumiyye Nezâreti ile eğitimi merkezileştirme ve kontrol etme noktasında ilk defa bakanlar kurulu düzeyinde bir adım atıldı. Ayrıca, modern devletlerde olduğu gibi eğitim artık hükümette bakanlık düzeyinde temsil edilmeye başlandı (Akyıldız, 2003: 273).

³ Mekteb-i Maârif-i Adliyye'deki “adli” kelimesinin adliye ile ilgili olmayıp, II. Mahmut bu sıfatla anıldığı için mektebe bu isim verilmiştir (Ergün, 1977: 394-406).

1869 yılında dönemin Maârif Nazırı Safvet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından Fransız eğitim sisteminin etkisi altında düzenlenip, ilan edilen Maârif-i Umumiyye Nizâmnamesi'ne göre, okullar; Mekâtib-i Umumiyye (Genel Okullar) ve Mekâtib-i Hususiyye (Özel Okullar) olarak ikiye ayrılmıştır. Bu maddeye göre, Mekâtib-i Umumiyyenin (Genel Okulların) idaresi ve gözetiminin devlete ait olduğu belirtilmiştir. Mekâtib-i Hususiyyenin (Özel Okulların) ise denetimi devlete, kuruluş ve yönetiminin ise kişi veya dini cemaatlara ait olduğu ifade edilmiştir (Parmaksız, 2008: 15). Bu düzenlemeye göre, eğitim çok parçalı yapıdan kurtarılmaya çalışılarak, o döneme kadar yapılan eğitim reformları daha planlı bir şekilde sürdürülmeye devam etmiştir.

Maârif-i Umumiyye Nizâmnamesi'ne göre örgün öğretim ilk, orta ve yüksek şeklinde derecelendirilmiştir. Bunlar Mekâtib-i Sıbyaniyye, Mekâtib-i Rüşdiyye, Mekâtib-i İdâdi, Mekâtib-i Sultaniyye, Mekâtib-i Aliyye olmak üzere beş kısma ayrılmıştır (Altın, 2008: 274).

Sultan II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Devleti eğitim alanında son derece ciddi değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Bu süreçten Mardin de payını alarak modern ilköğretim (ibtidai) ve ortaöğretim (rüşdiye ve idâdi) kurumları açılmıştır. Mardin kaza merkezinde ilk ibtidai mektepleri Diyarbekir Valisi Samih Paşa zamanında 1883-85 yılları arasında açılırken, 1883-84 yılları arasında iki ve 1884-85 yılları arasında da dört ibtidai mektebi açılmıştır (DVS,⁴ 1301: 133; 1302: 164). Cizre kaza merkezinde de 1884-85 yılları arasında iki ibtidai mektebi inşa edilmiştir (DVS, 1302: 164). Yine 1883-84 yılları arasında Mardin'de bir kız (inâs) ibtidai mektebi açıldı (DVS, 1301: 133). Sonraki yıllarda diğer kaza ve nahiyelerde de ibtidai mektepleri açılmıştır. Cuiet, (1891: 497), 1890'lı yıllarda Müslüman ve gayr-i müslim cemaatlara ait ilköğretim kurumlarının ülke çapında sayısının toplamını 684 olarak ifade etmektedir.

1871-72 yılları arasında Mardin kaza merkezinde kiralanan bir evde sahip olduğu 25 öğrenciyle eğitim faaliyetlerini sürdüren rüşdiye mektebi (DVS, 1288: 125) 1897 yılına kadar aynı mekanda faaliyetlerini sürdürmüş ve bu tarihte inşa edilen yeni bir binaya taşınmıştır (BA, MF. MKT, 361-36, 22 S 1315). Cizre kaza merkezinde 1870 yılında inşası tamamlanmış olan rüşdiye (DVS, 1287: 130), 1889 yılına kadar Maârif Nezaretinden ruhsat alamayıp, bu tarihte nezaret mektep hakkında bilgi istemiştir (BA, MF. MKT, 109-6, 7 L 1306). Nusaybin Rüşdiye Mektebi ise 1885 yılında eğitim öğretime başlamıştır (DVS, 1302: 114).

Mardin Mekteb-i İdâdîsi

Mardin'de idâdi mektebi açma girişimleri 1886 tarihinde başlamıştır. Bu tarihte Maârif Nezaretine gönderilen bir yazıda, Mardin'de inşa edilecek idâdi mektebinin toplam masrafının 285.994 kuruş olup, Mardin Sancağı yardım hissesinin yıllık bütçesi 127.779 kuruş olduğu için eksik kalan miktarın başka livalardan yardım yoluyla toplanması için izin istenmiştir. Nezaret, bunu Şura-yı

⁴ Diyarbekir Vilâyet Salnâmesi.

Devlet'e havale etmiş ve nihayetinde olumlu bir sonuç alınamamıştır (BA, İ. ŞD, 81-4840, 15 L 1303). 1894 yılında Diyarbakir Vilayeti vali vekili Ramiz Efendi tarafından Maârif Nezaretine gönderilen telgrafname ile Mardin'de idâdi mektebi açılması için teşebbüste bulunulmuştur. Ancak, 3 Ekim 1894'de nezaretten gelen cevapta, Mardin'de idâdi mektebinin bulunmadığı teyit edilmesine rağmen bilinmeyen bir nedenle mektebin inşasından vazgeçilmiştir (BA, MF. MKT, 230-17, 2 R 1312).

Mardin Mutasarrıfı Gazizade Mehmet Efendi tarafından 30 Ekim 1900 tarihinde Maârif Nezaretine gönderilen bir yazıyla rüşdiye mektebinin Sultan II. Abdülhamit'in tahta çıkış yıldönümünde idâdi mektebine dönüştürülüp, resmi açılışının yapıldığı ve fotoğrafının da çekilerek gönderildiği bildirilmiştir. Mutasarrıflığın bu bildiriminden sonra 19 Kasım 1900 tarihinde idâdi mektebinin resmi açılışı yapılmıştır (BA, MF. MKT, 536-11, 26 B 1318 (19 Kasım 1900)). İdâdi binası Hamdullah Efendi'nin nezareti altında inşa edilmiştir (BA, MF. MKT. 805-76, 16 B 1322). Her ne kadar okulun resmi açılışı yapılsa da beş sınıflı olarak planlanan okulun, mali yetersizlikten dolayı ancak iki sınıfı eğitim-öğretim faaliyetlerine hazır hale getirilebilmiştir (BA, MF. MKT. 899-56, 17 L 1323). Buna rağmen, öğrenci sayısı 1901 yılında 70 (DVS, 1319: 128), 1903'de ise 75 idi (DVS, 1321: 128). 1912-1913 eğitim-öğretim döneminde mektebe kaydedilen öğrenci sayısı ise 40 olup aralarında bir Ermeni öğrenci de vardı (Yıldız, 2014: 225).

Okulun, öğrencilerin kayıt ve kabul işlemlerinin yapılarak gerçek manada derslere başlaması, II. Abdülhamit'in doğum günü yıldönümüne denk getirilerek 30 Ağustos 1902 tarihinde mümkün olmuştur (BA, MF. MKT. 603-32, 24 L 1319). Açılış töreninden önce mektep müdürü Muharrem Efendi, Malatya İdâdi Mektebi müdürlüğüne tayin edilmiş, onun yerine de Akkâ İdâdi Mektebi eski müdürü Süleyman Efendi tayin edilmiştir. Açılıшта, Süleyman Efendi henüz Mardin'e varmamış olduğu için, açılış sırasında vekâleten bir muallim müdürlük görevini üstlenmiş ve açılış gerçekleştirilmiştir (BA, MF. MKT. 584-19, 24 C 1319).

İdâdi mektebinin açılmasıyla birlikte muallim tayin etme işlemleri başlamıştır. Lice Kazasına bağlı Karaz Nahiyesi Hamidiye İptidai Mektebi muallimi Mehmet Efendi, buranın muallimlik maaşıyla idare edemediğinden Mardin'de yeni açılmış olan idâdi mektebinin mubassırlığına⁵ tayinini 29 Kasım 1900 tarihinde Maârif Nezaretinden talep etmiştir. 24 Mayıs 1901'de gelen cevapta, Mehmet Efendi'nin idâdi mektebine tayini kabul edilip, kendisinden boş kalan ibtidai muallimliğine de 100 kuruş maaşla Baharlı Nahiyesi Hamidiye ibtidai mektebi muallimi Şeyh Ali Rıza, Baharlı mektebine de Behrimaz mektebi muallimi Hanili Mehmet Nuri Efendi tayin edilmiştir (BA, MF. MKT. 560-13, 5 S 1319). Buna göre, ibtidai mektebi muallimleri, idâdi mektebine tayin edilebiliyordu diyebiliriz. Ancak, idâdi mektebine muallim alımında birinci tercih darülfünun ve darü'l-mu'allimîn mezunlarıydı (BA, MF. MKT. 1090-61, 9 Z 1326).

⁵ Mubassır: Okul düzenini sağlayan görevli (Devellioğlu, 1993: 789).

Diyarbakir Muhasebe Memurluğuna 30 Ağustos 1901 tarihinde bildirilerek gazetelerle de ilan edilen idâdi mektebi muallimleri ve uhdelerine verilen dersler ve ücretleri şunlardır (BA, MF. MKT, 577-42, 27 Ca 1319):

Tablo 1

Ders Saati	Dersin İsmi	Ders Ücreti
Müdür Süleyman Efendi		
	Müdüriyet	500 Kuruş
10	Fransızca	250 Kuruş
2	Cebir	100 Kuruş
2	Hıfzı's-sıhha	100 Kuruş
4	Hendese	140 Kuruş
3	Türkçe (4-5. Sınıf)	100 Kuruş
(toplam) 21		1.190 Kuruş (toplam)
Uhdesinden alınan Arapça dersine bedel olarak Hamdullah Efendi'ye		
6	Türkçe (1. Sınıf)	100 Kuruş
5	İlm-i Eşya	100 Kuruş
(toplam) 11		200 Kuruş (toplam)
Uhdesinden alınan Ulûm-ı Diniyye (Dini İlimler) dersine bedel olarak Süleyman Efendi'ye		
10	Arapça	200 Kuruş
4	Ahlak	100 Kuruş
(toplam) 14		300 Kuruş (toplam)
Farsça Muallimi Numan Sabit Efendi		
	Türkçe (2-3. Sınıf)	120 Kuruş
Ali Şevki Efendi'ye		
	Ulûm-ı Diniyye	240 Kuruş

Tabloya göre, hem uhdesindeki ders sayısının diğer muallimlerden fazla olması hem de ek olarak müdüriyet ücretini almasından dolayı en yüksek maaş müdüre verilmekteydi. Bir muallime haftalık 21 saate kadar ders verilebiliyordu.

Yabancı dil dersi olarak Fransızca okutulmakta olup, ders ücreti de Türkçe dersinden daha yüksek idi.

Ulûm-ı Diniyye muallimliğine imtihan komisyonunca yapılan imtihandan sonra ehliyet sahibi olduğu anlaşılan Şam Dar'ül-muallimîn mezunu Ali Şevki Efendi tayin edilmiştir (BA, MF. MKT. 618-6, 19 Z 1319).

20 Eylül 1903 tarihinde Maârif Nezaretinden Diyarbekir Maârif Müdüriyetine gönderilen bir yazıyla, Mardin İdâdî Mektebi için yeni bir idâdî programı hazırlandığı ve muallimlerin dersleri ve maaşlarının yeniden düzenlendiği bildirilmiştir. Bu yeni programa göre muallimlerin uhdelerine verilen dersler ve ücretleri şöyledir (BA, MF. MKT, 736-58, 27 C 1321):

Tablo 2

Ders Saati	Dersin İsmi	Ders Ücreti
Müdür Süleyman Efendi		
	Müdüriyet	500 Kuruş
12	Fransızca	400 Kuruş
4	Kitâbet	180 Kuruş
3	İlm-i Eşya	110 Kuruş
(toplam) 19		1.190 Kuruş (toplam)
Hamdullah Efendi		
8	Tarih	200 Kuruş
11	Türkçe (2-4. Sınıf arası)	200 Kuruş
4	Coğrafya (1-2. Sınıf)	120 Kuruş
1	Usul Defteri	80 Kuruş
(toplam) 24		600 Kuruş (toplam)
Ahmet Mithat Efendi		
9	Coğrafya (3-6. Sınıf arası)	200 Kuruş
6	Resim	100 Kuruş
(toplam) 15		300 Kuruş (toplam)

Süleyman Efendi (BA, MF. MKT. 1019-1, 20 Ş 1325)		
12	Arapça	200 Kuruş
3	Ulûm-ı Diniye ve Ahlakiye 6. Sınıf	110 Kuruş
(toplam) 15		310 Kuruş (toplam)
Ali Şevki Efendi		
15	Ulûm-ı Diniye ve Ahlak (1-5.Sınıf)	240 Kuruş
Kemal Efendi		
7	Hüsn-i Hat	100 Kuruş
Numan Sabit Efendi		
8	Farsça	120 Kuruş
6	Türkçe (1. Sınıf)	110 Kuruş
(toplam) 14 ⁶		230 Kuruş (toplam)
Münhal (henüz muallim atanmamış)		
6	Ma'lûmât-ı Ziraiye	150 Kuruş
11	Hesap	300 Kuruş
5	Hendese	150 Kuruş
2	Cebir	100 Kuruş
(toplam) 24		700 Kuruş (toplam)

29 Aralık 1903'te verilen cevapta, Mardin İdâdi Mektebinin 14 Ekim 1903 tarihinde, bu yeni programla eğitim faaliyetlerine başladığı bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 736-58, 27 C 1321). Ancak, idâdi müdürü Süleyman Efendi tarafından 18 Ekim 1903 tarihinde nezarete gönderilen bir telgrafla, mektebin eski programla eğitim faaliyetlerini sürdürmesi istenmiştir. Ancak, nezaretten 29 Ekim 1903'de idâdi müdüriyetine cevaben çekilen telgrafta, hazırlanmış olan yeni müfredatın uygulanması istenmiş, aksi halde gerekli işlemlerin yapılacağı uyarısında bulunulmuştur (BA, MF. MKT. 745-32, 7 Ş 1321). Buna göre, devletin nakli ilimlerin yanı sıra akli ilimlerin de okutulması konusunda ısrarlı davrandığı ifade edilebilir.

⁶ Aslında "16" yazıyor.

Tablo 2'ye göre, 5 Ocak 1904 tarihinde nezarete gönderilen bir yazıda henüz muallimi atanmamış olan *Ma'lûmât-ı Ziraiye, Hesap, Hendese ve Cebir* dersleri için Diyarbakir İdâdi Mektebi mezunu Münir Nazmi Efendi'nin yarı maaş olan 700 kuruş maaşla vekâleten tayin edilmesi istenmiştir. Ancak, 25 Ocak 1904'de gelen cevapta, Münir Nazmi Efendi'nin vekil olarak tayin edilmesi uygun görülmesine rağmen, bir süre sonra onun yerine darü'l-mu'allimîn mezunlarından birinin tayin edilmesinin daha sağlıklı olacağı bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 759-54, 10 Za 1321). Bunun üzerine, Diyarbakir Maârif Müdüriyetinden 21 Şubat günü Maârif Nezaretine gönderilen bir yazıda, bu sefer Münir Nazmi Efendi'nin asil muallim olarak tayin edilmesi talep edilmiştir. Ancak, 28 Mayıs'da gelen cevapta, Münir Nazmi Efendi'nin istenilen seviyede ehliyet sahibi olmadığı belirtilip, Kengir⁷ İdâdisi muallimlerinden Said Efendi tayin edilmiştir (BA, MF. MKT. 782-56, 10 Ra 1322).

Said Efendi'nin kısa bir süre sonra Erzurum muallim-i salisliğine terfi etmesi üzerine açık kalan *Hesap, Hendese, Ziraat, 4. Sınıf Türkçe ve Kitabet* derslerinden *Kitabet* dersi Hamdullah Efendi'nin uhdesine verilir iken, diğer dersler için Mardin İdâdisine tayinini isteyen darü'l-mu'allimîn-i rüşdiye mezunu Rahmi Efendi, 512 kuruş maaşla 20 Ekim 1904 tarihinde göreve atanmıştır. Rahmi Efendi, kendi arzusuyla tayin edildiği için kendisine harcırah (yol parası) verilmemiştir. Rahmi Efendi'nin tayin işlemi yapılmadan önce, imtihan komisyonunca *Hesap, Hendese, Türkçe ve Ziraat* derslerinden sınava tabi tutulmuştur. Sınav sonuçlarına göre girdiği derslerden aldığı notlar şöyledir: *Hesap: 8, Hendese: 7, Türkçe: 10 ve Ma'lûmât-ı Ziraiye: 7*. Yapılan sınavdan aldığı notlara binaen tayin işlemi gerçekleştirilmiştir (BA, MF. MKT. 810-72 / 810-76, 10 Ş 1322).

Mardin Mutasarrıfı Sami Bey tarafından Maârif Nezaretine 10 Ocak 1904 tarihinde gönderilen telgrafta, idâdi müdürü Süleyman Efendi'nin memleketine gitmek üzere merkez vilayete gittiğini ve muallimlerden Mithat Efendi'nin vekil müdür olarak tayin edildiğini bildirmiştir. Bununla birlikte, bir mektebin uzun süre vekil müdür ile idaresinin okulun intizamı açısından iyi olmadığı belirtilerek, daha tecrübeli bir müdürün tayinine izin verilmesi talep edilmiştir. Bunun üzerine, nezaret, 19 Mayıs 1904'de Süleyman Efendi'nin görevine son vermiş, yeni müdür olarak Üsküp İdâdisi muallim-i evveli Şükrü Efendi'yi tayin etmiştir. Ayrıca, diğer muallimlikler için de yeni bir düzenleme yapılmıştır.

⁷ Çankırı (Sezen, 2006: 117).

Tablo 3

Dersin İsmi	Ders Ücreti
Şükrü Efendi⁸	
Müdüriyet	700 Kuruş
Fransızca	336 Kuruş
	1.036 Kuruş (toplam)
Said Efendi⁹	
İlm-i Eşya	60 Kuruş
Hesap	200 Kuruş
Hendese	100 Kuruş
Kitabet	112 Kuruş
	472 Kuruş (toplam)
Hamdullah Efendi	
Tarih	160 Kuruş
Türkçe (2-4. Sınıf arası)	220 Kuruş
Coğrafya (1-2. Sınıf)	80 Kuruş
Usul Defteri	28 Kuruş
	488 Kuruş (toplam)
Ali Şevki Efendi	
Arapça	240 Kuruş
Farsça	160 Kuruş
	400 Kuruş (toplam)

⁸ Maârif Nezaretinden Kosova Maârif Müdüriyetine Üsküp İdâdisi muallim-i evveli Şükrü Efendi'nin Mardin idâdisine tayin edildiği bildirilmiştir.

⁹ Maârif Nezaretinden Kastamonu Maârif Müdüriyetine, Çankırı İdâdisinden Said Efendi'nin Mardin İdâdisine nakledildiği bildirilmiştir.

Münhal (henüz muallim atanmamış)	
Coğrafya (3-6. Sınıf arası)	180 Kuruş
Resim	120 Kuruş
Türkçe (1. Sınıf)	120 Kuruş
	420 Kuruş (toplam)
Münhal (henüz muallim atanmamış)	
Ma'lûmât-ı Ziraiye	168 Kuruş
Cebir	56 Kuruş
	224 Kuruş (toplam)

Münhal bırakılan muallimlikler için mektep idaresince uygun olan iki muallimin atanması talep edilmiştir. 23 Ağustos 1904'de yeni müdür Şükrü Efendi, Mardin'e varmış, müdür vekili Mithat Efendi, 4 Temmuz'da bu görevinden ayrılmış ve Şükrü Efendi ile muallimlerden Mithat, Hamdullah, Süleyman, Ali Şevki ve Kemal Efendiler 5 Temmuz'da görevlerine başlamışlardır (BA, MF. MKT. 781-74, 6 Ra 1322). Tablo 3'de boş kalan derslere tayin edilen Said Efendi'nin 5 Temmuz'da görevine başlamamasının nedeni, bir süre önce Erzurum muallim-i salisliğine terfi etmesiydi. Önceki yıllarda olduğu gibi, ders programında yapılan yeni düzenlemeyle modern derslerin okutulması hususunda kesin bir eğitim politikası takip edilmektedir. Bazı derslere muallim bulma konusunda sorun yaşanmakla birlikte, kısa sürede bu sorun halledilmekteydi. Bu cümleden olarak, Niğde İdâdi Mektebi mubassırı ve Resim muallimi olan Hasan Tahsin Efendi, 270 kuruş maaşla ailesini geçindiremediğini, Nisan 1905 tarihinde Maârif Nezaretine bildirmiş ve başka bir mektebe tayinini talep etmiştir.¹⁰ Bu sırada Mardin İdâdîsi muallimlerinden Mithat Efendi'nin Diyarbakir İdâdisine nakli ve Hamdullah Efendi'nin de azledilmesinden dolayı Mardin İdâdisinde bu muallimler tarafından okutulan dersler boşta kalmıştı. Bu sebeple Diyarbakir Maârif Müdüriyeti, boşta kalan derslere 574 kuruş maaşla Hasan Tahsin Efendi'nin talip olup olmadığını Niğde Mutasarrıflığından sordu. Neticede, 17 Temmuz 1905 tarihinde, Hasan Tahsin Efendi tayin edilerek, uhdesine aşağıdaki dersler verilmiştir (BA, MF. MKT. 850-61, 26 S 1323):

¹⁰ Bu mazbata, Niğde İdare Meclisi aracılığıyla Maârif Nezaretine bağlı Mekâtib-i İdâdiye Dairesine gönderildi.

Tablo 4

Coğrafya (3-5. Sınıf)	120 Kuruş
Türkçe (1. Sınıf)	120 Kuruş
Resim	100 Kuruş
Kitabet	84 Kuruş
Mubassır	150 Kuruş
	574 Kuruş (toplam)

Tayin işlemi gerçekleştirilen bir mualliminin geldiği ve gideceği yer arası mesafe kaç saat ise, saati beşer kuruştan hesaplanarak harcırah (yol parası) verilmesi usuldendir. Buna göre, Hasan Tahsin Efendi, 15 Ağustos 1905 tarihinde Maârif Nezaretine gönderdiği bir yazıyla, Niğde ile Mardin arası mesafenin 132 saat olduğunu belirtip, kendisine saati beşer kuruştan toplam 660 kuruş yol masrafı verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nezaretten 8 Ekim 1905 tarihinde gelen cevapta, 660 kuruştan 99 kuruşun tasarruf amaçlı, 33 kuruşun da Bâb-ı Âli Teshilat Sandığına¹¹ tahsis edildiği için kendisine 528 kuruş verileceği bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 886-66, 8 Ş 1323).

130

Mardin İdâdi Müdüriyeti tarafından 13 Haziran 1905 tarihinde Maârif Nezaretine gönderilen yazıda, okulun muallimlerinden Hamdullah Efendi'nin düzeni bozduğu ve eski müdür Süleyman Efendi aleyhinde mazbatalar yazarak istifaya zorladığı belirtilmektedir. Bunun üzerine, Maârif Nezaretinden 24 Temmuz 1905'de Yanya Maârif Müdüriyetine, hakkında hiçbir cezai işlem olmayan Berat İdâdisi muallimi Nazmi Efendi ile Hamdullah Efendi'nin becayiş (yer değiştirme) usulüyle yer değiştireceği bildirilmiştir. Hamdullah Efendi, Berat İdâdisine Nazmi Efendi'nin uhdesinde bulunan *Coğrafya* (260 Kuruş), *Tarih* (240 Kuruş) ve *4. Sınıf Türkçe* (90 Kuruş) muallimliklerine atandı. Nazmi Efendi ise Mardin İdâdisine Hamdullah Efendi'nin uhdesinde bulunan *Tarih* (160 Kuruş), *2-3. sınıflar Türkçe* (248 Kuruş) ve *1-2. sınıflar Coğrafya* (80 Kuruş) muallimliklerine tayin edilmiştir (BA, MF. MKT. 856-10, 15 Ra 1323). Ancak, 26 Aralık 1905'de Diyarbekir'den nezarete gönderilen yazıda, Berat İdâdisinden gelecek olan Nazmi Efendi'nin henüz gelmediği bildirilmiş olup, uhdesinde olan derslerin boş geçtiği belirtilmiştir. Bundan dolayı daha önce de Mardin İdâdisinde Riyaziye Muallimliği yapmış olan Yüzbaşı Ahmet Efendi'nin boş olan derslere tayinine izin verilmesi istenmektedir. 14 Kasım 1905'de gelen cevapta, Nazmi Efendi'nin Görice İdâdi Mektebine tayin edildiği belirtilip, darü'l-muallimîn ve darülfünun mezunlarından talip olan olmadığı takdirde Yüzbaşı Ahmet Efendi'nin tayin edilebileceği bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 894-37 / 903-69 / 805-76).

¹¹ Emekli Sandığı.

27 Haziran 1907'de Diyarbekir Maârif İdaresine çekilen telgrafla Mardin idâdî müdürü Şükrü Efendi'nin Priştine İdâdisi müdüriyetine tayin edildiği için sınavların bitiminden hemen sonra Priştine'ye gitmesi istenildi (BA, MF. MKT. 1003-17, 16 Ca 1325). Ahmet Şükrü Efendi'nin tayin edilmesi kendi iradesi dışında olduğu için kendisine harcırah (yol parası) verilmesi kararlaştırılmıştır (BA, MF. MKT. 1076-52, 19 Ş 1326).

Mardin Mutasarrıfı Arif Bey tarafından 27 Ağustos 1907 tarihinde Maârif Nezaretine gönderilen telgrafta, Şükrü Efendi'nin Priştine İdâdisine tayini üzerine boş kalan müdürlük kadrosu için bir an evvel tayin yapılması talep edilmektedir. Nezaretten mutasarrıflığa 14 Eylül'de gönderilen telgrafta, Trabzon İdâdisi muallim-i evveli İsmail Hakkı Efendi'nin¹² tayin edildiği bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 1016-19, 6 Ş 1325).

İsmail Hakkı Efendi'nin uhdesine şu dersler verilmiştir:

Tablo 5

Ders Saati	Ders İsmi	Ders Ücreti
	Müdüriyet	542 Kuruş
3	Kitabet	84 Kuruş
4	Ziraat	112 Kuruş
9	Fransızca	252 Kuruş
5	Hendese	100 Kuruş
(toplam) 21		1.090 Kuruş (toplam)

Ancak, İsmail Hakkı Efendi gelme işini geciktirince bu durum nezarete bildirilmiştir. Nihayetinde, nezaretten 7 Ekim 1907 tarihinde Diyarbekir Maârif İdaresine çekilen telgrafla İsmail Hakkı Efendi'nin süratle gelmesinin kendisine tebliğ edildiği belirtilmiştir (BA, MF. MKT. 1020-69, 29 Ş 1325).

Kayseri İdâdi Mektebinde üç sene Türkçe muallimliği yaptıktan sonra başka bir yere tayini için Maârif Nezaretine müracaat eden Ahmet Hamdi Efendi, 27 Temmuz 1907 tarihinde Mardin İdâdisine 480 kuruş maaşla *Hesap, Resim ve 3. ve 4. sınıflar Türkçe* muallimliklerine tayin edilmiştir. 20 Ekim'de Diyarbekir'den nezarete bildirilen yazıda, Ahmet Hamdi Efendi'nin Mardin İdâdisine geldiği ve selefi vekil Zeynel Abidin Efendi'nin ayrılıp, kendisinin işe başladığı bildirilmiştir (BA, MF. MKT. 1009-61, 16 C 1325). Ahmet Hamdi Efendi, 30 Eylül 1907'de nezarete gönderdiği yazıda, aile efradının fazlalığından bahisle Kayseri'den

¹² İsmail Hakkı Efendi, darü'l-mu'allimin mezunu olup, daha önce Maârif Nezaretinde memur olarak da çalışmıştır. BA, MF. MKT, 1019-1, 20 Ş 1325).

Mardin'e gelirken yol masrafının çok tuttuğunu ve bu sebeple kendisine harcırah (yol parası) verilmesini talep etmiştir. Talep üzerine kendisine Kayseri ile Mardin arası mesafeye göre saati beşer kuruştan harcırah verilmiştir (BA, MF. MKT. 1025-7, 24 L 1325). İsmail Hakkı Efendi, uhdesindeki derslerden Fransızca dersini fahri olarak Yüzbaşı Hamdi Efendi'ye devretmiş, ayrıca, muallimlerden bazılarının derslerinin çok olduğunu söyleyip, hafifletmek bahanesiyle bazı dersleri mahalle imamlarına vermiştir. Bu durum Türkçe muallimi Tahir Nadi Efendi tarafından 29 Haziran 1908'de nezarete bildirilmiştir. Nezaret, Diyarbekir Maârif Müdüriyetine 19 Ağustos 1908'de bir yazı göndererek olayın araştırılmasını istemiştir (BA, MF. MKT. 1072-41, 21 B 1326). Yine İsmail Hakkı Efendi'ye dair 19 Mayıs 1909 tarihinde Diyarbekir maârif müdürü tarafından nezarete gönderilen yazıda, İsmail Hakkı ile Ahmet Hamdi Efendi arasındaki çekişmeden dolayı okulun düzeninin bozulduğu ve halkın çocuklarını okula göndermek istemediği bildirilmiştir. Bunun üzerine, nezaretten Diyarbekir'e çekilen 11 Haziran 1909 tarihli telgrafta, müdür ile mualliminin orada istihdamının uygun olup olmadığının araştırılması istenmiştir (BA, MF. MKT. 1126-9, 16 Ca 1327).

Tokat idâdisinden Mardin'e 5 Eylül 1907 tarihinde Fazlullah Efendi tayin edilmiş olup, nezaretten 14 Eylül'de Sivas Vilayetine çekilen telgraf ile Fazlullah Efendi'ye Tokat'tan Mardin'e kadar harcırah (yol parası) verilmesi istenmiştir (BA, MF. MKT. 1018-81, 20 Ş 1325). Fazlullah Efendi, 15 sene aralıksız Ermeni mekteplerinde Türkçe muallimliği yapmış olup, Mardin idâdisinde de *Farsça, Ma'lûmât-ı Medine, 'Ulûm-i Diniyye ve Coğrafya* muallimliği yapmıştır. Fazlullah Efendi, 8 Mart 1909 tarihinde nezarete gönderdiği bir yazıda müdür muavinliğine terfi talebinde bulunmuşsa da bu kabul görmemiştir (BA, MF. MKT. 1113-53, 14 Ra 1327).

Sonuç

1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizâmnamesi'nin ilanından sonra açılmasına karar verilen idâdi mektepleri 1885 yılından sonra birçok vilayette açılmaya başlanmış ve 19 Kasım 1900 tarihinde Mardin kaza merkezinde de bir idâdi mektebi açılmıştır. Okulun ders programlarına bakıldığında ağırlıklı olarak pozitif bilimleri içeren derslerin ve yabancı dil olarak da Fransızcanın okutulduğu anlaşılmaktadır. Okulda çeşitli sebeplerden dolayı öğretmeni bulunmayan derslerin boş geçmesini engellemek amacıyla farklı meslek gruplarından maarife yeteneği olan şahısların geçici olarak görevlendirildikleri tespit edilmekle birlikte, Maârif Nezaretinin tayin edeceği öğretmenlerin darü'l-mu'allimîn mezunu olması arzu edilmektedir. Ancak, okulun verdiği mezun sayısı incelendiğinde bu pek de mümkün görünmüyordu. Bununla birlikte, idâdi mektebine oldukça iyi eğitim görmüş öğretmen adaylarının da talip olduğu anlaşılmaktadır. Okuldaki öğretmenlerden bazıları sadece bir derse girerken bazıları birkaç derse girebilmekteydi. 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanıyla birlikte, müslim ve gayri müslim tebaanın eğitim ve diğer birçok konuda eşit haklara sahip

olmalarının etkisiyle Mardin İdâdî Mektebinde gayr-i müslim öğrencilerin de ders gördüğü anlaşılmaktadır.

Öğretmenlerin tayin edildikleri okula giderken harcırah (yol parası) alması ya da çeşitli sebeplerden dolayı görev aldıkları okuldan becayiş (yer değiştirme) usulüyle başka bir okula nakil işlemlerinin gerçekleşmesi gibi günümüzde Milli Eğitim Bakanlığının öğretmenlere sağlamış olduğu hakların bir kısmının Maârif Nezaretince bu dönemde verildiği anlaşılmaktadır. Bu araştırmanın, Osmanlı eğitim sistemi ile Mardin şehir tarihini çalışacak araştırmacılara katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Kaynakça

I.ARŞİV

A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BA)

Maârif Nezâreti Mektubi Kalemi Evrakı (MF. MKT): 361-36; 109-6; 230-17; 536-11; 805-76; 899-56; 603-32; 584-19; 560-13; 1090-61; 577-42; 618-6; 736-58; 1019-1; 745-32; 759-54; 782-56; 810-72; 810-76; 781-74; 850-61; 886-66; 856-10; 894-37; 903-69; 805-76; 1003-17; 1076-52; 1016-19; 1020-69; 1009-61; 1019-1; 1025-7; 1072-41; 1126-9; 1018-81; 1113-53.

İrade-i Şura-yı Devlet (İ. ŞD): 81-4840.

B. Salnameler

Diyarbakir Vilâyet Salnâmeleri

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 2, Sene 1287, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 3, Sene 1288, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 6, Sene 1291, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 7, Sene 1292, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 10, Sene 1300, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 11, Sene 1301, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 12, Sene 1302, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 17, Sene 1318, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 18, Sene 1319, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 19, Sene 1321, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakir, Def'a 20, Sene 1323, Diyarbakir Vilâyet Matbaası.

Maârif Nezâreti Salnâmeleri

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye, Def'a 4, Sene 1319, Matbaa-i Amire.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye, Def'a 6, Sene 1321, Matbaa-i Amire.

II. TELİF ESERLER

- Abat, R. (2007). İslam Düşüncesi ve Medniyetinin Gelişiminde Tercüme Hareketleri ve Nusaybin Medresesinin Etkisi. *Makalelerle Mardin içinde*, 1-4. haz. İbrahim Özcoşar, C. 3, İstanbul, 85-95.
- Akyüz, P. G. (1998). Mardin İli'nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi. İstanbul: Resim.
- Altın, H. (2008). 1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnamesi ve Öğretmen Yetiştirme Tarihimizdeki Yeri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 271-283.
- Akyıldız, A. (2003). Maârif-i Umûmiyye Nezâreti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde*, C. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 273-274.
- Atalay, T. (2005). İlk Dönem Süryani Din Eğitimi Giriş. *Süryaniler ve Süryanilik içinde*, 1-4. haz. Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, C. 3, Ankara, 167-183.
- Baltacı, C. (2004). Osmanlılar'da Mektep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde*, C. 29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 6-7.
- Baltacı, C. (1976). *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan.
- Batır, B. (2007). *İkinci Meşrutiyet'ten Tevhid-i Tedrisat'a Türkiye'de İlköğretim (1908-1924)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Cihan, A. (2007). *Osmanlı'da Eğitim*. İstanbul: 3F.
- Cuinet, V. (1891). *La Turquie d'Asie içinde*, 1-4, C. 2, Paris.
- Devellioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın.
- Ekinci, A. & Kütük, A. (2007). Güneydoğu Anadolu'nun Medeniyet Tarihi Açısından Önemi ve Nusaybin Okulu. *Makalelerle Mardin içinde*, 1-4. haz. İbrahim Özcoşar, C. 3, İstanbul, 91-105.
- Ergün, M. (1996). İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri. Ankara: Ocak.
- Ergin, O. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi*. 1-5, C. 1. İstanbul: Eser.
- Hızlı, M. (1987). Kuruluştan Osmanlılara Kadar Medreseler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 273-281.
- İbn Battuta T. (2004). *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A.S. Aykut, C. 1. İstanbul: Yapı Kredi.
- Kütük, A. (2006). Ortaçağ'da Nusaybin Bölgesinin Siyasi, Sosyal, İktisadi ve Kültürel Durumu. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- Kodaman, B. (1991). *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özdemir, Ş. (2007). Tarihi Süreç İçerisinde Nusaybin Medresesinin Bölge Kültürüne Katkıları. *Makalelerle Mardin içinde*, 1-4. haz. İbrahim Özcoşar, C. 3. İstanbul, 75-85.
- Özgür, M., Soyukaya, N., Kaya F., Han, Z., Savaş, B., Alpay, E. (2013). *Mardin Kültür Envanteri*. Mardin Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü II*. İstanbul: MEB.
- Parmaksız, E. (2008). *II. Abdülhamit Dönemi (1876-1909) Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askeri Rüşdiyeler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*. İstanbul: İletişim.
- Sezen, T. (2006). *Osmanlı Yer Adları*. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Stone, F. A. (2011). *Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi*. çev. Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah.
- Taşdemirci, E. (1989). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Medreseler*. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3, 519-532.
- Taşkın, Ü. (2008). *Klasik Dönemde Osmanlı Eğitim Kurumları*. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (3), 343-366.
- Taşgın, A. (2005). *Süryani Kadim Ortodoks Kilisesinde Yenileşme Çabaları: Deyru'l-zafaran Manastırında Patriklik Matbaası*. *Süryaniler ve Süryanilik içinde*, 1-4, haz. Ahmet Taşgın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, C. 4, Ankara, 1-27.
- Yıldız, H. (2014). *Osmanlı Yenileşme Döneminde Diyarbekir Vilayeti'nde Eğitim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıklarının İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-'illeti't-tâmme)

Muhammet Fatih KILIÇⁱ

Öz: Bu makale, Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274), İbn Sînâcı (ö. 428/1037) kozmolojik açıklama modelinin ortaya çıkardığı, ezeli illetlerle sonradan meydana gelen hâdis maluller arasındaki ilişkinin, felsefi olarak nasıl kurulabileceğine dair dile getirdiği argümanları göstermeyi amaçlar. Tûsî'nin bu meseleye ilişkin genel değerlendirmeleri, Necmeddin el-Kâtibî'yle (ö. 675/1276) zorunlu varlığın ispatı hakkında yaptığı yazışmalarda bulunabilir. Ancak Tûsî, bu yazışmalarda meselenin, yalnızca, birtakım kelâmcılar açısından mahiyetine değinir. Onun İbn Sînâ ve *felâsife* cihetinden bu meseleye ilişkin yaklaşım ve çözüm önerileri, bu makalede tenkitli neşri ve aynı zamanda çevirisi sunulan *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* adlı eseri üzerinden takip edilebilir. Tûsî'nin bu risâledeki söz konusu meseleye ilişkin kanıtlarının başında, ezeli illetlerin, doğrudan hâdisin varlığının değil; hâdisin varlığının dayandığı hazırlamanın ilkesi olduğu hususu gelir. Bu tür bir illiyet sürecinde ise ezeli illetler, hâdisin varlığını bir kerede zorunlu kılmaz. Bu argümana dayalı olarak Tûsî, hâdis varlıklarının, hem ezeli illetlere dayandığını hem de zamansal olarak sonradan mevcudiyet kazandığını gösteren bir açıklama sunmuş olur.

Anahtar Kelimeler: N. Tûsî, İbn Sînâ, N. Kâtibî, ezeli-hâdis ilişkisi, tam illet, illiyet.



A Treatise of Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî on the Causal Relationship between Eternal Principles and Temporally Originated Beings (*Risâla fi al-'illa al-tâmma*)

Abstract: This article aims to explore Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî's (d. 672/1274) philosophical argumentation on the problem of causal relationship between eternal (*qadîm*) causes and temporally originated beings (*hâdith*), which is brought about by Avicennan (d. 428/1037) cosmology. al-Ṭūsî's general remarks on this problem could be found in his

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üni., Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mimfatih@gmail.com.

corresponding with Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675/1276) on the demonstration of Necessary Existent. However, al-Ṭūsī, in his letters to al-Kātibī, formulates the problem only from the point of view of theologians, but not philosophers. al-Ṭūsī offers a solution to the problem with a philosophical perspective in his treatise named *Risāla fī al-'illa al-tāmma*. This article includes a critical edition of the treatise with a Turkish translation. al-Ṭūsī's main argument on the problem in this treatise is that the eternal principles are not immediate causes of the temporally originated things, but they are causes of predispositions which the originated things depend on. This kind of causal relationship does not immediately require the existence of the originated things. On the basis of this argument, al-Ṭūsī gives a philosophical explanation of the necessary relationship between eternal causes and originated effects, by emphasizing their temporality.

Keywords: N. al-Ṭūsī, Avicenna, N. al-Kātibī, relationship between *qadīm* and *ḥādīth*, causality.

Giriş

İbn Sînâ âlemin varlık kazanmasını, Tanrı'nın illet, âlemin ise malul olduğu bir çerçevede açıklar. Bu açıklama modelinde, illetle malul arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisi zorunludur ve bu ilişkide zamansal anlamda öncelik-sonralığa yer yoktur (İbn Sînâ, 2004: 147; Kılıç, 2013: 145-55). Çünkü İbn Sînâ, illetle malul arasında varsayılan böyle bir zamansal aralığın illetin illet olma niteliğini tehdit ettiğini düşünür. Bu ise illetle malulün zamansal anlamda birlikte olduğu bir tablo ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, varlığın nihaî ve mutlak anlamda ezeli illeti olan Tanrı'nın öncelikli olarak varlık verdiği ay-üstü âlemin zamanda Tanrı'yla birlikte olduğu neticesini doğurur. Her ne kadar içinde yaşadığımız ay-altı oluş-bozuluş dünyasındaki varlıklar, zamansal anlamda sonradan meydana geldikleri için hâdis olarak nitelendirilse de ay-üstü varlıklar, illetle malul arasındaki zorunlu ilişkinin zamansal bir mesafe kabul etmemesi nedeniyle ezeli olarak görülür (İbn Sînâ, 2004: 73, 163-9; Kılıç, 2011: 108-14). İbn Sînâcı kozmolojik açıklama modelinde, ay-altı hâdis varlıklar, varlıklarını en başta Tanrı olmak üzere ezeli ay-üstü varlık sahasındaki illetlere borçludurlar. Dolayısıyla, hâdis varlıkların varlık illetleri ezeli'dir. Bu ise şöyle bir soruna yol açmaktadır: Eğer varlık veren illetler, malulleriyle eşzamanlı olarak var oluyorsa ve hâdis olduğu konusunda tartışma olmayan ay-altı varlıkların varlık illeti, ezeli ay-üstü varlık sahasında bulunuyorsa o halde nasıl olur da ezeli illetlerden hâdis maluller meydana gelebilir?

İbn Sînâ yazılarında, böyle bir soruyu/sorunu doğrudan ele alıp buna karşı bütünlüklü bir cevap vermese de kendi sisteminden hareketle bu probleme ilişkin şöyle bir açıklama yapılabilir: İbn Sînâcı kozmolojide ay-altı hâdis varlıkların ezeli bir nitelik taşıyan ay-üstü varlık sahasındaki öncelikli varlık ilkesi olan son akıl, ay-altı heyûlâ, suret ve nefislerin tek başına illetini teşkil etmez. Feleklerin aralarında

ortaklık teşkil eden döngüsel hareketleri, heyûlânın varlık kazanmasına etkide bulunur. Her ne kadar ay-altı varlıklara suretlerini ve nefislerini veren (*vâhibü's-suver*), son akıl olsa da feleklerin farklılıkları üzerinden suretlere ilişkin tahayyüllerinin bu varlık vermede etkisi vardır. Dolayısıyla ay-üstü âlemdeki varlıklar arasındaki illiyet ilişkisi ile ay-üstü ve ay-altı varlıklar arasındaki illiyet ilişkisi birbirinden farklıdır. Buna göre, her bir ay-üstü varlığın oluşumunda bir illet söz konusu iken ay-altı varlıkların oluşumuna, başta son akıl olmak üzere bütün bir ay-üstü âlem sebep teşkil eder. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından bakıldığında bir illetin bir ya da birkaç malule varlık vermesiyle pek çok illetin bir araya gelerek, birtakım malullere birlikte varlık vermesinin birbirinden ayrılması gerekir. Bu ayırmadaki ikinci tür varlık verme söz konusu olduğunda, illetler ile maluller arasında zamansal bir öncelik-sonralık tayin edilmesi makul karşılanabilir. Bunun yanı sıra İbn Sînâ, hâdis varlıkların sonradan meydana gelişini, illetin etkisini kabul etme konusunda maddî koşulları bakımından bizzat sahip oldukları yoksunluktan kaynakladığına ilişkin açıklamalara da yer verir (İbn Sînâ, 1364: 252; Kılıç, 2011: 126). Bu açıklamalar, sonradan meydana gelen hâdis varlıkların hem ezelfî ilkeleriyle olan irtibatına hem de hâdis olma niteliğine ilişkin İbn Sînâ sisteminin verdiği cevaplar olarak kabul edilebilir.

Ancak öyle görünüyor ki İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, başta Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere pek çok kelâmçıyı ikna etmez. Nitekim ezelfî illetlerden hâdis varlıkların nasıl meydana gelebildiğine ilişkin soruya/soruna en güçlü şekilde dikkat çeken isimlerden biri de Gazâlî'dir. O, âlemin ezelfîliği görüşünü eleştiriye tâbi tutarken İbn Sînâ sisteminin iç tutarlılığı gereği ezelfî illetten hâdis bir varlığın çıkmasına izin vermeyeceğini savunur. Öte yandan ay-altı âlemdeki hâdis varlıkların ezelfî illetlere dayandığını kabul etmenin sistemde bir tutarsızlık ortaya çıkardığını ifade eder. Gazâlî'ye göre, ay-altı hâdis varlıkların ezelfî illetlere dayandığı ileri sürüldüğünde kaçınılmaz olarak ezelfî bir illetin hâdis bir eser meydana getirebileceğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâcı anlamda illetle malul arasında zamansal bir fasıla olamayacağı düşüncesi, ay-altı varlıkların hâdis kabul edilmesi hâlinde zaafa uğrayacaktır.

O, *Tehâfüt*'ünün ilk bölümünde İbn Sînâ'nın âlemin ezelfîliğini savunurken dile getirdiği "Ezelfî olandan sonradan sonradan olanın sudûru hiçbir şekilde mümkün değildir" (Gazâlî, 2005: 15,8) önermesinin yol açtığı tutarsız sonucu şu şekilde ortaya koyar:

Siz ezelfî olandan, sonradan olan herhangi bir şeyin meydana gelmesini mümkün görmüyorsunuz, ama bunu kabul etmek zorundasınız; çünkü âlemde sonradan meydana gelen (*havâdis*) birtakım şeyler ve bunların sebepleri vardır. Bu sonradan meydana gelen şeyler sonsuza dek birbirine dayanacak olursa, bu imkânsızdır ve akli başında birinin inanabileceği bir şey değildir (Gazâlî, 2005: 29,5-8).

Gazâlî'nin yükselttiği bu güçlü itiraz, Gazâlî'den sonraki filozof-kelemlâmcılarda, İbn Sînâ'nın kozmolojik açıklama modelinin açmazlarından biri olarak tartışılmıştır. Bu tartışmalara İbn Sînâ safında yer alarak dâhil olan isimlerin başında Nasîrüddin et-Tûsî gelir. O, gerek İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerhdeki tutumu ve gerekse Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini dile getirdiği *Musâra'atü'l-felâsife*'sine yönelik bir reddiye olan *Musâri'u'l-Musâri'* (Tûsî, 1405) adlı eseri dikkate alındığında, İbn Sînâ savunusuyla ön plana çıkmış bir on üçüncü asır filozof-kelemlâmcısıdır. Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın kozmolojik açıklama modelinde ortaya çıkan ezeli ilkelere hâdis varlıkların nasıl çıktığı meselesiyle ilgili olarak takındığı İbn Sînâ'nın pozisyon ve getirdiği çözüm önerileri, Tûsî'nin doğrudan bu meseleye hasrettiği ve başlığı, Türkiye'deki yazma eserler kataloglarında *Risâle fî'l-illeti't-tâmme* olarak kayda geçen kısa risâle üzerinden takip edilebilir. Bu eserin dışında Tûsî'nin çağdaşı bir diğer filozof-kelemlâmcı Necmeddin el-Kâtibî'yle yaptığı *Zorunlu Varlığın İspatı* hakkındaki mektuplaşmalarda da söz konusu mesele hakkında değerlendirmeleri yer almaktadır.

Tûsî'nin Mektuplarındaki Değerlendirmesi

Kâtibî, *Zorunlu Varlığın İspatı* hakkında Tûsî'ye yazdığı ilk mektubunun sonunda Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik dile getirdiği itirazın bir benzerini tekrar gündeme taşır:

140

Filozoflar şöyle demiştir: Yüce Yaraticının âlemi var kılıyor olmasının dayandığı her şey, ezelde meydana gelmiştir. Hal böyle olunca âlem kadimdir.

[...] Eğer böyle değilse, Yaraticının âlemi var kılıcı olması, sonradan olan (*hâdis*) bir şeye dayanır. Bu sonradan olanın varlığı da başka bir sonradan olana dayanır. Aksi takdirde âlemin varlığı sonradan olmayan bir şeye dayanmış olurdu. Her sonradan olmayan şey de kadimdir. Hal böyle olunca âlemin kadim olması gerekir. Çünkü illetin ve şartların kîdemi, malulün kîdeminin zorunlu olarak gerektirir. Bu durumda sonradan olan kadimdir. Bu ise bir çelişkidir. (*ve-lev kâne kezâlik lezime kîdemüh, li-vücûbi istilzâmi kîdemi'l-illeti ve-kîdemi's-şarti kîdemi'l-ma'lûl, fe'l-hâdis kadîm. hâzâ hulf*)

[...] İmâm [Fahredden er-Râzî] filozofların bu önermesine karşı cevap vermiş ve şöyle demiştir: [...] Eğer delil olarak dile getirdiğiniz bütün öncüller doğruysa sonradan meydana gelen gündelik şeyler de dâhil olmak üzere bütün mümkün varlıkların ezeli olması gerekir. (*lev sahha cemî'u mukaddemâti mâ zekertüm mine'd-delîl lezime en-yekûne cemî'u'l-mevcûdâti'l-mümkineti hatte'l-havâdisi'l-yevmiyye ezeliyye*) Yüce Yaraticının bu gündelik ve sonradan olan şeyleri var kılıcı olmasının dayandığı her şey ezelde meydana gelmiştir denemez. Eğer böyle olsaydı sonradan meydana gelen gündelik şeyler de kadim olurdu.

Ben [Kâtibî] derim ki filozofların bu reddiyeye karşı kendilerini savunmak için şöyle demeleri mümkündür: [...] Yüce Yaratıcının bu sonradan meydana gelen şeyleri var kılıcı olmasının dayandığı şeylerin tamamının ezeli olmaması niçin mümkün olmasın? (Tûsî, 1383: 117,23-119,2; Tûsî, 2015: 191-3)

Kâtibî yukarıdaki pasajda, İbn Sînâ tarafından savunulan âlemin var kılıcı illeti Tanrı'nın yaratmasının ezeli olması gerektiği anlayışının yol açtığı, hâdis varlıkların ezeli ilkeye dayandırılmasına ilişkin sorunu ortaya koyar. Kâtibî'ye göre, onun Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) atıfla işaret ettiği bu sorunun temelinde, Tanrı'nın âlemi yaratmasının dayandığı ilahî niteliklerin ezeli olması yatar. Bu durumda sonradan meydana gelen varlıkların, filozofların savunduğu ilke gereği ezeli olması gerekir. Kâtibî'ye göre bu çelişkiyi çözmek ve içinde yaşadığımız dünyada müşahade ettiğimiz gündelik olaylar da dâhil olmak üzere hâdis varlıkların sonradan meydana gelmesini açıklamak için, Tanrı'nın hâdis varlıkları yaratırken aracı olan illetlerin ezeli değil; sonradan meydana gelmesini kabul etmenin imkân dâhilinde olduğunu ifade eder.

Tûsî, Kâtibî'nin gündeme taşıdığı meseleyle irtibatlı olarak ona cevaben yazdığı mektupta ezeli ilkeyle hâdis varlığın irtibatına ilişkin kelâmcıların çözüm önerisini ortaya koyar ve filozofların bu çözüm önerisine karşı tuttıkları pozisyona işaret eder:

Bunlar, bir grup ilk dönem kelâmcının ileri sürdüğü meselelerdir. Bu kelâmcılar arasında görüş sahibi olanlar (*muhassilûn*) bu yaklaşımı benimsemez. Bundan dolayı onlar kâdir olan [Tanrı'n]ın, kendisi açısından birbirine eşit olan fiilde bulunma ve bulunmama taraflarından birini iradeyle tercih edebilmesi için iradeyi kabul etmişlerdir. Onlar, filozofların savunduğu illet-malul [ilişkisi hakkındaki] iddiayı reddettikten sonra bu konuda tercih edilen görüşü şu şekilde ifade etmişlerdir: Yüce Yaratıcının âlemi var kılıcı olmasının dayandığı her şey ezelde mevcuttur. Yüce Yaratıcıyı var kılmaya [sevk eden] *dâ'î* bu cümledendir. *Dâ'î*, mevcudun var kılınmasıyla ilgili değildir; bilakis mevcudun gerçekleşmesi bakımından, kendisine doğru sevk ettiği şeyin yok olmasını şart kılar. Bundan dolayı âlemin kadim olması imkânsızdır.

[Ne var ki] filozoflar, Tanrı'nın var kılmasının belirli bir vakte tahsis edilmesini benimsemez. Çünkü vakit âlemin bir parçasıdır. Âlemin var kılınmasının kendisinden bir parçayla belirlenmesi düşünülemez. Çünkü bu, belirleyici olan şeyin kendisinden önce olmasını zorunlu kılar. Bu ise imkânsızdır. Bu konuda sahip olduğum bilgiler bundan ibarettir (Tûsî, 1383: 126,23-127,10; Tûsî, 2015: 204-5).

Tûsî bu pasajda, hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatına ilişkin açıklamada, kelâmcıların, Tanrı'nın illet, âlemin de malul olduğu İbn Sînâcı açıklama modelini

reddederek yerine tanrısal iradeyi merkeze alan *kâdir-i muhtâr* anlayışını koyduklarını ifade eder. Böylece kelâmcılar, Tanrı'nın iradesi gereği sonradan olan hâdis varlıkları yaratmasını açıklayarak hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatını kurmuş olurlar. Öte yandan kelâmcılar açısından iradenin ezeli olması, iradenin taallük ettiği mevcudatin da ezeli olmasını gerektirmez. Zira tanrısal irade, mevcudu var kılmaya yönelmediğinde mevcut vücut bulmazken onu var kılmaya yöneldiğinde de varlık kazanır. Tûsî, kelâmcıların âlemin sonradan meydana gelerek hâdis olduğunu bu yolla ortaya koyduğunu ifade eder.

Yukarıdaki pasajın son kısmında ise Tûsî, başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların, kelâmcıların bu yaklaşımına karşı tutumunu kısaca ortaya koyar. Buna göre filozoflar, Tanrı'nın âlemi var kılmasının belirli bir zamanla belirlenemeyeceğini; çünkü zamanın âlemin varlığıyla birlikte onun bir parçası olarak gündeme geldiğini savunurlar. Şu halde zaman, âlemin vücuda geldiği anı belirleyemez; tam aksine âlem, zamanın varlığını bizzat belirler. Tûsî, bu değerlendirmesiyle filozofların, hem, Tanrı'nın âlemi yaratmasının dayandığı ilahî niteliklerin ezeli olması gerektiği hem de kelâmcıların sahip olduğu gibi, yaratmanın Tanrı'yı fiile yönlendiren bir *dâ'î*yle belirli bir zamana tahsis edilemeyeceği anlayışını savunduklarını göstermiş olur.

Tûsî'nin Kâtibî'ye cevaben yazdığı mektubunda, Kâtibî'nin ortaya koyduğu hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatının nasıl kurulabileceği sorusu/sorunundan ziyade, bu sorunun ardında yatan Tanrı'nın yaratmasının belirli bir zamana tahsis edilip edilmeyeceğiyle ilgili olarak bir kısım kelâmcıların ve filozofların pozisyonunu değerlendiren bir yöntem takip eder. Bu nedenle Tûsî'nin mektubunda, doğrudan filozofların söz konusu soruna ilişkin cevabını tartışan bir açıklamaya rastlanmaz. Tûsî'nin bu açıklamaları, Kâtibî'nin kendisine yazdığı ikinci mektuptaki tartışmanın seyrini de yönlendirir. Nitekim Kâtibî, ikinci mektubunda, ilk mektubunda Râzî'ye atıfla dile getirdiği hâdis varlıkların ezeli ilkeyle irtibatının nasıl kurulacağı sorusunu bir kenara bırakıp meseleyi, *kâdir-i muhtâr* anlayışı etrafında tartışır (Tûsî, 1383: 140,11-141,14; Tûsî, 2015: 224-5).

Tûsî'nin, teşekkür-takdir mektuplaşmaları dışındaki Kâtibî'ye yazdığı ikinci ve son mektupta da tartışmanın seyri, aynı minvalde sürdürülerek sonlandırılır:

Kâtibî [...] şöyle dedi: “Biz, tercih edici olmadan tercih etmenin *kâdir* açısından imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis bu, *zorunlu kılan* açısından imkânsızdır.” [...]

[Tûsî] derim ki, bu takdirde Yüce Allah'ın irade ya da *dâ'î* olarak adlandırılan vasfını ispatlamanın önüne set çekilmiş olur. Onun ispatı *kâdir-i muhtâr* açısından tercih edici olmaksızın tercihin imkânsızlığına dayanır. Dolayısıyla ortada bazen irade bazen de *dâ'î* diye adlandırdıkları bir tercih edicinin bulunması gerekir. Muhakkik

kelâmcıların bunun imkânsızlığını kabul ettikleri açıktır (Tûsî, 1383: 151,21-152,3; Tûsî, 2015: 242-3).

Tûsî'nin bu açıklaması da dâhil olmak üzere mektuplaşmalardaki diğer açıklamalarının, ezelf ilke ya da ilkelerle sonradan meydana gelen hâdis varlıkların illet-malul ilişkisi çerçevesinde nasıl ilişkilendirileceği hususunda filozofların sisteminden hareketle bir argümantasyon sunmadığı ortadadır. Ancak yine de Tûsî, Kâtibî'nin başlattığı tartışmadaki ezelf ilkeyle hâdis varlıkların irtibatına ilişkin meselenin arka planına ilişkin bir projeksiyon sunar. Bu projeksiyonda *felâsifeyi* âlemin ezelfliği düşüncesine sevk eden *mûcib bi'z-zât* anlayışından çok *kâdir-i muhtâr* fikrini benimseyen kelâmcıların tartışıldığı görülmektedir. Ne var ki ezelf illetten hâdis malullerin nasıl çıktığı sorusunun öncelikli muhatapları, illetle malul arasında zamansal bir aralık öngörmeyen başta İbn Sînâ olmak üzere *felâsifenin* kendisidir.

Tûsî'nin bu soruyu/sorunu *felâsife* açısından ele aldığı *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* adlı kısa eserinde, İbn Sînâcı illiyet anlayışının beraberinde getirdiği söz konusu mesele hakkında çözüm önerileri getirilmektedir.

Tûsî'nin *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme*'deki Argümantasyon Aşamaları

Tûsî'nin bu risâlesi, argümantasyon yapısı itibariyle ele alındığında altı kısımda değerlendirilebilir:

(i) **Meselenin kökeni** (Tûsî, no. 4842: v. 97b,19-98a,2): Tûsî, risâlenin girişinde ezelf illetlerle hâdis varlıklar arasındaki irtibatın kurulmasına ilişkin problemin *felâsife* nezdindeki kökenine işaret eder. *Felâsifenin* illiyet anlayışı gereği, başta Tanrı olmak üzere, illiyet yeterliğini başka hiçbir illet ya da şarta gerek duymayacak ölçüde sağlamış her tam illet eseriyle birlikte ve ondan ayrı düşünülemez. Şayet ortada bir tam illet varsa, onun eseri de onunla birlikte var olmak zorundadır.

(ii) ***Felâsifenin meseleye yaklaşımı*** (Tûsî, no. 4842: v. 98a2-9): İkinci aşamada Tûsî, *felâsife* cephesinden meseleye yaklaşır. Onun açıklamalarına göre *felâsife*, (a) ezelden ebede uzanan ve *zâtı sâbit olmayan* bir varlığın olmaması hâlinde, hâdisin varlığının söz konusu olamayacağını ifade eder. Bu nedenle onlar, ezelden ebede uzanan sermedî feleklerin hareketleri ve sermedî zamanın olduğunu ortaya koyarak buradan hareketle sermedî feleklerin hareketlerinin ve sermedî zamanın, hudûsun yakın illeti olduğu sonucuna varırlar. Ardından *felâsife*, (b) bu sermedî illetlerin illet olmalarını, iki sermedînin parçası olan zaman ve hareketin tamamladığını öne sürer. Böylece malulün iki sermedîye bitişik olduğu sonucuna varırlar. Bu, aynı zamanda, toplamlarının başlangıç ve sonu olmayan hâdislerin varlığının zorunlu olarak ortaya çıktığına ilişkin görüşe tekabül eder. Tûsî'nin açıklamalarına göre *felâsife* bu aşamada son olarak (c) *zâtı sâbit olmayan* mevcudun, *sâbit illetten sudûr edemeyeceği* ilkesinin beraberinde getirdiği sorununun çözümü olarak *zâtı sâbit olmayan* mevcudun önce gelen her bir parçasının, kendisine eklenenin varlığının hazırlayıcısı olduğunu savunur

(Ayrıca bkz. Tûsî, 1996: 101-111). Böylece *felâsife*, sermedî ilkenin illet olmasını tamamlayanın, hazırlama olduğunu ortaya koyarak hem eklenenin hem de hâdisin varlığını açıklar.

(iii) Felâsifenin yaklaşımına yönelik itiraz (Tûsî, no. 4842: v. 98a,9-11): Tûsî bu aşamada, daha önce Gazâlî’de, ardından Râzî’ye atıfla Kâtibî’de gördüğümüz, illet-malul birlikteliği düşüncesi gereği hâdis varlıkların da ezeli olması gerektiğine ilişkin meşhur itirazı gündeme getirir. Bu itirazda, ezeli illetlerin hâdis varlıklarının tam illeti değil de hazırlayıcı illeti olmalarının da asıl meseleyi çözmediği savunulur. Buna göre, ezeli illetlerle birlikte meydana gelen hazırlayıcı illetler defaten meydana geldiği gibi, hazırlayıcı illetler de hâdis varlığının meydana gelişini defaten sağlar. Bunun bir sonucu olarak da hâdis varlıklar tıpkı ezeli ilkeleri gibi ezeli olur. Bu ise tutarsız bir neticeyi doğurur.

(iv) Felâsifenin cevabı (Tûsî, no. 4842: v. 98a11-16): Tûsî bu aşamada, *felâsifenin* meseleye ilişkin argümanını daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu argümantasyonda, öncelikle iki tür hazırlayıcı illete işaret edilir. Bunlar güçlü ve zayıf hazırlamalardır. Güçlü hazırlama, şeyi, zayıf hazırlamaya göre daha hızlı ve etkili bir şekilde var kılar. Zayıf hazırlama söz konusu olduğundaysa hâdisin meydana gelmesi için daha çok hazırlayıcı unsurun bir araya gelmesi beklenir. Her bir hazırlayıcı illet, hâdisin varlığının ortaya çıkmasına etki eder. Bu hazırlama hiyerarşisi, hâdis tam olarak yetkinleşip varlık sahasına çıkınca tamamlanmış olur. Tûsî, bu illetin tam olma aşamasında, sonradan meydana gelen hâdis varlıkla, hâdisin varlığının dayandığı hazırlayıcı illetlerin illeti olan ezeli ilkelerle arasında yokluk şartının bulunduğunu ifade eder. Çünkü ezeli ilkeler, doğrudan hâdisin varlığının değil; hâdisin varlığının dayandığı hazırlayıcı illetlerin illetidir.

Tam illetin tam niteliğini kazanması için illiyet sürecindeki bütün gerekli şartların bulunması ve engellerin ortadan kalması gibi hususları bir arada toplaması gerekir. Nitekim Râzî’nin tam illet tanımında, bütün bu koşullar ve engellerin ortadan kalkmasıyla ilgili olarak “bir arada toplayan” (*müstecmi’a*) ifadesi bulunabilir (Râzî, 1987/IV:55,15-7; ayrıca bkz. Taşköprizâde, no: 1823). Aslına bakılırsa İbn Sînâ da *İşârât*’ındaki bir *tenbihinde* (2005: 138,III.V.8) bir illetin illet olarak tamamlanmasından söz ederken eserinin kendisinden geri kalmayacağı şekilde bütün şartları, hazırlamaları ve engellerin ortadan kalkmasını içermesi gerektiğini dile getirir. Tûsî’nin bu aşamadaki argümanı, tam illetin burada ifade edilen anlamı çerçevesinde gelişir. Tûsî’nin açıklamalarına göre bir illetin tam illet olması ya da bir illet olarak tamamlanması, şartı da içermelidir. Tûsî’nin burada kendisine işaret ettiği şart ise yokluktur. O halde illet, yokluk şartını da içerecek bir nitelik kazandığında tam illet olur. Bu nedenle malulün defaten olması gerekli olmaz. Çünkü yokluk bir şart olarak illete dâhil olur. Böylece hâdisin meydana gelmesine, onun henüz varlık sahasına çıkmadığı bir yokluk takaddüm eder. Hâdis, bu şekilde zamansal olarak sonradan vücut bulur.

(v) Ferîdüddin en-Nîsâburî’nin felâsifeye yönelik itirazı (Tûsî, no. 4842: v. 98a,16-20): Bu aşamada Tûsî, Nîsâburî’nin *felâsifenin* yaklaşımına (ii, iv) yönelik

eleştirisini özetler. Nîsâburî'nin bu eleştirisi, hâdis varlıkları önceleyen yokluğun ezeli illetlerle ilişkisinin kurulmasının doğuracağı çelişki üzerinde yoğunlaşır. Çünkü Nîsâburî açısından bakıldığında, önce gelen (sâbık) illetin bir yandan hâdis varlığı vücuda getirmesi, öbür yandan ise hâdis varlığın içinde bulunmadığı bir yokluk tarafından öncelenmesinin, hâdisin varlığı için bir şart olarak ileri sürülmesi tutarsız bir sonuç doğurur. Buna göre, hâdisin bir varlık illeti olduğu halde yoklukla öncelenmesi, hâdisin varlığını önceleyen yokluktan önce gelmesini gerektirir. Bu ise Nîsâburî'ye göre kabul edilmesi mümkün olmayan bir kısır döngü doğurur. Bu nedenle *felâsifenin* çözüm önerisi (ii, iv) tutarsızdır.

(vi) **Tûsî'nin felâsife savunusu** (Tûsî, no. 4842: v. 98a,20-98b,17): Ferîdüddin en-Nîsâburî, Tûsî'nin Nîşâbur'a gidip bizzat kendisinden aklî ilimleri tahsil ettiği önde gelen felsefe hocalarından biridir (Şirinov, 2012: 437). Ancak Tûsî, bu aşamada açıkça görüldüğü gibi başta hocası olmak üzere bu meselede *felâsifeye* yönelik itirazcılara *felâsife* safında yer alarak cevaplar getirir. Tûsî'ye göre *felâsifeyi* kendi argümanlarında tutarlı kılan husus, ii ve iv'te görüldüğü şekliyle ezeli illetin hâdisin doğrudan varlığının değil; onun varlığının dayandığı hazırlamanın illeti olmasıdır. Bu çerçevede düşünüldüğünde ezeli illetlere hâdis yönünde eklenen yokluk, hâdisin varlığa geliş sürecindeki aşamalar dikkate alındığında, ezeli illetin illiyetini zaafa uğratan bir çelişki olarak görülemez.

Tûsî, yine bu aşamada, hâdisin varlık illetlerinin ezeli olmakla birlikte hâdisin varlığının gelip geçici olmasının oluşturabileceği bir diğer probleme de *felâsife* safında durarak çözüm önerisi getirir. Nitekim *felâsifenin* illiyet anlayışı gereği, illet var oldukça malul de mevcuttur. Bu ise hâdis varlıkların bozuluşa uğrayıp yok olmasının açıklanmasını gerekli kılar. Tûsî'nin getirdiği çözüm önerisine göre, hâdisin varlığının hazırlanmasının illeti olan ezeli ilkelerin illiyeti, hazırlama gerçekleştiğinde tamamlanır. Böylece, hâdisi önceleyen yokluk son bulur ve hâdis vücuda gelir. Öte yandan ezeli illet varlığını ve illiyetini başka hazırlamalar için koruduğu halde söz konusu hâdis için sürdürmez. Dolayısıyla hâdis, vücuda geldikten sonra, tikel varlığının dayandığı hazırlama sürekli olmadığı için bozuluşa uğrar.

Tûsî, burada ana hatlarıyla verilen argümantasyon aşamalarını takip ederek hâdislerin ezeli ilkeden sudûrunun *felâsifenin* sistemi içinden nasıl açıklanabileceğine ilişkin açıklamasını tamamlar. Bu açıklamanın yapısal olarak sahip olduğu yoğunluk, burada yapılandan daha farklı birtakım okuma ve yorumları mümkün kılacak düzeydedir. Bu nedenle, risâlenin orijinal metni ve tercümesinin neşrinin, burada ortaya konulan okumaya eşlik etmesi gereklilik arz eder.

Risâle fi'l-'illeti't-tâmme'nin Başlığı ve Neşri Hakkında

Burada tenkitli metni neşredilecek risâle, Türkiye'deki yazma eserler kataloglarında *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak, Nûrânî'nin İran'daki yazmalardan hareketle tenkitsiz olarak neşrettiği metinde ise *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm* adıyla

başlıklandırılmıştır. Risâlenin ele aldığı konu/mesele dikkate alındığında, Nûrânî'nin başlıklandırması ilk bakışta daha isabetli görünür. Nitekim “tam illet” tabiri, söz konusu risâlede, yalnızca, meselenin ortaya konulduğu ilk paragrafın başında geçer ve eserin ilerleyen pasajlarında ikinci bir kez karşımıza çıkmaz. Dahası, tam illeti kendisine konu/mesele edinen, sözgelimi, İbn Kemâl'in (ö. 940/1535) *Risâle fi tekaddümü'l-'illeti 'ale'l-ma'lûl* adlı eseri gibi (Cesur, 2011) diğer risâlelere bakıldığında, tam illetin tanımı, içeriği/mahiyeti, nakıs illetle arasındaki farklar gibi meselelere de yer verildiği görülür. Ancak Tûsî'nin *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak adlandırılan eserinde bunun gibi konular yer almaz. Ne var ki bu durum, söz konusu risâlenin hatalı bir isimlendirmeye maruz kaldığı anlamına gelmez. Çünkü hâdis varlıklarla ezeli ilkelerin irtibatı meselesi, tam illet bahsinin alt problemlerinden biridir. Nitekim tam illet, bütün illiyet koşullarını karşıladığı için malulü onun zorunlu olarak ardı sıra gelir (Tûsî, 1960: 90,19). Başta Tanrı olmak üzere her ezeli tam illetin malulü, ondan ayrılmaz ve onu takip eder. Dolayısıyla tam illet fikri, hâdis malullerin ezeli illetleriyle olan illiyet ilişkisi problemini doğurur. Böylece ezeli ilkelerle hâdis varlıkların irtibatına ilişkin tartışma tam illet meselesi altında konumlanır. Bu nedenle tenkitli metni neşredilen risâlenin başlığının Türkiye'deki kataloglarda olduğu gibi *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* olarak muhafaza edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Metnin tahkiki üç nüshadan hareketle yapılmıştır. Bunlar, Nûrânî'nin *Telhîsu'l-Muhassal* neşrinin sonuna ilâve ettiği Tûsî'nin bir dizi kelâmî risâlelerini içeren ve *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm* olarak isimlendirilen metin (Tûsî, 1359: 482-4) ile *Risâle fi'l-'illeti't-tâmme* başlığı altında İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Ayasofya (Tûsî, no. 4842: v. 97b,17-98b,17) ve Giresun (Tûsî, no. 3571: v. 111a,3-112a,7) koleksiyonlarındaki nüshalardır. Bu nüshaların içinde yer aldığı mecmualarda tarihlendirme bulunmadığı için hangisinin daha otantik olduğuna ilişkin bir belirlenim yapılamamıştır. Ancak yine de Ayasofya nüshası, diğer iki nüshaya göre muhteva ve gramatik olarak daha isabetli tercihlerde bulunduğu için tenkitli neşirde ana nüsha olarak seçilmiştir. Bununla birlikte nüshalar arasındaki farklara da dipnotlarda işaret edilmiştir. Eğer bir nüshada bulunmayan bir kelime ya da ibare varsa, bu, söz konusu nüsha adının başına “—” işareti getirilmek suretiyle belirtilmiştir. Benzer şekilde, ana metinde yer almayan ve fakat nüshaların birinde ilâve olarak bulunan bir kelimelik farkı belirtmek için de ilgili nüshanın başına “+” işareti getirilmiştir. Eğer nüshalar arasındaki fark kelime değil de bir ibare farkı ise ana metin içinde farklılığa konu olan ibarenin tefrik edilmesi için parantez içine alma yöntemi uygulanmıştır.

Risâle fi'l-'illeti't-tâmme'nin Tenkitli Metni

رسالة في العلة التامة

محمد بن محمد نصير الدين الطوسي

قالت الحكماء العلة التامة لا تنفك عن معلولها بتمامه. والعلة الأولى هي المبدأ الأول¹ لجميع الموجودات. وهي واجبة الوجود لذاتها، أي [أ ٩٨] وجودها ممتنع الرفع، فهو سرمدي، لا بداية له ولا نهاية. ولا شك في وجود موجودات مسبقة بإعدامها سبقا زمانيا.

قالوا: لو لا موجود غير قارّ الذات ممتد² من الأزل إلى الأبد، كحركات الأفلاك السرمدية والزمان السرمدي الذي يقدر به³ الحركات، لما أمكن أن يكون لحادث وجود أصلا. فإذا⁴ هما موجودان. كان من الممكن أن يتم عليه المبدأ السرمدي لمعلول حادث، بحركة⁵ بعينها أو زمان بعينه. هما⁶ جزآن للحركة والزمان السرمديتين. فيوجد المعلول مقارنا لهما غير موجود قبلهما ولا بعدهما. وهذا هو القول بوجوب⁷ وجود حوادث⁸ لا أول لمجموعها ولا آخر. ولما كان صدور الموجود الغير القارة⁹ عن العلة القارة محالا؛ لامتناع وجوده بتمامه في كل زمان من وجود علته، قالوا: يكون كل سابق من أجزاء الموجود الغير¹⁰ القار معدا لوجود لاحقه، فيتم¹¹ عليه المبدأ السرمدي بإعدامه، ويجب وجود اللاحق عند ذلك.

قيل لهم: لو كان السابق معدا لوجود اللاحق¹² ولم يكن وجود اللاحق متوقفا على غير الإعداد الذي يحصل مع السابق، لكان اللاحق غير متأخر عن السابق. وحينئذ يلزم كون مجموع الحوادث موجودا دفعة.

¹ — نوراني.

² ممتدا، نوراني.

³ + كيره سون.

⁴ وإذ، نوراني، آياصوفية.

⁵ كحركة، نوراني.

⁶ — كيره سون.

⁷ لوجوب، كيره سون.

⁸ حادث، كيره سون.

⁹ "غير القار"، كيره سون، آياصوفية.

¹⁰ غير، كيره سون، آياصوفية.

¹¹ ليتم، كيره سون.

¹² + قيل، آياصوفية.

قالوا: الإعداد قابل للشدة والضعف، فالحوادث¹³ السابقة كلها¹⁴ معدات لللاحق¹⁵ المفروض. وكل¹⁶ ما يقرب إليه منها يجعل استعداده أكمل، حتى إذا انتهى الترتيب إلى السابق الذي يلي اللاحق المفروض، فيتم الإعداد مع انقضائه¹⁷. وحينئذ يجب وجود اللاحق، ويلزم أن يكون الشرط الذي يتوقف عليه وجود اللاحق، هو العدم المتأخر عن السابق. وهو العدم اللاحق بالسابق، فإن السابق له عدمان: عدم سبقه وعدم يلحقه.

وقد اعترض في هذا الموضوع عليهم أستاذي الإمام السعيد فريد الدين محمد الداماد¹⁸ النيسابوري¹⁹ (رحمه الله)²⁰ بأن قال: السابق واللاحق متعاندان، لامتناع اجتماعهما. وإيجاد اللاحق رافع²¹ للإيجاد الذي هو شرط في وجود السابق المعاند له²²، ورافع الشرط علة للعدم²³ ومتقدم عليه. فإذا وجد اللاحق متقدم على العدم اللاحق بالسابق، فإذا جعل العدم المتقدم²⁴ لللاحق²⁵ به²⁶ شرطا لوجود اللاحق، لزم الدور.

ولهم أن يجيبوا عنه بأن وجود اللاحق كما كان معاندا لوجود السابق (كان معاندا لوجود السابق)²⁷ على السابق. ويلزم يمثل ما ذكره²⁸ أن يكون وجود اللاحق شرطا في انعدام²⁹ السابق³⁰ علي³¹ السابق. وهو متأخر عنه بالزمان، فيكون الشرط متأخرا عن المشروط بالزمان، هذا خلف. [ب ٩٨] فالاعتراض³² بهذا³³ الوجه ساقط.

¹³ والحوادث، آياصوفية.

¹⁴ "كلما كانت"، نوراني.

¹⁵ للاحق، آياصوفية.

¹⁶ وكلما، نوراني.

¹⁷ القضاء، نوراني.

¹⁸ — نوراني؛ داماد، آياصوفية.

¹⁹ النيسابوري، كيره سون.

²⁰ — كيره سون.

²¹ — كيره سون.

²² — نوراني.

²³ العدم، نوراني.

²⁴ — كيره سون، آياصوفية.

²⁵ اللاحق، كيره سون، آياصوفية.

²⁶ — نوراني.

²⁷ — كيره سون.

²⁸ ذكرتم، كيره سون؛ ذكرناه، نوراني.

²⁹ العدم، كيره سون.

³⁰ سابق، نوراني.

³¹ — نوراني.

³² والاعتراض، آياصوفية.

³³ لهذا، نوراني.

والحق عندهم أن وجود السابق علة لإعداد وجود اللاحق، وعدم اللاحق به شرط في وجود اللاحق. وهو بالذات متقدم عليه، ومقارن لتمام الاعداد لوجوده الذي هو الشرط المتمم لعلية المبدأ الأول الأزلي³⁴.

وههنا اعتراض آخر عليهم، وهو أن يقال³⁵ العلة³⁶ الأزلية موجودة، والاعداد التام المقارن للعدم اللاحق بالسابق موجود³⁷ فما بال اللاحق ينعدم، وهكذا القول في السابق.

وليس لهم أن يقولوا حدوث العدم اللاحق بالسابق شرط في وجود اللاحق. وعند³⁸ استمرار³⁹ العدم المذكور لا ينفي الحدوث، وبسبب انعدام الشرط ينعدم المشروط الذي هو اللاحق. لأنه على ذلك التقدير يكون الحدوث آتيا، لا زمانيا. والمشروط به وهو وجود اللاحق يجب أن يكون أيضا آتيا وانعدامه آتيا. ووجود ما يحدث بعد اللاحق يكون أيضا آتيا. ويلزم من ذلك تنالي الآتات أو تأخر المعلول عن علته.

ولهم أن يقولوا بناء على قواعدهم: أن اعداد أحد المتعاندين يزيل اعداد المعاند له، والسابق كما كان معدا لللاحق كان ذلك الاعداد مزيلا لإعداد وجود السابق، حتى إذا تم اعداد اللاحق زال اعداد وجود السابق بالتمام. وحينئذ ينفي السابق ويحدث اللاحق.

وليس هذا دورا، لأن اعداد اللاحق معلول لوجود السابق وهو المزيل لإعداد وجود السابق. فهو علة للعدم اللاحق بالسابق بالعرض⁴⁰. وذلك العدم شرط في وجود اللاحق، لا في اعداد وجوده. فلا يكون دورا.

وعلى هذا الوجه يتم صدور الحوادث عن المبدأ الأزلي على مذهبهم، وتأخر حادث عن حادث إنما لزم من تعاندهما، وكون كل حادث علة لزواله بالعرض ولوجود⁴¹ آخر بعده⁴² بالذات.

وهذا⁴³ ما تقرر عندي من مذهبهم في هذا الموضوع. (وبالله التوفيق)⁴⁴. (وهو⁴⁵ أعلم بالصواب)⁴⁶.

34 — نوري.

35 — نوري.

36 العلية، نوري.

37 موجودة، نوري.

38 عدم، نوري.

39 استمرار، نوري.

40 بالفرض، نوري.

41 ولوجودها، نوري.

42 بعد، نوري.

43 — آخر، كبره سون.

44 — كبره سون؛ "والله الموفق للخير"، نوري.

Risâlenin Tercümesi

Filozoflar, tam illetin malulünden hiçbir şekilde ayırlamayacağını söylediler. İlk illet, bütün mevcutların ilk ilkesi'dir. O, zâtı gereği zorunlu varlıktır. Yani O'nun varlığının ortadan kaldırılması imkânsızdır. O, mutlak anlamda ezeldir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur. Kuşku yok ki mevcutların varlığı, zamansal olarak yokluklarıyla öncelenmiştir.

Filozoflar şöyle dediler: [Ay-altı] hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü sermedî feleklerin hareketleri ve sermedî zaman gibi ezelden ebeye uzanmış zâtı sâbit/kararlı olmayan mevcut olmasaydı, hadisin varlık sahibi olması hiçbir şekilde mümkün olmazdı. O halde bu ikisi mevcuttur. Sermedî ilkenin hâdis bir malul için illet olmasının, aynıyla hareketle ya da aynıyla zamanla tamamlanması mümkündür. Bu ikisi sermedî hareket ve zamanın parçalarıdır. Dolayısıyla [hâdis] malul, bu ikisinden önce ve sonra olmaksızın bu ikisine bitişerek var olur. İşte bu toplamlarının başlangıcı ve sonu olmayan hâdislerin varlığının zorunluluğuna ilişkin görüştür. Zâtı sabit olmayan mevcudun, zâtı sâbit illetten sudur etmesi imkansız olunca -çünkü zâtı sâbit olmayan mevcudun tamamıyla bütün zamandaki varlığının illetinin varlığından sadır olması imkânsızdır- filozoflar şöyle demişlerdir: Zâtı sâbit olmayan mevcudun önce gelen her parçası, kendisine eklenen parçanın varlığının hazırlayıcısı olur. [Yani zamanın önce gelen her parçası sonraki parçasının varlığı için hazırlayıcı işlevi görür.] Böylece, sermedî ilkenin illet olması, [kendisine ekleneni] hazır hâle getirmesiyle tamamlanır ve bu durumda eklenenin varlığı zorunlu olur.

Filozoflara şöyle denilmiştir: Eğer önceleyen eklenenin varlığı için hazırlayıcı olsaydı ve eklenenin varlığı önceleyenle birlikte meydana gelen hazırlamaya dayansaydı, eklenen önceleyenden sonraya kalmamış olurdu. Bu durumda hâdislerin toplamının bir kerede var olması gerekirdi.

Filozoflar [buna karşılık] şöyle demişlerdir: Hazırlama güçlülük ve zayıflığa kâbidir. Önceleyen hâdislerin her biri, varsayılan eklenenin hazırlayıcılarıdır. Önceleyen hâdislerden eklenene bitişen her şey, eklenenin istidadını daha yetkin kılar. Ta ki hiyerarşi, varsayılan eklenenin peşi sıra geldiği önceleyene vardığında, eklenenin yerine gelmesiyle birlikte hazırlama tamamlanır.

Bu durumda eklenenin varlığı zorunlu olur ve eklenenin varlığının kendisine dayandığı şartın, önceleyenden sonra gelen yokluk ve önceleyene eklenen yokluk olması gerekir. Zira önceleyenin iki yokluğu vardır: Kendisini önceleyen yokluk ve kendisine eklenen yokluk.

Bu konuda Hocam İmam Sa'îd Ferîdüddin Muhammed ed-Dâmâd en-Nisâbü'rî -Allah ona rahmet etsin- şöyle diyerek onlara itiraz etmiştir: Önceleyen

45 والله، كيزه سون.

46 وملهم الصواب، نوراني.

ve eklenen [birbirini dışlayan] iki karşıttır. Çünkü bir araya gelmeleri imkânsızdır. Eklenenin var kılınması, ona karşıt olan önceleyenin varlığındaki şarta tekabül eden var kılmayı ortadan kaldırır. Şartı ortadan kaldıran şey ise yokluğun illetidir ve yokluktan önce gelir. Öyleyse eklenenin varlığı, önceleyene eklenen yokluktan önce gelir. Önceleyene eklenenin önce gelen yokluğu, eklenenin varlığının şartı kılındığında kısır döngü gerekir.

Filozofların bu itiraza şöyle cevap verme hakkı vardır: Eklenenin varlığı, tıpkı önceleyenin varlığına karşıt olduğu gibi önceleyeni önceleyenin varlığına da karşıttır. Tıpkı Nisâbü'rî'nin dile getirdiği gibi eklenenin varlığının, önceleyeni önceleyenin yokluğunda şart olması gerekir. Bu ondan zaman bakımından sonra gelir. Böylece şart meşruttan zaman bakımından sonra gelmiş olur. Bu ise bir çelişkidir. Bu yönüyle itiraz sakıt olmuştur.

Filozoflar bu konuda haklıdır. Çünkü önceleyen varlığı eklenenin varlığını hazırlamanın illetidir. Önceleyene eklenenin yokluğu ise eklenenin varlığı için bir şarttır. Önceleyen, eklenenden zât itibarıyla önce gelir ve ilk, ezeli ilkenin illet olmasının tamamlayıcı şartına tekabül eden eklenenin varlığının hazırlamanın tamamlanması için mukarin olur.

Tam da bu noktada onlara karşı bir diğer itiraz yükselir: Ezeli illet mevcuttur ve önceleyene bitişen yokluğa mukarin olan tam hazırlama da vardır. O halde nasıl oluyor da sonradan bitişen yok oluyor? Önceleyen hakkında da söz aynı şekildedir.

Filozofların [bu itiraza karşı] şöyle söyleme hakları yoktur: Önceleyene eklenen yokluğun hudûsu, eklenenin varlığı için bir şarttır. Söz konusu yokluğun sürekliliği hâlinde hudûs son bulmaz. Şartın yokluğu sebebiyle eklenen meşrut da yok olur. Nitekim bu şekilde düşünüldüğünde hudûs anlık olur, zamansal olmaz. Ona meşrut olanın -ki bu eklenenin varlığıdır- aynı şekilde anlık olması gerektiği gibi, onun yok olması da anlık olmalıdır. Eklenenden sonra meydana gelen şeyin varlığı da aynı şekilde anlık olur. Bundan ise anların birbirinin peşi sıra gelmesi ya da malulün illetinden sonraya kalması gerekir.

Filozofların kendi kaidelerine göre şöyle deme hakları vardır: Karşıt olanlardan birinin hazırlaması kendisine karşıt olanın hazırlamasını ortadan kaldırır. Önceleyenin, eklenenin hazırlayıcısı olması gibi bu hazırlama da önceleyen varlığının hazırlamasını ortadan kaldırır. Ta ki eklenenin hazırlaması tamamlandığında önceleyen varlığının hazırlaması tamamıyla ortadan kalkar. O halde önceleyen sona erer ve eklenen hudûsa gelir.

Bu kısır döngü de olmaz. Çünkü eklenenin hazırlaması, önceleyen varlığının malulüdür. Bu ise önceleyen varlığının hazırlamasını ortadan kaldırır. O halde önceleyen, arazî olarak kendisine eklenen yokluğunun illetidir. Bu yokluk, eklenenin varlığı için şarttır. Yoksa eklenenin varlığının hazırlaması için şart değildir. Böylece kısır döngü olmaz.

Bu şekilde filozofların yöntemlerine göre hâdislerin ezeli ilkedden sudûruna ilişkin açıklama tamamlanmış olur. Bir hâdisin bir [başka] hâdisten arda kalması ise ancak bu ikisinin birbirine karşıt olmasından dolayı gerekli olur. Her hâdis, kendisinin yok olmasının arazi illetiyken kendisinden sonra bir başka şeyin varlığının ise zâtî illeti olur.

Bütün bunlar, bu konuda filozofların sistemleri hakkında bende yerleşmiş olan şeylerdir. Başarı Allah'tandır. O doğru olanı en iyi bilendir.

Kaynakça

- Cesur, A. (2011). Kemalpaşazâde'nin Risâle Fi Tekaddümi'l-İlleti't-Tâmme 'Ale'l-Ma'lûl Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gazâlî, Ebû H. (2005). *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. M. Kaya, H. Sarioğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ (2005). *İşaretler ve Tembihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (1364). *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mürtezâ). Tahran: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye.
- İbn Sînâ (2004). *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik I* (çev. E. Demirli, Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- 152 Kılıç, M. F. (2011). İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2): 104-132.
- Kılıç, M. F. (2013). *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Râzî, F. (1987). *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî IV* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Şîrinov, A. (2012). Nasîrüddin Tûsî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XLI. İstanbul: TDV Yayınları: 437-42.
- Taşköprizâde. *en-Nehel ve'l-'alel fî tahkîki aksâmî'l-'ilel, Mecmû'u'r-resâili'l-felsefiyye içinde*, Ex Biblioth. Regia Berolinenli, Sprenger, No: 1823, v. 56b-83b.
- Tûsî, N. (1383). *Evcibetü'l-mesâili'n-nasriyye* (nşr. A. Nûrânî). Tahran: Pejuheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî ve Mutâle'ât-ı Ferhengî.
- Tûsî, N. (2015). *Felsefe Mektupları* (çev. M. Demirkol). Ankara: Fecr Yayınları.
- Tûsî, N. (1405). *Musâri'u'l-Musâri'* (nşr. H. Mu'zî). Kum: Kütübhâne-i 'Umûmî.
- Tûsî, N. (1359). *Ribâtu'l-hâdis bi'l-kadîm. Telhîsu'l-Muhassal bi'n-dimâmi Resâil ve Fevâidi'l-Kelâmî* (nşr. A. Nûrânî). Tahran: Muessese-i Mutâle'ât-i İslâmî içinde: 482-4.
- Tûsî, N. (1960). *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât III* (nşr. S. Dünya). Kahire: Dârü'l-Me'ârif.
- Tûsî, N. *Risâle fi'l-illeti't-tâmme*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 4842, v. 97b,17-98b,17.

- Tûsî, N. *Risâle fî'l-'illeti't-tâmme*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, No: 3571, v. 111a,3-112a,7.
- Tûsî, N. (1996). *Tecrîdü'l-'akâid* (nşr. A. M. H. Süleyman). İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye.

Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları

Zafer DUYGU¹

Öz: İsa ve öğretileri hakkında bazı kayıtlar nakleden kaynaklar arasında çeşitli Hıristiyanlık anlayışlarını yansıtan “kanonik” ve “apokrif” İnciller bilimsel açıdan öncelikli yere sahiptir. Ancak bizzat İsa'nın da mensubu olduğu İsrailoğulları kavmi bünyesinde, İsa'nın kendisi hakkındaki iddialarına veya gündeme getirdiği dinî içerikli prensiplere iman etmeyen Yahudiler de konuya ilişkin bazı kayıtlar oluşturmuşlardır. İsa'nın Yahudi bir muhitte doğup büyüdüğü ve umumiyetle Musa Şeriatı üzerine vaazlar verdiği göz önünde bulundurulursa, Yahudilerin söz konusu kayıtlarını en azından teorik açıdan önemsemek gerekir. Bu makale, İsa ve öğretilerinin Miladî takvimin erken yüzyıllarında Yahudi rivayetlerindeki izlerini ana hatlarıyla tanıtmak ve değerlendirmek amacı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nasıralı İsa, Flavius Iosephus, Talmud, *Yahudi Trypho ile Diyalog*, *Celsus'a Reddiye*.



The Reflections of Jesus the Nazareth on Early Jewish Literature

Abstract: Among all the sources which bear record of Jesus and his teachings the “canonical” and the “apocryphal” Gospels which reflect diverse Christian understandings occupy a priority in the scientific point of view. Within the Israelite community, however, of which Jesus was also a member, Jews who did not believe in the truth of Jesus's claims about himself and of the religiously-motivated the principles that he proposed, formed a set of records on this topic too. Taking into consideration the fact that Jesus had been born and raised in a Jewish milieu and that he had preached concerning the Mosaic Law, the above-mentioned records of the Jewish community need to be at least theoretically taken into account. This article aims to present and evaluate in general terms the traces of Jesus and his teachings from the first few centuries of the common era as preserved in the Jewish accounts.

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü, zaferduygu.zd@gmail.com

Keywords: Jesus of Nazareth, Flavius Josephus, Talmud, *Dialogue with Trypho, the Jew, Contra Celsum.*

Giriş

Nasıralı¹ İsa'nın Hıristiyanlık bünyesinde olduğu gibi ilahî köken atfedilen dinler arasında da önde gelen bir ihtilaf konusu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda, örneğin, kimi zaman Yahudilere veya bazen de Hıristiyanlara koştur bir bakış yansıtan, ancak genel itibarıyla dile getirildiğinde temel bazı konularda bilhassa Hıristiyanlığa kıyasla oldukça farklı izahlar barındıran bir kristolojik yaklaşım VII. yüzyıla birlikte İslam dünyası tarafından gündeme taşınmıştır.² Böylece Müslümanların İsa'nın tabiatı ve kişiliği ile "ilah" olduğuna ilişkin iddialara dair tartışmaları ve getirdikleri nass esaslı izahları Hıristiyanlık dünyasındaki kristolojik tartışmalara farklı yaklaşımlarla da olsa reddiyeler geleneğini başlatıcı amil olmuştur.³

İsa'ya iman etmeyen Yahudiler ile O'nun yolunu izlediklerine inanan Hıristiyanlar ise bazen çok şiddetli merhaleleri bulunan çok daha köklü bir münakaşa tarihi inşa etmişlerdir.⁴ Konuya ilişkin Yahudi literatürü, gayrimeşru bir çocuk olarak kendi aralarından çıktığı öne sürülen Nasıralı İsa'yı aslında İsrail'i yozlaştırma niyeti güden sapkın bir büyücü olarak resmetmiştir. Ana akım Yahudilik, Hıristiyanlığın İsa'ya dair neredeyse bütün kabullerini reddetmiş ve konu kapsamındaki tartışmaları ihtiva eden geniş bir yazınsal gelenek üretmiştir. Bu çerçevede, Hıristiyanlık denilen inanç sisteminin bütünüyle "sahtelikler" üzerine kurulduğu ana akım Yahudiler tarafından öne sürülmüştür. İşte Yahudi literatüründe karşımıza çıkan ve İsa'ya işaret ettiği sanılan bütün bir külliyat temelde bu bağlam üzerinde oturmaktadır.

İsa'dan söz eden veya İsa'ya ilişkin Yahudi rivayetlerini içeren en önemli külliyat; İsa'nın öyküsünü Hıristiyan karşıtı bir perspektiften anlatan *Sefer Toledoth Yeşu*'dur. Ancak Ortaçağ'ın geç dönemlerine ait olması sebebiyle bu külliyatın araştırmacılar arasında haklı olarak pek rağbet görmediği söylenebilir. Daha erken tarihlere bakıldığında başlıca dört eser dikkat çekicidir. Bu bağlamda, kronoloji itibarıyla I. yüzyılın Yahudi tarihçisi Flavius Iosephus'un *Antikiteles* isimli eseri ilk sırada yer alır. Talmud, Yahudi sözlü rivayetlerinden oluşmuştur. Bu eserin tamamlanması nispeten geç tarihlere tekabül etse de (V. yüzyıl) Talmud'un daha erken dönemlere ait sözlü bazı rivayetleri ihtiva ettiği bilinmektedir. *Yahudi Trypho ile Diyalog* ismini taşıyıp Hıristiyan bir yazar olan Şehit Iustinos tarafından II. yüzyıl ortalarında kaleme alınan çalışma, Yahudilerin İsa ve Hıristiyanlık hakkındaki bazı iddialarını Trypho adındaki hayalî bir Yahudi karakter üzerinden nakletmiştir. Yine Hıristiyan bir müellif olan Origenes ise

¹ Katkıları sebebiyle Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak ile Yrd. Doç. Dr. Kutlu Akalın'a teşekkür ederim.

² Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında cereyan eden polemik geleneği bağlamında bk. Hoyland, 1997: 454-519; Guenther, 1995: 1-16; Griffith, 2008: 197-212; Kaplan, 2006a; Kaplan 2006b: 165-183; Ayrıca bk. Haider, 1999.

³ Konuya ilişkin detaylar için bk. Thomas- Mallett (ed.), 2013 (1-5 cilt serilerine bk.).

⁴ Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki polemik geleneği için örneğin bk. Maccoby, 1982; Schonfield, 1937.

Celsus'a Reddiye isimli eserinde Celsus adlı pagan yazarın Yahudi bir karakter üzerinden Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirileri cevaplamıştır.

Bu noktadan hareketle bu makalenin başlıca amacı, İsa'nın erken dönem Yahudi literatüründeki izlerini sözü geçen bu eserler bağlamında ana hatlarıyla tanıtmak ve değerlendirmek olacaktır.

1. Flavius Iosephus (ö. 100?): *Testimonium Flavianum*

Alanın uzmanlarınca yakından tanınan Flavius Iosephus, I. yüzyılda yaşamış çok önemli bir Yahudi yazardır. Iosephus'un meşhur eserlerinden birisi olan *Antikiteker*'de iki defa İsa'ya, bir defa da cemaatine atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Iosephus bunların ilkinde İsa'nın bilge bir adam olduğunu söylemiş ve aslında tuhaf biçimde "O'nu insan diye nitelemenin kendisine karşı haksızlık olabileceği" imasında bulunmuştur. Çünkü Iosephus'a göre İsa şaşılabacak derecede mucizevî işler yapmıştı ve hakikati memnuniyetle kabul edenler için bir öğretmendi (Iosephus, 1999: xviii. 3. 3). İsa'ya Yahudi ve Yahudi olmayan (*gentiles*) birçok kişi tarafından iman edildiğini öne süren Iosephus, satırlarını şu sözlerle sürdürmüştü:

O, Mesih'ti. Aramızdan önde gelenlerin önerisi üzerine (Roma valisi Pontius) Pilatus onu haça mahkûm etti. Ancak O'nu sevenler O'na karşı hissettikleri bağlılıktan vazgeçemediler. Çünkü O, ilahî peygamberlerin önceden bildirdikleri ve bin (tane) başka mucize tarafından da gösterildiği üzere, üçüncü gün (dirilerek) yeniden canlı olarak onlara (=kendisine inananlara) görünmüştü. (Böylece,) O'nun ismiyle anılan Hıristiyanlık taifesi bugün de mevcudiyetini sürdürmektedir (Iosephus, 1999: xviii. 3. 3).

Iosephus'un bu anlatımı bilim insanlarınca *Testimonium Flavianum* (Flavius Iosephus'un tanıklığı) şeklinde isimlendirilmiştir. Fakat *Testimonium Flavianum* son derece tartışmalı bir kayıttır. Çünkü İsa'ya iman etmeyen Iosephus gibi bir Yahudi'nin İsa'yı insan diye nitelendirmenin O'na karşı haksızlık olabileceği vurgusunu yapması araştırmacılar tarafından haklı şekilde garipsenmiştir. Diğer taraftan, yukarıdaki paragrafta vazih surette görüldüğü üzere, Iosephus İsa'nın Mesih olduğu, büyük mucizeler gösterdiği veya ölümünün ardından üçüncü gün dirilerek öğrencilerine görüldüğü tarzında Hıristiyanlara ait iddiaları ve kabulleri dile getirmiştir.⁵ Kısacası, Iosephus'un söz konusu kaydı ciddi şüpheleri ve tartışmaları beraberinde taşımaktadır.

⁵ Hıristiyan bir yazar olan Origenes, (*Contra Celsus*, 1. 47), Flavius Iosephus'un İsa'yı "Mesih" olarak görmediğini belirtmektedir. Bizzat Iosephus'a göre (*Jewish War*, 3. 8. 9), kendisi Roma hükümdarı Vespasianus'u "Mesih" kabul etmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Köstenberger-Kellum-Quarles, 2009: s. 105; Habermas, 1996: 192.

Bu bağlamda, *Testimonium Flavianum* konusunda çok zamandır birçok araştırmacı çeşitli görüşler öne sürmüştür.⁶ Günümüzde genel itibarıyla Iosephus'un *Testimonium Flavianum*'a esas teşkil eden bir İsa kaydını gerçekten de düştüğü zannedilmekte, ancak bu orijinal kaydın sonradan Hıristiyan bir müstensihin müdahalesiyle interpolasyon hüviyetine büründüğü kabul edilmektedir.⁷ Bu durumda Iosephus'un İsa'ya yönelik sözlerinin hiç değilse burada verildiği şekliyle Iosephus'a ait olmadığı ve bu yüzden de otantik sayılamayacağı anlaşılmaktadır. Iosephus'un muhtemel orijinal kaydı ise tam olarak bilinmediği için *Testimonium Flavianum* İsa'nın kişiliği, mesajı veya amaçları gibi hususlarda "kanıt" hükmü taşımamaktadır. Bununla beraber, şayet böyle bir orijinal kayıt mevcut idiye bunun belki en azından varlığı bile tartışılan İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak mevcudiyetine dair Yeni Ahit dışından delil sayılması mümkün olabilirdi.

Iosephus aynı eserde kaynaklar tarafından Nasıralı İsa'nın kardeşi olduğu söylenen Yakup'un öldürülmesi hadisesine ilişkin bir anlatım da yapmış ve İsa'ya bu sırada da küçük bir atıfta bulunmuştur. Yakup'un İsa'nın ölümünden hemen sonra Yaruşalim'deki (Kudüs) İsa cemaatini 62 yılı civarlarına kadar yönettiği bilinmekte ve o zamanlar İsa'ya iman etmeyen Yahudiler arasında bile son derece saygın bir kişiliğin mümessili olduğu düşünülmektedir.⁸ Iosephus'a göre, Yakup ile beraber İsa cemaatine mensup diğer bazı kimseler Yahudi Yüksek Kurulu (Sanhedrin) tarafından yargılanmışlar ve Musa Şeriatı'na karşı bozgunculuk yaptıkları gerekçesiyle ölüm cezasına çarptırılmışlardı. İşte Iosephus bu hadisenin detaylarını naklederken Yakup'un "Mesih" diye anılmakta olan İsa'nın kardeşi olduğunu belirtmişti (Iosephus, 1999: xx. 9. 1).

Iosephus'un Yakup bahsi üzerinden Mesih'e yaptığı bu ikinci atfın otantik sayılması gerektiği kanaati araştırmacılar arasında yaygındır (Dunn, 2003: 141; Eisenman, 1997: 60; Köstenberger vd, 2009: 104-105; Ehrman, 1999: 61; Evans, 1995: 43; Martin, 1993: 48-49; Case, 1912: 254-256; Lüdemann, 1996: 49-52; Goguel, 1926: 33-38; Holding, 2008: 46-51). Dolayısıyla, tarihsel bir şahsiyet olarak

⁶ Bazı araştırmacılar *Testimonium Flavianum* konusunda sadece son elli yıllık zaman zarfında yüzden fazla tartışmayı bildiklerini söylemektedirler. Örneğin bk. Feldman-Hata (eds.), 1987: s. 55; Goguel, 1926: 429-433 (Burada, konuya ilişkin olarak daha önce gündeme getirilen tartışmalar bahis konusu edilmektedir).

⁷ Bu hususta ortaya atılan çeşitli görüşlere örnek olması açısından bk. Eisenman, 1997: 66; Evans, 1995: 42-43; Köstenberger vd., 2009: 105 vd; Wells, 1996: 48; Wells, 1986: 10; Goguel, 1926: 29-33; Olson, 2013: 97-114; Holding, 2008: 21-46; Drews, 1910: 230-231; Riesner, 1991: 185-186; Feldman-Hata (eds.), 1987: 54 vd; Habermas, 1996: 192; Stanton, 1989: 143; Pagels, 1989: 71; Dunn, 2003: 141 (Dunn, Iosephus'un tahmini orijinal kaydının metnini vermektedir); Powell, 1998: 32-33; Ehrman, 1999: 61; Gowler, 2011: 19. Bölüm; Kanca, 2013: 20-22 (Bu son çalışmada, ss. 20-22'de, Iosephus da dâhil olmak kaydıyla İsa'ya dair Hıristiyanlık geleneğinin dışından geldiği farz olunan tanıklıkların kimisi ele alınıp değerlendirilmiştir. Yazar, burada, "bütün bu bilgiler İsa'nın tarihî bakımından varlığına açıkça işaret etse de O'nun şahsiyetini ve öğretisini ortaya koyma açısından bize ışık tutmamaktadır" diyerek isabetli bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak aynı yerde geçen "Mesih'in adı hiçbir zaman Hıristiyanlığın kurucusu olarak ele alınmamıştır" ifadesi doğru değildir; Ayrıca bk. El-A'zami, 2006: 327-328 (Yazar, ilk el kaynakların kullanılması suretiyle tarihî bir şahsiyet olarak İsa'yı kanıtlamayı imkânsız görmektedir); Iosephus'un diğer bazı çalışmalarının farklı dillerdeki tercümelelerinde de interpolasyon olduğu anlaşılan bazı İsa atıflarıyla karşılaştığı belirtilmektedir. Bu konuda bk. Evans, 2004: 379; Case, 1912: 256 vd.

⁸ Konuya dair önemli bazı tespitler için özellikle bk. Maccoby, 1987: 4 ve devamında birçok yerde; Ayrıca diğer birçok detay için bk. Eisenman, 1997.

Nasıralı İsa'nın mevcudiyeti konusunda Yahudi tarihçi Iosephus'un şahsiyetinde M. I. yüzyıl sonlarından mühim bir tanıklığa sahip bulunduğumuz söylenebilir (Eisenman, 1997: 60; Lüdemann, 1996: 49). Ancak Iosephus'un muhtemelen otantik olan bu ikinci kaydı sırasında İsa'nın kişiliğinden, mesajlarından, öğretilerinden veya amaçlarından bahis açmadığı da görülmektedir.

2. Yahudi Sözlü Rivayetleri (Talmud)

Yahudiler sözlü rivayetlerini asırlar boyunca kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Yahudi sözlü rivayetleri 135 yılında ölmeden önce Rabbi Akiba tarafından düzenlenmiş, sonra onun öğrencisi Rabbi Meir tarafından tashih edilmiş ve nihayet 200 yılı civarında Rabbi Yehuda tarafından tamamlanmıştır. Buna "Mişna" adı verilmektedir ve Talmud'un ilk bölümünü Mişna oluşturmaktadır. Talmud'un öteki bölümü "Gemara" ise Mişna'nın yorumudur. Ayrıca, Talmud'u daha anlaşılabilir kılmak amacıyla "Agada" adı verilen bir kısım daha ilave edilmiştir (Toprak, 2012: 137-142; Unterman, 1971: 56-58; Habermas, 1996: 202; Strack, 1931: 3-7; Adam, 2001: 22-23).

Buradan hareketle Talmud Yahudi hahamların (rabbi) sözlü rivayet ve vaazlarını içeren dinî bir çalışma tabir edilebilir. Söz konusu külliyat 200-500 yılları arasında kayda geçirilmiştir. Burada Nasıralı İsa'ya ve Hıristiyanlığa yönelik olduğu zannedilen kimi iddialar ve değerlendirmeler de mevcuttur. Konuya dair araştırmalar İsa'nın Talmud külliyatında yer alan rivayetlerde "Ben Stada", "Ben Pandera", "Yeşu Bar Pandera" ve "Yeşu Bar Stada" gibi isimlerle anıldığı kanaatine ulaşmıştır. Hıristiyanlığın ise aynı rivayetlerde "minuth" ("sapkınlık") şeklinde isimlendirildiği görülmektedir ki, Hıristiyanların "minim" ("sapkınlar") biçiminde zikredilmeleri de bu yüzden doğaldır.⁹

Talmud'un İsa ve Hıristiyanlık hakkındaki rivayetlerine genel olarak bakıldığında, bu rivayetlerin temelde İsa'nın kendisi hakkındaki savlarını veya Hıristiyanların O'na atfettikleri hususiyetleri reddeden Yahudilerin İsa'ya ve Hıristiyanlara karşı hissettikleri şiddetli bir düşmanlık olgusundan beslendiği görülmektedir. Bu düşmanlık olgusu Talmud rivayetlerinin baskın karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Yahudi rabbilerin İsa hakkında Yahudi geleneği dışında başka hiçbir yerden bilinmeyen bazı iddiaları gündeme taşıdıkları da belirtilmelidir. Talmud'un konuya dair söylemleri şu başlıklar altında özetlenebilir:

(1) İsa'nın Gayrimeşru Bir İlişkiden Doğduğu İddiaları

Talmud rivayetleri İsa'nın gayrimeşru bir çocuk olduğu iddiasını taşımıştır. Bu bağlamdaki rivayetlerin muhtelif varyantlarına göre, kadın berberliği veya terziliği yapmakta olan, bir rivayette Paphos Ben Yehuda adında birisiyle evli olduğu öne sürülen ve kimi zaman Yeni Ahit kitabından da bilinen Mecdelli Meryem ile karıştırıldığı anlaşılan Meryem isminde bir kadın kocasını aldatma

⁹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Schafer, 2007: 15; Liable, 1893: 7-12, 32; Herford, 2003: 35-37, 39, 95, 99, 107; Brewer, 2011: 272; Parkes, 1964: 109-110; Evans, 2004: 375-376; Rubenstein, 2002: 169; Martin, 1993: 49-50.

eğilimi içindedir ve kocası bunu fark etmiştir. Endişe içindeki adam bu sebeple eşini eve kilitler. Ancak buna rağmen kadın kocasına sadık kalmayarak onu aldattır ve bu illegal birlikteliğin ardından İsa doğar.¹⁰

Hıristiyanlığın Yeni Ahit'te mevcut eski bazı metinlerine göre, hem İsa'ya iman eden bazı kimseler hem de O'nu reddeden Yahudiler İsa'yı Yusuf ile Meryem'in doğal yollardan dünyaya gelen çocukları olarak görmüşlerdi.¹¹ Bununla beraber, erken dönemlerden itibaren İsa'nın mucizevî şekilde babasız doğduğu biçimindeki bir inancın da Hıristiyanlar arasında kabul gördüğü net olarak bilinmektedir. Binaenaleyh bu mucizevî doğum öyküsü Matta ve Luka İncilleri tarafından söz konusu edilmiştir (Matta, 1: 18-25; Luka, 1: 26-38). Bu her iki anlatımın ortak yönü Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe kaldığını öne sürmeleridir. Fakat aralarında önemli bir fark bulunduğu da gözlenmektedir. Zira Matta'nın aksine Luka İncili'nin meçhul müellifine göre bu durum İsa'ya "Tanrı Oğlu" denilmesinin temel sebebidir (1: 32, 35).

Bununla beraber, o zamanlar "Tanrı Oğlu" şeklindeki bir tabirin Yahudiler arasında da yaygın şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Fakat anlaşılın o ki, Yahudilik bağlamında bu tabir "Allah'a yakın olma" durumunu ifade eden ve "Tanrı'nın yeryüzündeki sevgili kulu" mânâsını içeren bir anlam taşıyordu (Toprak, 2012: 126, 540. dipnot). Bu çerçevede, Yahudilerin erken yüzyıllarda "Tanrı Oğlu" tabirinin Hıristiyanlar arasında İsa için kullanıldığını bildikleri, ancak tabire Hıristiyanlık bağlamında Yahudilikten çok daha başka -ilahî- anlamlar yüklendiğinin farkında oldukları anlaşılmaktadır. Zira Talmud'un İsa'nın annesine yönelik kötüyü iddiaları, herhalde daha ziyade İsa'nın "Tanrı Oğlu" olduğuna dair Hıristiyanlar arasındaki yaygın kanaate karşı polemik sayılmalıdır. Başka bir ifadeyle, Talmud külliyatında geçen Meryem'e ilişkin iddialar muhtemelen "mucizevî doğum" meselesi hakkındaki varsayımları sebebiyle Hıristiyanlara ve İncil metinlerine karşı bir cevap, daha doğrusu farklı bir tefsir hükmü taşımaktadır. Bu yüzden bu rivayetleri İsa için bağımsız bir tanıklık gibi görmek pek mümkün değildir¹². Kaldı ki, Meryem'e yönelik iddiaların detayları büyük tutarsızlıklar içermiştir. Bütün bu olgulardan hareketle, mevzu bahis rivayetleri İsa'nın babası konusunda Yahudilerin de kesin ve müşterek bir bilgiye sahip bulunmadıkları veya İsa'nın babasına ilişkin o zamanlar tartışmalar yaşandığı biçimlerinde yorumlamak da mümkündür.

(2) İsa'nın Yahudi Hocasının Yolundan Saptığı İddiaları

Talmud rivayetlerine konu olan, muhtelif varyantları bulunan ve genel itibariyle bir öğretmen ile onun uçarı öğrencisinin ilişkisini öyküleyen bazı kayıtlar,

¹⁰ Konuya ilişkin tüm varyantlar için bk. Pick, 1910b: 13-16; Liable, 1893: 16-17, 26-30, 34; Herford, 2003: 35, 37, 39; Brewer, 2011: 272; Evans, 2004: 376; Schafer, 2007: 17-21.

¹¹ Birçok örnek arasından bk. Luka, 3: 23.

¹² Çeşitli değerlendirmeler için bk. Evans, 2004: 376; Schafer, 2007: 20; Köstenberger vd, 2009: 107; Liable, 1893: 11; Ehrman, 1999: 63 Ehrman, İncillerin dili olan klasik Yunanca'daki παρθενών (parthenon-bakire) kelimesinin yazım açısından "Pandra" ile yakınlığına/benzerliğine dikkat çekmekte; buradan hareketle İsa'nın bakireden doğumuna ilişkin Hıristiyan rivayetlerine karşı Yahudilerin zekice bir saldırıda bulunmuş olabileceğini düşünmektedir.

araştırmacılar tarafından Nasıralı İsa'yla ilişkilendirilmektedir. Rivayete göre, Yahudi bir öğretmen Yaruşalim yolculuğu sırasında İskenderiye'de mola verir. Burada gayet konuksever biçimde ağırlanır. Ayrılma zamanı gelen öğretmen, muğlak bazı cümleler kurar. Maksadı, konuk evinin sahibesine teşekkür mahiyetinde övgü dolu sözler sarf etmektir. Yanında bulunan bir öğrencisi ise efendisinin niyetini ve sözlerini yanlış anlar. Hocasına itiraz eder, çünkü kendi düşüncesine göre konuk evindeki hanımın gözleri bazı açılardan kusurludur. Öğrencisinin niyetinden ve haddini aşan sözlerinden mahcup olan öğretmen derhal onu yanından uzaklaştırır. Öğrenci ise affedilmek umuduyla birçok kez hocasına geri gelir. Ancak hocası onu her defasında yeniden reddeder. Yine böyle bir sırada, fakat bu kez tam da hocası artık öğrenciyi bağışlamak üzereyken, öğrenci bir kez daha yanlış anlamaya kapılır ve yeniden reddedileceğini zannederek putperestliğe başlar. Hocası da bunun üzerine öğrencisinin büyücü olduğunu ve İsrail'i yozlaştırdığını ilan eder (Gero, 1994: 287; Rubenstein, 2002: 174-175; Schafer, 2007: 35-51; Liable, 1893: 41; Stanton, 1989: 144).¹³

Bu öykünün Filistin Talmudu'nda geçen varyantı öğretmeni Yudah Ben Tabbay ile özdeşleştirmiş, öğrenci için ise herhangi bir isim belirtmemiştir. Ancak aynı öykünün Babil Talmudu'ndaki varyantında öğretmenin Yeşu Ben Perahyah ismiyle verildiği, öğrencisinin ise açık bir tarih yanılığı pahasına İsa olduğu iddiasının gündeme taşındığı belirtilmektedir (Liable, 1893: 42; Gero, 1994: 288 vd; Pick, 1910aH: 17 vd; Schafer, 2007: 35).¹⁴ Bu anakronizm nedeniyle öykünün otantikliğini veya tanıklığının değerini tartışmak yersizdir. Bununla beraber, bu tarz rivayetlerin sonradan inançtan saptığı öne sürülse de İsa'nın aslında Yahudi bir müfredat altında yetiştirilip Tevrat hakkında bilgi sahibi bir kimse olduğu yönündeki kabule Yahudilerin de itiraz etmedikleri biçiminde yorumlanması olasıdır.

(3) İsa'nın Mısır'da Büyü Sanatını Öğrendiği İddiaları

Talmud'un bazı rivayetlerinde Nasıralı İsa'nın sihir sanatında mahir bir büyücü olduğu iddialarıyla karşılaştığı belirtilmektedir. Bu minvaldeki iddialara göre, İsa büyü yapmayı Mısır'da bulunduğu bir sırada öğrenmiş, bu sanata ilişkin sırlı bilgileri bedeninde yer alan bir keşiğin içinde saklayarak veya başka bir rivayette vücuduna sihir işaretlerinin dövmesini yaptırarak gizlice İsrail'e getirmişti (Evans, 2004: 376; Pick, 1910a: 19-20; Herford, 2003: 51-56; Schafer 2007: 15; H. Liable, 1893: 46-50; Dalman, 1893: 33; Ehrman, 1999: 63; Case, 1912: 101-102).

Erken dönemlerden itibaren muhtelif Hristiyan toplulukların İsa'nın yaşamı sırasında çok sayıda doğaüstü belirti gerçekleştirdiği yönünde müşterek bir kanaat taşıdıkları söylenebilir. İsa'nın çocukluğu esnasında bir ara Mısır'da bulunduğu ise Matta İncili'nin meçhul müellifi tarafından öne sürülen bir

¹³ Evans (2004: 376), İsa ile birlikte olduğu varsayılan başka bir rabbinin hikayesini de aktarır.

¹⁴ Buradaki tarih yanılığının (anakronizm) sebebi, öykünün iki versiyonunda da öğretmen ile özdeşleştirilen iki ismin aslında İsa'dan önceki bir dönemde yaşamış olmalarıdır.

hususdur (2: 13). Mısır, pek çok kaynak tarafından vurgulandığı üzere antik çağlarda büyü sanatının merkeziydi. “İsa’nın büyücülüğüne” dair Talmud rivayetleri ise herhalde yaşamı esnasında veya ölümünün sonrasında İsa’nın çok sayıda mucize gerçekleştirdiği yönündeki Hristiyanlık iddialarına karşı Yahudilerce üretilmiş bir polemik olmalıdır. İsa’nın bir ara Mısır’da bulunduğu Matta İncili tarafından söylendiğine göre, Yahudiler için İsa’nın büyücülüğü ile Mısır arasında bağlantı kurmak muhtemelen pek zor olmamıştır.

(4) İsa’nın “Sapkın” Olması Nedeniyle Reddedilmesi Gerektiği İddiaları

Talmud’un bazı rivayetlerinde İsa’nın “kendi yiyeceğini alenen yakan” birisi olarak nitelendirildiği düşünülmektedir. Aslında bu ifadenin ne mânâya geldiği tartışmalıdır. Bir görüşe göre, burada İsa’nın öğrenilmiş bir şeyi veya kendi öğrendiklerini alenen reddettiği anlamı dile getirilmek istenmiştir. Bu bağlamda İsa bir olasılıkla öğretilere aykırı ve kötü şekilde yaşayan ve İsrail törelerine ihanet eden bir “dönek” olarak sunulmak istenmiştir. Bu yüzden o, kötü şöhret sahibi bir kimse ve sapkınlığa meyil göstermiş birisi olarak verilmiştir. Diğer bir görüşe göreyse Hristiyan toplantılarında sunulan kurbanlar Yahudiler tarafından putlara sunulan kurbanlar olarak görülmüştür. Yahudiler, bu uygulamayı İsa’nın başlattığını düşünmüşler ve söz konusu ifade ile de bu düşüncelerini yansıtmışlardır (Dalman, 1893: 34-35; Herford, 2003: 57-62; Liable, 1893: 51; Pick, 1910a: 21; Schafer, 2007: 26-27).

Talmud rivayetlerinde karşımıza çıkan İsa’ya ilişkin başka bir takım iddialar, erken yüzyıllardan itibaren İsa’nın “tanrılığı” meselesine dair bir takım kabullerin mevcudiyetine tanıklık etmektedir. Bu çerçevede, söz konusu rivayetler hem tanrı olduğunu söyleyen hem de aynı zamanda kendisini insanoğlu tabir eden birisinin yalancı sayılması gerektiği kaydını düşmüştür. Konuya ilişkin diğer bazı kayıtlar Tanrı’ya bir oğul isnat edilmesi düşüncesini eleştirmektedir; zira bu takdirde iki tane tanrı bulunduğu hükmetmek gerekir. Nitekim rivayete göre bu gibi öğretiler “fahişenin oğlu” diye tanımlanan birisi tarafından yayılmıştı (Liable, 1893: 50; Pick, 1910a: 21; Herford, 2003: 62; Köstenberger vd., 2009: 107-108; Dalman, 1893: 34).

(5) İsa’nın İnfazına Dair Rivayetler

Talmud İsa’nın akıbeti hususunda da bir takım kayıtları havidir. Bu kayıtlar araştırmacılar tarafından bazılarınca Talmud külliyatında yer bulan İsa rivayetlerinin eskisi ve otantığı addedilmiştir. Nitekim bu bağlamda vücuda getirilen çeşitli varyantları tek bir cümleyle toparlarsak; İsa’nın büyü yapmak, İsrail’i yozlaştırmak ve bozgunculuk çıkarmak iddialarıyla yargılandığı, suçlu bulunduğu, taşlandığı ve nihayet Fısh Bayramı¹⁵ arifesinde asıldığı yönünde bir sonuca ulaşılabilir. Rivayete göre bir tellal infazdan önce kırk gün boyunca İsa’nın büyü yaptığı gerekçesiyle

¹⁵ Fısh (Pesah), Yahudilerin Mısır’daki kölelik hayatından kurtuluşlarını yâd ettikleri ve Yahudi geleneklerinde önemli yeri olan dinî bir bayramdır.

taşlanacağını ve O'nun İsrail'i yozlaştırmakla suçlandığını ilan etmiş ve İsa lehine tanıklık yapmak isteyenleri mahkemeye çağırmıştı.¹⁶

Buradan açıkça anlaşıldığı üzere, İsa'nın infazının Romalılar eliyle gerçekleştiği yönündeki Yeni Ahit rivayetleri Talmud tarafından desteklenmemiştir. Bilindiği gibi, Yeni Ahit İncil metinlerine göre Nasıralı İsa fanatik ve gelenekçi Yahudilerin ısrarlı talepleri neticesinde Roma valisi Pontius Pilatus'un izniyle Romalı askerler tarafından çarpmıha gerilerek öldürülmüştü. Hâlbuki İsa Talmud'a göre Yahudilerce asılarak idam edilmiştir. Ancak bu rivayetlerde Haç kavramı da geçmemektedir.

(6) İsa'nın Takipçilerine İlişkin İddialar

Talmud külliyatında geçen bir takım rivayetlerin İsa'nın takipçilerinden bazılarına işaret ettiği sanılmaktadır. Örneğin, İsa'nın Yahudi kökenli öğrencileri oldukları tahmin edilen ve Bar Kohba isyanı (132-135) sırasında katledilmiş olabilecekleri öne sürülen Matthai, Nakkai, Netzer, Buni ve Thedah'ın isimleri Talmud tarafından zikredilmektedir. Araştırmacılar arasında sözü geçen bu kişilerin İsa'nın takipçisi olmaları sebebiyle Yahudiler tarafından cezalandırıldıkları düşüncesi yaygındır.¹⁷

İsa'nın diğer bazı öğrencileri ile yaptıkları işler de Talmud rivayetlerinde yankı bulmuştur. Bu öğrencilerin en meşhurlarından birisi Kephars Samalı Yakup'tur. Yeşu Bar Pandera (İsa) adıyla hastaları tedavi etmesi ve İsa'nın öğretilerinden bahsetmek suretiyle Rabbi Eliezer kabilinden önde gelen bazı Yahudilerin bile sempatisini kazanması, Talmud külliyatında sözü geçen bu Yakup'a atfedilen faaliyetler arasındadır. Ancak bazen hastaların ölümü pahasına fanatik Yahudilerin Yakup'un İsa'nın adını kullanarak yaptığı tedavileri reddettikleri anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, gelenekçi Yahudiler ölümü İsa adıyla yapılacak bir iyileştirmeye tercih etmişlerdir. Ayrıca, İsa'ya veya O'nun öğrencilerine sempati gösteren bazı Yahudilerin mahkeme huzurunda yargılandıkları da Talmud rivayetlerinde kaydedilmiş bilgiler arasındadır.¹⁸

Yahudi sözlü rivayetlerinde *minim* tabir edilen Hristiyanlara yönelik düşmanca tutumun Yahudilerin Hristiyanlarla ilişkilerini tanzim etme maksadı taşıyan diğer bazı rivayetlerde tezahür ettiği söylenebilir. Örneğin, Yahudi yetkililerin bir dönem Hristiyanlara ait kutsal yazıların Şabat Günü yanması durumunda kurtarılmayacağı meselesini tartıştıkları anlaşılmaktadır.

¹⁶ Bu konuda çeşitli açılardan krş. Brewer, 2011: 273 vd; Dalman, 1893: 29; Parkes, 1964: 46; Stanton, 1989: 144; Liable, 1893: 79-96; Schafer, 2007: 63-74; Pick, 1910a: 25-30; Herford, 2003: 78-86; Evans, 2004: 378; Köstenberger vd., 2009: 108; Rubenstein, 2002: 175; Powell, 1998: 34; Habermas, 1996: 203; Dunn, 2003: 142; Ehrman, 1999: 63 (Ehrman, bir tellalın kırk gün boyunca İsa'nın infazını duyurduğu şeklindeki Talmud rivayetini, Hristiyanların İsa'nın on iki saat gibi son derece hukuksuz bir sürede asıldığı yönündeki iddia ve değerlendirmelerine karşı bir cevap gibi görmektedir).

¹⁷ Farklı açılardan bk. Schafer, 2007: 52-62; Powell, 1998: 34; Herford, 2003: 90-91, 94-95; Pick, 1910b: 263-264; Liable, 1893: 71-72.

¹⁸ Çeşitli açılardan krş. Dalman, 1893: 36-38; Liable, 1893: 71-72; Rubenstein, 2002: 170, 173; Pick, 1910b: 264-270; Herford, 2003: 103-105, 108, 137-140; Schafer, 2007: 52-62; Pritz, 1988: 96.

Yahudiler için dinlenme günü olan Şabat'ın geleneksel Yahudilik tarafından çok önemli bir ritüel sayıldığı malumdur. Böyle bir tartışma gündeme geldiğine göre, Yahudilerin Hristiyanlara ait kutsal metinlerde Tanrı isminin zikredildiğini ve bu metinlerde Eski Ahit'in pek çok kısmının yer bulduğunu bildikleri düşünülebilir. Buna karşın, tartışılan meselenin Yahudi hahamlarca olumsuz bir hükme bağlandığı anlaşılmaktadır. Zira Hristiyan kutsal yazılarının Şabat Günü ateşten kurtarılması caiz görülmemiştir. Hatta Yahudi din önderlerinden birisi şöyle bir cümle sarf etmiştir:

Oğlum bile ölecek olsa, şayet bunlardan birisi elime geçecek olsa, içerdikleri ve kutsal dedikleri isimler de dâhil tümünü birden yakarım. Eğer birisi beni takip etse, bir putperestin evine sığınırım, ama onların (=Hristiyanların) evine yine de girmem (Pick, 1910b: 271-273; Herford, 2003: 155-157).

Yahudilerin Hristiyanları putperestlerden bile daha sapkın görüp onlara karşı ne denli düşmanca bir hissiyata sahip buldukları bu örnekte açık surette karşımıza çıkmaktadır.

Talmud külliyatındaki bazı rivayetlerden hareketle, Hristiyanlığın gün geçtikçe artan etkisini kırabilmek ve yükselişine ket vurmak gibi maksatlarla Yahudi Rabbilerden müteşekkil bir kurulun Hristiyanlığa karşı resmî bir aforoz kararı yayınladığı düşünülmektedir. Nitekim sonraki dönemlerin önde gelen bir Yahudi din adamı olan Moses Maimonides (ö. 1204), *birkath ha-minim* diye bilinen ve İsa taraftarlarına beddua ve lanet ihtiva eden bu metni söz konusu etmişti (Pick, 1910: 273-274; Johnson, ty.: 183; Pritz, 1988: 42). Paralel şekilde, Hristiyanlığın etkisini kırabilmek amacıyla Yahudi toplumunda sosyal ve dinî alanlarda başka bazı düzenlemelere de gereksinim duyulduğu yine Talmud rivayetlerinden anlaşılmaktadır.

3. Şehit Iustinos: Yahudi Trypho ile Diyalog

Hristiyanlık dünyasında II. yüzyıl ortalarında önplana çıkan ve çeşitli eserlerinden bilinen *apologia* yazarı Iustinos (ö. 165), *Yahudi Trypho ile Diyalog* isimli çalışmasında Trypho adındaki hayalî bir Yahudi karakter üzerinden Yahudi geleneğinin İsa ve Hristiyanlık hakkındaki değerlendirmelerini nakletmiş ve bunları çürütmeye çalışmıştır.¹⁹

Iustinos'un bu eserde Yahudilerin İsa'ya ilişkin kimi iddia ve düşüncelerini ele alıp reddettiği bölümlere bakıldığında, Yahudilerin öncelikle İsa'nın Mesihliği yönündeki bir kabule itiraz ettikleri görülmektedir.²⁰ Bu bağlamda, Trypho'ya göre beklenmekte olan Mesih Kitab-ı Mukaddes'te işaret edildiği gibi bir insandı ve sonu gelmeyecek bir krallık henüz eski çağlarda ona devredilmişti. Hâlbuki

¹⁹ Konuya ilişkin detaylar için bk. Justin Martyr, "Dialogue with Trypho, the Jew", *Ante Nicene Fathers*, C. 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh 1867 (yeniden basım 2001).

²⁰ İsa'nın Mesihliği meselesinin ilk dört asırda Hristiyanlar ile Yahudiler arasındaki başlıca tartışma meselesi olduğu vurgulanmaktadır. Bk. Varner, 2013: 553.

Hristiyanların Mesih ilan ettikleri (İsa) onursuz ve yüz kızartıcı bir kimseydi. Çünkü Tanrı'nın Yasası'nda bahsi geçen lanet O'nun üzerine inmişti; İsa bu yüzden çarmıha gerilerek öldürülmüştü. Iustinos tarafından Trypho üzerinden dile getirilen bu iddialar, II. yüzyıl ortalarında İsa'nın Hristiyanlık taifesinden bazılarınca "Mesih" kabul edilmekte olduğuna, "ilah" sayıldığına ve O'nun çarmıha gerilerek öldürüldüğü kanaatini taşıdıklarına işaret ediyor olmalıdır.

Gerçekten Trypho'nun şahsiyetinde Yahudi rivayetlerinin İsa'ya dair Hristiyanlık kabullerine veya bazı Hristiyanların iddialarına karşı ikinci önemli itiraz noktası "İsa'nın ilahlığı" meselesi olmuştur. Trypho, Hristiyan bir yazar olan Iustinos'a, Mesih'in Hristiyanlar tarafından öne sürüldüğü gibi çağlar öncesinde "tanrı" olarak belirlenmiş olması durumunda O'nun bir insan şeklinde doğup insanlığa rıza göstermesinin tuhaf bir paradoks ve budalalık durumu yansıttığını söylemişti (Justin, 2001: XLVIII). Trypho, başka bir yerde ise "her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'ya ilaveten başka bir tanrının varlığı nasıl olur da gösterilebilir ve sonra da onun bir bakireden doğduğu iddia edilebilir" diye sormuştu (Justin, 2001: L). Eserin diğer bazı bölümlerinde de aynı bağlamda konuşan Trypho, Tanrı'nın mahiyetinin meleklerden ve peygamberlerden ayrılması gerektiği (Justin, 2001: LVI) ve Tanrı'nın insan suretiyle doğmasının ve beşerliğe tahammül göstermesinin olanak dışı olduğu savlarını öne sürmüş, Tanrı'nın yemek yemeyeceğini söyleyerek bu yüzden İsa'nın tanrı sayılamayacağını vurgulamıştı (Justin, 2001: LVII, LX, LXVIII). Trypho'ya göre, Tanrı'nın kendisine bir oğul edinmesi ve onu da kendi krallığının ihtişamına ortak etmesi mümkün değildi (Justin, 2001: LXVIII). Böylece, Trypho'nun İsa'nın ilahlığına ilişkin bir Hristiyanlık kabulünü II. yüzyıl ortalarında teyit ettiği ve Yahudilerin Hristiyanları bu bakımdan eleştirdikleri söylenebilir.

Trypho'ya atfedilen başka bazı rivayetlerden, Yahudilerin İsa'nın bakireden doğumuna yönelik iddialara da muhalif oldukları anlaşılmaktadır. Hristiyanların İsa'nın bakireden doğduğunu Eski Ahit'teki kayıtlardan hareketle kanıtlama çabalarını cevaplayan Trypho, Eski Ahit'te bir bakirenin değil de genç bir hanımın gebe kalacağı kehanetinin bulunduğu düşüncesini savunmuştur. Trypho'ya göre, hâl böyleyken İsa'yı Yunan masallarında geçen ve bakire Danae'dan doğan Perseus gibi tanımlayan Hristiyanlar bu yaptıklarıyla utanç verici bir iddiayı benimsemişlerdi (Justin, 2001: LXVII).

Iustinos'un söz konusu eserinden hareketle, Yahudilerin Hristiyanlara yönelik ön plana çıkan diğer bazı eleştirileri de gün yüzüne çıkmaktadır. Örneğin, Hristiyanların veya bunlardan bazılarının Yahudi ritüellerine; sünnete, Şabat'a veya çeşitli yortulara riayet etmedikleri Iustinos'un hayalî karakteri Trypho'dan öğrenilmektedir. Hristiyanlar bunları yapmak yerine kendilerine asılsız ve sahte bir Mesih yaratmakla ve kendilerini O'nunla beyhude yere helak etmekle eleştirilmişlerdir (Justin, 2001: VIII, X). Trypho'ya göre, Eski Ahit peygamberlerini kabul ettiklerini öne süren Hristiyanlar gerçekte onların sözlerinden dilediklerini alır ve kullanırlar; işlerine gelmeyenleri ise görmezden gelirlerdi (Justin, 2001:

XVII). Hristiyan olduklarını söylemelerine karşın putlara sunulan etleri yemekte sakınca görmezlerdi (Justin, 2001: XXXV). Yaruşalim'in yeniden inşa edileceğine boş yere inanırlardı ve İsa'nın dünyaya geri döneceği zannıyla beyhude yere kendilerini avuturlardı (Justin, 2001: LXXX).

Talmud gibi Iustinos'un eserinden de Yahudilerin Hristiyanlarla ilişki kurmasını engelleme maksadı taşıyan ve dinî meselelerde onlarla tartışmalarını yasaklayan bir yasanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Trypho'ya göre bu yasa Hristiyanların Allah'a karşı saygısızca ve küfre varan konuşmaları sebebiyle Yahudi öğretmenler tarafından çıkarılmıştı (Justin, 2001: XXXVIII).

4. Origenes: Celsus'a Reddiye

Hristiyanlığın erken yüzyıllardaki seçkin yazarlarından Origenes, 248 yılı civarında kaleme aldığı son çalışması olan *Celsus'a Reddiye* isimli eserinde; pagan yazar Celsus'un *Gerçek Doktrin* adlı eserini inceleyerek burada Hristiyanlığa yöneltilen eleştirileri çürütmeye ve yanıtlamaya çalışmıştır. Origenes, bu sırada Celsus tarafından yaratılan Yahudi bir karakterin İsa ve öğretileriyle ilgili iddialarını dile getirmiştir. Bu sayede *Celsus'a Reddiye* adlı eserde Hristiyanlığa yönelik Yahudi rivayetleri bulunabilmektedir.

Celsus'un Yahudi karakteri, İsa meselesi hakkında öncelikle Talmud külliyatından aşına olunan bir tutum sergileyerek İsa'nın bakireden doğumuna dair Hristiyanlık kabulüne karşı çıkmıştır. Celsus'un Yahudi karakterine göre, İsa'nın bakireden doğduğu iddiası uydurmadır. Çünkü O, bir Yahudi köyünde, marangoz bir adam ile evli bulunan fakir bir kadından doğmuştu. Rivayete göre, kocası bu kadını ev hapsinde tutuyordu, çünkü kadının zina suçu işlediği kanıtlanmıştı. Nitekim bu kadın kocası tarafından kovulduktan ve utanç verici bir şekilde bir müddet dolaştıktan sonra İsa'yı doğurmuştu (Origenes, 1885: i. 28).

Origenes, eserinin başka bir bölümünde aynı bağlamdaki iddia ve mülahazaları bir kez daha ele almıştır. Buna göre, Celsus'un Yahudi karakteri İsa'nın annesi hakkında konuşurken onun hamileliği esnasında nişanlı olan marangoz tarafından eve kapatıldığı iddiasını taşımaktaydı. Zira bu kadın zina suçu işlemişti ve Pandera adındaki (Romalı) bir askerın çocuğunu taşıdığını itiraf etmişti (Origenes, 1885: i. 32).²¹

Görüldüğü gibi, söz konusu bu eserde karşılaşılan Yahudi rivayetleri daha önce incelemiş olduğumuz Talmud'un aynı bağlamdaki rivayetleriyle bazı açılardan örtüşmektedir. Bu olgu belki de Talmud ile Celsus'un müşterek bir kaynaktan veyahut kaynaklardan yararlanmış olabilecekleri ihtimalini çağrıştırmaktadır. Origenes ise bu tarz iddiaları Yahudilerin inkârcılıklarına; İsa'nın Kutsal Ruh'tan doğduğu düşüncesini yok etmek ve O'nun ilahî boyutunu görmezden gelmek maksatlarına yormuştur.

²¹ Konuya ilişkin değerlendirme için ayrıca bk. Liable, 1893: 19-25; Martin, 1993: 51.

Celsum tarafından yaratılan Yahudi karakterin ikinci bir önemli iddiası, İsa'nın Mısır'da büyü sanatını öğrendiğidir. Bu bağlamdaki rivayete göre, fakir bir kadından gayrimeşru şekilde doğan İsa kendisini Mısır'da uşak olarak kiralamıştı. Ancak İsa orada mucizevî bazı maharetler öğrenmişti ve bu bilgilerle beraber ülkesine geri dönmüştü. İşte bu sihirli güçleri sayesinde kendisini İsrail'de “tanrı” ilan etmişti (Origenes, 1885: i. 28).

İsa'nın büyücü olduğunu öne süren bu iddialar, bir yandan Talmud'un yukarıda incelediğimiz paralel rivayetlerini desteklemekte, diğer yandan ise İsa'nın yaşamı sırasında olağanüstü bazı işler yaptığı kabulünü onaylamaktadır.

Celsum'un Yahudi karakteri “İsa'nın tanrılığı” meselesine de değinmiş ve böyle bir kabule de itiraz etmiştir. Ona göre, İsa'nın Mısır'a kaçtığı bilinmektedir; hâlbuki bir Tanrı'nın korkup kaçması akıl dışıdır. İsa yemek yemiştir, ancak Tanrı'nın acıkmaması olanaksızdır. Öyle ki, İsa (çarmıha gerildiğinde?) acı çekerken Baba'sı (olduğu öne sürülen) Tanrı'dan herhangi bir yardım görmemiş, kendi kendisine de hiçbir faydası dokunmamıştır (Origenes, 1885: i. 54, i. 66, i. 70). Böylece, İsa'nın “ilah” olmağına dair o zamanlar Hristiyanlar arasında bir kabul bulunduğu hususu Celsum'un Yahudi karakteri tarafından da onaylanmıştır.

Celsum'un Yahudi karakterinin şahsiyetinde Yahudi rivayetlerinin Ruh'un güvercin şeklinde İsa'ya inmesi veya bazı bilgelerin yıldızları takip ederek doğumunun ardından İsa'yı bulmaları şeklinde Yeni Ahit'ten bilinen bazı Hristiyan iddialarına da itiraz ettikleri görülmektedir (Origenes, 1885: i. 40). Celsum'un Yahudi karakteri, İsa'nın yaşamına dair Yeni Ahit'te anlatılanlar kabul edilecek olsa bile, ölümünün sonrasında ilgili tüm anlatılanların öğrencilerin uydurması sayılması gerektiğini öne sürmüştür (Origenes, 1885: ii. 13). Ona göre, Hristiyanlar kutsal kitapları olan İncil'i tahrif edip değiştirmişlerdir. Bunu yaparken amaçları İsa'ya karşı yükselen itirazları cevaplayabilme endişesidir (Origenes, 1885: ii. 27). Nihayet İsa'yı suçlu bulup O'nu ölüme mahkûm edenler Celsum'un Yahudi karakterine göre de Yahudilerdir (Origenes, 1885: ii. 10).

Sonuç ve Değerlendirme

Bilindiği gibi, Hristiyanlık bağımsız bir din hüviyetindeki bütün mevcudiyetini Yahudiliğe karşı, kilise ise ayrı bir din kurumu olarak kendi meşru zeminini sinagoga karşı başkaldırısı sayesinde elde edebilmiştir. Dolayısıyla, Yahudiler ile Hristiyanlar arasında erken yüzyıllarda belki tahmin edilenden çok daha girift ilişkiler yaşanmıştır ve her iki taraf açısından da birbirlerine karşı kuşandıkları reddiye veya *apologia* kabilinden edebî gelenekleri bu durumun bir tezahürü addetmek lazımdır. Bu bağlamda, Miladî takvimin erken yüzyıllarında kaleme alınmış Yahudi literatürünün ve bu literatürün arkaplanını oluşturan bir takım rivayetlerin İsa ve Hristiyanlar hakkında da bazı iddialar içerdikleri anlaşılmaktadır. İsa'nın İsrailoğulları kavmine mensubiyeti ve O'nun Yahudi bir toplumda ve Yahudi gelenekleri altında yetiştirildiği kesin şekilde bilindiğine göre, söz konusu bu rivayetleri hiç değilse teorik açıdan önemsemek gerektiği açıktır.

Erken yüzyılların Yahudi rivayetlerine göre Yahudi bir bölgede yaşayan İsa'nın babası tartışmalıdır (Talmud, Origenes). Meryem'in ismine kara çalınması herhalde bu durumun bir sonucudur. Ancak bu rivayetler temelde İsa'nın mucizevî doğumuna ilişkin Hristiyanlık düşüncesine karşı reddiye mahiyeti taşımıştır. Her halükârda; Yahudilerin de İsa'nın babası hakkında şüphe içinde oldukları ve hatta bazı rivayetlerde O'nun babasını Romalı bir asker olarak göstererek İsa'nın Yahudi nesebini de inkâr etmeye çalıştıkları hissedilmektedir.

Yahudi rivayetlerine göre, yaşamı sırasında İsa doğaüstü işler yapmıştır veya yaptığı yönünde bir takım söylentiler yaygındır (Origenes, Talmud). İşin esası, Yahudiler de İsa'nın mucizelerine itiraz etmek yerine bu gücün kaynağını O'nun Mısır'da öğrendiği büyü sanatına atfederek izaha çalışmışlardır.

Yahudi rivayetlerinden İsa'nın Eski Ahit ve yerleşik Yahudi gelenekleri konusunda bilgili birisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira İsa Yahudi bilgilerin yanında ve Yahudi müfredatı altında yetiştirilmiştir, fakat sonradan sapkınlığa kayarak "doğru" inançtan ayrılmıştır (Talmud).

Yahudi rivayetlerine göre, İsa'ya inananlar veya bunların bir kısmı O'nun Mesih sıfatına iman etmişlerdir (Iosephus, Iustinos). İsa'ya iman etmeyen Yahudiler ise O'nun beklenen Mesih sayılamayacağı düşüncesinde ısrarcı olmuşlardır.

Yahudi rivayetlerine göre, İsa'ya inananlar veya bunların bir kısmı O'nun bir bakireden mucizevî şekilde doğduğuna iman etmişlerdir (Talmud, Iustinos, Origenes). Bu olgu, Hristiyanlara göre O'nun bir "tanrı" veya "ilahî bir varlık" sayılmasını mücbir kılmıştır (Talmud, Iustinos, Origenes). Yahudiler ise bütün bu iddiaları asılsız ve mantıksız bularak Hristiyanları tevhit prensibini ihlâl etmekle suçlamışlardır.

Yahudi rivayetlerine göre, Nasıralı İsa cezalandırılmıştır. Talmud O'nun taşlanarak Fısıh Bayramı arifesinde asıldığı iddiasını gündeme taşımıştır. Diğer bir rivayet İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğüne işaret etmiştir (Iustinos). Bir diğer rivayet ise O'nun öldürüldüğünü onaylamış, fakat bunun şekline dair açıklama yapmamıştır (Origenes). Her halükârda Yahudi rivayetleri İsa'nın Yahudiler tarafından yargılandığı ve onlar tarafından ölüme mahkûm edildiği düşüncesinde birleşmişlerdir. Bu konuda sadece Iosephus istisna teşkil etmiş ve büyük olasılıkla interpolasyon olan bir kaydında İsa'nın katlini Romalı yöneticilerle ilişkilendirmiştir.

Yahudi rivayetleri, İsa'ya iman edenlerin veya bunların bir kısmının Musa Şeriatı'na ve Yahudiler tarafından sürdürülen kimi dinî merasimlere riayet etmediklerini veya bu hususta pek titiz davranmadıklarını öne sürmüştür (Iustinos). Yahudiler, Hristiyanların Eski Ahit'e karşı lakayt davrandıklarını ve eski peygamberleri işlerine geldiği gibi kabul ettiklerini düşünmüşlerdir (Iustinos). Yahudi rivayetlerinde Hristiyanların kendilerine has bazı dinî metinlere sahip buldukları da söylenmiştir. Ancak Hristiyanlar, İsa hakkındaki kabullerine karşı

yükselen itirazları bertaraf edebilmek maksadıyla bu yazıları tahrif etmişler ve İsa'yı bu yazılarda da istedikleri kalıba sokmaya çalışmışlardır (Origenes).

Yahudi rivayetleri, Hristiyanlar arasında erken yüzyıllarda İsa'nın üzerine bir güvercin indiği ve İsa'nın bu sayede ilahî kudret taşımaya başladığı görüşünde olduklarını söylemiştir (Origenes). Aynı şekilde, Hristiyanlar İsa'nın doğumunun bilge bazı kişilerce fark edildiği şeklinde bir görüşe de taraftar olmuşlardır (Origenes).

Yahudi rivayetlerine göre, erken yüzyıllarda Hristiyanlar veya onların bir kısmı ölümünden sonra da İsa'nın bu dünyayla bağlantısını kesmediği düşüncesini taşımışlardır. Bu çerçevede, Hristiyanların İsa'nın dönüşünü bekledikleri ve O'nun Yaruşalim'i yeniden inşa edeceği umudunu taşıdıkları belirtilmiştir (Origenes). İsa cemaatinden bazılarının O'nun ölümünden sonraki süreçte O'nun ismini kullanarak tıbbî tedaviler uyguladıkları ve bu sırada da İsa'ya iman edilmesi için çaba sarf ettikleri anlaşılmaktadır (Talmud).

Yahudi rivayetlerinde *minim* ve *minuth* gibi başlıklar altında değerlendirilen, Yahudi inancından “sapma” olarak görülen ve Yahudi bir “sapkın-büyücü” ile ilişkilendirilen bir inanç sistemi (Hristiyanlık), İsa'nın ölümünden sonra yayılışını sürdürmektedir. Yahudi dininin önde gelenleri bu yüzden Hristiyanlığa karşı aforoz kararı çıkarmışlar (Talmud) ve Yahudilerin Hristiyanlarla ilişki kurmalarını engellemeye çalışmışlardır (Iustinos). Bu bağlamda, Hristiyanlığın ana akım Yahudiler arasında oldukça sert bir tepkiyle karşılaştığı hissedilmektedir.

Sonuç olarak, Yahudi rivayetleri geleneksel kilisenin “Göksel ve Kurtarıcı” Mesih anlayışının arkasında adeta gölge bir figüre dönüştürülmüş olan tarihsel İsa hakkında tatmin edici kayıtlar aktarmamışlardır. *Testimonium Flavianum*'un açıkça interpolasyon olduğu söylenmektedir ve bu yüzden Iosephus'un bu kaydı herhangi bir önerme için kanıt teşkil etmemektedir. Iosephus'un Yakup bahsi vesilesiyle İsa'ya yaptığı atıf ise muhtemelen otantikdir ve belki sadece İsa'nın tarihsel bir şahsiyet olarak mevcudiyeti konusunda delil oluşturmaktadır. Iosephus'un dışında incelediğimiz diğer üç kaynak ise daha ziyade Yeni Ahit'ten bildiğimiz Hristiyanlık kabullerine karşı reddiye hüviyeti taşıyan kayıtlar nakletmişlerdir. Bu arada, İsa'nın infazına ilişkin karşımıza çıkan rivayetler belki dikkate daha fazla şayandır.

Kaynakça

- Adam, B. (2001). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları: İstanbul.
- Case, S. J. (1912). *The Historicity of Jesus: A Criticism of the Contention That Jesus Never Lived, A Statement of the Evidence for His Existence, An Estimate of His Relation to Christianity*, The University of Chicago Press: Illinois.
- Dalman, G. (1893). *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, İngilizce trc.-ed. A. W. Streane, Cambridge University Press.

- Drews, A. (1910). *The Christ Myth*, Almanca'dan İngilizce trc. C. Delisle Burns, London.
- Dunn, J. D. G. (2003). *Jesus Remembered*, Grand Rapids: Michigan.
- Ehrman, B. D. (1999). *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, Oxford University Press.
- Eisenman, R. (1997). *James, The Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity*, London.
- El-A'zami, M. M. (2006). Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Türkçe trc. Ömer Türker-Fetih Serenli, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Evans, C. A. (2004). "Jesus in Non-Christian Sources", *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, C. 4, ed. Craig A. Evans, London.
- _____ (1995). *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Brill: Leiden.
- Feldman, L. H.-Hata, G. (ed.) (1987). *Josephus, Judaism and Christianity*, Wayne State University Press: Detroit.
- Gero, S. (1994). "The Stern Master and His Wayward Disciple: A 'Jesus' Story in the Talmud and in Christian Hagiography", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, C. 25,.
- Goguel, M. (1926). *Jesus the Nazarene: Myth or History*, İngilizce trc. Frederick Stephens, New York.
- Gowler, D. B. (2011). "The Quest for the Historical Jesus: An Overview", *The Blackwell Companion to Jesus*, ed. Delbert Burkett.
- Griffith, S. (2008). "Christians Under Muslim Rule", *Cambridge History of Christianity: C. III*, ed. Thomas F. X. Noble-J. M. H. Smith, Cambridge University Press, ss. 197-212.
- Guenther, A. (1995). "Christian-Muslim Apologetics in the Abbasid Period", *McGill Journal of Middle East Studies*, C. 3, ss. 1-16.
- Habermas, G. R. (1996) *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Jesus*, College Press.
- Haider, G. A. (1999). *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Islamabad.
- Herford, R. T. (2003). *Christianity in Talmud and Midrash*, New York.
- Holding, J. P. (2008). *Shattering the Christ Myth: Did Jesus Not Exist*, USA.
- Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam As Others Saw It, A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, The Darwin Press: Princeton-New Jersey.
- Instone-Brewer, D. (2011). "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", *Tyndale Bulletin*, 62.
- Iosephus, F. (1999). *Antiquites of Jews*, İngilizce trc: William Whiston, Yorum: Paul L. Maier, Grand Rapids.
- Johnson, P. (tarihsiz). *Yahudi Tarihi*, Türkçe trc. Filiz Orman, Pozitif Yayınları, İstanbul.

- Justin (Martyr) (Şehit Iustinos) (1867, yeniden basım 2013), "Dialogue with Trypho, the Jew", *Ante Nicene Fathers*, C. 1, ed. Philip Schaff, Edinburgh.
- Kanca, H. K. (2013). Hıristiyan ve İslami Kaynaklardan Hareketle Yeni Bir İslami Kristoloji Denemesi, Basılmamış Tez Çalışması, Samsun.
- Kaplan, İ. (2006). "Erken Dönemde Hıristiyan Karşıtı Söylemin Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47: 2, ss. 165-183.
- _____ (2006). *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Şaban Ali Kuzgun, Ankara.
- Köstenberger, A. J.-Kellum, L. S.-Quarles, C. L. (2009). *The Cradle, The Cross and The Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville: B & H Academic.
- Liable, H. (1893). *Jesus Christ in the Talmud*, İngilizce trc. A. W. Streane, Cambridge University Press.
- Lüdemann, G. (1996). *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Stuttgart 1995, İngilizce trc. John Bowden, Kentucky.
- Maccoby, H. (1982). *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Fairleigh Dickinson University Press.
- _____ (1987). *The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity*, HarperCollins.
- Martin, M. (1993). *The Case Against Christianity*, Temple University Press.
- Olson, K. (2013). "A Eusebian Reading of the *Testimonium Flavianum*", *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, ed. Aaron Johnson- Jeremy Scott, Harvard University Press, ss. 97-114.
- Origenes. (1885). "Contra Celsum", *Ante Nicene Fathers*, C. 4. ed. Philip Schaff.
- Pagels, E. (1989). *The Gnostic Gospels*, Vintage: New York.
- Parkes, J. (1964). *The Conflict of Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*, New York.
- Pick, B. (1910a). "The Followers of Jesus in the Talmud", *Monist*, 20.
- _____ (1910b). "The Personality of Jesus in the Talmud", *Monist*, 20, 1910.
- Powell, M. A. (1998). *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville: Westminster: John Knox.
- Pritz, R. A. (1988). *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Brill: Jerusalem-Leiden.
- Riesner, R. (1991). "Jesus As Preacher and Teacher", *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. Henry Wansbrough, Sheffield.
- Rubenstein, J. L. (2002). *Rabbinic Stories*, Paulist Press: New Jersey.
- Schafer, P. (2007). *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press.
- Schonfield, H. (1937). *According to the Hebrews. A New Translation of the Jewish Life of Jesus, the Toldoth Jeshu, with an Inquiry Into the Nature of Its Sources and Special Relationship to the Lost Gospel According to the Hebrews*, London.
- Stanton, G. N. (1989). *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press.

- Strack, H. L. (1931). *Introduction to the Talmud and Midrash*, 5. Almanca basımın İngilizce trc, Philadelphia.
- Thomas, D.-Mallett, A. (ed.) (2013). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Brill: Leiden-Boston.
- Toprak, M. S. (2012). *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabcacı Yayınları: İstanbul.
- Unterman, I. (1971). *The Talmud: An Analytical Guide to its History and Teachings*, New York: Bloch Publishing Company.
- Varner, W. (2013). "On the Trail of Trypho: Two Fragmentary Jewish-Christian Dialogues From the Ancient Churches", *Christian Origins and Hellenistic Judaism: Social and Literary Context for the New Testament*, ed. Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts, Brill: Leiden-Boston.
- Wells, G. A. (1986). *Did Jesus Exist?*, London: Pemberton.
- _____ (1996). *The Jesus Legend*, Open Court.

**Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray, Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL,
I Q Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, 252 sayfa.**

Bu çalışmada, Prof. Dr. Ahmet Şimşirgil tarafından hazırlanan ve 2016 yılında piyasaya çıkan *Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray* isimli kitabın sanat tarihi kısmı, bilimsel bir üslup içerisinde incelenmiştir. Eserin tanıtımı yapıldıktan sonra, sanat tarihini içeren bölümler iki ana başlık altında tenkitli bir şekilde tahlil edilmiştir. İlk başlık, kitapta yer alan yanlış ve eksik bilgiler; ikinci başlık ise yapılan intihal hakkında olacaktır. Yanlış ve eksik bilgiler başlığındaki ilk bölümde, tespit edilen yanlışlıklar ve eksiklikler maddeler halinde, hemen altında ise gerçek ve doğru bilgiler bilimsel dayanakları verilerek vurgulanmıştır. Tespit edilen hatalar, eksiklikler ve intihaller, ilgili eserlerden alınan görseller ile desteklenmiş olup metin içerisinde bu görsellere atıflar yapılmıştır.

Şimşirgil ön sözünde de belirttiği üzere kitap “II. Kılıç Arslan ile Aksaray”ın tarihini konu edinmektedir (s. 9). Eserin (s. 11-18) Giriş kısmı Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu’nun “Rum Gazileri” isimli şiiriyle başlamaktadır. Sonrasında Büyük Selçuklu Sultanları Selçuk Bey, İsrail Aslan Yabgu ve Kutalmış’ın hayatları ile dönemlerinde vuku bulan olaylar anlatılmıştır. Kitabın “II. Kılıç Arslan Zamanına Kadar Anadolu Selçuklu Devleti” başlığını taşıyan birinci bölümünde (s. 19-66) daha ziyade Anadolu Selçuklu Devleti’nin kuruluş dönemi ile bu dönemde meydana gelen Haçlı Seferleri, Kudüs ve çevresinin Haçlılar tarafından ele geçirilmesi, Anadolu Selçuklu-Danişmendli mücadelesi anlatılmıştır. Anadolu Selçuklu Sultanlarından Süleyman Şah, I. Kılıç Arslan, Şahinşah ve I. Mesud’un hayatı ve dönemlerindeki olaylar anlatılmıştır. Eserin “Sultan II. Kılıç Arslan” başlığını taşıyan ikinci bölümü (s. 68-165) N. Y. Gençosmanoğlu’nun bir şiiriyle başlamaktadır. Sonrasında Sultan II. Kılıç Arslan’ın hayatı, taht mücadeleleri, savaşları, Aksaray’ın kuruluşu, Müslim, gayr-i müslim devletlerle olan münasebetler, ülkenin çocukları arasında bölünmesi, şehzadeler arasındaki taht mücadelesi ve Ulu Sultan’ın vefatı ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Kitabın “Aksaray” başlığına sahip üçüncü bölümü de (s. 167-233) yine N. Y. Gençosmanoğlu’nun bir dizisiyle başlamaktadır. Akabinde Türklerin fethine kadar Aksaray, Türk hâkimiyetinde Aksaray, Moğollar ve sonrasında vuku bulan olaylar nedeniyle Aksaray’da sıkıntılı günlerin geçtiği dönem anlatılmaktadır. Ardından Aksaray’ın manevi önderleri olan Şeyh Hâmid-i Veli, Cemaleddin Aksarayî, Yusuf Hakiki Baba’nın hayatları ve onların eserlerinden birtakım alıntılar

verildikten sonra, eserde, şehrin fiziki yapısı, Aksaray'da ticari hayat, Aksaray'daki dinî ve sosyal eserler (30 adet) tanıtılmaktadır. Eserin bu bölümünün fotoğraflarla zenginleştirildiği görülmektedir.

Bu bölümleri, kitap yazılırken faydalanılan Aksaray'la doğrudan ya da dolaylı alakalı kitap ve makalelerin tam künyelerinin yer aldığı Kaynakça (s. 235-241) kısmı takip etmektedir. Ardından Şimşirgil'in Aksaray'da olduğunu kabul ettiği muhtelif yapılara ait 7 fotoğraf içeren Resimler (s. 243-246) kısmı yer almaktadır. Dizin'de ise (s. 247-252) eser içerisinde zikredilen şahıs, yer ve olay isimleri, bahsedildiği sayfa numaraları ile birlikte alfabetik sıra ile verilmiştir.

Kitap akademik bir üsluptan ziyade hikâyeci bir anlatıma sahiptir. Muhtemelen daha fazla kişiye hitap etmek amacıyla bu yöntem benimsenmiştir. Fakat kitapta akademik üslubun bir gereği olan derinlemesine bir araştırma yöntemi takip edilmemiştir. Eserin 209. sayfasından itibaren "Aksaray'ın Fiziki Yapısı" başlığı altında şehirdeki mevcut olan ve olmayan eserler hakkında bilgiler verilmiştir.

I. Kitapta Yer Alan Yanlış ve Eksik Bilgiler:

1. Selçuklu devrinde Aksaray'ı anlatan kitabın kapak sayfasında Beylikler devrine ait Hüdavend Hatun Türbesi'nin fotoğrafı yer almaktadır. Oysa bu türbe Aksaray'da değil, Niğde'de yer almaktadır. (Fot.1)
2. Anadolu Selçuklu döneminde Aksaray'ı anlatan bir eserde, Beylikler ve Osmanlı dönemi kişi ve eserleri olan Somuncu Baba ve Zaviyesi, Cemaleddin Aksarayî ve Zaviyesi ile Yusuf Hakiki Baba ve zaviyesinin olması (Şimşirgil, 2016:181-208) kitabın ismi ve içeriğine terstir.
3. Yazar'a göre Sultan Hanı, Ağzıkarahan, Alay Han, Eğri Minare, Yıkık Minare, Cıncıklı Mescid, Ebubekiriyye Medresesi, Seyfiye Medresesi, Darüşşifa, Başköprü ve Ervah Tepe Türbesi Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat döneminden kalmıştır (Şimşirgil, 2016: 174).

Yukarıda zikredilen yapılardan Eğri Minare hakkında bir çok araştırmacı, bu yapının Alaeddin Keykubat döneminde inşa edildiğini söylese de, Aksaray'a ait bir şer'iyye sicil defterindeki 1038/1628 tarihli bir kayıtta minarenin Alaeddin Keykubat'ın ecdadından Fahriâver tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Bu nedenle de minare Sultan I. Keyhüsrev dönemine ait olmalıdır (Erdal, 2014: 202). 1929 yılında yıktırılan Ervah Tepe Türbesi ise XII. asır sonu XIII. asır başlarına tarihlendirilmektedir (Erdal, 2014:274). Sultan Alaeddin Keykubat dönemine verilen Alay Han ise bir çok araştırmacı tarafından Sultan II. Kılıç Arslan dönemine tarihlendirilmektedir (Erdal, 2014: 316-17).

1. Yazara göre Somuncu Baba Türbesi, Aksaraylı bir hayırsever olan Şahin Başer'in yaptığı onarımlarla günümüzdeki şekline kavuşmuştur (Şimşirgil, 2016: 188). Bu bilgiler aslında 1992 yılında yayınlanan

Evliyalar Ansiklopedisi'nin 11 cildindeki "Somuncu Baba" maddesinde yer almaktadır (<http://muhiddin.net/kitaplar/hakikat/evliyalar/11Cild/1/01.htm>).

Ancak bu veriler de diğerleri gibi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Somuncu Baba Türbesi ve çevresine ait eski resimler yapının sağlam olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca Şahin Başer, yapıları basit tarzda onarmıştır. Türbenin içinde olduğu zaviye 2013 yılında ciddi bir restorasyona tabi olmuştur. Mevcut yapı 2013 yılındaki onarıma aittir (Erdal, 2014: 245).

2. Şimşirgil'e göre 1997 yılında restore edilen Zinciriye Medresesi, Aksaray Müzesi Müdürlüğü'ne kira karşılığında tahsis edilmiştir (Şimşirgil, 2016: 196).

Aksaray Müzesi 1969 yılında Zinciriye Medresesi'nde hizmet vermeye başlamış ve 2006 yılında buradan taşınarak Hacılar Harmanı Mah., Konya Cad.'ne taşınmıştır. 2009 yılında VGM tarafından restore edilen yapı bir süre eğlence mekânı olarak değerlendirilmiş ve akabinde 2012 yılında işletmesi Aksaray Belediyesi'ne devredilmiş, günümüzde eğitim amaçlı çeşitli aktivitelere hizmet etmektedir (Erdal, 2014: 213).

3. Şimşirgil'e göre Cemaleddin Aksarayî'nin kabrini yanında olan mescidin yerine aslına uygun olmayan bir mescid inşa edilmiştir (Şimşirgil, 2014: 196).

Cemaleddin Aksarayî'nin kabrinin hemen güneyindeki orijinal zaviyesi 1978 yılında Perekzadeler tarafından yıktırılarak, 1979-80 yılında aslına uygun olmayan bir mescit inşa edilmiştir. 2009 yılında ise bu mescit de yıktırılarak VGM tarafından aslına uygun zaviye yeniden yapılmıştır. Günümüzdeki yapı VGM'nin aslına uygun inşa ettiği binadır (Erdal, 2014: 241).

4. Yazar, Aksaray'ın 1476 yılında Osmanlı Devleti'nin eline geçtiği dönemde Yusuf Hakiki Baba'nın Osmanlılara büyük bir memnuniyet ile Aksaray'daki hankâhı teslim ettiğini ifade etmektedir (Şimşirgil, 2016: 198).

Yusuf Hakiki Baba, Şimşirgil'in dediğinin tam aksine Osmanlı Devleti'nden memnun olmamıştır. Bu memnuniyetsizliği kaleme aldığı bir kaside de Osmanlı Devleti'nin Karamanlı ülkesini ele geçirmesini sert bir dille eleştirmiş ve yönetimlerinin de kötü olduğunu belirtmiştir (Boz, 2007: 503-506). Bir diğer kasidesinde ise Osmanlı Devleti'nin Karaman ülkesini ilhak etmesinden sonra Karaman ülkesinin düştüğü kötü durumu da yine ağır bir dille yermiştir (Boz, 2007: 732-33).

5. Yazar, Aksaray Kalesi'ni anlattıktan sonra "Aksaray'da Ticari Faaliyetler" alt başlığı altında ticaretle alakalı bilgiler verip Aksaray'ın içinde olduğu Konya-Kayseri güzergâhındaki hanları sıralamıştır. Özellikle Aksaray-Kayseri arasındaki sıralama ise Alaeddin

Keykubat/Alay Han/Alaiye Hanı, Hoca Mesud Hanı/Ağzıkara Han, Pervane Hanı, Öresin Hanı ve Sarı Han şeklindedir (Şimşirgil, 2016: 211).

Yazarın belirttiği bu sıralama doğru değildir. Aksaray'dan itibaren Ağzıkara (Hoca Mesud) Han, Öresin (Tepesi Delik) Han, Alay Han ve Sarı Han gelmektedir. Şimşirgil'in iki farklı yapı şeklinde ele aldığı Alay Han ile Pervane hanı aslında aynı yapılardır.

6. Şimşirgil, "... Ulu Cami ile Zinciriye Medresesi arasında belediye iş hanının olduğu yerde II. Kılıç Arslan tarafından yaptırılan bir hanın bunduğu ileri sürölmektedir..." şeklindeki ifadeye sahiptir.

Yazarın bahsettiği han 1986 yılına kadar ayakta iken belediye tarafından yıktırılmıştır (Erdal, 2014:323-326; Çetintürk, 1993, 11-22).

7. Yazarın "Aksaray şehri XIII. yüz yılın ilk yarısından itibaren gelişip surların dışında Ulurmağın kuzey yakasında büyümüşür. Eğri Minare Camii (1204-1230) şehrin yeni büyüme sahasının camii olmuştur..."(Şimşirgil, 2016:214) şeklindeki iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır.

Şehrin sadece kuzey yönünde değil, diğer yönler istikametinde de geliştiği mevcut eserlerden anlaşılmaktadır. "Bab-ı Sağir (Kiçi Kapı) Mahallesi", günümüzde şehrin doğusunda ve surun hemen dışında olup halkın Ali Baba Tekkesi olarak adlandırdığı türbe ve çevresine denk gelmektedir. Mahalledeki en eski eserler Ali Bey isminde bir hayırsever tarafından yaptırılmış minare, hamam ve türbeden oluşmaktadır. Minare1204 tarihli olup külliyeinin XIII. asır başlarında mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen Anadolu Selçuklularına ait Şeyh Kemal Zaviyesi Külliyeinin hemen yanında Karamanoğulları Medresesi, Kiçi Kapı Mahallesi Mescidi, sonrasında da İbn-i Kara Mehmed (Karaoğlan) Mescidi, Elikesen Mescidi, Molla Mustafa Mescidi mahallenin önemli yapılarındadır (Erdal, 2014:509).

"Meydan Mahallesi", kalenin dışında olup kale ve şehrin kuzeybatısındadır. Anadolu Selçukluları döneminde kalenin dışında ve nehrin batısında şehrin meydanı vardı. Meydana Nakkaş ve Baş Köprü ile ulaşmaktadır. Burası zamanla bir mahallenin adı olarak günümüze kadar devam etti. Meydanın kuzey ucunda Tımarhane bulunmaktadır. Meydan, Anadolu Selçukluları döneminde önemi eğitim yapıları ile kuşatılmıştır. Seyfiye Medresesi ile Beramuniye Medresesi ise meydanın doğusundadır. Beylikler devrine ait Şeyh Hasan Kabakbaş Veli Dergâhı, ayrıca Osmanlı döneminde Meydan Mescidi, Abdülhalim Efendi Muallimhanesi mahalledeki birkaç yapıdır (Erdal, 2014:510).

"Bölcek Mahallesi", kalenin dışında olup hem kalenin hem de ırmağın batısındadır. Mahalledeki en eski yapı XIII. yy başlarına tarihlendirilen Gündük Minaredir. Şehir merkezinden gelip Bab-ı Konya'dan geçen yol, Debbağlar Köprüsü'nü aştıktan sonra Küçük Bölcek Caddesi şeklinde devam etmektedir. Bu

yol Anadolu Selçuklularından beri kullanılmaktadır. Bu ana yol üzerinde ve hemen surun dibinde Zinciriye Medresesi, sonrasında Paşa Hamamı görülmektedir. Bölücek Mescidi, Hacı Alemdar Mescidi, Ali Bey Muallimhanesi diğer önemli yapılarındandır (Erdal, 2014: 510-11).

8. Yazar, Kızıl/Eğri Minare Camisi'nin 1221-1236 yılları arasında inşa edildiğini belirttikten hemen sonra, "yapım tarihinden Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat'ın babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından yaptırıldı anlaşılmaktadır" demektedir (Şimşirgil, 2016: 220). (Fot. 2)

1221-1236 yılları arasında I. Alâeddin Keykubat hüküm sürmüştür. 1211 yılında öldürülen birisinin 1221-1236 yılları arasında cami yaptırması mümkün değildir.

9. Şimşirgil'e göre Çaput Baba Türbesi'nin mummyalık/cenazelik denilen bodrum katının mahrutu tuğladan yapılan kubbesi yıkılmıştır (Şimşirgil, 2016: 230).

Bu ifade yapının yerinde incelenmediğini göstermektedir. Çünkü türbenin cenazelik katının tuğla malzemeden inşa edilmiş tonoz üst örtüsü sağlamdır.

10. Yazar, XX. yy. başlarında tuğlalarında istifade edilmek için yıkılan Çaput Baba Türbesi'nin günümüzde mevcut olmadığını iddia etmektedir (Şimşirgil, 2016:230).

Türbe, şehir merkezinde Şifahane Mahallesi, Şifahane Caddesi üzerinde, bir apartmanın bahçesinde ve caddenin hemen kenarında yer almaktadır. Üst katı yıkık ve sadece cenazelik kısmı mevcut olan türbenin, şehre hâkim olmayan yazar tarafından görülmemesi normaldir.

11. Eserin resimler başlığı altındaki "Aksaray yıkılan türbe" olarak tanımlanan fotoğrafta yer alan yapı Aksaray'da değildir. Zira bu resim Niğde Hüdavend Hatun Türbesi'ne aittir. Bu fotoğraf dahi Şimşirgil'in Aksaray ve Aksaray'daki kültür varlıklarına vakıf olmadığını ortaya koymaktadır.

II. ESERDE TESPİT EDİLEN İNTİHALLER

Ahmet Şimşirgil, Aksaray'da mevcut olan ve olmayan taşınmaz kültür varlıkları hakkındaki bilgileri s.217'den itibaren vermeye başlamıştır. 217-233. sayfalar arasındaki bilgilerin büyük bir kısmı Nevzat Topal tarafından 2006 yılında Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst.'de "Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri" ismi ile doktora tezi olarak hazırlanan; 2009 yılında Aksaray Valiliği tarafından aynı isimle yayınlanan kitaptan alınmıştır. Şimşirgil, ilgili eserinde N. Topal'ın ne doktora tezini, ne de tezin 2009 yılında basılan kitap formunu kaynak olarak vermemiştir. Ayrıca eserde Topal'a yönelik bir atıf da bulunmamaktadır. Nitekim Şimşirgil kitabının kaynakça kısmında, Doç. Dr. Nevzat Topal'a ait "Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri" isimli eserini kaynak

göstermemiştir. Nevzat Topal, sanat ve ticaret yerleri, dinî kurumlar, öğretim kurumları, sağlık kurumları, sosyal dayanışma ve yardım kurumları, suyolları ve çeşmeler, türbe ve kümbetler, ana başlıklar altında tarihi eserleri sıralamıştır. Şimşirgil ise Topal'ın ana başlıklar hariç tutarak sıralanan diğer tarihi eserleri kitabına aynen aktarmıştır.

Bir diğer referans verilmeden alıntı yapılan eser ise 1992 yılında yayınlanan ve Türkiye Gazetesi'nin okurlarıyla paylaştığı 12 ciltlik Evliyalar Ansiklopedisidir. Bu ansiklopedi, yine kitabın kaynakçasında bulunmasa da tıpkı diğer intihal örneklerinde olduğu gibi yazar tarafından alıntılanmıştır:

- 1- Beylikler devrinin önemli şahsiyetlerinden Cemaleddin Aksarayî hakkındaki bilgilerin tamamı (Şimşirgil, 2016: 191-197), 1992 yılında Türkiye Gazetesi tarafından okurlarına hediye edilen *Evliyalar Ansiklopedisi*'nin 4. cildinden bir kaç kelime değişikliği hariç aynen alınmıştır. Bu bilgileri internet ortamında bulmak mümkündür. (<http://muhiddin.net/kitaplar/hakikat/evliyalar/04Cild/3/10.htm>)
- 2- Osmanlı Devleti'nin erken döneminin en önemli dinî şahsiyetlerinden olan Somuncu Baba hakkındaki bilgiler de (Şimşirgil, 2016:181-191), yine *Evliyalar Ansiklopedisi*'nin 11. cildinden alınmıştır. (<http://muhiddin.net/kitaplar/hakikat/evliyalar/11Cild/1/01.htm>)
- 3- Eğri Minare hakkındaki ikinci paraf da yazarın kendisine ait değildir (Şimşirgil, 2016: 220). Paragraftaki bilgilerin aynısı Ntv'nin, Anadolu Ajansı'na dayanarak verdiği 24 Ekim 2009 tarihli "Aksaray'ın Pisa Kulesi zaten eğik inşa edilmiş" başlıklı haberde aynen yer almaktadır (<http://www.ntv.com.tr/yasam/aksarayin-pisa-kulesi-zaten-egik-insa-edilmis,1XQtIG4mIkCq1gwAP7QA4Q>) (Foto. 2)
- 4- Eğri Minare hakkındaki son paragrafın büyük bir kısmı da ("...Eğri Minare yapıldığı yıllarda hemen kible tarafından bulunan Ulurmak nehri minareye muhtemelen bugünkünden çok daha yakındı. Minareyi yapan mimar hem yerçekimi kanununa muhalefet ederek, hem de bozuk bir zemin olan ırmak kenarına minareyi nehrin aksi istikametinde (kuzeybatı yönünde) eğri yapması, tamamen mimarlık eseridir. Yaklaşık 800 yıldan beri ayakta kalan Eğri Minare, Selçuklu mimarisinin kalitesini ortaya koymaktadır...") Şimşirgil'e ait değildir (Şimşirgil, 2016:221). Zira internette yapılacak basit bir tarama ile (<https://www.frmtr.com/garip-olaylar/4655308-egri-minare.html>), o cümlelerin kitabın basımından daha önce, yani 2012 yılında bile var olduğunu göstermektedir (Fot. 2).
- 5- Eğri Minare hakkındaki bilgilerden 2.-3.-4. ve 5. paragraflar (Şimşirgil, 2016: 220-21), Aksaray Valiliği tarafından 2012 yılında yayınlanan "On bin Yıllık Kültür ve Tarih Şehri Aksaray, Kültür ve Turizm Rehberi"

isimli dergiden harfi harfine kaynak verilmeden alıntılanmıştır (Anonim, 2012: 64). (Fot. 2- 12- 13)

Kitabın I. baskısı Mayıs 2016 tarihine aittir. Ancak Ocak 2016 tarihli *Ahenk Dergisi*, 46. Sayısının 35. Sayfasında da aynı bilgileri okumak mümkündür (Türker, 2016: 35).

- 6- Kesik Minare hakkındaki bilgilerin tarihçe kısmı hariç (Şimşirgil, 2016: 221); diğerleri tamamen Nevzat Topal'ın kitabından alınmıştır (Topal, 2009:83-84). Yazar, Topal'a ait bilgilerin yerlerini değiştirerek yeni bir kombinasyon oluşturma yoluna gitmiştir. (Fot.2)
- 7- Hacı Yusuf Mescidi'nin ilk paragrafının çoğunluğu (Şimşirgil, 2016: 222), Topal'dan aynen aktarılmıştır (Topal, 2009: 84) (Fot. 3- 7). İkinci paragraf ise atıflar hariç tutularak ve bir iki kelime değişikliği ile (Şimşirgil, 2016: 222) Muhammet Görür'ün 1991 tarihli ve "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri" isimli yüksek lisans tezinden alınmıştır (Görür, 1991: 61).
- 8- Tekke Mescidi/Cami hakkındaki bilgilerde (Şimşirgil, 2016:222), Topal'ın kitabından aynen intihal edilmiştir. Sadece mescidin ölçüleri olan 5X5 m. ile son paragraf alınmamıştır (Topal, 2009: 85). (Fot. 3-7)

Mescit, türbenin doğu-güneydoğusunda düşmektedir. M. Görür mescidi, Pir Ali Sultan Türbesi'nin kuzeydoğusunda olduğunu yazmıştır (Görür, 1991: 65). Görür'ü kaynak alan Nevzat Topal'da aynı hatayı eserinde tekrar etmiştir (Topal, 2009: 85). Bu hatalı konumlandırmayı Şimşirgil de tekrarlamıştır (Şimşirgil, 2016: 222).

- 9- Topal'ın eğitim kurumları ana başlığı altında incelediği yapılardan ilki Muzafferiye Medresesidir (Topal, 2009: 89-90). Şimşirgil ise, Topal'ın verdiği bilgileri kendisine göre kırparak aynen aktarmıştır (Şimşirgil, 2016: 223).

Günümüzde mevcut olmayan medresenin yeri ise Şifahane Mahallesi'nde, Gazi İlkokuluna giden yol istikametinde ve Başçeşmeye varmadan, mevcut olmayan Kur'an Talim Mektebi'nin kuzeyindeki bahçeler civarındadır (Deniz, 1974: 62; Erdal, 2014: 469).

- 10- Bedriye Medresesi (Topal, 2009: 90) hakkında verilen bilgileri dipnotlar hariç Şimşirgil noktası, virgülüne kadar kaynak belirtilmeden aynen alınmıştır. Bilimsel literatürde bunun adı intihaldir. (Şimşirgil, 2016:223). (Fot. 3-8)

Medresenin arsasında günümüzde Kadioğulları Medresesi vardır. Bu nedenle de Cıncıklı Mescidi'nin batısında değildir. Konum itibarıyla mescidin yaklaşık olarak 40 m. güneybatısındadır. N. Topal'ın yaptığı hatalı konumlama, Şimşirgil tarafından da aynen tekrar edilmiştir.

- 11- Melikiye Medresesi (Topal, 2009: 90) hakkındaki bilgiler de dipnotları hariç, Şimşirgil tarafından aynen intihal edilmiştir (Şimşirgil, 2016: 223). (Fot. 3-8)
- 12- Ebubekriye Medresesi (Topal, 2009: 91) ile alakalı bilgiler yine Şimşirgil tarafından kesintiler yapılarak alıntılanmıştır (Şimşirgil, 2016: 224). (Fot. 4-8)

Başta N. Topal olmak üzere ve ondan alıntı yapan Şimşirgil yapının yerinin belli olmadığını iddia etmektedirler. Aksaray'ın ilk valisi Abdullah Sabri Karter ve hurufat defterlerine göre çalışma yapan Eşref Temel'in de belirttiği üzere Yılanlı (Mariye) Medrese, Ebubekir Buk'ası ile Ebubekriye Medresesi aynı yapılardır. Bu nedenle de yapının yeri Sebil Mahallesi'nde Hacı Hamza'nın oğlunun evinin içidir (Karter, yazma, s.1; Konyalı, 1974, s. 1326; Erdal, 2014, 467)

İ. Hakkı Konyalı 1950'li yıllarda yapının kalıntılarını görmüştür. Tuğla malzemeden inşa edilen 4 m. yüksekliğindeki duvar kalıntısında mozaik çini bezemeler vardı. Ayrıca kalan izlerden kubbeli bir örtüye de sahip olduğu anlaşılmakta idi (Konyalı, 1974, 1326; Erdal, 2014, 468; Ertekin, 2014: 341-42).

- 13- Seyfiye Medresesi (Topal, 2009:91) hakkındaki bilgiler de kesinti yapılarak alınmıştır (Şimşirgil, 2016:224). (Fot. 4-8)

180

1920-23 yılları arasında Aksaray'da valilik yapan Abdullah Sabri Karter, Medrese'nin Nakkaş Mahallesi'nde ve Salih Ağa Cami civarında olduğunu yazmaktadır (Karter, Yazma, 1); Salih Ağa Camisi'nin 100 m. batısındaki tuğla malzemeden tonozlu mekan kalıntısı muhtemelen Seyfiye Medresesi'ne ait olabilir (Erdal, 2014, s.503).

- 14- Hüsamiye Medresesi de (Topal, 2009:91-92), yazar tarafından ekleme ve çıkarmalar yapılarak Topal'dan alınmıştır (Şimşirgil, 2016:234) (Fot. 4-8)
- 15- Taciye Medresesi hakkındaki bilgiler de (Topal, 2009: 92) olduğu gibi intihal edilmiştir (Şimşirgil, 2016: 225). Şimşirgil, Topal'dan aldığı bilgilerin yerli yerinde kırpmadığı için de yapı hakkında yanlış anlaşılmalara neden olmuştur. Zira Topal, "...1970 yıllarında medreseyi inceleyen Metin Sözen, yapıdan geriye taç kapısının bir bölümün kalabildiğini..." (Topal, 2009:92) şeklinde yapı hakkında malumat verirken; Şimşirgil ise "... 1970 yıllarında harabe bir halde bulunuyordu..." (Şimşirgil, 2016: 225) biçimindeki ifadesi ile yapının genelinin harabe olduğu şeklinde bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermiştir. (Fot.4-9)
- 16- Şimşirgil, N. Topal'ın yazdığı Beramuniye Medresesi hakkındaki bilgileri –dipnotlar hariç- (Topal, 2009: 92-93) bir bütün halinde intihal etmiştir (Şimşirgil, 2016:225). (Fot. 4-9)

- 17- Topal'ın sağlık kurumları ana başlığı altında verdiği, Şifahane hakkında detaylı bilgileri (Topal, 2009: 93-94), Şimşirgil, kendince bir tasarruf yaparak almıştır (Şimşirgil, 2016: 226).
- 18- Hamamlar alt başlığındaki Saray Hamamı hakkındaki malumatlar da bir hamamda geçen olay ile "Atatürk Anıtının" ifadeleri hariç (Topal, 2009: 95-96), Şimşirgil tarafından aynen intihal edilmiştir (Şimşirgil, 2016: 226).
- 19- Şimşirgil, Kılıç Arslan Hamamı hakkındaki (Şimşirgil, 2016:226-227) bilgilerin tamamını N. Topal'dan aynen intihal etmiştir (Topal, 2009:96-97).

Şimşirgil'in bilgileri, Topal'dan intihal ettiğinin bir başka örneği de hamamın son durumu hakkındadır. N. Topal'ın doktora tezi sürecinde incelediği hamam, çevredeki binaların çöplüğü olmuştur. Ayrıca hemen üstünde de bir taksi durağı vardı ve bu bilgiler Topal'ın kitabında da aynen yer almaktadır (Topal, 2009: 97). 2013 yılına kadar hamamın bir kısmının üzerine beton dökülmüş olup, taksi durağı olarak hizmet vermeye devam etmekte iken, 2013 yılında Aksaray Belediyesi tarafından hamamda bir kurtarma kazısı gerçekleştirilmiştir. Kazı neticesinde üzerindeki otopark, taksi durağı tamamen kaldırılarak, hamamın tüm müstemilatı gözler önüne serilmiştir. 2016 yılında kaleme alınan bir kitapta 2013 yılındaki son durum yerine 2009 yılındaki son durumun verilmesi, Şimşirgil'in aslında Aksaray'da ciddi bir çalışma yapmadığının ve intihal yaptığının da en büyük göstergesidir.

- 20- Topal'ın sosyal dayanışma ve yardım kurumları ana başlığı altında sıraladığı Melik Mahmud Gazi Hankahı hakkındaki bilgiler (Topal, 2009: 98), bir cümlelik yer değişikliği haricinde Şimşirgil tarafından aynen alınmıştır (Şimşirgil, 2016:227).
- 21- İmadiye Hankâhı'na ait bilgilerin tamamı (Topal, 2009: 99), bir tek harf eksikliği olmadan Şimşirgil tarafından intihal edilmiştir (Şimşirgil, 2016:227).
- 22- Zahirîye Hankahı hakkındaki malumat bir iki cümle değişikliği haricinde (Topal, 2009: 99), aynen yazar tarafından alıntılanmıştır (Şimşirgil, 2016: 227).
- 23- Efdaliye Hankâhı'yla alakalı bilgilerin de tamamı (Topal, 2009: 99-100), yine eserin müellifi tarafından aynen aktarıldığı görülmektedir (Şimşirgil, 2016: 228).
- 24- Hacı Hamuş Zaviyesi hakkındaki malumat da birkaç cümle değişikliği ve kelime tasarrufuna gidilse de (Şimşirgil, 2016: 228), Topal'dan alınmıştır (Topal, 2009: 100). (Fot. 5-10)

- 25- Fahriye Mevlevihanesi de birinci cümle ile son paragraf hariç (Şimşirgil, 2016: 228-229) tamamen Topal'dan intihal edilmiştir (Topal, 2009: 100-101). (Fot. 5-10)
- 26- Nefise Hatun Türbesi de (Şimşirgil, 2016: 229) harfi harfine Topal'dan alınmıştır (Topal, 2009: 106). (Fot. 5-11)
- 27- Kerimüddin Mahmud oğlu Mehmed Türbesi de (Şimşirgil, 2016: 229), diğer türbe gibi Topal'dan aynen intihal edilmiştir (Topal 2009: 106). (fot 5-11)
- 28- 1929 yılın da yıktırılan Anonim Türbe hakkındaki bilgilerin tamamı (Şimşirgil, 2016: 230), yine Topal'dan aynen alınmıştır (Topal, 2009: 106-107).
- 29- Tuğracı Hüsam Çeşmesi de (Şimşirgil, 2016: 232), Topal'dan alıntılanmıştır (Topal, 2009:105).
- 30- Kitabın 243-46. Sayfaları arasında 7 adet fotoğraf paylaşılmıştır. Bu fotoğrafların da kimden alındığı belirtilmeyerek intihal yapılmıştır.

243. sayfadaki 1895 Ulu Cami isimli fotoğraf Firedrich Sarre'ye ait olup Berlin'de 1896 yılında yayınlanan *Reise in Kleinasien* isimli eserin sonunda XLII numarada yer almaktadır (Sarre, 1896: XLII). Bu eser, yazarın kaynakçasında yer almamaktadır.

Sonuç

Eserin içeriğiyle adı arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. İçerik bakımından Sultan II. Kılıç Arslan dönemi Aksaray'ı hakkında bilgiler olması gerekirken, Aksaray il merkezindeki Anadolu Selçuklu dönemi tüm eserlerden başka Beylikler (Karamanoğlu-Eretnalılar) devri eserlerinden de bahsedilmektedir. Bahsedilen yapıların çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır.

Kitap, Aksaray'daki hem Anadolu Selçuklu dönemi hem de II. Kılıç Arslan devrindeki tarihi eserler hakkında hiçbir yeni bilgiye sahip değildir. Eski bilgilerin intihal edilerek bir tekrarı niteliğindedir. Kitap içinde bahsedilen yapılar hakkında sağlam bilgilerin olmaması, mevcut olan yapıların yok olduğu; Niğde'de bulunan türbelerin Aksaray'da imiş gibi gösterilmesi eserin bilimsellikten uzak, özentsiz bir çalışma olduğunu da göstermektedir. Aksaray'daki kültür varlıklarıyla alakalı yeni yayınlardan hiçbir şekilde faydalanılmamıştır. Bu nedenle de önceki bilgilerdeki hataların ya da eksikliklerin düzeltilmesi de yapılmamıştır.

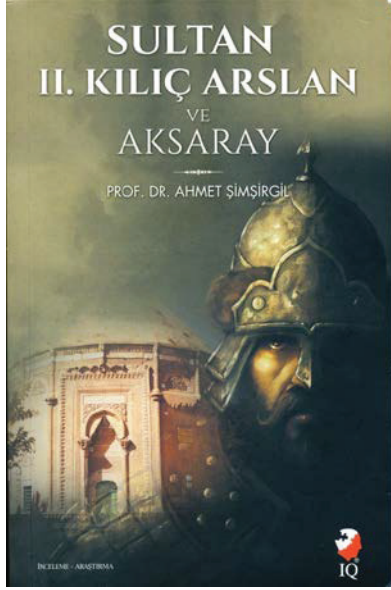
Metin içerisinde zikredilen örneklerde de açıkça görüleceği üzere yazar Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL Aksaray hakkında yeterli bilgiye sahip değildir. Ayrıca yapıları yerinde görmediği de örnekleriyle anlatılmıştır. Kitabın kapağı da yazarın aslında Aksaray hakkında yeterli bir birikime sahip olmadığını göstermektedir. Aksaray'ın en hassas olduğu konulardan birisi de Somunca Baba'nın kabri meselesidir. Aksaray hakkında kitap yazan birisinin Somunca Baba'nın nesebinin

Darende’de devam ettiğini söylemesine karşın, Somuncu Baba’nın çocuklarının ve torunlarının kabirleri Aksaray’da yer almaktadır.

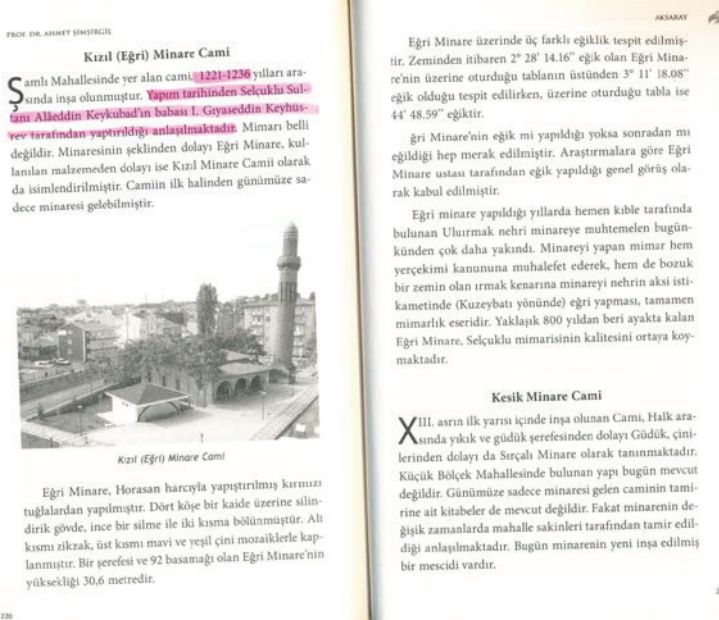
Yapılar hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı doğrusuyla/yanlışıyla Nevzat Topal’dan alınmıştır. Alıntılar N. Topal’ın eserindeki sıralamayla da aynı şekildedir. Alıntı yapılan eser kitabın kaynakça kısmında zikredilmemiştir. Bu durum ise bilimsel etik açısından açık bir intihal örneğidir.

Kaynakça

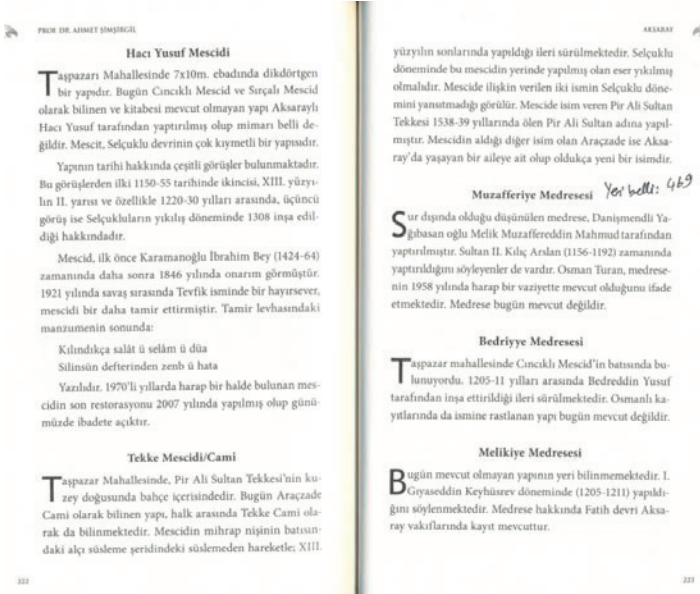
- Anonim, (2012). Eğri Minare (Kızıl Minare). Onbin Yıllık Kültür ve Tarih Şehri Aksaray, Kültür ve Turizm Rehberi, Ankara.
- BOZ, E. (2007). *Hakiki Divanı*. Afyonkarahisar.
- ÇETİNTÜRK, E. N. (1993). Aksaray – Kılıçarslan Han. *Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Dergisi*, 2: 11-22.
- DENİZ, B. (1976). *Aksaray ve Çevresindeki Türk Devri Yapıları Rehberi*. Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniv. D.T.C.F.
- ERDAL, Z. (2014). *Aksaray’da Türk Devri Mimarisi I*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERTEKİN, M. Z. (2014). *İbrahim Hakkı Konyalı ve Eserlerinde Sanat Tarihi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖRÜR, M. (1991). *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Döneminde Aksaray Şehri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARTER, A. (t.y.). *Sabri (Yazma Eser), Aksaray Dağarcığı I-II*.
- KONYALI, İ. H. (1974). *Abideleri ve Kitabeleriyle Niğde Aksaray Tarihi I-II*. İstanbul.
- SARRE, F. (1896). *Reise in Kleinasien*. Berlin.
- ŞİMŞİRGİL, A. (2016). Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Şehri. İstanbul.
- TOPAL, N. (2009). *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*. Ankara.
- TÜRKER, S. K. (2016). Aksaray’dan Geçtim. *Ahenk Dergisi*, 46: 35-39.
<http://www.aksaraykulturturizm.gov.tr/TR,94304/yusuf-hakiki-baba.html>
<http://www.ntv.com.tr/yasam/aksarayin-pisa-kulesi-zaten-egik-insa-edilmis,1XQtIG4m1kCq1gwAP7QA4Q>
<https://www.frmttr.com/garip-olaylar/4655308-egri-minare.html>
<http://muhiddin.net/kitaplar/hakikat/evliyalar/04Cild/3/10.htm>
<http://muhiddin.net/kitaplar/hakikat/evliyalar/11Cild/1/01.htm>



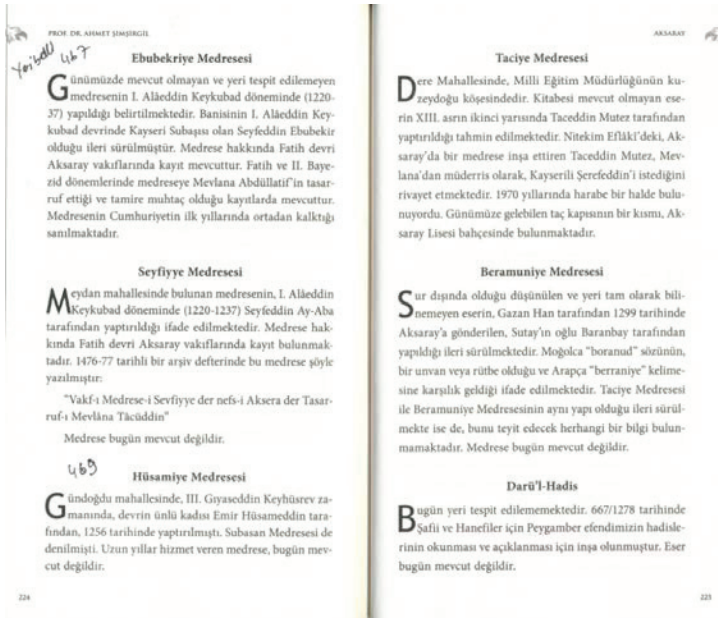
Fot. 1: Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Kitabı'nın Kapak Sayfası



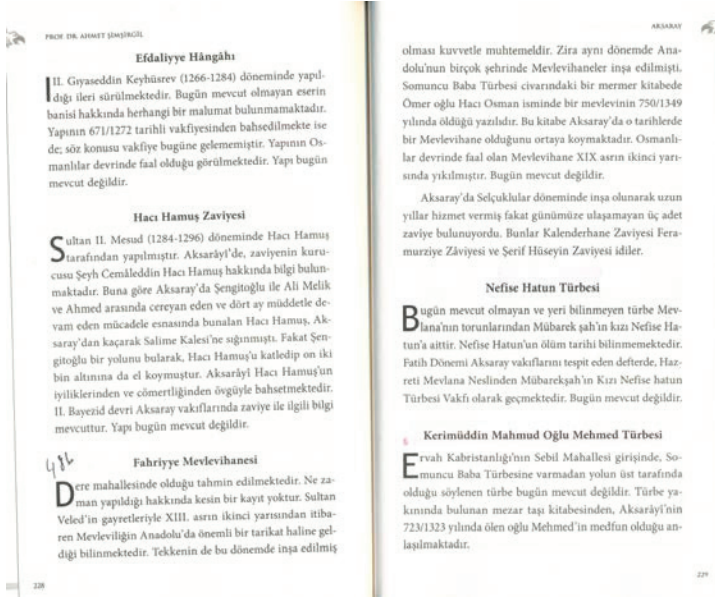
Fot. 2: Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Kitabı'nın 220-221. Sayfaları



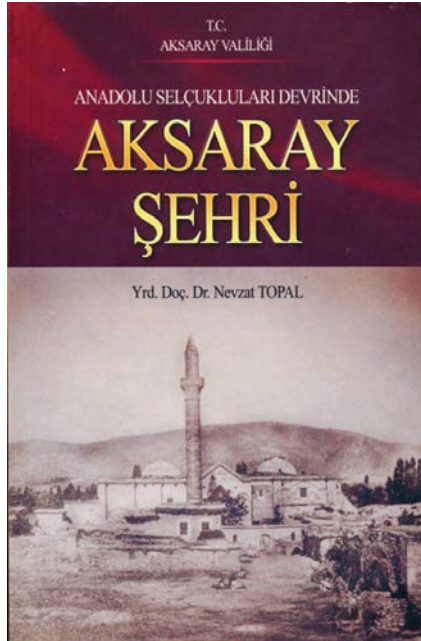
Fot. 3: Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Kitabı'nın 222-223. Sayfaları



Fot. 4: Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Kitabı'nın 224-225. Sayfaları



Fot. 5: Sultan II. Kılıç Arslan ve Aksaray Kitabı'nın 228.-229. Sayfaları



Fot. 6: Anadolu Selçuklu Devrinde Aksaray Şehri İsimli Kitabın Kapak Sayfası

tamir edildiği anlaşılmaktadır.⁸⁴ Bugün minarenin yeni inşa edilmiş bir mescidi vardır.⁸⁵

2. Mescidler

Mescide, Arapçada "çigimcek, tevazu ile almı yere koymak" manasına gelen sücüd kökünden secde edilen yer anlamında bir mekân isimidir.⁸⁶ Mescitler içinde minberi bulunmayan, bu sebeple de cuma namazı kılınmayan eserlerdir.⁸⁷ Camiler gibi, ait oldukları mahallin ortasında yer alan mescitler⁸⁸ camilere nazaran daha küçüktür.⁸⁹

a. Hacı Yusuf Mescidi

Taşpazar Mahallesi'nde⁹¹ 7x10 m. boyutlarında dikdörtgen bir yapıdadır. Bugün Cincelik Mescidi⁹² veya Sırçalı Mescit⁹³ olarak da bilinen ve kitabesine mevcut olmayan yapı, XIII. asrın ilk yarısında⁹⁴ Aksaraylı Hacı Yusuf⁹⁵ tarafından yaptırılmış olup, mimarı belli değildir.⁹⁶

⁸⁴ E. Nihal Çetintürk, s. 44, s. 55.
⁸⁵ E. Nihal Çetintürk, s. 44, s. 55.
⁸⁶ Sertan Eryol, "Mescitler", İA, VIII (1997), s. 1, A. Onkal-N. Beküt, s. 6 m., s. 46.
⁸⁷ S. Eryol, s. 6 m., s. 31.
⁸⁸ Y. Çalı, s. 6 m., s. 108.
⁸⁹ Nihal Elmaslı, "Tıfılî Plan", s. 130.
⁹⁰ E. Nihal Çetintürk, s. 44, s. 22; M. Görün, s. 4 m., s. 59.
⁹¹ Ömer Bakırcı, "Aksaray Cincelik Mescidi'nin Ön Yüzündeki Geometrik Orğa Düzlenimlerinin Tespiti İçin Bir Deneme", IX. "Yıldızlar Haftası Yürü Düzenli İçin Bir Deneme", "Sant Kemal Yelken'i Armağanı", Ankara 1994, s. 89-100; M. Görün, s. 4 m., s. 61.
⁹² M. Yusuf Akbulut, s. 4 m., s. 113.
⁹³ Ömer Bakırcı, "Aksaray Cincelik Mescidi'nin Ön Yüzündeki Geometrik Orğa Düzlenimlerinin Tespiti İçin Bir Deneme", IX. "Yıldızlar Haftası Yürü Düzenli İçin Bir Deneme", "Sant Kemal Yelken'i Armağanı", Ankara 1994, s. 89-100; M. Görün, s. 4 m., s. 61.
⁹⁴ Aksoylu ile El-Hacı Yusuf isimli formlere bakıldığında ise de, bu kısıpın camii inşa edilen şahıs de ilgili tespit edilememektedir (Aksoylu, s. 249).
⁹⁵ Könyalı, Aksaray, I, s. 1167-68.

Mescit, ilk önce Karamanoğlu İbrahim Bey'⁹⁷ (1424-64) zamanında, daha sonra 1846 yılında⁹⁸ ve 1921⁹⁹ tarihlerinde tamir görmüştür. Mescit günümüzde de sapsaglam ayaktadır.

b. Tekke Mescidi/Camii

Taşpazar Mahallesi'nde, Pir Ali Sultan Tekkesi'nin kuzeydoğusunda bahçe içerisinde¹⁰⁰ Bugün Araçzade Camii olarak bilinen yapı, halk arasında Tekke Camii olarak da bilinmektedir. 5x5 m. Mescidin, mihrap nişinin batısındaki alçı serindeki süslemeden hareketle; XIII. yüzyılın sonlarında yapıldığı ileri sürülmektedir.¹⁰¹ Selçuklu döneminde bu mescidin yerinde yapılan olan eser yıkılmış olmalıdır. Mescide ilişkin verilen iki isim Selçuklu dönemini yansıtmadığı görülmüştür. Mescide isim veren Pir Ali Sultan Tekkesi 1538-39 yıllarında ölen Pir Ali Sultan adına yapılmıştır.¹⁰² Mescidin aldığı diğer isim olan Araçzade ise, Aksaray'da yaşayan bir aileye ait olup oldukça yeni bir isimdir.

Bunun yanında Elilik¹⁰³ ve Akarıyüdenli¹⁰⁴ iki mescidin daha olduğu anlaşılmakta ise de bunların yukarıdaki mi, yoksa başka eserler mi olduğu tespit edilememektedir.

⁹⁷ T. Tarsuslu, s. 6 m., s. 232.
⁹⁸ Könyalı, Aksaray, I, s. 1168.
⁹⁹ Könyalı, Aksaray, I, s. 1168-69.
¹⁰⁰ Könyalı, Aksaray, I, s. 1152; M. Görün, s. 4 m., s. 65.
¹⁰¹ M. Görün, s. 4 m., s. 66.
¹⁰² Könyalı, Aksaray, II, s. 1484-1490.
¹⁰³ Elilikler, "Mevlânâ İsmailînin Karaman'dan Aksaray'a göçü ve bir mescide tesvili", (dâkirü'l-ye şikâhu'l-İBRAHİM, II, s. 65).
¹⁰⁴ Akarıyüdenli: "Şeyhü'l-İsmailî'nin Karaman'dan Aksaray'a göçü ve bir mescide tesvili", (dâkirü'l-ye şikâhu'l-İBRAHİM, II, s. 65).
¹⁰⁵ "Aksaray'da: Şeyhü'l-İsmailî'nin Karaman'dan Aksaray'a göçü ve bir mescide tesvili", (dâkirü'l-ye şikâhu'l-İBRAHİM, II, s. 65).
¹⁰⁶ "Aksaray'da: Şeyhü'l-İsmailî'nin Karaman'dan Aksaray'a göçü ve bir mescide tesvili", (dâkirü'l-ye şikâhu'l-İBRAHİM, II, s. 65).

Fot. 7: Anadolu Selçuklu Devrinde Aksaray Şehri İsimli Kitabın 84.85. Sayfaları

bir menşurda, Otrar şehrinin gelen Seraceddin Ahmed'in, Muzaferriye Medresesi müderrisliğine tayin edildiği bildirilmektedir.¹⁰⁷

1501¹⁰⁸ ve 1530¹⁰⁹ tarihlerinde isim kayıtlarda geçmektedir. Sonraki kayıtlarda isimine rastlanmayan medrese yıkılmış veya vakıfları bulunmadığı için kapanmıştır.¹¹⁰ Osman Turan, medresenin 1958 yılında harap bir vaziyette mevcut olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹ Medrese bugün mevcut değildir.

b. Bedriye Medresesi

Taşpazar Mahallesi'nde Cincelik Mescidi'nin batısında olduğu ve 1205-11 yılları arasında Bedreddin Yusuf tarafından inşa ettirildiği ileri sürülmektedir.¹¹² Osmanlı kayıtlarında da¹¹³ isimine rastlanan yapı bugün mevcut değildir.

c. Melikiye Medresesi

Bugün mevcut olmayan yapının yeri bilinmemektedir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde (1205-1211) yapıldığı söylenmektedir.¹¹⁴ Medrese hakkında Fatih devri Aksaray vakıflarında¹¹⁵ kayıt mevcuttur.

¹⁰⁷ Turan, Rezaî Vesikalar, s. 48.
¹⁰⁸ Könyalı, Aksaray, I, s. 1207.
¹⁰⁹ 147 Numaralı Mahallesi-i Vâsiyet-i Karaman ve Râm Delhâti (1530), I, s. 90.
¹¹⁰ Könyalı, Aksaray, I, s. 1307.
¹¹¹ Turan, Rezaî Vesikalar, s. 48.
¹¹² Könyalı, Aksaray, I, s. 1308-1309; M. Görün, s. 4 m., s. 116.
¹¹³ F. Nâzî Uluak, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, s. 37; Könyalı, Aksaray, I, s. 1308.
¹¹⁴ Könyalı, Aksaray, I, s. 307.
¹¹⁵ F. Nâzî Uluak, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, s. 37.

d. Ebubekriye Medresesi

Yeni belli olmayan medresenin I. Alaaddin Keykubad döneminde (1220-37) yapıldığı belirtilmektedir.¹¹⁶ Könyalı, medresenin banisinin I. Alaaddin Keykubad devrinde Kayseri Subaşı olan Seyfeddin Ebubekir olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁷ Medrese hakkında Fatih devri Aksaray vakıflarında¹¹⁸ kayıt mevcuttur. Yapı bugün mevcut değildir.

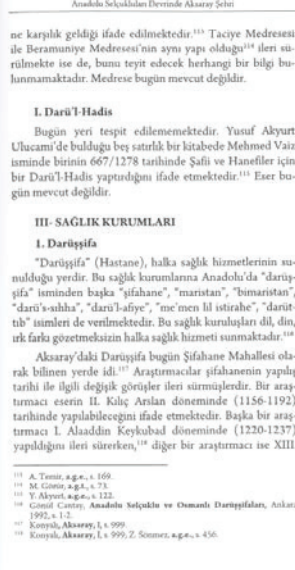
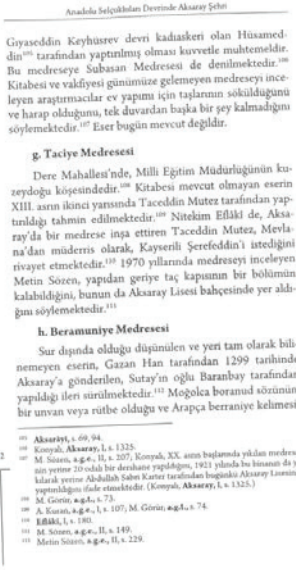
e. Seyfiye Medresesi

Bugün mevcut olmayan yapının Meydan Mahallesi'nde olduğu ileri sürülmektedir.¹¹⁹ Medresenin I. Alaaddin Keykubad döneminde (1220-1237) Seyfeddin Ay-İba tarafından yaptırıldığı ifade edilmektedir.¹²⁰ Medrese hakkında Fatih devri Aksaray vakıflarında¹²¹ kayıt bulunmaktadır. Bugün mevcut değildir.

f. Hüsamîye Medresesi

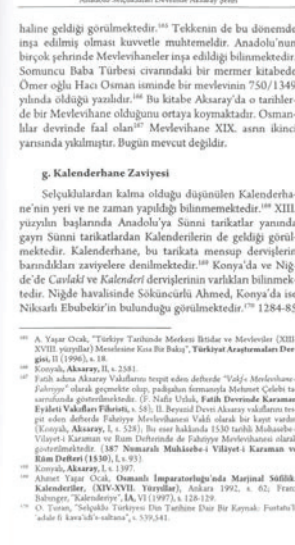
Medresenin Gündoğdu Mahallesi'nde,¹²² III. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında, Emir Hüsamüddin Çoban tarafından, 1256 tarihinde yapıldığı ileri sürülmektedir.¹²³ Suğdak seferinden (1226) sonra kaynaklarda adına rastlanmayan Hüsamüddin Çoban'ın Aksaray'da bir eser inşa ettirmesi çok zayıf bir ihtimaldir.¹²⁴ Medresenin III.

¹¹⁶ Könyalı, Aksaray, I, s. 1321-1322.
¹¹⁷ Könyalı, Aksaray, I, s. 1322.
¹¹⁸ F. Nâzî Uluak, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, s. 37.
¹¹⁹ Könyalı, Aksaray, I, s. 1329-32.
¹²⁰ Könyalı, Aksaray, I, s. 1329-32.
¹²¹ F. Nâzî Uluak, Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi, s. 37.
¹²² M. Sözen, s. 4 m., II, s. 207; Könyalı, Aksaray, I, s. 1325.
¹²³ M. Sözen, s. 4 m., II, s. 207; Könyalı, IX, s. 80; s. 81; s. 82; s. 83; s. 84; s. 85; s. 86; s. 87; s. 88; s. 89; s. 90; s. 91; s. 92; s. 93; s. 94; s. 95; s. 96; s. 97; s. 98; s. 99; s. 100; s. 101; s. 102; s. 103; s. 104; s. 105; s. 106; s. 107; s. 108; s. 109; s. 110; s. 111; s. 112; s. 113; s. 114; s. 115; s. 116; s. 117; s. 118; s. 119; s. 120; s. 121; s. 122; s. 123; s. 124; s. 125; s. 126; s. 127; s. 128; s. 129; s. 130; s. 131; s. 132; s. 133; s. 134; s. 135; s. 136; s. 137; s. 138; s. 139; s. 140; s. 141; s. 142; s. 143; s. 144; s. 145; s. 146; s. 147; s. 148; s. 149; s. 150; s. 151; s. 152; s. 153; s. 154; s. 155; s. 156; s. 157; s. 158; s. 159; s. 160; s. 161; s. 162; s. 163; s. 164; s. 165; s. 166; s. 167; s. 168; s. 169; s. 170; s. 171; s. 172; s. 173; s. 174; s. 175; s. 176; s. 177; s. 178; s. 179; s. 180; s. 181; s. 182; s. 183; s. 184; s. 185; s. 186; s. 187; s. 188; s. 189; s. 190; s. 191; s. 192; s. 193; s. 194; s. 195; s. 196; s. 197; s. 198; s. 199; s. 200; s. 201; s. 202; s. 203; s. 204; s. 205; s. 206; s. 207; s. 208; s. 209; s. 210; s. 211; s. 212; s. 213; s. 214; s. 215; s. 216; s. 217; s. 218; s. 219; s. 220; s. 221; s. 222; s. 223; s. 224; s. 225; s. 226; s. 227; s. 228; s. 229; s. 230; s. 231; s. 232; s. 233; s. 234; s. 235; s. 236; s. 237; s. 238; s. 239; s. 240; s. 241; s. 242; s. 243; s. 244; s. 245; s. 246; s. 247; s. 248; s. 249; s. 250; s. 251; s. 252; s. 253; s. 254; s. 255; s. 256; s. 257; s. 258; s. 259; s. 260; s. 261; s. 262; s. 263; s. 264; s. 265; s. 266; s. 267; s. 268; s. 269; s. 270; s. 271; s. 272; s. 273; s. 274; s. 275; s. 276; s. 277; s. 278; s. 279; s. 280; s. 281; s. 282; s. 283; s. 284; s. 285; s. 286; s. 287; s. 288; s. 289; s. 290; s. 291; s. 292; s. 293; s. 294; s. 295; s. 296; s. 297; s. 298; s. 299; s. 300; s. 301; s. 302; s. 303; s. 304; s. 305; s. 306; s. 307; s. 308; s. 309; s. 310; s. 311; s. 312; s. 313; s. 314; s. 315; s. 316; s. 317; s. 318; s. 319; s. 320; s. 321; s. 322; s. 323; s. 324; s. 325; s. 326; s. 327; s. 328; s. 329; s. 330; s. 331; s. 332; s. 333; s. 334; s. 335; s. 336; s. 337; s. 338; s. 339; s. 340; s. 341; s. 342; s. 343; s. 344; s. 345; s. 346; s. 347; s. 348; s. 349; s. 350; s. 351; s. 352; s. 353; s. 354; s. 355; s. 356; s. 357; s. 358; s. 359; s. 360; s. 361; s. 362; s. 363; s. 364; s. 365; s. 366; s. 367; s. 368; s. 369; s. 370; s. 371; s. 372; s. 373; s. 374; s. 375; s. 376; s. 377; s. 378; s. 379; s. 380; s. 381; s. 382; s. 383; s. 384; s. 385; s. 386; s. 387; s. 388; s. 389; s. 390; s. 391; s. 392; s. 393; s. 394; s. 395; s. 396; s. 397; s. 398; s. 399; s. 400; s. 401; s. 402; s. 403; s. 404; s. 405; s. 406; s. 407; s. 408; s. 409; s. 410; s. 411; s. 412; s. 413; s. 414; s. 415; s. 416; s. 417; s. 418; s. 419; s. 420; s. 421; s. 422; s. 423; s. 424; s. 425; s. 426; s. 427; s. 428; s. 429; s. 430; s. 431; s. 432; s. 433; s. 434; s. 435; s. 436; s. 437; s. 438; s. 439; s. 440; s. 441; s. 442; s. 443; s. 444; s. 445; s. 446; s. 447; s. 448; s. 449; s. 450; s. 451; s. 452; s. 453; s. 454; s. 455; s. 456; s. 457; s. 458; s. 459; s. 460; s. 461; s. 462; s. 463; s. 464; s. 465; s. 466; s. 467; s. 468; s. 469; s. 470; s. 471; s. 472; s. 473; s. 474; s. 475; s. 476; s. 477; s. 478; s. 479; s. 480; s. 481; s. 482; s. 483; s. 484; s. 485; s. 486; s. 487; s. 488; s. 489; s. 490; s. 491; s. 492; s. 493; s. 494; s. 495; s. 496; s. 497; s. 498; s. 499; s. 500; s. 501; s. 502; s. 503; s. 504; s. 505; s. 506; s. 507; s. 508; s. 509; s. 510; s. 511; s. 512; s. 513; s. 514; s. 515; s. 516; s. 517; s. 518; s. 519; s. 520; s. 521; s. 522; s. 523; s. 524; s. 525; s. 526; s. 527; s. 528; s. 529; s. 530; s. 531; s. 532; s. 533; s. 534; s. 535; s. 536; s. 537; s. 538; s. 539; s. 540; s. 541; s. 542; s. 543; s. 544; s. 545; s. 546; s. 547; s. 548; s. 549; s. 550; s. 551; s. 552; s. 553; s. 554; s. 555; s. 556; s. 557; s. 558; s. 559; s. 560; s. 561; s. 562; s. 563; s. 564; s. 565; s. 566; s. 567; s. 568; s. 569; s. 570; s. 571; s. 572; s. 573; s. 574; s. 575; s. 576; s. 577; s. 578; s. 579; s. 580; s. 581; s. 582; s. 583; s. 584; s. 585; s. 586; s. 587; s. 588; s. 589; s. 590; s. 591; s. 592; s. 593; s. 594; s. 595; s. 596; s. 597; s. 598; s. 599; s. 600; s. 601; s. 602; s. 603; s. 604; s. 605; s. 606; s. 607; s. 608; s. 609; s. 610; s. 611; s. 612; s. 613; s. 614; s. 615; s. 616; s. 617; s. 618; s. 619; s. 620; s. 621; s. 622; s. 623; s. 624; s. 625; s. 626; s. 627; s. 628; s. 629; s. 630; s. 631; s. 632; s. 633; s. 634; s. 635; s. 636; s. 637; s. 638; s. 639; s. 640; s. 641; s. 642; s. 643; s. 644; s. 645; s. 646; s. 647; s. 648; s. 649; s. 650; s. 651; s. 652; s. 653; s. 654; s. 655; s. 656; s. 657; s. 658; s. 659; s. 660; s. 661; s. 662; s. 663; s. 664; s. 665; s. 666; s. 667; s. 668; s. 669; s. 670; s. 671; s. 672; s. 673; s. 674; s. 675; s. 676; s. 677; s. 678; s. 679; s. 680; s. 681; s. 682; s. 683; s. 684; s. 685; s. 686; s. 687; s. 688; s. 689; s. 690; s. 691; s. 692; s. 693; s. 694; s. 695; s. 696; s. 697; s. 698; s. 699; s. 700; s. 701; s. 702; s. 703; s. 704; s. 705; s. 706; s. 707; s. 708; s. 709; s. 710; s. 711; s. 712; s. 713; s. 714; s. 715; s. 716; s. 717; s. 718; s. 719; s. 720; s. 721; s. 722; s. 723; s. 724; s. 725; s. 726; s. 727; s. 728; s. 729; s. 730; s. 731; s. 732; s. 733; s. 734; s. 735; s. 736; s. 737; s. 738; s. 739; s. 740; s. 741; s. 742; s. 743; s. 744; s. 745; s. 746; s. 747; s. 748; s. 749; s. 750; s. 751; s. 752; s. 753; s. 754; s. 755; s. 756; s. 757; s. 758; s. 759; s. 760; s. 761; s. 762; s. 763; s. 764; s. 765; s. 766; s. 767; s. 768; s. 769; s. 770; s. 771; s. 772; s. 773; s. 774; s. 775; s. 776; s. 777; s. 778; s. 779; s. 780; s. 781; s. 782; s. 783; s. 784; s. 785; s. 786; s. 787; s. 788; s. 789; s. 790; s. 791; s. 792; s. 793; s. 794; s. 795; s. 796; s. 797; s. 798; s. 799; s. 800; s. 801; s. 802; s. 803; s. 804; s. 805; s. 806; s. 807; s. 808; s. 809; s. 810; s. 811; s. 812; s. 813; s. 814; s. 815; s. 816; s. 817; s. 818; s. 819; s. 820; s. 821; s. 822; s. 823; s. 824; s. 825; s. 826; s. 827; s. 828; s. 829; s. 830; s. 831; s. 832; s. 833; s. 834; s. 835; s. 836; s. 837; s. 838; s. 839; s. 840; s. 841; s. 842; s. 843; s. 844; s. 845; s. 846; s. 847; s. 848; s. 849; s. 850; s. 851; s. 852; s. 853; s. 854; s. 855; s. 856; s. 857; s. 858; s. 859; s. 860; s. 861; s. 862; s. 863; s. 864; s. 865; s. 866; s. 867; s. 868; s. 869; s. 870; s. 871; s. 872; s. 873; s. 874; s. 875; s. 876; s. 877; s. 878; s. 879; s. 880; s. 881; s. 882; s. 883; s. 884; s. 885; s. 886; s. 887; s. 888; s. 889; s. 890; s. 891; s. 892; s. 893; s. 894; s. 895; s. 896; s. 897; s. 898; s. 899; s. 900; s. 901; s. 902; s. 903; s. 904; s. 905; s. 906; s. 907; s. 908; s. 909; s. 910; s. 911; s. 912; s. 913; s. 914; s. 915; s. 916; s. 917; s. 918; s. 919; s. 920; s. 921; s. 922; s. 923; s. 924; s. 925; s. 926; s. 927; s. 928; s. 929; s. 930; s. 931; s. 932; s. 933; s. 934; s. 935; s. 936; s. 937; s. 938; s. 939; s. 940; s. 941; s. 942; s. 943; s. 944; s. 945; s. 946; s. 947; s. 948; s. 949; s. 950; s. 951; s. 952; s. 953; s. 954; s. 955; s. 956; s. 957; s. 958; s. 959; s. 960; s. 961; s. 962; s. 963; s. 964; s. 965; s. 966; s. 967; s. 968; s. 969; s. 970; s. 971; s. 972; s. 973; s. 974; s. 975; s. 976; s. 977; s. 978; s. 979; s. 980; s. 981; s. 982; s. 983; s. 984; s. 985; s. 986; s. 987; s. 988; s. 989; s. 990; s. 991; s. 992; s. 993; s. 994; s. 995; s. 996; s. 997; s. 998; s. 999; s. 1000; s. 1001; s. 1002; s. 1003; s. 1004; s. 1005; s. 1006; s. 1007; s. 1008; s. 1009; s. 1010; s. 1011; s. 1012; s. 1013; s. 1014; s. 1015; s. 1016; s. 1017; s. 1018; s. 1019; s. 1020; s. 1021; s. 1022; s. 1023; s. 1024; s. 1025; s. 1026; s. 1027; s. 1028; s. 1029; s. 1030; s. 1031; s. 1032; s. 1033; s. 1034; s. 1035; s. 1036; s. 1037; s. 1038; s. 1039; s. 1040; s. 1041; s. 1042; s. 1043; s. 1044; s. 1045; s. 1046; s. 1047; s. 1048; s. 1049; s. 1050; s. 1051; s. 1052; s. 1053; s. 1054; s. 1055; s. 1056; s. 1057; s. 1058; s. 1059; s. 1060; s. 1061; s. 1062; s. 1063; s. 1064; s. 1065; s. 1066; s. 1067; s. 1068; s. 1069; s. 1070; s. 1071; s. 1072; s. 1073; s. 1074; s. 1075; s. 1076; s. 1077; s. 1078; s. 1079; s. 1080; s. 1081; s. 1082; s. 1083; s. 1084; s. 1085; s. 1086; s. 1087; s. 1088; s. 1089; s. 1090; s. 1091; s. 1092; s. 1093; s. 1094; s. 1095; s. 1096; s. 1097; s. 1098; s. 1099; s. 1100; s. 1101; s. 1102; s. 1103; s. 1104; s. 1105; s. 1106; s. 1107; s. 1108; s. 1109; s. 1110; s. 1111; s. 1112; s. 1113; s. 1114; s. 1115; s. 1116; s. 1117; s. 1118; s. 1119; s. 1120; s. 1121; s. 1122; s. 1123; s. 1124; s. 1125; s. 1126; s. 1127; s. 1128; s. 1129; s. 1130; s. 1131; s. 1132; s. 1133; s. 1134; s. 1135; s. 1136; s. 1137; s. 1138; s. 1139; s. 1140; s. 1141; s. 1142; s. 1143; s. 1144; s. 1145; s. 1146; s. 1147; s. 1148; s. 1149; s. 1150; s. 1151; s. 1152; s. 1153; s. 1154; s. 1155; s. 1156; s. 1157; s. 1158; s. 1159; s. 1160; s. 1161; s. 1162; s. 1163; s. 1164; s. 1165; s. 1166; s. 1167; s. 1168; s. 1169; s. 1170; s. 1171; s. 1172; s. 1173; s. 1174; s. 1175; s. 1176; s. 1177; s. 1178; s. 1179; s. 1180; s. 1181; s. 1182; s. 1



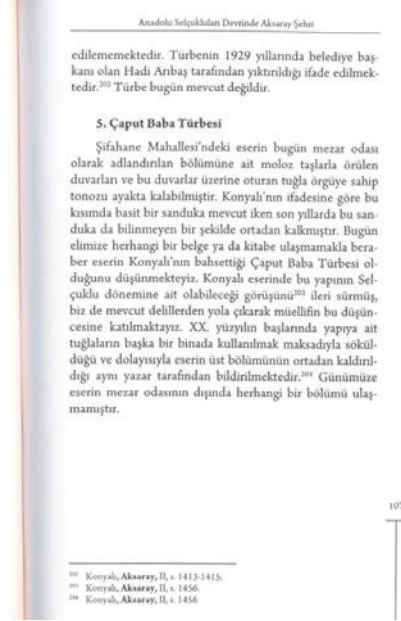
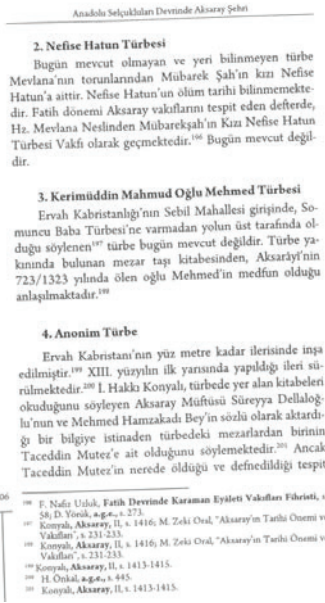
Fot. 9: Anadolu Selçuklu Devrinde Aksaray Şehri İsimli Kitabın 92-93.

188 Sayfaları

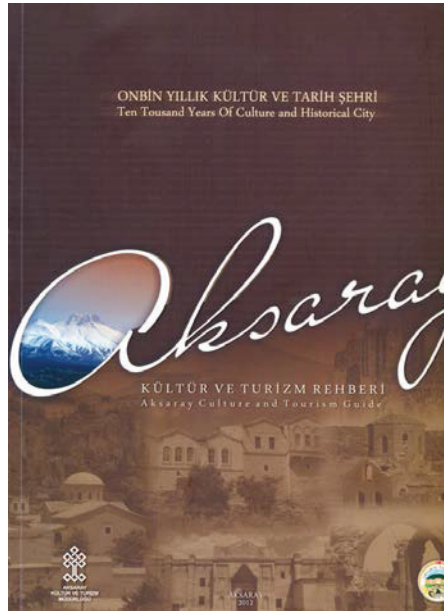


Fot. 10: Anadolu Selçuklu Devrinde Aksaray Şehri İsimli Kitabın 100-101.

Sayfaları



Fot. 11: Anadolu Selçuklu Devrinde Aksaray Şehri İsimli Kitabın 106.-107. Sayfaları



Fot. 12: Aksaray Kültür Turizm Rehberi Dergisi Kapak Sayfası



Foto. 13: Aksaray Kültür Turizm Rehberi Dergisi'nin 64. Sayfası

Yrd. Doç. Dr. Zekai ERDAL
Mardin Artuklu Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü
zekaierdal@yahoo.com

YAYIN İLKELERİ

1. Mukaddime, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. Dergimizde tüm sosyal bilim dallarında üretilen özgün telif makalelerin yanı sıra edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerde gönderilen yazılar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
4. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
6. Yayımlamak üzere gönderilen yazıların araştırma ve yayın etiğine uygun olmaları gereklidir. Editör Kurulu'nun ön değerlendirmesinden geçen bütün makaleler iThenticate programında taranır. Bilimsel uygunluk raporuna sahip olmayanlar hakem değerlendirmesine tabi tutulmadan reddedilir.
7. Mukaddime'ye yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Editör Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmek üzere "kör hakem" yöntemiyle konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Makale, en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara gönderilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı hakem veya Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Editör Kurulu karar verir.
10. Yayın aşamasında yazılar üzerinde esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editör Kurulu ve Dil Editörü tarafından yapılabilir. Makalelerin yazımında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınır.
11. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkı Mukaddime'ye devredilmiş sayılır. Yazıların dil, üslup, içerik, vb. açılardan bütün yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Yayınına karar verilen makaleler matbu olarak basılır, çıkan sayının bir nüshası yazara/yazarlara gönderilir ve telif ücreti ödenmez.
13. Her yeni sayı çıktığında tüm makaleler PDF olarak <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> adresinde yayımlanır.
14. Gönderilecek makaleler <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/about/editorialPolicies#focusAndScope> adresinde belirtilen kapsama ve aşağıdaki yazım ilkelerine uymalıdır.
15. Yazı başvuruları posta yoluyla Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yüksekokulu Binası 5. Kat Diyarbakır Yolu 5. km-Mardin adresine gönderilebilir. Dijital olarak da <http://mukaddime.artuklu.edu.tr> web sitesi üzerinden gönderilmelidir.

YAZIM İLKELERİ

1. Makaleler, 5.000-8.000; kitap değerlendirmeleri ise 1.500-2.500 arası kelimedenden oluşmalıdır. Bu sınırların dışında kelime sayısı içeren çalışmalar Editör Kurulu tarafından değerlendirilir.
2. Makalelerde, en fazla 125 kelime Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık ve anahtar kelimeleri haiz iki öz olmalıdır. Makalenin ilk sayfasında yazarın/yazarların unvan, kurum ve adres bilgileri verilmelidir. Metnin sonuna kaynakça eklenmelidir.
3. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak Word ve PDF formatında gönderilmelidir.
4. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan 3,0 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,0 cm ve alttan 3,0 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntuyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile kenarlardan daraltılarak yazılmalıdır. Metin içerisinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntılarının asıl metinden ayrı olarak kenarlardan daraltılarak verilmesi gerekir.
6. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde e-posta yoluyla ayrıca ulaştırılmalıdır.
7. Yazarların, makalelerinde APA 6 kaynak gösterme sistemini kullanmaları gerekmektedir. Kaynakça metnin sonunda alfabetik sırayla verilmelidir.

ÖRNEKLER:

Kıtap

Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* (18. bs.). İstanbul: İletişim.

Gönderme: (Mardin, 2012: 234)

Çok Yazarlı Kıtap

Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. & Ulusay, N. (2005). *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*. İstanbul: Metis.

Editörlü Kıtap

Özbek, M. (Ed.) (2005). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil.

Editörlü Kıtapta Bölüm

Kejanlıoğlu, B. (2005). Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı. Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 689-713). İstanbul: Hil.

Birden Çok Baskısı Olan Kıtap

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The Elements of Style* (4. Baskı). New York: Longman.

Kıtap İçi Bölüm

Hunt, Lynn. (2009). Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi, B. Skocpol (Ed.). *Tarihsel Sosyoloji içinde* (ss. 270-304). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Gönderme: (Hunt, 2009: 274)

Çeviri Kitap

Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (M. Kıratlı, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gönderme: (Lewis, 2000: 12)

Kitaptan Çevrilmış Bölüm

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. T. Parsons (Çev.). New York: Charles Scribner's Son. (İlk baskı. 1904-1905).

Gönderme: (Weber, 1904-1905/1958)

Sadece Elektronik Basılı Kitap

O'Keefe, E. (n.d.). *Egoism & the cnsts in Western values*. erişim [http://www.onlineoriginals.com/showitem .asp?litem=135](http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?litem=135)

Makale

Aytaç, Ö. (2013). Kent Mekânları Kimlik/Farklılık Sorunu, *İdealkent* 9, 150-170.

Gönderme: (Aytaç, 2013: 165)

Elektronik Makale

Karakelle, S. (2012). Üstbilişsel Farkındalık, Zekâ, Problem Çözme Algısı ve Düşünme İhtiyacı Arasındaki Bağlantılar. *Eğitim ve Bilim*, 37(164), 237-250. 3 Aralık 2014 tarihinde <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/779/376> adresinden erişildi.

Gönderme: (Karakelle, 2012: 240)

Çok Ciltli Çalışmalar

Pflanze, O. (1963-1990). *Bismarc and the Development of Germany* (Cilt 1-3). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gönderme: (Pflanze, 1963-1990)

Dergiden Tek Yazarlı Makale

Aktay, Y. (1999). Akılın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

Dergiden Çok Yazarlı Makale

Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

Elektronik Dergiden Makale

Conway, P. (2003). Truth and reconciliation: The road not taken in Nambia. *Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, 5 (1). (varsa doi numarası, yoksa URL verilir. URL örneği: http://www.trinstitute.org/ojpcr/5_1conway.htm. Kaynağa ait sayfanın adresi (URL) ya da varsa sadece doi numarası yeterlidir.

Yazarı Belli Olmayan Editör Yazısı

Editorial: "What is a disaster" and why does this question matter? [Editorial •]. (2006). *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 14, 1-2.

Yazarı Belli Olmayan Gazete ve Dergi Yazıları İçin:

The United States and the Americas: One History in Two Halves. (2003, 13 Aralık). *Economist*, 36. Strong afterchocks contiinue in California. (2003, 26 Aralık). *New York Times* [Ulusal Baskı.]. s.23.

Gönderme: (United States and the Americas, 2003) (Strong aftershock, 2003)

Yazarı Belli Olan Gazete ve Dergi Yazıları İçin :

Bruni, F. (2003, 26 Aralık). Pope pleads for end to terrorism and war. *New York Times*.

Tez

Leblebici, E. (1991). *Gündelik Hayat Olaylarına İlişkin Atıfların İncelenmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Gönderme: (Leblebici, 1991: 67)

Bildiri

Pekasil, T. (2012). Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler. *Cizre Sempozyumu 14-15 Nisan 2012 içinde* (s. 141-154). İstanbul: Sanart Ajans.

Gönderme: (Pekasil, 2012: 152)

Ansiklopediler

Balkans: History. (1987). *Encyclopaedia Britannica* içinde (15. Baskı. Cilt. 14, s. 570-588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Gönderme: (Balkans: History, 1987)

Sözlükler

Gerrymander. (2003). *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11. Baskı). Springfield, MA: Merriam-Webster"s.

Gönderme: (Gerrymander, 2003)

Görüşme

Arroyo, Gloria Macapagal. (2003). *A time for Prayer*. Michael Schuman ile söyleşi. *Time*. 28 Temmuz 2003. Erişim Tarihi 13 Ocak 2004, <http://www.times.com/time/nation/article/0,8599,471205,00.html> 9

Televizyon programı

Long, T. (Yazar), ve Moore, S. D. (Yönetmen). (2002). *Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf* [Televizyon Dizisi]. B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403 F55079. Fox.

Gönderme: (Simpsonlar, 2002)

Film

Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı). (1941). *Malta Şahini* [Film]. U.S.: Warner.

Gönderme: (Malta Şahini, 1941)

Fotoğraf

Adams, Ansel. (1927). *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf]. Art Institute, Chicago.

Gönderme: (Adams, 1927)

Web Sayfaları

UNESCO. (2013). *World Heritage list*. UNESCO web sitesinden 10 Kasım 2015 tarihinde <http://whc.unesco.org/en/list> adresinden erişildi.

Gönderme: (UNESCO, 2015)

