

MUKADDİME

Cilt: 9 · Sayı: 1 · Yıl: 2018
ISSN: 1309-6087



MUKADDİME

ISSN: 1309-6087
Cilt 9, Sayı 1, Bahar 2018
Volume 9, No 1, Spring 2018

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

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Ömer BOZKURT

Editörler | Editors
Dr. Öğr. Üyesi Hadra Kübra ERKINAY, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YÜCEDAÇ

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof.Dr. Aynur ÖZFIRAT (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi Hacer ŞAHİNALP (Mardin Artuklu Üni.)
Prof. Dr. Julian RENTZSCH (Johannes Gutenberg Uni. Mainz)	Dr. Öğr. Üyesi Halis SAKIZ (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Beyhan KANTER (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi Hayrullah ACAR (Mardin Artuklu Üni.)
Doç.Dr. Hakan SAMUR (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi. M.Fatih KILIÇ (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAYAOĞLU (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi R. Işık SARIALIOĞLU (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Caner YELBAŞI (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi Semra GÜRBÜZ (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Faysal ÖZDAŞ (Mardin Artuklu Üni.)	Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞANLI (Mardin Artuklu Üni.)
	Dr. Öğr. Üyesi Zekai ERDAL (Mardin Artuklu Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Burçin ÖZDEMİR
İngilizce: Arş. Gör. Yunus MAVİŞ

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

Dizgi ve Tasarım: Abdullah Özgür ORAL
Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti. • Haziran 2018
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 TR Dizin, DOAJ, ASOS Sosyal Bilimler İndeksi, İSAM, IdealOnline, SOBIAD 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 TR Dizin, DOAJ, the ASOS Social Sciences Index, İSAM, IdealOnline, SOBIAD etc. database.

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ (Harran Üniv.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University of Tehran)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Julian Rentsch (Johannes Gutenberg Univ.)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Yıldırım Beyazıt Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniv.)	Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Ali Murat YEL (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Nüket ESEN (Boğaziçi Üniv.)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Firat Üniv.)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üni.)	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.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Univ.)
Prof. Dr. Mahmut ATAY (Selçuk Üniv.)	

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

İçindekiler | Contents

Takdim

VII

Makaleler - Articles

İbrahim Özçoşar

Şehir ve İktidar: Tanzimat Öncesi Osmanlı
Mardin’inde İktidar 1 City and Administration: Administration
in Ottoman Mardin before Tanzimat

Ekrem Akman

19.Yüzyıl Siverek’inde Şehir, Ticaret,
Mekân 23 City, Trade and Location in the 19th
Century Siverek

Dirk Krausmüller

More than the Shadow of a Doubt:
Dream Theory and the Impersonation of
Saints by Angels 45 Bir Şüphenin Gölgesinden Daha Fazlası:
Rüya Teorisi ve Azizlerin Melekler
Tarafından Kişilendirilmesi

Mehmet Alparslan Küçük - Emin Arslan

Ortodoks İkonalarında Bir Ölüm Motifi:
“Meryem Ana’nın Ölümü” 53 A Death Motif in Orthodox Icons:
“The Death of Mother Mary”

Mehmet Aziz Yaşar

Tâcüddîn es-Sübkî’nin Hayatı, İlmî
Şahsiyeti ve Eserleri 77 The Life, Scholarship, Personality and
Works of Tajuddin as Subki

Abdulsattar Elhajhamed

1875 Yılına Kadar Türk Edebiyatında
Endülüs 101 Andalusia in Turkish Literature thru 1875

Adnan Oktay

Kudüs Tasvirleri: Kitâbu Evsâfı
Mesâcidi’ş-Şerîfe ve Tuhfetü’l-Harameyn
Örnekleri 111 The Descriptions of Quds: The Examples
of Kitabu Awsafi Al-Sharifa and
Tuhfat Al-Haramain

Zülküf Ergün

Taybetiyên Vegêrana Edebiyata Kurdî ya
Sovyetê 133 Sovyet Kürt Edebiyatı Anlatısının
Özellikleri

Ayşe Acar

Mardin Midyat Aktaş Mevkii İnsan
İskeletlerinde Diş ve Çene Patolojileri 151 Teeth And Jaw Pathologies In Human
Skeletons In Aktaş Locality of Mardin/
Midyat

Mehmet Emin Usta - İrfan Arıkan- Yahya Şahin -Mustafa Sami Çetin		
Suriyeli Eğitimcilerin Gözünden Geçici Eğitim Merkezlerinde Karşılaşılan Sorunların İncelenmesi	173	Perspectives of Syrian Educators on Problems Faced During Their Training in Temporary Education Centres
Hasan Köşker		
Ahlat'ın Kültürel Turizm Potansiyeli Üzerine Bir Araştırma	189	A Research on the Tourism Potential of Ahlat
Halil İbrahim Şengün - Nurettin Menteş		
GSM Operatör Markalarının Tüketici Açısından Değerlendirilmesi	209	An Evaluation of Gsm Operator Brands From The Point of Consumers
Kitap Tanıtımı	-	Book Review
Osman Aslanoğlu	229	Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân: Şem'î

Takdim

Mardin Artuklu Üniversitesi, odak alanı olarak sosyal bilimleri seçmiş bir üniversite olup bu seçiminde bölgenin potansiyelini göz önüne almıştır. Dahası bölgenin potansiyelinin Üniversitemizin odak alanının belirlemede etkili olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zira Mardin ve çevresi kadim bir tarihe sahiptir. Tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar sayısız medeniyetlere ev sahipliği yapmış, çok sayıda din, dil ve kültür ve medeniyet beşiği olmuştur. Mardin'in Türkçe, Arapça, Süryanice, Kürtçe gibi farklı dilleri konuşan bir bölge olması, Kadim Nisibis/Nusaybin felsefe ve çeviri okulunun mirasına sahip olması, İslam, Hıristiyanlık, Ezidilik gibi farklı inançlara merkezlik yapmış olması sosyal bilimlerin din, düşünce ve din alanlarındaki çalışmaları için zengin bir potansiyel sağlamaktadır.

Mardin'de bu tarihsel potansiyelin beraberinde getirmiş olduğu tarihi yapılar ve mekânlar, antik kentler, arkeolojik eserler, bu birikimin yansıması olan ve günümüze kadar yansıyan telkâri, ağaç baskı, taş işlemeciliği gibi el sanatları, gerek araştırma alanı oluşturması gerekse de turizme arz edilmesi bakımından olağan üstü bir potansiyel teşkil etmektedir. Mardin ve çevresi farklı inanç ve kültürlerin bir arada yaşama tecrübesinin örnek bir şehri olarak da sosyolojik araştırmalar için vazgeçilmez bir saha özelliğine sahiptir.

Mardin ve çevresinin sahip olduğu bu potansiyel, sosyal bilimlerin tarih, felsefe, arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, dil ve kültür alanları, ilahiyat ve din bilimleri, turizm, sosyal sorumluluk çalışmaları vb. gibi alanlar için oldukça zengin bir potansiyeldir. Bu potansiyel Mardin Artuklu Üniversitesinin doğal olarak sosyal bilimler alanına odaklanmasını sağlamış ve Üniversitemize bu zengin birikimi ortaya çıkarma, değerlendirme, anlama, yorumlama ve bilim dünyasına sunma görev ve sorumluluğunu vermiştir. Bu çerçevede yapılan araştırmaların ulusal ve uluslararası platformlara taşınmasında köprü vazifesi gören ve Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde çıkarılan Mukaddime Dergisi Üniversitemizin ihtisaslaşma alanında kayda değer bir görev üstlenmeye devam etmektedir.

Mukaddime Dergisi bu sayısında da bu misyonla sosyal bilimlerin farklı alanlarına dair Türkçe, Kürtçe, İngilizce makalelere yer vermiştir. Bu çerçevede İbrahim Özcoşar'ın “Şehir ve İktidar: Tanzimat Öncesi Osmanlı Mardin’inde İktidar”, Ekrem Akman'ın “19.Yüzyıl Siverek’inde Şehir, Ticaret, Mekân”, Dirk Krausmüller'in, “More Than the Shadow of a Doubt: Dream Theory and The Impersonation of Saints By Angels”, Mehmet Alparslan Küçük ve Emin Arslan'ın, “Ortodoks İkonalarında Bir Ölüm Motifi: “Meryem Ana'nın Ölümü”, Mehmet Aziz Yaşar'ın “Tâcüddîn es-Sübki'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri”, Abdulsattar Elhajhamed'in “1875 Yılına Kadar Türk Edebiyatında Endülüs”,

Adnan Oktay'ın “Kudüs Tasvirleri: Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe ve Tuhfetü'l-Harameyn Örnekleri”, Zülküf Ergün'ün “Taybetiyên Vegêrana Edebiyata Kurdî ya Sovyetê”, Ayşe Acar'ın “Mardin Midyat Aktaş Mevkii İnsan İskeletlerinde Diş ve Çene Patolojileri”, Mehmet Emin Usta, İrfan Arıkan, Yahya Şahin ve Mustafa Sami Çetin'in “Suriyeli Eğitimcilerin Gözünden Geçici Eğitim Merkezlerinde Karşılaşılan Sorunların İncelenmesi”, Hasan Köşker'in “Ahlat'ın Kültürel Turizm Potansiyeli Üzerine Bir Araştırma”, Halil İbrahim Şengün ve Nurettin Menteş'in “Operatör Markalarının Tüketici Açısından Değerlendirilmesi”, adlı makalelerinin yanı sıra Osman Aslanoğlu'nun Terceme-i Tevârih-i Şeref Hân: Şem'î (İnceleme, Metin, Özel İsimler Dizini) adlı eseri tanıtan ve kritik eden yazıları yer almaktadır.

Bu sayının hazırlanmasında, derginin işleriyle birinci dereceden ilgilenen Dr. Öğr. Üyesi Hadra Kübra Erkinay başta olmak üzere Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yücedağ ve bölüm editörleri ile sekreteryaya ve son okumada emeği geçen tüm görev arkadaşlarıma teşekkür ederim. Her zaman olduğu gibi tüm desteğiyle bizleri teşvik eden Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet Ağırakça'ya özellikle teşekkür etmek isterim. Mukaddime Dergisinin 9. cilt 1. sayısının ilim dünyasına hayırlı olmasını diler saygılar sunarım.

Şehir ve İktidar: Tanzimat Öncesi Osmanlı Mardin’inde İktidar

İbrahim Özcoşar*

Öz: Bu makalede Osmanlı dönemi şehir-devlet ilişkisi, taraflardan herhangi birini özne-nesne bağlarına hapsedmeden, Mardin örneğinde incelenmiştir. Osmanlı taşra yönetiminde merkeze bağımlılık düzeyinin temel göstergeleri değerlendirilerek şehir ve iktidar ilişkileri açıklanmıştır. Şehirdeki Osmanlı bürokrasisi ve aygıtları ile yerel iktidar grupları arasındaki ilişki düzeyi ekonomik ve idari düzlemde ele alınarak ilişki biçimleri sorgulanmıştır. Osmanlı modernleşmesi öncesine yoğunlaşılacak çalışmada, Mardin’in politik tarihinin yerel iktidar gruplarının kendilerine iktidar alanı oluşturma mücadelelerinden ibaret olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şehir, iktidar, eyalet, sancak, Mardin.

City and Administration: Administration in Ottoman Mardin before Tanzimat

Abstract: In this article, city-state relation in the Ottoman period was examined in the example of Mardin without enclosing any of the sides within the subject-object contexts. By evaluating basic indications of interdependency degrees in the Ottoman rural administration, the relations between city administration and state were explained. The level of relations between the Ottoman bureaucracy, its instruments in the city and the local power groups was discussed in the economic and administrative level, and their relation forms were questioned. In the study, which focuses on the pre-Ottoman modernization period, it is discussed that Mardin's political history consisted of the struggles of the local power groups to create a power domain for themselves.

Keywords: City, power, province, sanjak, Mardin.

* Prof.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, iozcosar@yahoo.com.

Giriş

Tanzimat öncesinde Osmanlı iktidarının Mardin’de hangi sosyo-politik ağlar üzerinden ve nasıl işlediği bu makalenin temel sorunsalıdır. İmparatorluk/devlet, bağlı devletler, eyaletler üzerinden yapılan daha genel değerlendirmelerle kıyaslandığında Mardin gibi bir sancak/kaza/nahiye üzerinden Osmanlı döneminde oluşan iktidar yapısını çözümlenmeye çalışmak hem Osmanlı yönetim pratiğini hem de Osmanlı şehri anlamaya yönelik yeni ufuklar açabilir. Geniş bir imparatorluğun oldukça gelişmiş kurumsal ağının merkezden uzak sayılabilecek nispeten küçük bir şehre yansımalarını incelemek, bir yandan imparatorluk bürokrasisinin ürettiği yığınla yazışmayla boğuşma diğer yandan tüm bu belgelerin dayattığı resmi anlayışı aşabilme ve şehrin farklı gerçeklerini yakalayabilme gibi bir zorluğu içeriyor. Elbette bunların arasında, farklı kaygıların yönlendirdiği modern tarih çalışmalarının şekillendirdiği şablonların baskılamasını da saymak gerekir.

Osmanlı dönemi şehir-devlet ilişkisini özne-nesne bağlamlarına, ikiliden birini özne diğerini nesne olarak konumlandırarak hapsedmeden incelemek, özgün sonuçlar doğuracaktır. Yönetimi sadece devletin yapıp ettikleri veya yapamadıkları üzerinden okumak çabasının ortaya çıkardığı tablo, yanıltıcı olabilir. Elbette tersi bir önermeyle, şehri tamamen bağımsız bir yapı olarak değerlendirmek de aynı sonucu doğuracaktır.

2

“Yönetim ve siyaset” gibi neredeyse bütünüyle devlet aygıtıyla özdeşleştirilen bir konuda, devlet-şehir ikilisinin ilişki düzeyini açıklamak daha baştan itibaren devleti ön plana çıkaran savrulmalara sebep olabilmektedir. Merkezî iktidar mekanizmalarına dâhil olmanın, şehri herhangi bir alanda iradeden yoksun bir nesneye dönüştürme imkânı/ihtimali “şehir(ler)in doğasıyla” çelişmektedir. Bunun yanında merkezî yönü ne kadar ağır basarsa bassın, Osmanlı gibi farklılıkların birlikteliği üzerine inşa edilmiş siyasi yapıların tebaasıyla ilişki kurma şekilleri, yönetim alanını da içine alan bir toleransı zorunlu kılmaktaydı. Bu denklemin ortaya çıkardığı Osmanlı şehir tipini Faroqhi (2004: 700) şöyle tanımlamaktadır: “Bir uçta ‘özerklikten’ diğer uçta ‘bağımlılığa’ kadar uzanan bir yelpaze içinde, ortalarında bir yerde duran Osmanlı taşra kentleri ‘yarı-bağımlı’ olarak tarif edilebilir. İlkçağ Akdeniz kentini, Avrupa Ortaçağı’nın özerk kentini ve yeni ve yakınçağların teritoryal hükümdarlarının egemenlik alanı içinde yer alan ‘tabi kent’i kapsayan bir kategoriler sistemi içinde Osmanlı kentleri üçüncü kategoriye girer. Ancak erken modern Avrupa kentleri tabiiyet altına girmeleri sonrasında bile, siyasal manevralar yapma kabiliyetlerini bir miktar korudular; aynı şey Osmanlı kentleri için de geçerlidir.”

Bu yarı-bağımlılık hâlinin, Osmanlı Devleti ile şehre hangi açılardan yaklaşıldığına, zamana ve mekâna göre oldukça farklı ölçülerde olduğunun altını çizmek gerekecektir. Yarı-bağımlılık bağlamında, devlet-şehir etkileşiminin ortaya çıkardığı iktidar alanları içinde bir paylaşımın söz etmek mümkündür. Bu paylaşımın devlet bürokratik bir zemin içinde yazılı ve aşikâr iktidar alanlarının

karşısında; şehrin belli bir tarihî arka plana ve geleneğe sahip, devletin bürokratik yapısı içinde kendini gizleyen, bu gizliliğe rağmen hep bilinen ve göz yumulan, bazen alan açılan bir yerel iktidar ağından bahsetmek mümkündür. Burada devletin rolüne de gerçekçi yaklaşmak gerekir ki aşırı anlam yüklenmiş bir merkezilik üzerinden çevreye her şeyi dayatan devlet profili, özellikle uygulamalarda, Osmanlı gerçekliği ile çok uyuşmaz.

Bu ilişki ağının ilk belirleyicisi, devlet ve şehir arasındaki ilişkinin başlama şeklidir. Osmanlı Devleti-Mardin bağlamında ele alındığında, Mardin ve çevresinde Osmanlı hâkimiyetinin tesis edilme şekli ilk belirleyicilerdendir. Mardin’in Osmanlı hâkimiyetine girmesi süreci, Çaldıran Savaşı’nın ardından yaşananlarla ilişkilidir: Yavuz Sultan Selim’in, Çaldıran zaferinden sonra bölgeyi Osmanlı hâkimiyetine alma konusunda çok da istekli olmadığı anlaşılmaktadır. Bir yandan merkez ordusunun isteksiz tavırları, diğer yandan Batıya yapılacak seferlerin daha cazip olması gibi hususlarla açıklanabilecek bu durumun tersine dönmesinde, bölgedeki Safevî varlığından muzdarip olan Kürtlerin ısrarlarının da etkisi olmuştur. Bu süreçte Kürtlerin ısrarlarında sözcü görevini yürüten İdris-i Bidlîsî’nin girişimleriyle Yavuz Sultan Selim’in bölgenin Osmanlı hâkimiyetine alınmasına ikna edilmesiyle önce Diyarbakır, Safevî kuvvetlerinden temizlenmiş, ardından Safevîlerin Mardin’e sığınmasıyla Osmanlı kuvvetleri ve Kürt mirleri Mardin önlerine gelmişlerdir (Bidlîsî, 2001: 279; Hoca Sâdeddin, 1280: 299-303; Göyünç, 1994: 466) ¹. Bir askeri harekât yerine, şehrin ileri gelenleriyle görüşmeler yapılarak şehre girilmiştir. Özellikle şehrin ileri gelenleriyle münasebeti bulunan Hasankeyf Mîri Melik Halil Eyyubî’nin girişimleri sonrasında şehrin temsilcisi olarak gönderilen Seyyid Ali Nusaybîni ile yapılan görüşmeler neticesinde şehir halkı, Safevî kuvvetlerini iç kaleye sığınmak zorunda bırakmış ve şehrin kapılarını Osmanlı kuvvetlerine açmışlardır. Ancak Osmanlı kuvvetlerinin kendi aralarında çekişmeler sebebiyle şehri terk etmeleri sonrasında, şehir tekrar Safevî kuvvetlerinin eline geçmiş ve Safevî kuvvetlerinin bölgedeki ana karargâhı haline gelmiştir. Osmanlı ordusunun Safevî kuvvetlerine yönelik birkaç girişiminin başarısız olması, Safevîlerin de kendilerine destek kuvveti olarak Alevî Türkmenleri teyakkuza geçirmeleri sonrasında tarafların Koçhisar yakınlarındaki Dede Kargın sahrasında yaptıkları savaş, bölgede Safevî ve Alevî Türkmenlerin gücünün tamamen kırılması ve bütün bölgeyle birlikte Mardin’in de Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle sonuçlanmıştır (Bidlîsî, 2001: 278; Göyünç, 1991: 19-25).

Osmanlı Devleti, Safevî kuvvetlerinin temizlenmesinin ardından bölgeyi Diyarbakır Eyaleti olarak kendi idari sistemine dâhil etmiş ve eyalet sistemine eklediği 4 farklı yönetim şekli uygulamıştır. Klasik sancak sisteminin yanında hükümet, yurtluk-ocaklık (Özcoşar, 2017:19) ve mir-i aşiret (Ayn-ı Ali, 1280: 35; Ünal, 2006: 284) ² uygulanan diğer sistemler olmuştur. Mardin bu tasnifte,

¹ Detaylı bilgi için bkz. Özcoşar, İ. (2017). “Sultan ve Mir: Osmanlı Kürt İlişkilerine Giriş”. Osmanlı Devleti ve Kürtler. İbrahim Özcoşar-Shahab Vali (Ed.), İstanbul:Kitap, 9-36.

² Aynca mîr-i aşiret için MŞS 259’daki şu belge önemli ipuçları vermektedir:

etrafındaki geniş coğrafyada hükümet, yurtluk-ocaklık ve mir-i aşiret sistemleri uygulanan bir sancak olarak Osmanlı eyalet sistemine eklenmiştir.

Mardin'in Osmanlı hâkimiyetine giriş süreci, bu süreçte bölge ve şehir halkının tutumu Safevîlerle kıyaslandığında Osmanlı Devleti'nin tercih edilen bir iktidar olduğunu, hatta panoramik bir yaklaşımla Osmanlı iktidarının bölgedeki hâkimiyetinin Osmanlı'dan çok, bölge halkının iradesiyle gerçekleştiğine dair ipuçları sunmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere bölgenin Osmanlı idari yapısına eklenmesi sürecinde bu durum oldukça etkili olmuştur. Padişah ve hanedandan başlayıp taşraya uzanan bir silsile ile kendi otoritesini kuran Osmanlı iktidarı, bölgede ilk bakışta merkezi yapısıyla çelişir görünen birçok uygulamayla, bölgesel güçlere de iktidar alanları açmıştır. Bunun bir tercihten çok şartların sürüklediği bir zorunluluğa hatta bölgenin Osmanlı hâkimiyetine alınması sürecinde bölgesel güçlerle yapıldığı söylenen, ama yazılı belgelerle henüz ispatlanamamış anlaşmalara dayandığı açıktır.

Mardin'in doğrudan Osmanlı Devletine bağlı bir sancak olarak örgütlenmesi kuşkusuz daha baştan itibaren çevresinde hükümet veya yurtluk-ocaklık olarak kabul edilen birimlere (bazen bu birimin sınırlarında şehirler de vardı) nazaran daha muktedir olunabilir bir iktidar alanı olarak görüldüğünün göstergesi olarak kabul edilebilir. Buna rağmen Osmanlı idaresi altında geçirilen 400 yılı aşkın süre bir bütün olarak değerlendirildiğinde şehrin yerel iktidar gruplarının kendilerine iktidar alanları oluşturmak, bu alanları korumak ve devam ettirmek konusunda oldukça mahir olduğu görülecektir. Bu makalede, bu sürecin ilk 300 yılına yoğunlaşılacak, Osmanlı Devleti ve Mardin ikilisi üzerinden modernlik öncesi şehir-devlet ilişkisi değerlendirilecektir.

“Deftere Yazılmak” ya da Merkezi İktidarın Tescili

Osmanlı taşra yönetiminde merkeze bağımlılık düzeyinin temel göstergesi “deftere yazılmak” tı. Devletin kayda geçirmesi aynı zamanda bir temellük göstergesi olarak iktidar alanının tesciliydi. Hükümet, yurtluk-ocaklık, mîr-i aşiret ve eyalet-sancak sistemleri arasındaki temel farklardan biri de deftere yazılmaktı. Hükümetler, tımar sistemine tabi olmadıkları için tahrir yapılmadığından başka bir

Kıvdetü'l-emâsil ve'l-akrân mîr-i 'aşiret beglerinden Mehmed zîdeka druhtevkî'-i refî'-i hümâyûn vâsil olıcak ma'lûm ola ki düstûr-ı mükerrem müşîr-i müfehham nizâmü'l-'âlem müdebbir-i umûrî'l-cumhûr vezîrim Kurd Paşa edâmallahu iclâluhu dîvân-ı hümâyûnıma 'arz gönderüb kadimî Milo-Meylo (?) nâm 'aşiret beglerinden olub ve ol vilâyetin ehl-i vukûfi olmağla tahsilî 'asîr olan emvâl-ı mîrîyi cem' ve dahl-i hazîne eyledüğünden ğayrı dâ'imâ yolları kat' iden 'âsîrâb ve Tâsnî (?) ekrâdlarının hakkından gelüb tüccâr ve ebnâ'îs-sebilâ súde-hâl geçüb bir kimesneye zarar ve ziyân erişmeyüb yarar ve müstakim olduğun bin yedi cemâziye'l-âhîrinin on yedinci günü telhis olundukda hakkında mezîd-i 'inâyetim zuhura gelübhatt-ı hümâyûn-ı sa'âdetmakrûnum ile sana Habûr sancağı 'inâyet olub'lâm için ta'yîn olunub gönderilmişdir buyurdum ki hükm-i şerîfim vârid oldukda bir ân ve bir sâ'atte'hir ve terâhî itmeyüblivâ-i mezbûrun hîfz ve hîrâset ve zabt-ı memleket için âdemin gönderüb berâtin ihrâc eylesesün şöyle bilesin 'alâmet-i şerîfe i'timâd kılasın. Tahrîren fi evâhir-i şehri Cemâziye'l-âhîr sene seb'a ve elf. Be-makâm-ı Kostantiniyye el-mahrûse MŞS 259B. 1278 (259 nolu Mardin Şer'iyye Sicili için şu Yüksek Lisans tezinden faydalanılmıştır: Günay, R. (2002). 259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihi Marin Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır.)

ifade ile deftere yazılmadığından, merkezî iktidar ile ilişkilerinde bağımlılık düzeyi daha azdı. Yurtluk-ocaklık ile mîr-i aşiret sistemi tahrir dâhil ediliyor, ancak tımarlar aynı aile içinde nesilden nesile aktarılıyordu. Eyalet-sancak siteminde ise tımar tevcihi belli şartlar dâhilinde, teorik olarak, tamamen merkezî iktidarın elindeydi. Tahrir sırasında en çok dikkat edilen, vergi verebilecek hiç kimse ve hiçbir gelirin “*hâric-ez-defter*” kalmaması, yani kayıt dışı tutulmamasıydı. Tahrir görevlilerine gönderilen uyarılar arasında sık vurgulanan hususlardan biri de buydu: “*Efrâd-ı nâstan bir ferd ve ebvâb-ı mahsûlâtta bir habbe cüz’î ve küllî hâric-ez-defter nesne kalmayıp*” (Öz, 2010: 426). Osmanlı yazışmalarında oldukça sık rastlanan “*Ber-mûcebe-i defter-i hâkani*”ve “*kuyud-ı kadime başvurmak*” gibi ifadeler bu kayıtların aynı zamanda devlet hafızasını oluşturduğunu da göstermektedir.

Mardin’de ilk tahrir, Osmanlı hâkimiyetine girdikten iki yıl sonra 1518’de gerçekleşti. 16. yüzyıl boyunca 1526, 1540, 1564 tarihli 3 tahrir daha yapıldı. Göyünç’ün, Türkiye’de Annales ekolünün etkisiyle yazılan ilk şehir tarihi çalışmalarından biri kabul edilen “16. Yüzyılda Mardin Sancağı” çalışmasının ana kaynağını da bu tahrir kayıtları oluşturmuştur. Tapu tahrir defterlerinin başında, Osmanlı klasik döneminin özelliklerinden biri olan, bazı kanun ve uygulamaların bölgeselliğinin/yerelliğinin önemli göstergesi kabul edilen “*sancak kanunnâmeleri*” yer alırdı. Deftere yazılan coğrafyaya has uygulamaların, padişahın yasama yetkisi çerçevesinde kayda geçirildiği bu metinler genellikle önceki uygulamaların Osmanlı tarafından kendi iktidarı dâhilinde meşru çerçeveye alınması anlamına geliyordu. Mardin’in 1518 tarihli ilk kanunnâmesinde, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın kanunnâmesine dayanıldığı açıkça ifade edilmişti: “*Tafsîl-i kanûn-nâme-i vilâyet-i Mardin bermûcebe-i kanûn-ı Osmânî, mahsûlât-ı kura maaşehr ve bâc ve tamgâ ve cihâthâ der nezd-i şehri mezkûre, bermûcebe-i kanûn-ı Hasan Padişah nihâdeşüde, be-ma’rifet-i mîr-i mirân ve be-kâdî-Âmid ve Mardin, be-ihdiyâr-ı [r]eâyâ-yı vilâyet-i mezbûre.*” (Göyünç, 1991: 157). Kanunnâmenin başındaki bu ifadede kanunnâmenin hazırlanmasında; beylerbeyinin, Amid ve Mardin kadılarının yanında yerel iktidar gruplarının da (*be-ihdiyâr-ı [r]eâyâ-yı vilâyet-i mezbûre*) etkili oldukları vurgulanmaktadır ki bu bir yandan padişahın yasama yetkisinde meşruluk dayanaklarından biri olarak daha baştan itibaren yerel iktidar gruplarının kabul edildiğini diğer yandan tahrir sürecinin de bunlardan bağımsız işleyen bir süreç olmadığını göstermektedir.

Eyaletler Arasında Bir Sancak

Mardin, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bir liva olarak, bölgede yeni tesis edilmiş Diyarbakır Eyaleti’ne bağlanmıştır. 17. yüzyıla kadar sancak/liva veya kaza hatta bazen nahiye olarak Diyarbakır’a bağlı kalmıştır. 17. yüzyıldan sonra ise ara ara Bağdat ve Musul’a bağlanmıştır. 1625’te Musul’a 1666’da Bağdat’a bağlanan Mardin; 1722 yılında, Abdusselam Efendi’nin ifadesiyle, “*merkezi devlete*” bağlanmıştır. 1728’de tekrar Diyarbakır’a bağlanan Mardin, 1746’da da Amid sancağına bağlı bir kaza konumundadır. 1750’de Mardin tekrar Bağdat’a

bağlanmıştı. Bu bağlılık Bağdat'taki kölemen hâkimiyeti süresince devam etmiş görünmektedir (Abdusselam Efendi, 2008: 79-82; MŞS 252, 12 Rebiülevvel 1159).

Osmanlı idaresinde Mardin yönetiminin göze çarpan çıkmazlarından biri çevresindeki eyaletlerin güç dengeleri arasında, stratejik bir konumda olması sebebiyle özellikle "kriz" zamanlarının paylaşılmaz şehri olmasıdır. Mardin'in eyaletler arasında el değiştirmesi, imparatorluğun doğusundaki politik gündemle; İran ile savaşlar, eyalet valileri, emirliklerin ve aşiretlerin birbirleriyle ve devletle mücadeleleriyle doğrudan ilişkiliydi. Diyarbakır, Bağdat ve Musul arasında Nusaybin'le birlikte bir menzil noktası olmasının yanında, hemen yanı başında bir tahıl ambarı olarak duran Berriye ve nihayetinde istendiği zaman önemli bir askerî güce, ya da tam tersi eşkiyaya, dönüşebilecek aşiretlere ev sahipliği yapan bir periferinin merkezi olmak gibi hususlar eyaletlere cazip geliyor olmalıydı. Bütün bunların yanında önemli bir nakit akışını sağlayan ciddi bir cizye gelirine ve sıkıntılı dönemlerin kurtarıcısı, yüksek sayılabilecek "imdâd-i hazeriye" ve "imdâd-ı seferiye" getirilerine sahip olması beylerbeyi/valiler için oldukça ayartıcı özelliklerdi.

Mardin'in, Diyarbakır eyaletine bağlanması, bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçtiği yıllarda ortaya çıkan bir zorunluluktur. Ancak hem coğrafi yakınlık hem de politik gelişmeler bu bağlılığı neredeyse sürekli kıldı. Mardin'in Diyarbakır eyaleti ile ilişki düzeyinin ana belirleyicisi, bilinenin aksine, idarî ilişkiden çok hukukî ilişkiden kaynaklanmaktaydı. Mardin idari olarak başka eyaletlere bağlı olduğu dönemlerde bile, hukuki olarak Diyarbakır'a bağlıydı. Diyarbakır kadısı aynı zamanda Mardin kadısıydı. Hukuki bağlılığın ötesinde, Diyarbakır beylerbeyleri/valileri için Mardin önemli bir gelir kaynağıydı³. Hatta bu gelir o kadar yüksekti ki, Abdusselam Efendi'nin tabiriyle paşalar sultana iltimas yoluyla Mardin'i Diyarbakır eyaletine bağlama yoluna başvurabiliyorlardı (Abdusselam Efendi, 2008:84).

Bölgedeki politik gündemin en önemli maddelerinden biri Bağdat'ın durumuydu. Mardin, "Acem seferleri" veya başka sebeplerle Bağdat tarafına hem asker hem de tahıl sevkiyatında önemli geçiş noktalarından birini oluşturuyordu. Sık sık bölgeye sevk edilen askerlerin "ta'yinât-ı yevmiyeleri" olan "nan, lehm ve şa'riyye" için "evâmir-i şerifler" gönderiliyordu (MŞS 252, 22 Cemaziyelahir 1139; DŞS 3754, Evasit-ı Rebiülahir 1153; DŞS 3712, 21 Safer 1165). "Bağdad-ı daru'l-cihadkal'ası muhafazasında olan dergâh-i âli yeniçerileri ve cebeci ve topçu ve top arabacıları ve yerli zümeratı ve sairenin ta'yinât-ı yevmiyeleri" için gerekli olan zahirenin, özellikle nakil hususundaki kolaylık sebebiyle, satın alındığı önemli merkezlerin başında Mardin gelmekteydi (DŞS 3712, 21 Safer 1165). Bu sebeple,

³ Bir örnek olarak; Diyarbakır valisi Vezir Hasan Paşa'nın "1161 senesine mahsuben eyalet-i Diyarbakır'den mübeyyin olan 20.000 guruş imdâd-ı hazariyesinden Mardin'e isabet eden 2.000 olarak gurusu belirlenmiş ve çeşitli harçlarla yekûn 2.350 guruşa çıkmıştı. MŞS 252 23 RA 1161. Diyarbakır şer'iyye sicilleri bize eyaletin en önemli "imdad-ı seferiye" kaynaklarından birinin Mardin olduğunu göstermektedir. Mardin "imdad-ı seferiye miktarı bakımından nefis-i Amid'ten sonra en fazla gelir toplanan idarî birim olduğu gibi en yakın rakibiyle arasındaki fark neredeyse iki katıydı. DŞS 3754 20 Zilhicce 1151; DŞS 3743, 23 Şevval 1180.

Bağdat valilerini İran karşısında güçlü tutmak isteyen Osmanlı Devleti, belli dönemlerde Mardin’i Bağdat eyaletine bağlamıştır. Elbette, güçlü bir vali her zaman olumlu anlamlar taşıyamıyordu ve bu durumlarda valinin etki alanını daraltmak merkezin daha çok işine geliyordu. 19. yüzyılın başlarında, Kölemenlerin iktidarına son vermek için merkezî iktidara önerilerde bulunan Halet Efendi’nin önerilerinden biri de, Bağdat valilerinin gücünü azaltmak için Mardin’in Bağdat’tan alınıp Diyarbakır’a bağlanmasıdır. Halet Efendi, bu önerisini desteklemek için 18. yüzyılın ilk yarısında Bağdat valiliği yapan Ahmed Paşa zamanında yaşananları örnek olarak göstererek, Mardin’in bir vali için nasıl bir gücü ifade ettiğini anlatmaya çalışır. Buna göre; *“Valiliği sırasında da gücünü arttıran Ahmed Paşa bir ara Bağdat’tan azledilerek Erzurum valiliğine atandı. Ancak Erzurum gelirlerinin, debdebeli bir yaşantı süren ve kalabalık bir dâire halkına sahip olan Ahmed Paşa’nın maddi ihtiyaçlarına kâfi gelmesi imkânsızdı. Bu yüzden kendisine tekrar Bağdat verildi. Bir kere Bağdat valiliğinden azledilen Ahmed Paşa bunun bir daha tekrarlanmaması için çâreler aramaya başladı. Nihayetinde Diyarbakır Eyaleti’nde oldukça müstahkem bir kaleye sahip olan Mardin’i almaya karar verdi. Ele geçirilmesi güç olan bu şehri aldığı takdirde kendisinin valilikten azledilmesinin mümkün olmayacağını düşünüyordu. Üstelik Anadolu ve İstanbul’da meydâna gelen her olaya daha çabuk vâkıf olabilecekti. Bu amaçlarla Mardin’in mâlikâne usulüne uygun olarak kendisine verilmesini talep etti. Talebi kabul edilerek Mardin Diyarbakır eyaletinden ayrıldı ve Ahmed Paşa’nın uhdesine verildi.”* Halet Efendi bu önerisine rağmen bir çekincesini de belirtmeden yapamaz. Bağdat’ın İstanbul’a ödemesi gereken muhallefât bedelinin onda biri Mardin gelirlerinden elde edildiğinden Mardin’in Bağdat’tan ayrılması, eyaletten ısrarla talep edilen verginin ödenmesinde zorluk yaşanması anlamına gelebilirdi (Yenidünya, 2009: 33).

Mardin’in Musul’a bağlandığı dönemler ise oldukça kısa dönemler olmuştur. Abdusselam Efendi, IV. Murad döneminde bir ara Mardin’in Musul’a bağlandığından bahseder. 19. yüzyılın ilk yarısında da bölgede kendince bir güç oluşturmaya çalışan Musul Valisi Mehmed Paşa’nın girişimleriyle Mardin, Musul’a bağlanmıştır. Mehmed Paşa’nın bu süreçte Mardin üzerinden yürüttüğü politika 17. ve 18. yüzyıllardakinden farklı değildir. Bağdat’ta Kölemen hâkimiyetinin sona ermesinin ve Mısır gaillesinin oluşturduğu boşlukta Mehmed Paşa bölgesel bir güç olmaya çalışmakta ve bunun için de Mardin’in Musul’a bağlanmasını talep etmektedir (bkz. Özcoşar, 2009: 64 vd.).

Ekonomik Sistem, Yöneticiler ve Yerel İktidar Grupları

Klasik Osmanlı yapılanmasında, ekonomi ile iç içe geçmiş, birbirinden ayrıştırılması imkânsız bir yönetim sistemi mevcuttu ve bu sistemin oluşturduğu siyaset alanı, özellikle taşrada iktidar ağlarının şekillenmesinde belirleyici unsurların başında geliyordu. Bu yapı içinde görevi salt ekonomi ve ekonomi politikaları olan herhangi bir organdan bahsetmek mümkün olmadığı gibi görev alanına ekonominin bir şekilde girmediği bürokratik bir birimden bahsetmek de

mümkün değildir. Genç, bu durumu şöyle ifade eder: “Klasik Osmanlı sisteminde, bugünkü anlamı ile bir iktisat politikasından, muhtevası, hedefleri ve davet organizasyonunda münhasıran bu işle görevli organların varlığı bakımından bahsetmek kolay değildir. Devlet, birçok iktisadî fonksiyonlar görmekte ve faaliyet esnasında çeşitli hedefler tespit etmekte idi. Ancak bu fonksiyon ve hedefler, hiçbir zaman sırf iktisadî bir mahiyet göstermez, ekseriya siyasi, idarî veya malî hedef ve düşüncelerle iç içe, birbirinden tefrik edilmesi zor bir karmaşıklık içinde bulunurdu. Bunun açık bir belirtisi, iktisadi mahiyette kararları alan veya uygulayan organları bürokrasi içindeki fonksiyonları itibarı ile tamamen iktisat-dışı alanlarda görevli organlar olmasıdır. Kazasker, kadı, defterdar, darphane nazırı, gümrük emini, divan beylikçisi, ilh. gibi görevlilerin başka fonksiyonları arasına serpiştirilmiş olan iktisadî kararlar, bir tür yan ürün niteliğinde idi.” (Genç, 2014:39-40). Osmanlı klasik yönetim sistemi açısından bakıldığında “ekonomik olanı siyasi olandan açık ve net çizgilerle ayırmak da olanaksızdır.” (Faruqî, 2004: 669). Askerî sınıf olarak nitelendirilen yönetici sınıfın tamamının faaliyet alanı ekonomik bir zemin üzerinde yürütülüyordu. Bir şehri yönetmenin önceliklerinden biri de, şehri devletin ekonomik sistemine eklemektir. Safevîler gibi bölgede ekonomik krize sebep olmuş bir iktidarın ardından Mardin’e hâkim olan Osmanlı’nın şehri ekonomik yapısına eklemekten tam bir idari teşkilatlanma oluşturmadığı görülmektedir. Diyarbakır eyaletine bağlı bir sancak/liva olarak, sancak beyi tarafından yönetilmesi gereken Mardin uzun süre, hukukî ve beledî işler için bir kadı atanması suretiyle eyalet merkezinden yönetilmiştir (Göyünç, 1991:34). Tahrir yapılmaması, Osmanlı ekonomisine eklenmemiş olmak, aynı zamanda idarenin de tam olarak tesis edilmemesi anlamına geliyordu. Bu sebeple klasik eyalet sisteminin uygulanması yerine doğrudan bir beylerbeyince yönetmek, sınırlara yeni dâhil edilmiş bir şehirde daha güçlü bir varlık gösterip geçiş aşamalarını hızlandırmak anlamı da taşıyabilirdi. Bu bakımdan 1518’deki ilk tahrir şehrin Osmanlı idari sistemine dâhil olması sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır.

1518’deki tahrir sürecinde Mardin’in gelirleri has, zeamet ve tımar olarak sisteme dâhiledilirken Osmanlı yönetim hiyerarşisi dikkate alınmıştır. Haslar padişah başta olmak üzere, Diyarbakır beylerbeyi ve başka eyaletlerdeki sancak beylerine tahsis edilmişti. 16. yüzyılın sonlarında valide sultanlara “başmaklık tarikiyle” verilen haslar da vardı (MŞS 259, 17 Zilkade 1007). Zaman zaman Diyarbakır defterdarına gönderilen emirler yeni ifrazlar yapılarak “mîr için zabt olunması” isteniyor ve has gelirlerine yenileri ekleniyordu (3 Nolu Mühimme, 13 Zilhicce 967). Padişah hasları şehirdeki bazı vergiler ile havass-ı hümayûn köyleri diye isimlendirilen köylerin gelirlerinden oluşuyordu. 17. yüzyıldaki divân kayıtlarından padişahın cep harçlığı olarak bahsedilen bu gelirlerin başkente intikaline özel bir ihtimam gösterildiği anlaşılmaktadır⁴. 1518 tarihli tahrirde adı

⁴ “Bâ-hatt-ı Ulyâ.
Hüküm-i sâbık üzerinde.

geçen zaimler dikkate alındığında, şehir ve çevresinde isimler ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı paşaların adamları ile iki Trabzonlu da zeamet sahibidirler. Tımar sahiplerine gelince şehir ve çevresinden isimler oldukça görünür bir şekilde artmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, Mardin gelirlerinin önemli bir kısmı merkezin temsilcilerine, daha az bir kısmı da yerel iktidar gruplarının temsilcilerine tahsis edilmişti. Ancak, aşağıda bahsedileceği üzere bazı hasların mukataa usulü ile işletilmesi, bazı zaimlerin yerlerine vekil tayin etmeleri (MŞS 259, 5 Muharrem 1007) ve tımar sahiplerinin tımar gelirlerini maktu olarak vermeleri (MŞS 259, 12 Muharrem 1007) gibi hususlar Mardinlilere bu gelirlere ortak olabilecekleri alanlar açmaktaydı. Osmanlı iktidarının ilk yıllarında kayıtlar oldukça merkeziyetçi bir yapıya işaret etse de, zamanla bu yapının yerel isimlerin müdahalesine açık hale geldiği görülmektedir. 18. yüzyılın ortalarında bile Divân-ı Hümâyûna yapılan şikâyetlerde şehir eşrafınca “*tegallü benahz u kabz*” edilen zeametlerden bahsediliyordu (Diyarbakir Ahkâm Defterleri, C.2: 155).

16. yüzyılın sonlarında, Diyarbakır ve Rakka eyaletlerinde yeniden tahrir ihtiyacı duyulmuş ve tahrir görevi Lahsa Beylerbeyi Ahmed Paşa'ya tevdi edilmiştir. Akdağ, yeni tahriri voyvodaların usulsüzlükleri ve baskıları sonucu köylerin boşalmış olmasına bağlar. Hatta “*celali fetreti*” olarak tanımladığı kriz sürecinin Orta Anadolu'dan önce Diyarbakır ve Mardin yöresinde başladığını ileri sürer (Akdağ, 2009: 431). Akdağ'ın, abartılı bir kaos okumasına sebep olan belgeler, rakip oldukları açıkça belli olan Lahsa Beylerbeyi Ahmed Paşa ve Diyarbakır Beylerbeyi Murad Paşa'nın resmi yazışmalarına dayanır. İki beylerbeyi arasında “*tahrir*” işinin getirisinden kaynaklanan çatışma divânı bayağı meşgul etmiş görünmektedir. Bu süreçte Milli aşireti reisi Mir Mehmed ile Beylerbeyinin müsellimi Yusuf Ağa arasında yaşananlar, rant çatışmalarında yerel iktidar gruplarının rolünü de gözler önüne sermektedir. Mardin ve çevresinde, sık sık soygun ve yağma faaliyetlerinde bulunan Kürt ve Arap aşiretlerine karşı başarı elde eden Mir Mehmed Bey'e bu başarısına karşılık, Diyarbakır Valisi Kurt Ahmed Paşa tarafından Habur sancak beyliği ile birlikte harap köylerin bazıları mukataa üzere iltizam olarak verilmiştir. Ancak bu mukataa gelirleri, beylerbeyinin adamları ile Mir Mehmed arasında bir çatışmaya sebep olmuştur. Mir Mehmed

Mardin'e varınca yol üzerinde olan kâdîlara hüküm ki: Hâlâ Mardin'den Âsitâne-i Sa'âdetüm'e gelecek hazinenün hıfz u hırâseti mühimmâtın olmağın hıfz u hırâseti düpemin ü sâlim birbirinüze ulasdurup Âsitâne-i Sa'âdetüm'e vâsil eylemek emrüm olmışdur. Buyurdum ki: Vardukda, her birinüzün taht-ı kazâsına dâhil oldukda hıfz u hırâset idüp emîn ü sâlim birbirinüze ulasdurup ihmâl ü müsâheleden ihtirâz eylesesiz.”, Gurre-i Za., sene 1026/31 Ekim-13 Kasım 1617, 82 Nolu Mühimme Defteri.

“Mim. Çelebi

Mardin kâdisına hüküm ki:

iftihârul-havâs ve'l-mukarrabîn, mu'temedü'l-mülûkve's-selâtin Dâru's-sa'âdetüm Ağası olan Hâcî Mustafâ Ağa dâme ulüvvühü Sûdde-i Sa'âdetüm'e arz gönderüp; “Cenâb-ı celâlet-me'âbumun ceb harçlığı için ta'yîn olunan Mardin hâslarında hös-nisîn olup tavattun iden re'âyâsına kimesneyi dahl itdürmeyüp husûs-ı mezbûriçün emr-i serîf dahî ibrâziderlerse ellerinden alınıp der-kîse idüp Âsitâne-i Sa'âdetüm'e gönderile; re'âyâ-yı hös-nisîn ve gayri voyvodaya zabtitudürilmek” için emr-i serîf recâsına arz itmeğün buyurdum ki: Vardukda, cenâb-ı celâlet-me'âbum için ceb harçlığına ta'yîn olunan hös-nisîn re'âyâyâ ve gayriye âhardan bir ferdi dahl ü ta'arruz itdürmeyesin. Husûs-ı mezbûriçün emr-i şerîf dahî ibrâziderler ise ellerinden alup der-kîseidüp Sûdde-i Sa'âdetüm'e gönderesin. Yevmü'l-İsneyn, fi 3 M., sene: 1027/31 Aralık1617. 82 NoluMühimme Defteri.

Bey kendisini destekleyen bazı devlet ricaline rağmen, Yusuf Ağa karşısında başarısız olup ve “ısyan ve tuğyanı” sebep gösterilerek “*fetvay-i şerife ve emr-i padişah*” ile aşiret reisliği kendisinden alınarak aynı aileden Nevruz beye verilmiştir (Akdağ, 2009:434-435). Beylerbeyi seferde olduğu için yerine vekâlet eden Müsellim Yusuf Ağa’nın kimliği hakkında bilgi sahibi değiliz, ancak yerel iktidar gruplarından olma ihtimali göz ardı edilemez. Milli aşireti gibi bölgenin en güçlü sosyo-politik yapısına liderlik yapan Mir Mehmed Bey’in, tımar mukataaları gibi resmi olarak devlete ait gelirlerin paylaşılması sürecinde yaşadıkları, yerel iktidar grupları açısından devletin gözde görevlisi olmakla eşkiya olmak arasındaki ne denli ince bir çizgi olduğunu ortaya koymaktadır.

Mardin’de Osmanlı idaresinin tesisinde de tımar ve iltizam sistemi esas alınmıştır. Bu iki sistem dâhilinde gelirleri mukataa olarak örgütlenen Mardin’de 16. yüzyılın sonlarında yönetici olarak voyvodalara rastlanılmaktadır (MŞS 259, 27 Rebiülahir 1007; 8 Zilkade 1007). Bu voyvodalar, hem has gelirlerini toplamak için görevlendirilen has sahiplerinin temsilcileri hem de şehrin sancak beyi düzeyinde yöneticisidirdiler. Şer’iye sicillerinde voyvodaların, valide sultanlara tahsis edilen başmaklık gelirlerini toplamakla görevlendirildikleri açıkça ifade edilmektedir⁵. Aynı zamanda Mardin’de sancak beyi olmayışı ve gelirleri has olarak verilmiş sancakların idaresinin voyvodalığa çevrildiği düşünüldüğünde Mardin’e atanan voyvodaların sancak beyleri gibi idarî ve malî yönetici oldukları anlaşılmaktadır (Özkaya, 1994: 24; Çadırcı, 1997: 29; Akdağ, 1995: 64). Mardin mukataası 3 yıllığına iltizama verilmesine rağmen, voyvodaların sık sık değişmesi sorunlar yaşandığını göstermektedir (Abdusselam Efendi, 2008: 80 vd.). Mardin’e atanan “*dergâh-ı âlî çavuşlarından*”, “*dergâh-ı âlî müteferrikalarından*” veya “*dergâh-ı mu’allabevvâblarından*” olan voyvodalar genellikle görev yerlerine gelmiyorlar ve yerlerine vekil tayin ediyorlardır (MŞS 259, 27 Rebiülahir 1007; 8 Zilkade 1007; 22 Receb 1007). İltizam ve havale sisteminin yoğun olarak kullanılması ile devletin resmî gelirleri üzerinde yerel iktidar gruplarına alan açılıyordu. Devlet gelirlerini iltizamla alan mültezimler, havale sistemiyle iltizam işini üçüncü kişilere genellikle de şehrin eşraf ve ayanına devrediyorlardı. Böylece şehirdeki yönetici ve askerlerin maaşlarının dağıtılması dâhil olmak üzere, şehir gelirlerinin denetimi büyük oranda eşraf ve ayan kontrolüne giriyordu (Özcoşar, 2009:8). Osmanlı hâkimiyetinin ilk yüzyılında Mardin’deki yerel iktidar grupları bu vekillikler aracılığıyla resmi bir hüviyet kazanmıştı. Canbakal (2009) bu ilişki ağını “*Osmanlılaşma*” olarak tanımlayarak, Osmanlı merkezi ile yerel iktidar grupları arasında bir bütünleşmeden bahseder: “*Daha somut olarak da, bir yandan yerel halkın merkezin idare ve dağıtım ağlarına dahil olması ve böylelikle, sisteme entegre edilmiş bir seçkinler sınıfının oluşması ve diğer yandan Osmanlı bürokrasisinin mensuplarının ‘yerlileşme’sini ifade eder oldu. Yetkililer atandıkları*

⁵ “...vâlide sultân dâmet ‘ismetuhâya başmaklık tarikiyle mukbil olunan hâslarından Mardin hâsları keferesinin cizyeleri taraf-ı mirîden zabt olunugelüb lâkin harâccılar ve subâşıla rziyâdeatlu ile re’âyâyı rencide eylemekle minba’d havâss-ı mezbûre keferesinin cizyeleri voyvodalar cem’ idüb mirîye teslim eylemek üzere emr-i şerîfçâsına..” MŞS 259 17 zikade 1007.

yerde ekonomik girişimlerde bulunarak yerli konumuna gelirken yerliler de maaşlar, görevler ve iltizam mukaveleleri aracılığıyla Osmanlı oluyorlardı. Evlilik ise bağları her iki taraf lehine sağlamaştırıyordu.” (s, 82). Mardin açısından değerlendirildiğinde “Osmanlılaşma”nın en azından Canbakal’ın incelediği Antep’e kıyasla oldukça zayıf kaldığını söylemek mümkündür.

İltizam sistemi, vergi kaynaklarının devlet görevlilerine yerinde tahsisini öngören tımar sisteminin çözülmesiyle beraber ortaya çıkmış, özellikle 17. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştı. Bu yaygınlığın temel dürtüsü nakit para ihtiyacıydı. En fazla üç yıllığına iltizama verilen gelirlerin 17. yüzyılın sonunda bütçe açıklarını kapatmaya yetmemesi malikâne sistemini doğurdu. 1695’te yayınlanan ünlü fermanla, “..mukataaların, dahilinde bulunan reayayı da himaye edeceği düşüncesi ile askeri zümre mensuplarına kayd-ı hayat şartı ile ve maaşları karşılığında ilzam edilmesine ait tatbikattan, yine aynı mukataaların umuma açık müzayede ile satılması..” (Genç, 2014: 100-101) uygulamasına geçildi. Fermanla yeni sisteme gerekçe olarak, kısa süreli iltizamların kötü idareye ve kısa zamanda daha fazla para kazanma hevesine kapılan mültezimlerin reayaya zulmetmeleri gösteriliyordu. Bu gerekçeye örnek olarak sunulan şehirler arasında, Şam, Halep, Diyarbakır, Adana, Malatya, Ayntap ve Tokat’ın yanında Mardin de sayılıyordu (Canbakal, 2009: 138).

Malikâne sistemi yerel iktidar gruplarına, vekil veya kethuda sıfatıyla ortak oldukları birçok gelir ve yönetim görevine doğrudan ve aracısız sahip olma imkânı sunarak Mardin gibi zaten güçlerini hiç kaybetmedikleri bir şehirde daha güçlü olma olanağı sağladı. 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın hemen başında Mardin’de yönetime talip iki aile, Yakuppaşazâdeler ile Milliler arasındaki mücadele, yeni sistemin “yatırımcı aileleri” ne denli cazbettiğini göstermektedir⁶. Bu iki ailenin profili, yerel iktidar grupları hakkında bazı değerlendirmelere imkân vermektedir. Yakuppaşazâdeler, 1629’da Mardin ve Nusaybin haslarını 3 yıllığına iltizamen alan Zülkadiriye Beylerbeyi Yakup Paşa’ya nisbet edilen bir ailedir (Özvar, 2001:92). Bu ailenin, 7 yıl gibi uzun bir süre mültezim olan Yakup Paşa’nın Mardin’de kendi yerine bakan gerçek ailesinden temsilcilerin mi yoksa ona nisbeten Yakuppaşazâde olarak anılan vekillerinin mi devamı olduğu bilinmemektedir. Çok genel bir değerlendirmeyle, sonraki yüzyıllarda tüccar kimliği ile ön plana çıkacak ailenin zamanla “Mardinleşme”yle şehrin elit aileleri arasında yer aldığı söylenebilir (Özcoşar, 2009: 114). Milliler ise köken olarak kırsaldaki aşiretin şehre

⁶ 1694-1711 tarihleri arasında Mardin’de yöneticilik yapanların listesi iki aile arasındaki mücadeleyi özetler: “Yakup Paşazâde İsmail Bey 1106(M.1694) 1 yıl, Kılıslı Kasım Ağa 1107(M.1695) 1 yıl, (Tekrar) İsmail Bey 1108(M.1696) 7 yıl, Yakup Paşazâde Süleyman Bey 1115(M.1703) 1 yıl, Millizâde Mustafa Bey 1116(M.1704) 1 yıl, Deli Halil Ağa 1117(M.1705) 1 yıl, Yakup Paşazâde Osman Bey 1118(M.1706) 2 yıl, Millizâde Mustafa Bey (Tekrar) 1120(M.1708) 2 yıl, Yakup Paşazâde Osman Bey (Tekrar) 1122(M.1710) 1 yıl, Millizâde Mustafa Bey(Tekrar 3.kez) 1123(M.1711) 1 yıl” Bu bilgileri veren Abdusselam Efendi şunları da ekler: “Milli oğulları ile Yakup oğulları arasında çok şiddetli düşmanlık vardı. Yakup oğulları “Yakubi” Milli oğulları ise “Milli” olarak tanınırmaktadırlar. Bunlardan hangisi idareci olsa diğer tarafa zulümlerde bulunur ve onların adamlarını öldürürdü. Artık Mardin öyle bir duruma gelmişti ki harabe olmuştu. Yaşanmaz bir kent halini almış, tadı kalmamıştı.” (Abdusselam Efendi, 2008: 82).

yerleşen ve güçlerini başlangıçta aşiretlerinden alan, zamanla bu güçle birlikte şehir eşrafının bazı özelliklerini de kazanarak şehirleşmiş bir aileydi.

1694 ile 1712 arasında Abdusselam Efendi'nin ifadesiyle şehrin “harabe ve yaşanmaz” olmasına sebep olan iki ailenin iktidar kavgası, 1712’de Mardin’in Bağdat’a bağlanmasıyla sona ermiştir. Bu sürecin ilk yıllarında Milliler, Bağdat valilerini etkilemeyi başarıp Mardin yöneticiliğini almış olsalar da bu durum uzun süreli olmamış, kısa bir arayla iki kez Mardin voyvodaliğine atanan Bağdatlı Hacı Sadık Ağa'nın 12 yıl süren ikinci yöneticiliği sırasında şehir ve çevresinde istikrar sağlanmıştır. Abdusselam Efendi'nin asayişi sağlayıp, 1700 köyü tamir ettiğinden bahsettiği Hacı Sadık Ağa'nın bunları yaparken çok da rahat olmadığı şer'îye sicillerinden anlaşılmaktadır⁷. Buna göre; urban eşkıyasının Bağdat'a saldırılarının önlenmesi için valinin maiyetine çok sayıda askerle katılan Mardin voyvodası Sadık Ağa hakkında bazı dedikodular çıkmış ve görevden alınması istenmiştir. Ancak, muhtemelen Bağdat valisinin kendi temsilcisi olarak gördüğü voyvodayı desteklemesi üzerine bu dedikoduların yersiz olduğu, voyvodanın azlını gerektirecek bir şey olmadığı ve hakkındaki dedikoduların önlenmesi gerektiğine dair buyruldu gönderilerek şikâyetlerin önü alınmıştır (MŞS 252, 15 Cemaziyelahir 1138).

18.yüzyılın başında Milliler ile Yakuppaşazâdelerin ön plana çıktığı yerel iktidar grupları arasındaki mücadeleye yüzyılın son çeyreğinde askeri güçleri ile ön plana çıkan Ömeryan, Daşi, Mişkin ve Sürgücü aşiretleri de katılmıştır. Bir yandan Bağdat valilerince atanan voyvodalar diğer yandan şehir bürokrasisini ellerinde tutan eşraf ve tüm bu dengeler arasında hem kendi adlarına hem de müttefik oldukları diğer iktidar gruplarının adına kullandıkları silahlı güçleriyle aşiretler şehirdeki çatışmanın taraflarıdır. Bu mücadelelerde özellikle Sürgücülerin şehre yönelik tazyiklerine karşı Mişkin ve Daşiler, şehir eşrafiyla ittifak halindedirler. Daşiler şehrin çevresindeki köylere, Mişkinler ise aşiretlerin şehre girebilecekleri iki kapıdan biri olan Diyarbakır Kapı'ya ki sonradan adı Mişkin Kapı olacaktır, yerleş(tiril)erek şehrin güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır. Bu süre zarfında, yöneticilerin bazılarının 8 gün bazılarının 12 gün görevde kalabilmeleri dengelerin ne kadar kaygan bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Abdusselam Efendi, 2008:86). 19. yüzyılın ilk yarısında Mardin hâkimiyeti için yapılan mücadeleler ve yerel iktidar gruplarının durmadan çatışması, şehrin yeniden bir çatışma alanı haline gelmesine sebep olmuştur. Bu çatışmalarda yerel iktidar gruplarının kendi aralarındaki çıkar çatışmaları ile merkez eyalet valilerinin bölgede hâkim güç olmak istemeleri temel faktör olmuştur. Bu süreçte kimi zaman şehrin tamamen kuşatılması, kimi zaman sadece kalenin kuşatılması, kimi zaman belirli güçlerin şehrin belli mahallelerini ele geçirmeleri sonucunda mahalleler arasında çatışmalar, bazen şehrin çarşısını

⁷Abdulgani Efendi, “1700 köyün tamiri çok görünüyor, 170 olsa gerek” diyerek Abdusselam Efendi'nin verdiği bilgiyi yanlış veya abartılı bulmaktadır. Abdulgani Efendi, 1999: 146.

hedef alan yağmalamalar şeklinde kendini göstermiştir. Tarafların birbirlerinin evlerini basıp yağmalamaları da az rastlanan şeylerden değildi.

Şehir bürokrasisinde de yerel iktidar grupları arasında bir dağılım söz konusuydu. Ulema sınıfının ulaşabileceği, naiblik ve müftülüklerde Hindizâdeler ön plana çıkmıştır. Ağazâdeler (Mardinizâdeler) şehir uleması içinde yer alıyorlardı (Büyüker, 2007: 75 vd). Şehrin ilmiye sınıfı içinde sayılabileceğimiz Hindizâde ve Ağazedelerle birlikte Necmizâdeler ve Faşuhzâdeler bürokratik görevlerde (klasik adlandırmasıyla kalemiye sınıfında) etkin ailelerdi. Azizzâde ve Şehzâdeler mahkeme vekillikleri (MŞS 193, 29 Zilhicce 1282), Kömlizâdeler müjdecilik adı verilen ve hacı adaylarından haber getirip-götürme işiyle görevliyidiler. Kikizâdeler, Millizâdeler ve Gözüzâdeler (Yakuppaşazâdeler) kentin üst düzey yöneticiliğine taliptiler. Daşiler ve Mişkinler ise şehirde daha çok askeri gücü temsil ediyorlardı (Özcoşar, 2009:97vd). Özellikle Daşiler, “Tüfenkçibaşılık” ve “Odabaşılık” gibi voyvodaların ortakları olarak hareket edebildikleri görevler alıyorlardı. Tüm bu dağılım görevlerin, Osmanlı idari literatüründe ifade ettikleri anlamdan çok Mardin idaresinde dengeleri korumak ve yerel iktidar gruplarını tatmin etmeye yönelik oldukları izlenimi vermektedir.

Tüm bu dengeler arasında göz ardı edilen bir grup da gayrimüslimlerdir. İslam hukukunun zımni statüsü çerçevesinde belli hak, sorumluluklar yanında Müslümanlarla kıyaslandığında tamamı dezavantaj sayılamayacak bazı mahrumiyetlerle karşı karşıyadırlar. Bu mahrumiyetler içinde en belirgin olanı İslam toplumunda siyaset yapma yasağıdır. Bu yasak daha baştan itibaren politik alanların tümünde safdışı olmaları anlamı taşıyor ve görmezden gelinmelerine sebep oluyordu. Mardin gibi hayatın her alanında oldukça görünür oldukları bir nüfusa sahip oldukları bir şehirde bile söz konusu şehrin yönetimi olunca gayrimüslimlerden bahsedilmez. Abdusselam Efendi'nin şehre dair oldukça detay bilgiler sunduğu Tarih'inde; gayrimüslimlerden hiçbir şekilde bahsedilmemesi bunun önemli göstergelerindendir. Ancak hem ticaret hem de şehrin çarşısındaki bütün meslek dallarında etkin olan gayrimüslimlerin sahip oldukları ekonomik güç onlara aynı zamanda gizli bir iktidar alanı da açıyordu. İslam/Osmanlı toplumun hemen her dönemde önemli sermayedarlarından olan gayrimüslimler Osmanlı ekonomik sisteminde de önemli yatırımcılar olarak mukataa gelirlerine yatırım yapmışlardır. “Mukataât-ı hâssadan debbağhâne, kirişhâne ve şirikhâne mukataaları” Mardin'de gayrimüslimlerin yatırım yaptıkları alanlardan bazılarıdır (MŞS 259, 4 Rebiülahir 1007).

Şehirde bir politik bir güç olarak yeniçerilerden de bahsetmek gerekir. Kapıkulu askerleri eyalet askerleri ile birlikte düşmana karşı oluşturulan Osmanlı ordusunun etkili gücü olmakla birlikte, taşrada yerel iktidar gruplarının kontrol altında tutulması ve Osmanlı merkezi iktidarının askeri gücü olarak padişah otoritesinin bütün Osmanlı topraklarında hüküm sürmesi gibi bir rol de üstlenmişlerdir (Çiftçi, 2010: 29). Devşirmelerden/kölelerden oluşan bir ordunun Osmanlı merkezinin en önemli kuvveti olmasının yanında zamanla toplumsal

gücü oldukça etkili bir isyancı kuvvete dönüşmesi Osmanlı tarihinin en önemli ironilerinden biridir (Kafadar, 1981: 120). Bu ironinin önemli sebeplerinden biri taşradaki yeniçerilerin kurdukları ilişki ağıdır. Başlangıçta kalelerde az sayıda bulunan yeniçeri nüfusu, Kanuni dönemindeki Şehzâde Bayezid vakasında merkezi iktidar ile taşra idarecileri arasında yaşanan güven bunalımı sonrasında, yasadışı ve kullukçu ismiyle atanan yeni gruplarla arttırılmıştır. Taşradaki yeniçerilerden geliri/ ulûfesi az olanların pek çoğuşehirde bekâr odalarında topluca ikamet etmekte, geliri daha iyi olan ve ocağın ihtiyarları olarak nitelendirilen yüksek rütbeliler ise şehir halkı ile kaynaşarak evlilikler gerçekleştirmekte, ticaret ve esnafılık yapmakta ve çeşitli eminlikleri tasarruf etmektedirler. Yeniçeriler kul aslından geldikleri için özellikle gayrimüslimler ile daha yakın ilişki kurabilmekte, gayrimüslimlerin mahallesinden daha kolay ev alabilmekte ve onlarla alışverişte bulunabilmektedirler (Çiftçi, 2010: 37). Diğer Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi 16. yüzyıldan itibaren Mardin’de de, yeniçerilerin şehir halkı ve yerel iktidar gruplarıyla akrabalık ve iş ilişkileri kurmaktan geri kalmadıkları söylenebilir (Aydın vd., 2001: 154). Normal şartlarda merkezî otoritenin Mardin’de temsilcileri olmaları gerekirken, çoğu kez bu ilişkiler sebebiyle bazen kendi başlarına bir güç olmuşlar bazen de yerel iktidar gruplarının destekçileri olarak yönetimde önemli rol oynamışlardır (Bkz. Hourani, 1968: 49 vd). 1712’deki bir yazışmadan Mardin kalesindeki “Yeniçeri'nin müstahfızan-ı kale ve ahali ile hüsn-i muaşeretini” bulunmadığını ve Dizdar Mustafa İbrahim’in “Dizdar-ı sabık diğer Mustafa'nın mahdumu” olduğunu öğreniyoruz (BOA, İE.AS., 72/6502). Abdulgani Efendi'nin 1779'a dair bahsettiği olaylar yeniçeriler ile Mardin’de farklı gruplar arasındaki sorunların boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Detayları verilmeyen olaylar sonrasında halk tarafından istenmemesi sebebiyle yeniçerilerin Mardin’den çıkarıldığından ancak daha sonra bazı kimselerin İstanbul’a başvurup yeniçerilerin gönderilmesini istemesi üzerine yeniçerilerin bir kısmının tekrar şehre geldiği ama bu kez de “içkiciliğe, kötülük yapmaya, günah işlemeye, gençlere sarkıntılığa” başladıklarından bahsedilir. Bu olayların vardığı son nokta Voyvoda Arap Ali Ağa’yı ve Haznedarı Süleyman Ağa’yı öldürmeleridir. Bunun üzerine, 4 aylık bir uğraştan sonra tekrar Mardin’den çıkarılmışlar (Abdulgani Efendi, 1999: 196-197) ve Abdusselam Efendi'nin tabiriyle “Mardin’de yeniçeri ocağı feshedilmiştir” (Abdusselam Efendi, 2008: s.86-87). Abdulgani ve Abdusselam efendilerin bu iddalarına rağmen şer’iye sicillerinin verdikleri bilgiler, 1814’te Mardin kalesinde halen yeniçerilerin varlığını göstermektedir (MŞS 202, 12 Şevval 1229). Bu denli büyük bir olaydan sonra Mardin’de yeniçerilerin halen varlıklarını devam ettirmiş olmaları oldukça zor görünse de Mardin’in Bağdat’a bağlılığı ve Gürcü Kölemen yöneticilerin atanmış olması dikkate alındığından kaynaklarda yeniçeri olarak bahsedilenlerin Kölemen olması mümkündür.

İktidar Mekânları

Lefebvre (2014), “Sadece mekânın ve mekân üretiminin kavramları, (gerçeklik ve kavram olarak) iktidar çerçevesinin somuta erişmesini sağlar.

Merkezi iktidar bu mekânın içinde tüm diğer iktidarların üzerinde yükselir ve onu ortadan kaldırır” (S, 289) derken, iktidar-mekân ikilisinin birbirlerini mümkün kılan ilişki ağının derinliğine vurgu yapar.

Mardin’de iktidar-mekân ilişkisinin bize sunduğu bilgiler iktidarı oldukça yerel, karışık ve geçici bir güç olarak okumamıza yol açıyor. Mardin’de iktidar ilişki ağlarını diğer tüm bağlamlardan soyutlayıp salt mekân üzerinden okuduğumuzda ortaya çıkan tablo Osmanlı merkezi iktidarına dair çok az şey sunmaktadır. Lefebvre, iktidarın gücünün önemli bir göstergesi olarak mekân üretmeyi işaret eder (2014: 82). Mardin’de Osmanlı merkezî iktidarının mekân üretmediği, mekânı temellük ettiği tespiti üzerinden yapılacak değerlendirmeler iktidarın etki oranını da göstermektedir. Politik kurum ve aygıtların değişimi Osmanlı merkezinin iktidar gücünü belli oranlarda etkili kılrsa da, iktidar mekân ilişkisi merkezi iktidarın gücünün sınırlarını sunmaktadır.

Şehir mekânının tarihî süreç içinde yeni biçim ve işlevler kazanması süreklilik arz eden bir durum olarak değerlendirilse de Osmanlı dönemi Mardin’inde böyle bir değişimden çok bir durağanlıktan bahsedilebilir. Mardin’de, Osmanlı merkezî iktidarının herhangi bir imar çalışması olmadığı gibi, özellikle 19. yüzyıl öncesi dikkate alındığında, sivil hayırseverlerin bile yaptıkları cami/mescid gibi yapılar bir elin parmaklarını geçmez⁸. Şehir bütün bir Osmanlı hâkimiyeti süresince genel yapısını nerdeyse tamamen korumuştur. Osmanlı’nın mekânsal katkısı bağlamında Mardin’i bir Osmanlı şehri olarak tanımlamak oldukça zordur.

Bir şehrin Osmanlı için ne kadar önemli olduğunun en önemli göstergesi şehirde Osmanlı yapılarının/yatırımlarının ne kadar olduğuyla ölçülebilir. Bu bağlamda, Canbakal’ın Osmanlı Anteb’i için söylediğini Mardin için de söylemek mümkündür. Mardin’in “hiçbir zaman İstanbul’dan özel bir ilgi görmediği söylenebilir. Örneğin ne bir Osmanlı sultanı ne de bir hanedan üyesi kenti kendi kudretlerinin gösterişli simgesi olan bir vakıfla donatmaya gerek duydu” (Canbakal, 2009: 76). Bu durum mekânsal olarak bir şehre Osmanlı katkısının hangi durumlarda gerçekleştiği ile ilgilidir. Şehri mekânsal açıdan dönüştürme girişiminin merkez tarafından yönlendirildiği durumlar askerî ve ticarî alanlarla sınırlıydı. Bunun dışındaki sosyal mekân imarı, yine stratejik önemden bağımsız olmayan ama şehrin ihtiyaçlarını da dikkate alan bir planlama dâhilinde, hanedan ve üst düzey yöneticilerin hayırseverliğine kalmıştı. Başkent dışında bir şehrin hanedana ev sahipliği yapması, şehzâdelerin sancağa çıktıkları şehirler hariç, imkân dâhilinde olmadığından bir şehri hanedan üyelerinin ziyareti için sefer sırasında yol güzergâhında olması dışında bir seçenek yoktu. Bilindiği kadarıyla hiçbir hanedan üyesinin Mardin’e bu veya başka bir sebeple gerçekleşen bir ziyareti yoktur. Yüksek düzeyden yöneticiler için de Mardin yüksek yatırımlı bir

⁸ XVI. yüzyılda Kiseyri Camii, Arap Camii; XVII. yüzyılda Zairi Camii; XVIII. yüzyılda Halife (Hacı Ömer) Camii, Şeyh Şarran Mescidi; XIX. yüzyıl Hamit Camii, Hamidi Türbesi inşa edilen yapılar olmuştur. Alioğlu, 2003:46.

hayırseverliği gerektirecek önemde olmamıştır. Merkezden atanan yöneticilerin şehri, çoğu zaman yerel iktidar gruplarının aracılığıyla yönetmiş olmaları, mekânsal değişimde merkezî iktidarın etkili olmamasının bir değer sebebi olarak sayılabilir.

Burada karşılaşılan soru, Osmanlı'nın imarına önem vermediği şehri nereden yönettiğidir. Yönetim mekânları bağlamında değerlendirildiğinde Osmanlı merkezî iktidarının Mardin'de mekânsız olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte kale, saray, mahkeme binası ve voyvoda konaklarını iktidar mekânları olarak ayrıca incelemek gerekecektir.

Şehrin kuruluş hikâyesinin başladığı yer kaledir. Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında, kadı ile birlikte kaleye yönetici olarak dizdarın atanmış olması Osmanlı merkezî iktidarının kaleyi doğal yönetim merkezi olarak kullandığına işaret eder. Bir saray, mescid, hamam, hapishane ve yeniçerilerin kaldığı mekânlar ile muhtemelen mescid imamı gibi görevlilerin kalacağı birkaç konuttan oluşan bir müştemilata sahip olan kale Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarından itibaren sık sık tadilat görmüştür (Bkz. Göyünç, 1991: 92). 16. yüzyılda kalenin bölgede önemli bir askeri üs olduğunu ve özellikle Bağdat tarafında asker sevkiyatında kullanıldığını bilinmektedir (5 Nolu Mühimme, 27 Receb 973). 1757 tarihli mahkeme kayıtlarında terekesine rastladığımız Molla Halil'in kalede "sakin" olması, 18. yüzyılda mescidin halen aktif olduğunu göstermektedir (MŞS 247, Evahir-i rebülevvel 1171). Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında yeniçerilerce kullanılan sarayın daha sonra voyvodalarca da kullanıldığını Voyvoda Yakup Paşa'nın 1629'da batı sarayını bırakarak doğu sarayını inşa ettiğini bilgisinden çıkarabiliriz. Kale, 19. yüzyılın ilk yarısına kadar da şehre hâkim olmanın en önemli göstergesi olmuştur. Yüzyılın başlarından şehirde yaşanan kargaşa ortamında kalenin taraflar arasında bir çatışma alanına dönüşmesi üzerine bölgede merkezî idareyi tesis ile görevlendirilmiş olan Diyarbakır Valisi Mustafa Reşid Paşa, İstanbul'a kalenin yıkılmasını önermiştir. Buna göre; Mardin'de merkezî otoriteyi tesis etmek, yerel iktidar gruplarının etkinliğini kırmak, isyanları engellemek için eşkiya barınağı haline gelen kalenin yıkılması ve şehirdeki güvenlik görevlilerinin sayısının artırılması gerekmektedir. Meclis-i Şura'da yapılan görüşmede bu öneriler değerlendirilmiş; Bağdat yolu üzerinde önemli bir mevkiye olan Mardin kalesinin yıkılmasının uygun olmadığı ve kalenin elde tutulmasının bölgedeki güvenlik açısından daha isabetli olacağı kararlaştırmıştır (Ertaş, 2007: 505). Mardin'in bir şehir olarak gelişmesinde önemli etkiye sahip olan kalenin yıkılmasına müsaade edilmemesi, yüzyılın ilk yarısında, harabe haline rağmen halen aktif olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde kalenin en önemli özelliği eyalet gücünü temsil eden askerleri barındırması ve cephanelik olmasıdır (MŞS 253, 7 Ramazan 1254; 29 Safer 1255).

Mardin'de mahkeme binasına dair ilk bilgiler Artuklu dönemine aittir. Artuklu dönemine dair anlatılar Latifiye Camii'nin mahkeme olarak kullanıldığından bahsetmektedir (Katip Ferdi, 2006: 31). Osmanlı döneminde

Mardin’de herhangi bir cami veya medrese binasının mahkeme olarak kullanıldığına dair bilgiye sahip değiliz. Muhtemelen naibin konağı aynı zamanda mahkeme binası olarak kullanılmaktaydı. 18. yüzyıla dair bazı kayıtlarda, politik ve idari konularda yapılan yargılamaların ise voyvoda tarafından yapılıyor olması, voyvoda konaklarının da mahkeme olarak kullanılmış olabileceğini düşündürmektedir (MŞS 195, 10 Rebiülevvel 1179).

Mardin yöneticilerinin kullandıkları mekânlar konusunda elimizdeki tek örnek Millilerin konağıdır. Kaledeki sarayın belli dönemlerde voyvodalarca kullanıldığından bahsetmiştik. Ancak saray, görevden alındıkları zaman aynı şehirde hayatlarını devam ettirecek yerel iktidar temsilcilerine pek cazip gelmemiş olmalıdır. Millilerin en önemli rakipleri Yakuppaşazâdeler daha 17. yüzyılda Abdusselam Efendi’nin doğu sarayı dediği, mahkeme kayıtlarına göre Göllasiyan mahallesinde bulunan konağı yapmışlardı (MŞS 6884, 3 Zilhicce 1154). Yakuppaşazâdelerin en büyük rakipleri olan Milliler ise kaleye yakın bir noktada Medrese Mahallesi’nde bir konak inşa ederek yönetici oldukları dönemlerde burayı yönetim merkezi olarak kullanmışlardı. Oldukça geniş ve korunaklı bir konak olan Millilerin evinin inşa süreci hakkında pek bilgiye sahip değiliz. Ancak bir ortaçağ şehri niteliğini uzun zaman önce edinmiş Mardin’de, 18. yüzyıl şehir dokusunda konağın sahip olduğu kadar boş arazi parçasının bulunması kuşkuludur. Özellikle de parselin bulunduğu noktanın prestiji, bu alanın konaktan çok daha önceleri kullanılmış olması düşüncesini desteklemektedir. Bu bağlamda Milliler şehre geldiğinde konağın yerinde bir yapıya da yapılar grubunun olmadığı söylenemez. Milli ailesinin gücü, şehir hayatında hemen etkinleşmeleri gibi durumlar ise, bu konağın aileye seçilerek verilmiş olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Alioğlu, Mardin evlerine dair çalışmasında konakla ilgili şu bilgileri verir: *“Konağın şehir dokusundaki yeri, sırtını kalenin altındaki yamaca dayayarak savunmalı bir biçimde oluşması, bağımsız birimlerin plan, cephe biçimlenmesi, işlevleri, boyutları, erken tarihli bazı anıtsal yapıların mimari biçimlerinin izleyicisi olma gibi özellikleri düşündürücüdür. Bu veriler, konağın Milli ailesine verilmeden daha önce yapıldığının yanı sıra yönetici evi, saray gibi önemli bir işleve de sahip olduğu kanısını vermektedirler. Ancak, yapılacak tarihi araştırmalar ve yapı alanında, bazen arkeolojik nitelik kazanması mümkün olan incelemeler sorunu aydınlatabilecektir”* (2003:144). Millilerin evi dışında Mardin’de politik ve ekonomik iddiası olan neredeyse bütün ailelerin benzeri korunaklı konaklara sahip oldukları söylenebilir.

Sonuç Yerine

Osmanlı idari yapılanması teorik olarak, merkez ve taşra organlarının Divân-ı Hümâyûn tarafından merkezden yönetildiği bir yönetim anlayışına göre düzenlenmişti. Eyalet ve sancaklardaki idarî, malî ve adlî mekanizmalar bütünü ile merkezdeki Divân-ı Hümâyûn’un direktifleri doğrultusunda hareket etmek zorundaydılar. Buna göre sancak ve kazalar merkezden tayin edilen yöneticiler tarafından idare edilmekteydiler. Sancakta yürütmenin sorumlusu sancak beyi ile

yargının sorumlusu kadının taşrada bir nevî kuvvetler ayrılığı şeklinde merkezî otoriteyi temsilleyen söz konusu idi. Osmanlı arşivi teferruat sayılacak konularda bile merkezin taşraya müdahale ettiğini gösteren örnekler sunmaktadır. Bununla birlikte taşrada, bu teorik tasavvurdan ziyade kendine has bir gerçeklik hâkimdir. Taşranın sosyo-ekonomik sınıfları, mutlak merkezîyetçi teorinin aksine kendilerine iktidar alanları oluşturmaya yönelik girişimlerde bulunmuşlar ve genellikle bunda başarılı da olmuşlardır. Aslında Osmanlı Devleti, iktidarını yerel güçlerle paylaştığı uygulamalarla bu durumu kabullenmiştir. Ayanlık, bu uygulamaların başında gelmekteydi. Malî alanda iltizam ve havale sisteminin kullanılması da benzer sonuçlar doğurmuştur. 1695'te uygulanmaya başlanan malikane sistemi ise yerel güçlerin iktidar alanlarını daha da genişletmiştir.

Şehir ve iktidar bağlamında modernlik öncesi Mardin'inde Osmanlı iktidarının nasıl ve hangi sosyo-politik ağlar üzerinden işlediğine dair veriler çok katmanlı bir ilişki ağına işaret etmektedir. Padişah, merkez ordusu ve bürokrasisinin taşradaki temsili varlığının yerel iktidar gruplarına açtığı pratik iktidar alanları bu katmanlar içinde yerel iktidar gruplarından söz etmeyi mümkün kılar. Kuşkusuz yerel iktidar grupları homojen bir sosyo-politik yapıya dayanmıyordu. Şehirde her daim varlığını /iktidarını bir şekilde devam ettirebilme yetenek ve kıvraklığına sahip şehirli aileler bu gruplar içinde ön plana çıkmaktaydı. Soyluluk ve belirli bir ekonomik güce dayanan bu ailelerin şehrin politik öznesi olma imkanlarını devamlı kılma ile daha alt seviyede olanların bu gruba dahil olma çabası bu grubun motivasyon kaynağıdır. Apolitik bir görünümün, bütün politik taraflarla birlikte hareket etme imkânı tanıdığı şehirli aileler için merkezi iktidarın nasıl bir sistem uyguladığı değil, bu sistemin şehirdeki temsilcisinin kim olacağıdır. Osmanlı merkezî iktidarının teorik uygulamalarından çok bu uygulamaların pratik yansımalarında kendilerinin yeriyile ilgilenen bu grubun başlıca iki rakibinden bahsedilebilir: Merkezî iktidarın görevlileri ile başka bir yerel iktidar grubu olarak aşiretler.

Osmanlı hâkimiyeti süresince, merkezî iktidarın daha çok temsilcileri aracılığı yönettiği şehirde merkezden atanan yöneticilere rastlamak oldukça ender rastlanan bir durumdu. Aşiretler ise göçebe veya yarı-göçebe olmaları sebebiyle sistemini asker ve vergi toplamak üzerine kuran Osmanlı Devleti'yle sık sık karşı karşıya gelen bir merkezkaç kuvveti olarak ön plana çıkmaktaydı. Her iki rakibin durumu da şehirdeki yerel iktidar gruplarına avantaj sağlamakta ve iktidar alanlarını güçlendirmekteydi. Bu avantajın ortadan kalktığı durumlarda ise merkezî hükümet ile aşiret güçlerini karşı karşıya getirip çatıştırmak çok zor değildi. Buna rağmen iki rakipten birinin şehirde iktidara sahip olması durumunda "Mardinlileştirme" güçlü bir seçeneğe dönüşüyordu. Zülkadiriye Beylerbeyi Yakup Paşa'nın ailesi ile Milli ve Kiki aşiretlerinden bazı ailelerin belli dönemlerde şehirlileş(tiril)mesi bu durumun örnekleri olarak sunulabilir. Daşi ve Mişkin örneklerinde ise aşiretlere iktidardan pay vererek kendi iktidar alanlarını paylaşmak ve şehirli olma (veya şehirli sayma) ayrıcalığını bahşetmek karşılığında

başka aşiretlere karşı kendileri adına şehri koruyacak bir askeri güce sahip olmak başka bir seçenektir.

Şehirdeki Osmanlı bürokrasisi ve aygıtları, bu iktidar grupları tarafından kullanılan bir araçtı ve yukarıda bahsettiğimiz yarı bağımlılık halinin bunları kullanabilme iradesiyle somutlaşıyordu. Burda altını çizerek belirtmek gerekir ki yerel iktidar grupları kavramı üzerinden tanımladığımız seçkinleri, devletle halk arasındaki aracı sınıf olarak tanımlamak çok mümkün değildir. Bu seçkinlerin, şehir devlet ilişkisinde şehir halkının menfaatlerini gözeten gruplar olarak değerlendirecek bir veriye sahip değiliz. Uğraşlarının temelinde kendilerine ait gördükleri iktidar alanını korumak ve sürekli kılmak vardır.

19. yüzyılda Osmanlı yönetiminde oldukça köklü değişikliklere gidilerek merkeziyetçilik politikalarına ağırlık verilmesine rağmen Mardin’in politik tarihi, yerel iktidar gruplarının kendilerine iktidar alanı oluşturma mücadelelerinden ibaret olmaya devam etmiştir.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İE.AS., 72/6502
Divan-ı Hümayun Sicilleri, Diyarbakir Ahkâm Defterleri, C.2 , Editör: Ahmet Zeki İzgöer, Diyarbakır 2016.
Diyarbakır Şer’iyye Siciller (DŞS): 3754, 3712, 3743 Nolu Şer’iyye Sicilleri.
Mardin Şer’iyye Siciller (MŞS): 193,195, 202, 247, 252, 253, 259, 6884NoluŞer’iyye Sicilleri.
Mühimme Defterleri: 3, 5, 82 Nolu Mühimme Defterleri.

Kıtaplar-Makaleler-Tezler

- Abdulgani Efendi. (1999). Mardin Tarihi. Burhan Zengin (Haz.). Ankara.
Abdusselam Efendi. (2008). Mardin Tarihi, Çeviren: Hüseyin Güneş. İstanbul.
Akdağ, M. (1995). Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi 2 (1453-1559). İstanbul: Cem.
Akdağ, M. (2009). Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celâf İsyanları”. İstanbul. YKY.
Alioğlu, E.F. (2003). Mardin Şehir Dokusu ve Evler. İstanbul: Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı.
Aydın, S. ; Emiroğlu, K.; Özel, O. Ünsal, S. (2001). Mardin Cemaat Aşiret Devlet. İstanbul: Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı.
Ayn-ı Ali Efendi. (1280). Kavânîn-i âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmin-i Defter-i Dîvân. İstanbul.
Başarı, Ö. (2009). “XVIII. Yüzyılda Diyarbakir Voyvodalığı’nın Mekânsal Örgütlenmesi.” The Journal of International Social Research, Volume: 4 Issue: 18, 196-229.
Bidlîsî, İ. (2001). Selim Şah-nâme, Hicabi Kırlangıç (Haz.) Ankara: Kültür Bakanlığı.
Büyüker, K. (2007). “İstanbul’da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardini (1878-1953). Makalelerle Mardin IV. İstanbul: 75-95.

- Canbakal, H. (2009). 17.Yüzyılda Ayntâb, Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset. İstanbul: İletişim.
- Çadırcı, M. (1997). Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı. Ankara: TTK.
- Akdağ, M. (1995). Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi 2 (1453-1559). İstanbul: Cem.
- Çiftçi, C. (2010). "Osmanlı Taşrasında Yeniçerilerin Varlığı ve Askerlik Dışı Faaliyetleri". OTAM, Sayı 27, 27-58.
- Ertaş, M.Y. (2007). "Tanzimat Döneminde Mardin ve çevresinde Devlet Aşiret İlişkileri". Makalelerle Mardin, C.I. İstanbul. 497-528.
- Faroqhi, S. (2004). "Krizler ve Değişim". Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914 Cilt 2. Halil İnalçık-Donald Quatert (Ed.). İstanbul: Eren. 543-758.
- Genç, M. (2014). Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi. İstanbul: Ötügen.
- Göyünç, N. (1991). XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: TTK.
- Göyünç, N. (1994). "Diyarbakır". DİA, C.9. İstanbul:DİB, 464-469.
- Günay, R. (2002). 259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihli Marin Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır.
- Hoca Sâdeddin. (1280). Tâcû't-Tevârîh, C.II. İstanbul.
- Hourani, A. (1968). "Ottoman Reform and the Politics of Notables". Beginnings of Modernization in The Middle East, William R. Polk-Richard L. Chambers (Ed). Chicago and London: The University of Chicago, 41-68.
- Kafadar, C. (1981). Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict, M.A. Thesis, McGill University, Montreal.
- Katip Ferdî. (2006). Mardin Artuklu Melikleri Tarihi. Ali Emirî (Naşir), Y.Metin Yardımcı (haz.). İstanbul.
- Lefebvre, H. (2014). Mekanın Üretimi. Çeviren: Işık Ergüden. İstanbul: Sel.
- Öz, M. (2010). "Tahrir". DİA, C.39. İstanbul: DİB, 425-429.
- Özcoşar, İ. (2017). "Sultan ve Mir: Osmanlı Kürt İlişkilerine Giriş". Osmanlı Devleti ve Kürtler. İbrahim Özcoşar-Shahab Vali (Ed.), İstanbul: Kitap, 9-36.
- Özcoşar, İ. (2009). Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti: Mardin 1800-1900. Mardin.
- Özkaya, Y. (1994). Osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık. Ankara:TTK.
- Özvar, E. (2001). "XVII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Maliyesinde Değişme: Diyarbakır'da Hazine Defterdarlığı'ndan Voyvodalığa Geçiş".IXth International Congress of Economic and Social History of Turkey, Dubrovnik-Croatia, 93-115.
- Ünal, M.A. (2006). "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'da Timar Tevcihleri –Mîr-i Aşiret ve Cebelü Timarları." I. Uluslar arası Mardin Tarihi Sempozyumu. İstanbul.281-299.

Yenidünya, S. (2009). "XIX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nin Bağdat'ta Kölemen Hâkimiyetini Kaldırma Teşebbüsleri." Türk Dünyası Araştırmaları, S. 182, 1-46.

19.Yüzyıl Siverek’inde Şehir, Ticaret, Mekân *

Ekrem Akman **

Öz: Osmanlı/İslam şehir unsurları içinde cami, pazar ve hamam üç temel mekânı oluşturmaktadır. Şehir hinterlandından getirilen ürünlerin değişiminin yapıldığı pazar yerleri, temizlik için hamamlar ve cuma namazı kılınan caminin etrafında oluşan şehirlere daha sonra başka unsurlar eklenmişse de bu üç yapı, şehrin mahalleler dışındaki temel mekânları olma özelliklerini korumuşlardır. Toprağa bağlı olmayan üretim malları ve diğer ürünlerin pazarlandığı yer olarak ticari mekânlar, bir yerleşim biriminin şehir sayılabilmesi için en önemli unsurların başında gelmektedir. Bu çalışmada klasik Osmanlı/İslam şehir özelliklerini içinde barındıran Siverek şehrinin ticari mekânları olan pazar yerleri, çarşıları ve hanları, 19. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Siverek Şer’iye Sicillerinin verileri ışığında ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ticari Mekân, Sûk-ı Sultani, Bedesten, Çarşı, Han.

City, Trade and Location in the 19th Century Siverek

Abstract: The mosques, bazaars and hammams constituted three main locations in the Ottoman-Islamic city concepts. Although some other places were added to the cities formed round the mosques in which Friday prayers were performed, to the bazaars, the spaces where products from the periphery of the city were brought to, and to the hammams, which were the places to bath; the above-mentioned three constructions have preserved their qualification of being main locations of the city outside the neighbourhoods. Commercial centers, where production goods not attached to the land and the other goods are marketed is one of the most important factors for a dwelling unit to be considered as a city.

We, in this study, analyse bazaars, market places and inns (cervansarai), which constitute commercial centers of a classical Ottoman-Islamic city, Siverek, in the light of Sharia court records dating back to the second half of the 19th century.

Keywords: Commerce Spaces, Suk-ı Sultani, Bazaar, Covered Bazaar, Inn.

* Bu makale; yazarın “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Siverek (Şehir, Mekân ve İnsan)” adlı doktora tezinden kaynak ve içerik yönünden zenginleştirilerek üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ekremakman@yahoo.com

Giriş

Ticari mekânlar şehirlerde sosyal hareketlilik, iletişim ve her türlü toplumsal ilişkinin sahnelendiği yerlerdir. Bir şehrin ticari potansiyeli ve hareketliliği ile bu faaliyetlerin şehir mekânına yansımaya biçim ve derecesi, bölgeler arası ticaret yollarına yakın veya uzak olması ile yakından ilgilidir. Şehirlerarası ve uluslararası ticari güzergâhlar, üzerinden geçtikleri şehirlerin nüfus ve mekân sınırlarını etkilemektedir. Karacadağ, Güneydoğu Torosların etekleri, Fırat Nehri ve Osmanlı belgelerinde “çöl ağzı” denen (BOA.A.MKT.UM.394/95) Viranşehir ve Suriye’ye açılan geniş bir ova ile şekillenen fizikî coğrafyası; Siverek’in Fırat ve Dicle nehirlerine bağlantılı geniş ticaret yollarına kavuşmasını engellemiştir. Karacadağ’ın çok zor şartlarda aşılabilen Erzurum-Diyarbakır-Halep yolu hariç, şehrin dışarıya bağlanabilecek başka ticaret yolu ve geçiş güzergâhı bulunmamaktadır. Bu coğrafi konum, Siverek’in büyük şehirlerin ticaret ağları ile irtibatını keserek, şehrin mekân ve nüfus büyüklüğünün belli bir oranın üzerine çıkmasını engellemiştir. Siverek’in dışarı ile irtibatını sağlayan ve güneyden gelerek Karacadağ’ı aşip daha doğuya giden ve Siverek’i, Erzurum-Halep yol güzergâhının önemli istasyonlarından biri haline getirmesine imkân sağlayan bu yoldur. Siverek’ten geçen bu yol ağı, Osmanlı döneminde kervanların dinlenme ve güvenlikleri için bir istasyon görevi görürken, Osmanlı’dan önce de orduların bölgeden geçebilecekleri en önemli geçiş güzergâhı olmuştur. Fırat ile Dicle nehirleri arasında kalan ve geçmişte Demirci Yolu (Köroğlu, 1993: 69) da denen, bugünkü isimlendirme ile Urfa-Siverek-Diyarbakır’dan geçen bu yol, pek çok ordu ve ticaret kervanı tarafından kullanılmıştır. Diyarbakır’dan gelen yol güzergâhı, Karacadağ-Haçgöz-Elmalı-Cullap-Edene-Urfa-Halep yolunu takip etmektedir (Çelik, 2005: 15).

Kanuni Sultan Süleyman da bu güzergâhı takip ederek Diyarbakır istikametinden gelip, Karacadağ’ı geçmiş ve Halep’e ulaşmıştır. Matrakçı Nasuh, “*Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han*” adlı eserinde, Sultan Süleyman’ın sefer dönüşünde Diyarbakır’dan Karacadağ üzerinden Siverek’in ova ile birleşen Kocagöz (Haçgöz)¹ menziline uğrayarak oradan Urfa’nın Akziyaret mevkisine yakın Elmalı ve daha sonra Cullab yerleşimleri üzerinden Halep’e ulaştığını belirtmektedir.²

Siverek ile Halep arasındaki ticaret ve kervan yolu, eski çağlardan beri aynı güzergâh üzerinden yapılmaktadır. Bu güzergâh ve ulaşım ağı Siverek’in şehir olarak konum ve önemini bir derece korumasını sağlamıştır. Nitekim elimizdeki arşiv belgeleri ve şer’iye sicillerindeki kayıtlara göre 19. yüzyılın sonlarına kadar

¹Haçgöz Siverek’in Karakeçili mntıkasında eskiden Şekerli (Karacaviran) bucağına bağlı, yeni adı Yeşilçat olan ve Karakeçi’yi Siverek’e bağlayan eski yolun 20. km’sinde yer alan küçük bir köydür. Belgelerde Hacigöz veya Haçgöz olarak da geçmektedir (Kulakoğlu, 2000: 58).

²“Amid’den Halep’e varınca vaki’ olan menâzil bunlardır ki, şerh olunur. El-vaki’ fi 15 Cumaziyel evvel sene 942/1544-1545 Karacatağ zeylinde Kızıldıpe, Karacatağ’ı aşup Akpınara, Kocagöz Depesi, Cullab, Karye-i Çil Halit, Merc-i tabık, Makam-ı Davud, Halep”, (Nasühü’s-Silahi (Matrakçı), 2014: 109).

İran-Erzurum-Diyarbakır üzerinden Siverek’e ulaşan tüccarlar, burada konaklama ve mal değişimi yaparak Suriye tarafına özellikle Halep ve Musul’a varmaktadır. 1890’larda bu güzergâhtan geçen Alman diplomat-oryentalist Maxvon Oppenheim yol üzerindeki konaklama yerleri ile hanların fotoğraflarını yayımlamıştır (Demirbağ, 2013: 37). Siverek’in üzerinde bulunduğu coğrafyanın müsaade ettiği alternatifsiz bu tek yol, şehri yüzyıllarca aynı büyüklükte, durağan bir hale getirmiştir. Şehir, bağlantılı olduğu başka yol ağı olmadığından, ticari ve ekonomik olarak gelişmemiş, belirli bir nüfusu aşamamıştır. Bu durum şehirdeki ticari ve sivil yapılara da tesir ederek şehir mekânının belli bir sınırdaki kalmasını sağlamıştır. Söz konusu ticaret yolu şehrin belirli bir büyüklükte kalmasına sebep olurken aynı zamanda küçük bir kasaba ve belli bir nüfusa rağmen bir Osmanlı/İslam şehrinde bulunması gereken tüm ticari mekân ve kurumları bünyesinde barındırabilmiştir.

Siverek Çarşısının büyük bir yangından sonra tekrar aynı mekânda yeniden benzer bir yapıda kurulması, şehirdeki sosyal durağanlık ve bu durağanlığın mekâna yansması açısından ilginç bir örnektir. İlhan Tekeli’ye göre (2007: 55), *“bir kentin dış ilişkileri değişmedikçe, üretim biçimi ve teknolojiye gelişmeler olmadıkça kentin mekânsal çerçevesi büyük ölçüde sabit kalmaktadır.”* Bu durum *“toplumsal yapıdaki durağanlığın şehrin fiziksel gelişmesinde de aynen izlenebileceğini”* (Aktüre, 1975: 124) ortaya koymaktadır. Burası günümüzde de aynı isimle anılan dar sokakları ve labirent gibi yapısı ile orijinalliğini koruyan bir çarşı konumundadır³. Bu çerçevede, bu makalede, Siverek’te bedesten, iş kollarına göre bölümlenmiş çarşılar ve özellikle ticaretin yoğunlaştığı hanlar incelenecektir.

Bedesten

Bedesten, Osmanlı şehrinde çarşının etrafında kurulup yayıldığı alanın merkezinde yer alan, kapalı yapı anlamında kullanılmıştır. Bezzâzistan veya bezistan kelimelerinden Türkçeleştiği ileri sürülmektedir. Bez ve bez ürünlerinin, kumaş ve diğer tekstil malzemelerinin satıldığı dükkânların bulunduğu üstü kapalı alanlara bedesten denmiştir (Eyice, 1992: 302; Pakalın, 1983: 191). Bedestenler, büyük ticari faaliyete sahip şehirlerin ticaret mekânlarında ve çarşı merkezlerinde, tüccar ve esnaflar ile zenginlerin kıymetli mallarının ve saklanması gereken defter ve evrakları ile paralarının saklandığı bir çeşit banka kasaları görevini yapmışlardır. Bu binalar çarşının merkezinde kâgır yapılı, üstü kubbeli ve kapıları olan yapılardır. Şehirlerde birçok han olduğu halde, her şehirde sadece bir bedesten olduğu ileri sürülmüşse de (Eyice, 1992: 303) bazı şehirlerde bedesten olmadığı gibi, bazılarında da iki bedesten olduğu belirtilmiştir. Çarşıların bir nevi çekirdeği durumunda olan bedestenler, ticari faaliyetlerin en yoğun olduğu yerlerde kurulmuşlardır (Ergenç, 2012: 35). Dükkânlar bu merkezin etrafında ya da ona bitişik ve önleri dışarıya bakan şekilde çoğunlukla da karşılıklı

³ Bu çarşıdaki Gümrük Hanı, Hacı Yusuf Hanı ve Cincikli Hamamı sağlam olarak günümüze kadar gelebilmişlerdir.

iki sıra halinde dizilerek çarşı veya arastaları meydana getirmişlerdir. Bazı şehirlerde birbirine bakan iki sıra halinde ve üstü kapalı dükkânlar dizisine de bedesten denmiştir (Eyice, 1992: 305). Siverek'teki bedesten bu tür yapıya benzemektedir.

Siverek Şeri'ye Sicillerinde, eski bedesten ve yeni bedesten tabir edilen bedestenlerden açıkça söz edilmektedir. Belgelerde sık sık “yeni bedesten” ve “eski bedesten” (S.Ş.S. 440, S.121, No:889- S.Ş.S. 440, S:138, No: 969) tabirlerinin kullanılması, satılan iş yerleri ve dükkânların tapu tarifleri yapılırken eski bedesten veya yeni bedestenin sağında, solunda, bitişiğinde, içinde vaki’ gibi tarifler, Osmanlı klasik şehirlerinde bedesten olarak tanımlanan ticari yapının mimari özelliğine uymasa da Siverek'te bedesten denen ticari mekânların varlığını göstermektedir. Faroqi, (2004: 32) Ankara, Kayseri ve Sivas şehirlerinde de eski ve yeni bedestenlerden bahsedildiğini ve buralarda en azından üstü kapalı çarşı görevi gören iki yapı olabileceğini ileri sürmektedir. Siverek'te de eski ve yeni bedestenden bahsedildiğine göre, en azından merkez çarşıda bedesten tabir edilen bir dükkânlar kümesi ve yapının varlığı ortaya çıkmaktadır.

Siverek çarşısında bedesten olarak şer'iyeye sicillerinde adı geçen yapının boyutu, şekli ve mimarisinin nasıl olduğu şimdilik tam olarak tespit edilememiştir. Bir satış hüccetinde Siverek Eski Bedesteni'nde tekstil ürünlerinin satıldığı, ailece kumaş ve tekstil (bez) işi ile uğraşan Derkenezli Abdullah Efendi'nin malvarlığı sayılırken anlaşılmaktadır. Derkenezli Abdullah Efendi'nin mal varlığı içinde, “Eski bedestende bir dükkânda nisif hissesi, 1500 kuruşluk abacı dükkâni ve Bezzâzlar Çarşısında 6150 kuruşluk bezzâz dükkâni” bulunduğu (S.Ş.S.445, S:13 No: 28) kaydı düşülmüştür. Siverek Bedesteni belgelerinde; “Siverek Çarşusunda Eski Bedesten demekle maruf nam bedestenin şimal mütveccih kapusundan içeriye girildikde sağ tarafta üçüncü dükkânın...” (S.Ş.S.440, S:139, No: 975) şeklinde tarif edilmektedir. Burada bedestenin kuzeye bakan bir kapısı olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka belgede, vakfedilen bir dükkânın yeri tarif edilirken, adı geçen dükkânın, bedestenin bitişiğinde⁴ olduğuna işaret edilmektedir. Belgelerdeki bu ifadelerden Siverek'te bedestenin içinde çok sayıda dükkân olduğu çıkarılabilir⁵. Ayrıca buradaki dükkânların 1291/1874 yılından önce kadastro çalışmalarının da yapıldığı, (S.Ş.S.440, S:127, No: 911) dükkânların numaralandırıldığı ve numaraların tek sayılar bir tarafa, çift sayıların diğer tarafa verildiği, karşılıklı iki sıra dükkân şeklinde dizildiği anlaşılıyor. Bir taraftaki dükkânlara 5-7-9-11 şeklinde tek rakamlı

⁴ “Siverek çarşusunda vaki'kıbleten ve garben Bedesten ile Camii Kebirin vakif dükkâni ve şimalen ve şarken tarik-âm ile mahdud iki bab dükkânın nisf hisse-i şayi'ası ile Berber Kuyusu arkasında vaki'garben Berberler Kuyusuna maşrut vakif dükkânları” (S.Ş.S.445, S.135, No:109).

⁵ “...Sûk-ı Sultani'de vaki' Eski Bedesten demekle maruf nam bedestende vaki' emlak kaleminde esas defterinde adedi umum-i emlakın 2448 ve 49 ve 50 ve 51 ve 52 ve 53 ve 54 ve 56 ve 57 ve 58 ve 60 ve 66 ve 68 ve 69 ve 70 ve 71. numrolarında ve mevki-i mezkûrenin 5, 7, 11,13 ve yine 4,8,10,14,16,28,32,34,36,38, rakamlarında ale'l-icmal cem'an on beş babdekkâkin ve bir bab mağazada olan nisf hisse-i şayi'amın nisfiyeti yani kaffe-i hissesin rub'unu tarafeynin icab ve kabulü havi şurut-u müfsideden ari bey'i batı sahil-i şer'i ile 5620 kuruşa mumaileyh Hacı Ahmet Efendiye safka-i vahide ile şayi'aten bey' ve temlik ve teslim eyledikde ol dahi...” (S.Ş.S.440-S: 138,No: 969).

numaralar, karşısındaki dükkânlara da 4,8,10,12,14, vb. çift rakamlı numaralar verilmiştir (S.Ş.S.440, S: 138, No: 969).

Şehrin ticari mekânları içinde bir yapı olarak bedestenden söz edilmesi ve bedestendeki dükkânların satış hüccetlerine konu olması, Gümrük Hanı ile Hacı Yusuf hanları gibi yabancı tüccarların kaldığı işlek hanların yakınlarında bulunması, Siverek'in üzerinde bulunduğu bölgeler arası ticari güzergâhtan kaynaklanmaktadır. Kervancı tüccarlar burayı dinlenecekleri, ticari bağlantılar kuracakları ve mallarını güvenceye alabilecekleri bir istasyon şeklinde kullanmaktadırlar. Hanlar konusunda görüldüğü gibi, Siverek hanlarında çoğunluğu Halepli olmak üzere, Musullu, Bağdatlı ve yakın şehirlerden Diyarbakır, Harput, Urfa hatta İstanbul'dan tüccarların bulunması, Siverek'in dışarıya açık ticaret güzergâhına da işaret etmektedir. Kıymetli kumaşların satıldığı ve ticaret için kervanların çıkarıldığı Siverek'te daha çok kumaş ve diğer kıymetli ticari malların muhafaza edilerek uzak pazarlara (Halep gibi) gönderilmesi için kervanların hazırlandığı bir antrepo görevi görmesi belgelerden ve buradaki nakliyatçıların katırcı ve eşekçi esnafının⁶ mahkemelerdeki davalarından da anlaşılmaktadır.⁷

Mecma'-ı Nâs: Sük-ı Sultani

Tarım dışı faaliyetlerden elde edilen mamuller (daha çok el sanatları) ve tarımsal ürünlerin satış ve mübadelesinin yapıldığı mekânlar pazar olarak adlandırılmıştır. Şehir tanımlamalarında pazar önemli bir öge olarak yer almıştır. “Cuma kılınır bazar durur yer” lere şehir denmiştir. Şehrin mekânsal dokusundaki ticari alan ve yapıların başında çarşı ve pazarlar gelir. Dayanıklı tüketim maddeleri ve sanat (zanaat) ürünlerinin sergilendiği dükkân kümelerine çarşı ismi verilirken; ticaret amaçlı kullanılan meydan, alan ve hanlara da pazar veya pazar yeri denmiştir (Kuban, 1968:71). Gerek Batı, gerekse İslam şehirleri tanımlanırken pazarlar, şehirlerin temel unsurları arasında sayılmıştır (Weber, 2012:109; Osman, 1978:48-51). İslam şehirlerinin üç önemli unsuru arasında cami ve hamam ile beraber çarşı ve pazar da bulunmaktadır. Osmanlı şehir sisteminde her şehrin kendine özgü farklı fizikî ve iklim şartları olmakla beraber; cami, hamam, çarşı ve çarşının merkezini ya da çekirdeğini oluşturan bedestenler bu şehirlerin temel yapıları olmuştur. Bedestenin hemen yakınında dışarıdan şehre gelen ticaret erbabının kalabileceği ve malların değişimini yapıp dinleneceği ticari ve sosyal yapılar olan hanlar, onların hemen yanında dinlenme ve sosyal aktivitelerin gerçekleştiği kahvehaneler ve berberler gibi hizmet alanları da yer almaktadır. Bundan sonra her mesleğin icra edildiği veya her ürünün ayrı ayrı satıldığı, meslek

⁶“Siverek Kasabası Kenise Mahallesi'nde mütemekkin ... Bozo veledi Haco nam kimesne kasaba-i mezkûr Meclis-i Deavisindema' kud meclis-i şer'i şerifdeani'l-asl Çüngüşlü olup Siverek'de Mekâreci Başı bulunan Şerif Ağa...” (S.Ş.S.440, S:3, No: 1) “Camii Kebir Mahallesi'nden Eşekçi Halid...” (S.Ş.S.440, S:39, No: 72).

⁷ Siverek Şer'iye Sicillerinde dava konuları içinde en büyük sayıyı, katır, kısarak ve eşeklerle ilgili davaları oluşturmaktadır. Günün teknolojik gelişimi içinde yegâne nakliyat araçları deve, katır ve eşeklerdir. Sicillerde deve katır ve eşek kervanlarına ve bu hayvanların taşımacılıkta kullanılmaları dolayısıyla mahkemeye taşınan anlaşmazlıklara sık rastlamak mümkündür.

veya iş koluna göre farklılaşmış çarşılar yer almaktadır. Ayrıca Siverek'teki Yemiş Hanı gibi bir kısım hanlar, özel malların ve ürünlerin satıldığı ve teşhir edildiği pazar yerleri görevini yapmaktadır. Bu dükkân kümelerinin biraz dışında buğday ve saman pazarları bulunmaktadır. Tüm bu şehre ait ticari yapılar genellikle bir cami ile yan yana durur veya caminin yakınında kurulurlar. Bu camiye de genellikle cami-i kebir ismi verilmektedir. Çarşılar, şehrin ticari faaliyetlerinin yanında, şehirdeki sosyal yaşamın merkezi ve şehirde yaşayan insanların kaynaşma buluşma mekânlarıdır. Şehir ahalisinin sosyalleştiği ve ortak kullanıma açık olan çarşılar “şehirlerin en önemli kamusal mekânlarıdır” (Avcı, 2017:11). Şehre dair kimlikler burada görünür hale gelir ve sosyal etkileri burada somutlaşır.

Sûk-ı Sultani olarak da adlandırılan ve sınırları muhayyel olan Siverek Çarşısı, bir taraftan kale eteğindeki Abdal Ağa Hamamı'ndan Kale Boğazı ve Haliliye Cami tarafına, diğer taraftan yine Abdal Hamamı'ndan Yer Altı Hamamı denen eski hamam tarafına doğru uzanmıştır. Kale dibindeki bu çarşı yapılarının tam karşısında, Şehir Çayı'nın (Meydan Çayı) doğusuna düşen Cıncıklı Hamamı'nın arka kesiminde bedesten, hanlar, çok dar ve dolambaçlı sokaklardan oluşan çeşitli esnaf kollarına ait çift sıralı dükkânlardan meydana gelen asıl çarşı sistemi oluşmuştur. Buradaki çarşının sınırı ise Hasan Çelebi Cami, Cami-i Kebir ve Hüseyin Çeribaşı camileri tarafından çevrelenmiştir. Aşağıdaki belge, Siverek Çarşısı'nın kale dibinden Abdal Ağa Hamamı ve Haliliye Camisi'nden Ordu Mahallesi'ne giden yolu tarif etmektedir. “Kal'a ittisalinde vaki' Abdal Ağa Hamamı dimeklema'rûf kebîr hamamın, Kal'a Düzi ve bir taraftan Cıncıklı Hamamı'nın kapusu ve bir taraftan çay ve bir taraftan Ordu Mahallesi'ne giden bir taraftan tarik-ı am iş bu hudûd ile mahdûd ...”.(S.Ş.S. 438 S:14, No:29). Günümüzde Şehir Çayı'nın üstü kapanmış durumdadır. Ancak kalenin dibindeki Abdal Ağa Hamamı ile Cıncıklı Hamamları kısmen de olsa sağlam olarak varlıkları muhafaza edildiği için şehrin ve çarşının koordinatlarını bunlara göre tespit etmek mümkündür.

Gerek şehirde üretilen zanaat ürünlerinin, gerekse kırsal alandan şehre getirilen tarım ürünlerin satış ve mübadelesinin yapıldığı çarşılar, aynı zamanda bölgeler arası uzun yol ticaretinin ana istasyonları konumunda olduklarından, buradaki faaliyetlerin belli bir düzen içinde yürümesi ve kanun ile düzenlenmesi gerekirdi. Nitekim Osmanlı şehirlerindeki çarşı ve pazarlarda sultanın kanunlarının titizlikle uygulanması için kadılar gözetiminde ihtisap kurumu oluşturulmuştur. İhtisap ağaları, daha geç tarihlerde ise müfettiş ve zaptiyeler çarşıda kanun ve nizama aykırı hareketleri derhal cezalandırılmışlardır⁸. Sultanın kanunlarının uygulandığı yer anlamında, her türlü ticari faaliyet ve alışverişlerde padişahın koyduğu kuralların geçerli olduğu çarşının genel adına Sûk-ı Sultani denmiştir (Ergenç, 2013: 170). Sûk-ı Sultani şehrin ticaret merkezi ve diğer

⁸ “... Etmekçi Mustafa'nın yüz dirhem taşında beş dirhemi noksan çıktı merkûm üzerine hücum ve zaptiyeğe isâle eylediğine Osman'ın (Müfettiş) arzuhâli.” (S.Ş.S.441, s.80, No:557) “Bakkal Beri'nin yüz dirhem taşının beş dirhemi noksan çıktığına dair.” (S.Ş.S.441, S:80, No: 558).

çarşıların genel adıdır. Belgelerden hareketle şehrin mekânsal sınırları içinde kalan tüm çarşı ve pazarlar, Siverek Sûk-ı Sultani’si olarak ticari mekânların zihinlerdeki muhayyel büyük bir çarşısıdır denebilir (Ergenç, 2013: 171). Buna göre, sûk-ı sultani; sınırları fizikî olarak belirlenmiş bir çarşının değil, ahalinin zihin ve belleğindeki çarşının genel adıdır.

Ahalinin alım-satım ve ticari eylemleri yanında, diğer tüm sosyal aktivitelerinin gerçekleştiği ortak kamusal alan olarak Siverek’teki de Sûk-ı Sultani; sosyal bir panayır veya ‘mecma’ı nas’ biçiminde tabir olunan, ahalinin toplanma mekânı anlamında da kullanılmıştır. Belgelerde geçen “Rağabat-ı nas” tabiri ile bu sosyal mekânda, şehirdeki tüm ahalinin iletişimde olduğu görülmüş ve genel ilanların, satış duyurularının, müzayedelerin, tereke satışlarının, sosyal etkinlik veya devlet tarafından ahaliye duyurulması gereken emir-nâmelerin burada “müdet-i medide münâdi ile” duyurulması gerçekleşmiş ve herkesin duymuş olduğu varsayımıyla “rağabat-ı nas inkıta’ında” satışlar veya halka sunulan nesne hakkında herkesin bilgisine ulaşılmış olduğu kanaatine varılmıştır. Sûk-ı Sultani burada şehirdeki ahalinin haber alma merkezi işlevini de görmektedir. İnsanların camiden sonra, hatta dünyevi muamelelerde camiden daha fazla karşılaştıkları alan işte bu Sûk-ı Sultani denen muhayyel mekândır. Şehrin çarşısı diye adlandırılan ve sadece bir sokak veya caddedeki dükkanların değil, tüm çarşının kastedildiği Sûk-ı Sultaninin; Siverek’te ahali tarafından bilinmekte olduğu ve buranın canlı bir sosyal alan olarak kullanıldığı belgelerden anlaşılmaktadır.

Burada müzayedeler, emlak ve taşınmaz satışları, terekelerin açık arttırmaya sunulması ile beraber; vakıf ve yetim mallarının ucuza gitmemesi ve en yüksek fiyatla satılabilmesi için dellâllar tarafından herkesin tam olarak bilgilendirildiği kanaatine varılıncaya kadar nida edilmiştir.⁹ Öyle görünüyor ki, çarşıda münâdilere epey iş düşmüştür.¹⁰ Dellâlbaşı (S.Ş.S.444, S:127, No:146) gözetiminde faaliyette bulunan, ticari muamelelerde aracı ve simsar görevini yapan pek çok dellâl¹¹ esnafının bulunması ve tereke kayıtlarında sık sık dellâliye ücretinin düşülmesi de (S.Ş.S.445, S:27, No:53) şehirde canlı bir ticari yaşamı ve

⁹ “...Berbatzâde Hacı Halil icare ile oturduğu bir bab dükkânı müddet-i medide münâdi ile sûk-ı sultanide ...mahallerde nida ve bey’a arz olunduğu rağâbât-ı nas inkıta’ında mezbûr Hacı Mola Ahmet üzerine yedi bin yüz elli kuruş takrir edüp ziyade veren olmayup ve mablağı mezbur el yevm semeni misil idüğü...” (S.Ş.S.440, No:204).

¹⁰ “...malik olduğum kâffe-i emval ve eşya ve akanının sûk-ı sultanide bey’ ve esman-ı hâsilasının Ağa’yı mumaileyhe olan vereceğime...” (S.Ş.S.440, S:49).

¹¹ Günümüzde tellal olarak kullanılan kelime Arapçada delalet eden yol gösteren (işaret levhası) anlamına gelirken, Türk Dil Kurumu Sözlüğünde; “Herhangi bir şeyi veya olayı veya bir şeyin satılacağını halka duyurmak için çarşıda, pazarda yüksek sesle bağırarak kimse, çağirtmaç” anlamına gelirken, alıcıya malların ve satıcıya fiyatların yolunu gösteren kişiler olarak tanımlanmışlardır (Becker, 1978:518).Günümüzde tellallık mesleği Ticaret Hukukunda Tacir Yardımcıları arasında sayılmıştır. Ticarete, satışlara aracılık eden simsar veya emlakçı anlamında da kullanılmaktadır. Buna göre “Taraflardan hiçbirine ticari mümessil, ticari vekil, satış memuru veya müstahdem yahut acente gibi bir sıfatla daimî bir surette bağlı olmaksızın, ücret karşılığında, ticari işlere müteallik mukavelelerin akdi hususunda taraflar arasında aracılık yapmayı meslek edinen kimseye tellal denir.” (Türk Ticaret Kanunu Madde:100).

çarşındaki sosyal hareketliliği göstermektedir¹². Siverek Şer'îye sicillerinde tespit edilen dellâl sayısı 29 dur. Siverek'teki dellâllar arasında üç tanede kadın dellâlin bulunması (S.Ş.S:444, S:96, No:184), kadınların ticari faaliyetlere, alım satım muamelelerine ve çarşıya ilgi duyduklarını göstermektedir. Ayrıca dellâl kadınların kamusal alana ve pazara fazla çıkmayan kadınlara, çarşının sesini duyurduklarının da kanıtıdır.

Siverek çarşısında çok canlı ve renkli seslere ve nidalara şahit olmak mümkündür. Şer'îye sicillerinin resmî ve son derece renksiz, kalıplaşmış metinleri içinde, sicilin tutulduğu günün renkli simaları ve günlük hayattaki yerele ait sesleri, çarşındaki kavgaları, insan tipleri, esnafları, kavga edenlerin gürültüleri zor da olsa okunabilmektedir. Bu konuda bazı örnekler vermek mümkündür. Ölen birinin terekese müzayedeye çıktığında Dellâl İbo, sûk-ı sultaniyi yüksek nidasıyla dolaşır, ilan at yapardı. Ölen kişinin eşyaları arasında kıymetli ve özel parçalar da varsa, şehrin zenginleri başta olmak üzere çarşı esnafı ve diğer ahali, dellâl esnafının şeyhi olan Şeyh Mustafa gözetiminde müzâyedeye gelirlerdi. Şehrin eşrafi, tüccarları, memurları dahil pek çok kişi terekelerdeki kıymetli eşyaların alıcıları arasında yer almışlardır (S.Ş.S.444, S:109, No: 112).

Bir başka köşede, Urfalı Arap Muhammed, Hristiyan Kileci Kebö ile 'sakalıma sövdün' diyerek kavga etmektedir. Kileci Kebö mahkemede iddiayı inkâr edince, çarşı esnafı duruma şahitlik etmiş ve "Evet iş bu Keboarasada Muhammed ile hurç üzerine mücadele ederken, merkûm Kebo Muhammed'in sakalına şetm eylediğini gördük ve kulaklarımızla istima' eyledük" diyerek şahitlik etmeleri üzerine Ceza Kanunnâmesi'ne göre, başkasına "suheni namus sözler veya şetm eyler ise" yirmi dört saatten bir aya kadar hapis veya yarım mecdiye altından üç mecdiye altına kadar ceza-i nakdî alınması hükmüne rağmen, hakim olayı büyütme istememiş ve Kebö'nün para ödemeye kudreti olmadığından terbiye için bir hafta hapis cezası vermiştir (S.Ş.S.441, S:11, No:75).

Şehirde değişik meslek mensubu esnafın kümelendiği veya sıralandığı pek çok çarşı vardır. Siverek Şer'îye Sicillerinde tespit edilen Sûk-ı Sultani'deki çarşılar belgelerden elde edilen bilgiler ışığında açığa çıkarılmıştır.

Bezzâzlar Çarşısı

Bezzâz, bez satan anlamında kullanılırken Bezzâzlar Çarşısı; manifaturacılar ve diğer tekstil ürünleri satıcıları veya üreticilerinin dükkânlarının sıralandığı çarşı için kullanılmaktadır. Bezzâzlar Çarşısı satışa konu olan bezzâz dükkânları münasebetiyle sık sık belgelerde yer almıştır. Bunlardan bir kısmında bu çarşındaki dükkânların fiyatını da öğrenmek mümkündür. Siverek'in diğer

¹²438,440,441,443,444,445No'lu Siverek Şer'îye Sicillerinden adları tespit edilen dellâllar şunlardır. Dellâl Kado, Dellâl Haydo, Hammal Ma'mo, Hasan Hori, Amo'yu Dellâl Zülfü, Dellâl Seydo, Dellâl Kado, Dellâl Mustafa, Dellâl Ahmet, Dellâl Remo, Dellâl Mehmet, Koçum oğlu Ahmet bin Eyüb Dellâl Mustafa, Dellâl Hüseyin, Dellâl Ömer, Dellâl İbo, Diyarbekir'li Dellâl Mehmet, Dellâl Şeyh Mustafa, Dellâl Şakir, Dellâl İhsan, Dellâl Bektaş, Dellâl Mustafa, Dellâl Kiro, Dellâl Barsum veled-i Kiyorik, Dellâl Haso, Dellâl Musto, Dellâl İbrahim bin Eyüb bin Mehmet, Dellâl Züleyha binti Ahmet bin Ali nam hatun, Dellâl Meryem ve Meryem'in dellâl kızı.

çarşılarında bir dükkânın ortalama fiyatı 3000 kuruş iken¹³ Bezzâzlar Çarşısında bir dükkân 6150 kuruşa satılmıştır.¹⁴ Bu dükkânların bir kısmı da cami veya kiliselere vakfedilmişlerdir. Protestan Muksi Cevher, Bezzâzlar Çarşısındaki bir bab bezzâz dükkânını Hasan Çelebi Mahallesiindeki Ermeni mekteplerine ve Ermeni Milleti fukarasına sarf olunmak üzere vakfetmiştir (S.Ş.S 445, S: 12, No:24). Aynı çarşıda Cami-i Kebir ve Çeribaşı Cami vakif dükkânları da bulunmaktadır. Bezzâzlar Çarşısında hem Kilise ve Ermeni mektebi vakif dükkânları, hem de camilere ait vakif dükkânlarının yan yana bulunması, Siverek'teki etnik yapının çarşı pazarda aynı mekânlarda buluştuklarını göstermektedir. Bezzâzlar Çarşısındaki dükkânların diğerlerine oranla iki hatta üç katı fiyatla satılmaları, buranın işlek bir çarşı olduğunu göstermektedir. Bezzâzlar Çarşısındaki dükkânlardan bir tanesi Sûk-ı Sultani'de müzayede ile 6150 kuruşa, bir başkasının bir rub'u (dörtte bir) hissesi 1500 kuruşa satılmıştır (S.Ş.S.440, S:80, No:758). Boyahane ile beraber Siverek'te tekstil ticaretinin ileri bir düzeyde olduğu tahmin edilmektedir. Siverek bu çerçevede faal boyahanesi ve Bezzâzlar Çarşısı ile dikkati çekmektedir.

Boyahane

Çarşıda en kıymetli iş yerleri kumaş satan dükkânlardır. Tekstil ürünleri olan iplik ve kumaşlar ile her türlü tekstil malzemesinin temel hammadde de boyadır. Bezlerin hammaddesini oluşturan tiftik ve yünün boyanması ile her türlü kumaş, halı ve diğer dokuma ürünleri elde edilmektedir. Siverek coğrafi konum olarak geniş yaylaları olan Karacadağ ile Güneydoğu Torosların kıvrımlarının bittiği noktada bulunduğundan, bir yanıyla yaylalar ile birleşmekte diğer yanıyla da güney tarafında ovaya açılmaktadır. Bu yönüyle hem yaz hem de kış mevsiminde hayvan yetiştiriciliği yapılabilir. Siverek'te Karacadağ ve diğer dağlık alanda büyük miktarda hayvancılık yapıldığı için yün ve tiftik ticareti de epey gelişmiştir. 1530 tarihinde yapılan tahrir göre Siverek'te bir adet boyahane olduğu bilinmektedir (BOA.998:23). Siverek yöresinde özellikle Karakeçi bölgesinde günümüze kadar gelen değerli halıların üretilmesi, buralarda imal edilen boyanın kalitesi ve bölgedeki yün ve tiftiğin ana hammadde olarak kullanılmasından ileri gelmektedir.

Tekstil üretimi ile şehirleşme arasındaki ilişkiyi irdeleyen Faroqi, bir şehirde vergilendirilen boyahanenin varlığını; şehir olmanın kıstaslarından olan, çarşı ve cami ile beraber saymıştır. Buna göre şehir olmanın kıstasları, cami, pazar yeri ve tekstil üretiminin ana merkezi olan boyahanelerdir (Faroqi, 2004:187).

¹³ Siverek çarşısında değişik adreslerdeki 15 "bab dükkânın nisif hissesi" 15250 kuruşa satılmıştır. Bu durumda ortalama bir dükkânın fiyatı 2000 kuruş olarak hesaplanmıştır. "... on beş babdekkâkin ve bir bab mağazada olan nisif hisse-i şayi'ası tarafeynin icap ve kabulü havi şurut-u müfsideden arı, batı bey'isahih-i şer'i ile 15250 kuruş mezbur Mustafa Efendi şai'aten safka-i vahide ile bi'l-vesaya bey'" (S.Ş.S.440, S:127 No: 911)

¹⁴ "...Kasaba-i mezbûrun Bezzâzlar Çarşusunda vakı' bir bab bezzâz dükkânı mütevfay-i mezbûrun dâinleri marifeti ile Sûk-ı Sultanide müzâyede ile 6150 kuruşa bi'l-asale, bi'l-vekal ve bi'l-vesaya bey' olunmuştur." (S.Ş.S. 445, S:12, No: 19)

Faroqhi, Anadolu şehirlerindeki tekstil imalatını ve bunu coğrafi dağılımını anlatırken, boyahaneler üzerinde durmuş, boyahanelerin şehrin ticari ve ekonomik hayatındaki önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda imparatorluğun doğusundaki şehirlerin boyahanelerinden alınan vergilerin, Rum ve Karaman vilayetlerinkinden daha yüksek olabileceğini belirtmiştir. Boyahane vergisi olarak Ruha (Urfa) ve Harran’da 100.000 akçe, Harput ve çevresinden 80.000 akçe, Siverek ve yöresinden de 70.000 akçe vergi toplandığını belirtmektedir. 16.yüzyıl Anadolu’sunun en önemli tekstil üretim merkezleri arasında Siverek de sayılmış ve “Ruha, Harput, Siverek, Ayıntap (Gaziantep) ve yöresindeki üretimin Anadolu, Rum ve Karaman vilayetlerinden daha fazla” olduğu belirtilmiştir (Faroqhi, 2004:189).

19.yüzyılın ikinci yarısında Siverek’te boyahane ve boyacı esnafını şer’iye sicillerinden tespit etmek mümkündür. Ancak öyle görünüyör ki, 1850’li yıllardaki boyahane, Faroqhi’nin 16. yüzyılda Siverek’te tespit ettiği boyahanelerin hacim ve büyüklüğünde değildir. Buna göre bu dönemde Siverek’te bir boyahane, boyacı dükkânları ve pek çok boyacı esnafı vardır. Boyahanelerin yeri “...meydan nam mahalle vardıkda sol kolda vaki’ bir taraftan boyahane...” şeklinde tarif edilmektedir (S.Ş.S.440, S:19, No: 204). Buna göre Boyahane, Siverek’te çarşının etrafında kümelendiği ve günümüzde de “meydan” olarak tanımlanan alanda bulunmaktadır. Siverek Boyahanesinin satış hüccetinde, buranın geniş ve çeşitli bölümleri ile içinde başka dükkânlar olan bir imalathane olduğu anlaşılıyor. Bu dönemde bir dükkânın fiyatı bezzâz dükkânları hariç tutulursa ortalama 2000-3000 kuruş arasındadır. Meydan çarşısında bulunan boyahanelerin dörtte üç hissesi 11.500 kuruş gibi yüksek bir meblağla satılmıştır. Tam fiyatı yaklaşık 15.330 kuruş olan boyahanelerin Siverek çarşısının en pahalı yapılarından olduğu görülmektedir. Sicillerden hareketle adı geçen boyahane dışında başka boyacı dükkanları ve boyacı esnafını da tespit etmek mümkündür. Siverek’te boyahanelerin işletmecileri ve sahipleri Müslüman olmalarına rağmen, tespit edilen boyacı esnafının tamamı gayrimüslimdir.¹⁵ Boyahane işletmesinin sahiplerinin, şehrin diğer önemli ticari yapıları olan han ve hamamlarda da önemli hisseleri olan Fettahlızade Ali Ağa ile Hacı Ali’nin oğullarının olması da Siverek’in sermaye kaynaklarını göstermesi açısından önemlidir.¹⁶

Debbağlar Çarşısı

Siverek çarşısında deri mamulleri üreten birkaç çarşı vardır. Debbağlar Çarşısı, Kavaflar Çarşısı, Köşkerler Çarşısı, Yemenciler Çarşısı ve Saraçlar Çarşısı bu alanda Siverek’te tespit edilen çarşılardır. Bunlar birbirine yakın meslekler olup, hammaddeleri deri olan ürünler üretmektedirler. Bunların ana

¹⁵ 438,440,441,443,444 ve 445 Numaralı Siverek Şer’iye Sicillerinden tespit edilen boyacı esnafı şunlardır: Boyacı MuksiKarabit, Boyacı Kisbar, Boyacı Kesir, Boyacı Aslan, Boyacı Kirakos, Boyacı Mağdis, Boyacı Gorgö, Boyacı Kazo, Boyacı Hidir, Boyacı Namas, Boyacı Kirde, Boyacı Bağdis.

¹⁶ “...Boyahane derûnunde olan Fettahlızâde Ali Ağa ve Hacı Ali Efendi oğulları mülkü...” (S.Ş.S.440, S:152 No:103).

hammaddesini üreten Debbağlar Çarşısı, Cıncıklı Hamamı ile Abdal Ağa Hamamı’nın ortasından geçen Şehir Çayı’nın kenarında kurulmuştur. Zaten klasik Osmanlı şehrindeki meslekî mekân organizasyonunda çevreye kötü koku ve kirlilik veren meslekler şehrin merkezinden biraz dışarda; debbağlar ise daha çok su kenarlarında yapılanmışlardır (Ergenç, 2012: 39, Aktüre, 1975: 107). Siverek’te Debbağlar Çarşısı, sicillerde şöyle tarif edilmektedir. “Debbağlar Çarşusunda vaki’ tarafları Ohannes Ağa Hanı ve demurci ...dükkanları ve Meydan Çayı ile mahdud bir babdebbağ dükkânı...” (S.Ş.S.445, S:83, No:204).

Debbağlar Çarşısından daha içerde bulunan saraçlar, köşkerler, kavaflar ve yemenici çarşıları birbirleri ile yakından ilişkili ve bağlantılı meslek kolları olup hepsinin hammaddesi deri ve deri ürünleridir. Aynı tarihlerde Siverek’te kunduracı dükkânları da çarşıda yer almaktadırlar. Siverek çarşısında bu kadar çok deri ürünleri esnafının bulunması, Karacadağ ve Siverek’in batısındaki Güney Torosların kıvrımları olan, Siverek, Çermik ve Çüngüş taraflarındaki dağlık alanda büyük miktarda hayvan yetiştiriciliği yapılmasından kaynaklanmaktadır. Siverek’te sicillerden tespit edilen deri mamulleri satan veya üreten çarşılar şunlardır; Debbağlar çarşısı, Kavaflar Çarşısı, ¹⁷ Köşkerler Çarşısı, ¹⁸ Saraçlar Çarşısı, ¹⁹ Yemeniciler Çarşısı.²⁰

Kuyumcular Çarşısı

Siverek’te gümüş ve altın işlemeciliği ile uğraşan pek çok esnaf vardır. Şer’iye sicillerinde altın ve gümüş eşyalar çeşitli davalara konu olmuştur.²¹ Özellikle Siverek’e ait tereke ve miras listelerindeki eşyalar arasında altın ve gümüş işlemeli eşyaların fazla kullanılması ve ev eşyaları arasında çokça yer alması burada kuyumculuk sanatının ileri düzeyde olduğunun göstermektedir.²² Siverek’te sadece çeşitli davalar nedeniyle mahkemeye kaydı düşen kuyumcuların sayısı bile burada kuyumculukla uğraşan geniş bir esnaf kitlesi olduğu göstermektedir. Siverek’te sadece gayrimüslimlerin gümüş ve

¹⁷ “Kavaf Çarşusunda yemenici dükkânı” (S.Ş.S.445, S:27, No:53).

¹⁸ “Meydanda Köşkerler Çarşusunda vaki’ tarafları müfti ... dükkânı ve Hüseyin Çeribaşı Camii şerifi vakif dükkânı ve tarik-ı am ile mahdud üç bab köşker dükkânları rub’ hisse” (S.Ş.S.445, S: 83, No:204).

¹⁹ “Saraçlar Çarşusunda vaki’ bir taraftan kuyumcu Kesbar ve bir taraftan Fettahlı Hacı Yusuf Ağa ve bir taraftan Acem oğlu Hacı Hasan’ın mülk dükkânları ve bir taraftan tarik-ı am ile mahdud bir bab kalaycı dükkânı” (S.Ş.S.445, S:104, No:61).

²⁰ “Yemeniciler Çarşusunda vaki’ bir taraftan Gülabi Bey Camii’nin vakfı ve bir taraftan Paşazâde Bekir Efendi’nin kerimesi Râife’nin mülk dükkânı ve iki taraftan tarik-ı am ile mahdud bir bab zir zeminli Yemenici dükkânı” (S.Ş.S.445, S:104, No:61).

²¹ “Hasan Çelebi Mahallesi sâkinlerinden ve Ermeni Milleti’nden vefât eden Sara’nın Neccarlar Çarşusunda bir bab dükkân ile bir altın toka ve bir gümüş kemer Protestan Milleti’nden Karabit’ten aliverilmesi davası...” (S.Ş.S.445, S:110, No: 71).

²² Terekelerde tespit edilen altın ve gümüş eşyalardan bazıları şunlardır: Gümüşlü tabanca, gümüş sırlı nargile, gümüş sigara takımı, saat ma’a zincir, zincir gümüşlü, altın toka, gümüşlü tüfenk, gümüş kaplama kılıç, gümüşlü tabanca, gümüş çakmalı at ma’rekesi, gümüşlü sine-bend, gümüşlü başlık, gümüş köstekli misali saat, gümüş zarf ma’a kahve takımı, gümüş buhurdânlık, altun ... gümüş antika kutusu, gümüş tas, gümüş kaşık, gümüş buhurdân, gümüş gülabdân, gümüş hamâil kabı, gümüş mühür, gümüş cigara takımı, gümüş kemer, gümüş bilezik, altın bilezik, altın hab, yalduz altın. (Eşyalar, 438,440,441,443,444,445 No’lu Siverek Şer’iye Sicillerinden derlenmiştir.)

kuyumculuk mesleğini icra ettiğine dair olan alğının tersine, kuyumcu esnafı arasında hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler bulunmaktadır.²³ Kuyumcu esnafı bir çarşıya isimlerini verecek kadar bir topluluk teşkil etmiş ve Kuyumcular Çarşısı ile Kuyumcular Sokağı şehrin mekânsal örgütlenmesi içinde yerlerini almışlardır.²⁴ Kuyumcular Çarşısının tam olarak yerini tespit edememekle beraber, meydan diye adlandırılan mevkide olduğu, burada bulunan kuyumcular sokağının isminden de anlaşılabilir.²⁵ Siverek'te bulunan diğer çarşılar; Attarlar Çarşısı,²⁶ Nalbandlar Çarşısı,²⁷ Bezirhane Sokağı, Çobanoğlu Çarşısı,²⁸ Bakkallar Çarşısı,²⁹ Buğday Pazarı,³⁰ Neccarlar Çarşısı,³¹ Yeni Çarşı.³²

Hanlar

Siverek şehir merkezinde 19. yüzyılın ikinci yarısında arşiv vesikalarından hareketle tespit edilen 19 han vardır. Siverek hanları, çarşı merkezine yakın olarak yapılmışlardır. Dışarıdan gelen misafirlerin hayvanlarının dakalabileceği şekildedizayn edilen hanların yanı sıra iş yeri veya sürekli ofis olarak kullanılanları da vardır. Yabancı tüccarların hanlarda oda kiraladıkları ve muhtemelen ticari kervanları organize etmek için uzun süre bu han odalarında kaldıkları anlaşılabilir. Bazı tüccarlar da kiraladıkları odalarda hem ikamet etmiş hem de burayı

²³ Aynı sicillerden tespit edilebilen kuyumcu esnafından bazıları;

Kuyumcu Mehmet Efendi, Kuyumcunun oğlu Eyüp, Kuyumcu İğob, Kuyumcu Bedo, Kuyumcu Muksi, İğob veledi Kirakus, Kuyumcu Serkisveled-i Maksi Ohanis, Kuyumcu Bubo, Kuyumcu Serkis, Kuyumcu Zülfü, Kuyumcu Korfo.

²⁴ "...Kuyumcular Çarşusunda vaki' iki taraftan Kara Memişzâde Mola İsmail'in hanesi ve demirci dükkânı ve bir taraftan tarik-ı am ile mahdud üç bab dükkân..." (S.Ş.S.440, S:121, No: 889).

²⁵ "İştirâken yedimizde mülkü mevrüsümüz olan Kuyumcular Zokağ'ında vaki' bir taraftan mülkü mevrüsümüz ve bir taraftan ...keşiş dükkânı ve bir taraftan Ayineci oğlu Vartanik'in damı ile mahdud Eczacı Zokağ'ı 12. numroda bir bab basmacı dükkânı ve içinde olan bir mağazasıyla beraber Merkm Bubo'ya 3200 kuruşa bey' ve temlik ve teslim..." (S.Ş.S.440, S:133, No: 940).

²⁶ "Bir taraftan Ermeni Kenisesi'nin vakıf dükkânı ve bir taraftan tarik-ı am ile mahdud bir bab Attar Dükkânı ve yine Attarlar Çarşusunda vaki' bir taraftan Mercanzâde Hacı Mola Ahmed'in ve bir taraftan Çerkeszâde İsmail Ağa ile şürekâsının dükkânları ve bir taraftan Hacı Yusuf Ağa'nın dükkânı ve bir taraftan tarik-ı am ile mahdud bir bab Kılıççı dükkânındaki üç rub' hisse-i şayi'ası..." (S.Ş.S.445, S:104, No:61).

²⁷ "Siverek Na'lbandlar Çarşusunda vaki bir bab dükkân" (S.Ş.S.445, S:197, No:195).

²⁸ "...Çarşıda Meydan nam mahalde vaki bir taraftan Paşazâde Eyüb Efendi'nin ...ve bir taraftan Sulu Cami'nin vakıf dükkânı ve bir taraftan Çobanın Hanı ile mahdud 2604 numrosunda Çobanoğlu Çarşusunda 35. bab numrosunda bir bab kahvehane tarafeynin icab ve kabulü havi... ile merkm Hacı Abdülgafur Ağa'ya 8000 kuruşa bey' ve temlik..." (S.Ş.S.440, S:67, No: 576).

²⁹ "...yedimde mülküm olup, çarşı mevkî'inde vaki' bir taraftan Hüseyin Ağa'nın kebabçı dükkânı ve tarik-ı am ile mahdud... aded-i emlak-ı umumi 2361. Numrosunda muharrer Bakkallar Çarşusunda 1. Bab numrosunda bir bab dükkânda olan nisif hisse-i şayi'amı tarafeynin icab ve kabulü havi...ile 4000 kuruşa merkm Hacı Mola Ahmed'eşai'aten bey' ve temlik ve teslim..." (S.Ş.S. 440, S:67, No: 577)

³⁰ "...İğö cevabında, borcunu ikrar lakin, borcun bedeli olarak arazisinden olan şe'ir ve hintayı Buğday Pazar'ında satupesmânının matlubuna mahsûben eda etmiş olduğundan zimmetim kalmamıştır deyü..." (S.Ş.S.445, S:180, No: 22).

³¹ "Hasan Çelebi Mahallesi sakinlerinden ve Ermeni Milleti'nden vefat eden Sara'nın Neccarlar Çarşusunda bir bab dükkân ile bir altun toka ve bir gümüş kemer Protestan Milleti'nden Karabit'tenalı verilmesi davası..." (S.Ş.S.445, s.110, No:71).

³² "Siverek Kasabası çarşusunda vaki' bir taraftan Şeyh Hüseyin'in hücreye merbut vakıf dükkânı ve bir taraftan deavi mümezi... ve bir taraftan Paşazâde Eyüp Efendi'nin Yeni Çarşı'da olan dükkânları..." (S.Ş.S.440, S:150, No:1026).

ticarethane olarak kullanmışlardır. Bazı esnaflar meslekî faaliyetlerini de bu han odalarında icra etmişlerdir. Bu kısım hanlar, konaklama ve iş hanı olarak kullanılırken, bazıları belli malların pazarı olarak bir meydanın etrafında kurulmuşlardır. Bunlardan bir kısmı da sadece hayvanların geçici olarak bırakıldığı ücretli mekânlardır. Bu tür yapılara da han ya da ahur denilmektedir. Mesela, Kanlı Kuyu Caddesi'ndeki hanbunlardan biridir.³³ Ayrıca belgelerde adı geçen "Ordu Hanı" (S.Ş.S.441, S:55 No: 83) böyle bir han olmalıdır. 1873 yılında Diyarbakır Vilayet Salnamelerinde, Siverek müsakkafât sayımında, şehirde 7 han olduğu kayıtlıdır (S.V.D. Def'a: 5, Sene:1290/1873). Salnameleri düzenleyen kişilerin verdikleri rakamların bir kısmı sorgulanmaya muhtaçtır. Sayım memurlarının bazı binaları saymadıkları anlaşılıyor. Salnamelerdeki han sayıları da eksik olarak verilmiş veya sadece konaklama amaçlı hanlar sayılmış olabilir. Aşağıda çalışma dönemine ait tarihlerde Siverek'te bulunan hanlar hakkında kısa bilgi verilecektir.

Ohannes Ağa Hanı

Sicillerdeki kayıtlara göre Ohannes Hanı Kale Boğazında yer almaktadır.³⁴ Abdal Ağa Hamamı ile kale arasındaki yola Kale Boğazı denmektedir. Buradan Haliliye Camisine kadar olan alana ve yola Kale Boğazı dendiğine göre Ohannes Ağa Hanı, kalenin eteğinde, Haliliye Camisi ile Abdal Ağa Hamamı'nın arka tarafındadır. Ohannes Ağa Hanı'na bitişik "Debbağ çarşusundan"³⁵ bahsedildiğine göre de han karşı tarafta bulunan Cincıklı Hamamı ile kale dibinde bulunan Abdal Hamamı arasında ve şehrin ortasından geçen Şehir Çayı'nın kenarında bulunmaktadır.

Ohannes Ağa Hanı'nda misafirler konaklamakta, tüccarlar burada dükkân (ofis) kiralamakta ve ticaret yapmaktadırlar. Ayrıca bu hanın odalarında kendi mesleklerini icra eden meslek erbabı da bulunmaktadır. Bitlisli Hekim Hacı Yakup bin İsmail bu handa vefat etmiş ve bilinen varisi olmadığı için 226 kuruşluk mal varlığı beytül-mala teslim edilmiştir.³⁶ Kiraladığı odada vefat eden hekimin terekesine bakıldığında, fakir ve alt gelir grubunda olduğu görülmektedir. Tüm mal varlığı, üzerindeki nakit para dahil 226 kuruştur. Eşyaları arasında 17 kuruşluk ilaç ve kutular ile bezler bulunması, Hacı Yakup'un hekimlik yaptığını göstermektedir.

³³ "Kanlı Kuyu Caddesinde 18 numro ile kıymeti tahminiyesi 8000 kuruş olan bir bab hayvanat rabt olacak han" şeklinde tanımlanarak buranın dışarıdan gelen köylü ya da satıcıların veya misafirlerin hayvanlarını bağlamak ve yemlemek için kullanılan bir han olduğu anlaşılmaktadır. (S.Ş.S. 440, S:145, No: 999).

³⁴ "Liecli't-ticare Diyarbakır Vilayeti dâhilinde kain Siverek kasabasının Kal'a Boğazında vaki Oahannes'in hanında misafireten sakin iken bundan akdem vefat eden Hekim Hacı Yakup bin Hacı İsmail..." (S.Ş.S.445, S:112, No:25).

³⁵ "Debbağlar Çarşusunda vaki' tarafları Ohannes Ağa Hanı ve Temurci (demirci) dükkânları ve Meydan Çayı ile mahdud bir bab dabbağ dükkânı" (S.Ş.S.445, S: 83, No: 204).

³⁶ "Ani'l-asl Kerkütlü olup Bitlis Vilayet-i Celilesi Mahallâtından Horasanlı Mahallesi ahalisinden iken liecli't-ticare Diyarbakır Vilayeti dahilinde kain Siverek Kasabasının Kal'a Boğazında vaki'Ohannes Hanında misafireten sakin iken bundan akdem vefat eden Hekim Hacı Yakup bin Hacı İsmail'in ..." (S.Ş.S.445, S:10 No: 25).

Hanın sahibi Tüccar Ohannes Ağa, Siverek'te belediye azalığı ve kaza idare meclis azalığı (S.V.D. Defa 13, Sene: 1308/1891) yanında şehrin en önemli komisyonlardan olan “Vesât-i Nakliye-i Askeriye Komisyonu”nda uzun yıllar azalık yapmıştır (S.V.D. Defa 17, Sene: 1318/1900). Siverek'teki gayrimüslim cemaatlerden Ermeni Milleti'nin önde gelen zengin ve itibarlı şahsiyetlerindendir. Ermeni Milleti tüccar esnafından olan ve “Here Caban oğlu dimekle maruf Ohannes Ağa veledi Karabit” olarak sicillerde adından sık sık söz edilen Ohannes Ağa'nın Kale Boğazındaki Ohannes Ağa Hanı'ndan başka, Kanlı Kuyu Caddesinde “18 numroda bir bab Hayvanat rabt olacak hanı” daha vardır. Bu hanı yine Siverek eşrafından ve şehrin zengin tüccar ve mültezimlerinden Murozâde Muhammed Ağa'nın oğlu Abdulkadir Ağa “bi cümle tevabi’ ve levahıkı ile Ohannes Ağa’ya 7500 kuruşa bey’ ve temlik etmiştir.” Ohannes Ağa, aynı zamanda mudarebe şirketi namı ile ticari faaliyette de bulunmaktadır (S.Ş.S.440, S: 145, No: 999).

Gümrük Hanı (Yeni Han)

Gümrük Hanı günümüze kadar sağlam kalmış şehirdeki üç handan birisidir. Belgelerde Yeni Gümrük Hanı (S.Ş.S.438, S:17, No:32) veya sadece Gümrük Hanı olarak adı geçmektedir. Siverek'te en işlek ve faal hanlar arasında şeri'ye sicillerinde kendisinden bahsedilen Yeni Han ile aynı olup olmadığı tespit edilememiştir. Siverek çarşısının, Meydan Çayı'nın ve Cıncıklı Hamamı'nın doğusunda bulunan Gümrük Hanı'nda herhangi bir kitabe veya yapılış tarihi olmadığı için yapılış tarihi bilinmemektedir. Gümrük Hanı, volkanik siyah bazalt taşlardan inşa edilmiştir. Kare şeklindeki hanın alt katında dükkanlar, güney ve batı kenarları ise iki katlı olarak yapılmış, ikinci katında ise han tüccarları ve misafirler konaklamışlardır (S.Ş.S.441, S:75 No: 474). 1860'larda Gümrük Hanı'nın etrafında Hacı Yusuf Ağa Hanı, Saraçlar Çarşısı, Yemeniciler Çarşısı, Ermeni Kilisesi vakıf dükkânları ve Attarlar Çarşısı faaliyetlerine devam etmişlerdir. Böylece çarşının en merkezi noktasında dışarıdan gelen itibarlı tüccarların konaklama ve ticari faaliyetlerini sürdürdükleri bir mekân olmuştur. Gümrük Hanı “meydan çarşusunda meydan nam mahalde” yer almıştır (S.Ş.S.438, S:17, No: 32; S.Ş.S. 445, No: 61). Bugün de Siverek'teki bu ilk çarşı merkezinin önemi değişmemiş olup şehrin çarşı merkezini teşkil etmektedir.

Belgelerde adından en çok söz edilen han Yeni Han'dır. Yeni Han'ın yeri şeri'ye sicillerinden anlaşıldığı kadarıyla Siverek çarşısının ana merkezi olan bedesten ve diğer han ve hamamların bulunduğu meydan civarındadır. Yeni Han ile Gümrük Hanı'nın aynı han olma ihtimali kuvvetlidir. Nitekim belgelerde Yeni Bedesten, Eski Bedestenin yeri veya Yeni Gümrük Hanı gibi tabirler burada ticari yapıların kendi yerlerinde yeniden inşa edildiklerine işaret etmektedir (S.Ş.S.440, S: 121 No: 889; S.Ş.S.440, S:139 No: 976; S.Ş.S.438 S: 17, No:32). Bu durumda kuvvetli bir ihtimal ile Yeni Han'ın bir yangında veya başka sebeple yıkılan Gümrük Han'ın yerine yapılmış olduğu söylenebilir. Dükkânların satış hüccetlerinde yer tarifi yapılırken Yeni Han'a bitişik bezzâz dükkânı, ekmekçi dükkânı, Yeni Han Sokağı gibi yoğun işyerlerinin bulunduğu görülmektedir.

Ayrıca uzak vilayetlerden gelen yabancı tüccarların oda kiralararak konakladıkları Yeni Han, öyle anlaşılıyor ki Siverek’in en önemli ticaret merkezidir. Çarşıda bulunan Yeni Han’ın nisf hissesi 25.000 kuruşa satılmıştır (S.Ş.S.444, s. 26, No: 192).

Bölgeler arası ticaret yapan Halepli, Diyarbakırlı, Musullu ve Bağdatlı tüccarlar bu handa konaklamışlardır. Nitekim bu han odalarında vefat ederek terekesi varislerine ya da beytül-mala teslim edilenlerin terekelerini sicillerde görmek mümkündür. Şer’iye sicillerine göre Siverek’te yeni handa kalan tüccarlardan bazıları şunlardır:

Siverek’te Yeni Han’da ticaret yapan Urfalı Kivork bu handa vefat etmiş ve terekesi taksim edilerek borçları terekesinden mahkeme aracılığı ile ödenmiştir (S.Ş.S.444, S:19).

Yeni Han’da kalarak burada ticaret yapan Halepli Tüccar Habib veledi Butros ile yine aynı handa kalan Tüccar Corc veledi Hıdır ticari borç anlaşmazlığından mahkemelik olmuşlardır.³⁷

Yeni Han’da kalan bir başka bir Halepli tüccar da “*İshâk nam Yahudi*”dir. Halepli Yahudi Tüccar İshak yine Siverek’teki Yahudi tüccarlardan Tüccar Yahuza ile alışveriş muamelesinden mahkemelik olmuşlardır. Yahuza borcu inkâr edince Halepli Tüccar “*vechi şer’i üzere*” yemin etmiş ve İshak, Yahuza’dan 204 kuruşu almıştır (S.Ş.S.440, S: 41 No: 378).

Yeni Han’da kaldıkları tespit edilen diğer tüccarlar şunlardır:

Halepli olup, Yahudi Milletinden Abraham veledi Yakup nam kimesne (buğday tüccarı) (S.Ş.S.440, S: 123 No: 898). Yeni Han’da Tüccar Kirkos (S.Ş.S.440, S: 129 No: 924). Diyarbakırlı olup Yeni Han’da sakin olan Bağdeser (S.Ş.S. 440, S: 132 No: 93). Harputlu olup, Yeni Han’da mali fatura (manifatura) satan “*Teb’a-i Devlet-i Aliyye’nin Ermeni Milletinden Muksi Kirkor veledi Serkiz veledi Kirkor Keşiş*” (S.Ş.S.438, S:31, No: 41). “*Ergani Madeni Kazası sakinlerinden olup Siverek’te Yeni Handa misafireten sakin iken kendi nefsinin carh ve katl eden (intihar eden şahsın adı okunamadı)*” (S.Ş.S.440, S: 133 No: 936).

Yeni Han’da kaldığı tespit edilen misafir ve tüccarların tamamı gayrimüslimdir. Burada hiç Müslüman tüccar olmadığı anlamına gelmemekle beraber ticaretin meslek olarak daha çok Yahudi ve Hristiyanlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Nitekim handaki Halepli tüccarlar da Yahudi ve Ermeni milletindedirler.

Gümrük Hanı (veya Yeni Han) bir dönem (1920) belediye binası, daha sonra uzun bir süre ticari amaçla kullanılmış, son zamanlarda keçeci esnafına

³⁷“Anı’l-ı Halep ahalilerinden olup, Siverek’te Yeni Handa mütemekkin teb’a-i Devlet-i Aliyye’den Tüccar Habib veledi Butros nam kimesne kasaba-i mezbûrmeclis-i deavisi’ndema’kud Meclis-i Şer’i Şerifde, Yeni Handa mütemekkin Tüccar Corci veledi Hıdır muvacehesinde ba defter eşya bahasından olarak ez ğayrı teslimat merkum Corci’nin zimmetinde dokuz yüz kuruş alacağıın aliverilmesi matlubumdur...” (S.Ş.S.440, S: 7 No: 37)

terkedilmişti. 2012 yılında Siverek Belediyesi tarafından restore edilen Han bugün Kent Müzesi olarak kullanılmaktadır.

Hacı Yusuf Hanı

Gümrük Hanı ile aynı sokakta olan Hacı Yusuf Hanı da günümüze kadar gelebilmiş, şehrin mekânsal geçmişini anlamada önemli bir referans noktası olma konumunu korumaya devam etmektedir. Gümrük Hanı gibi çarşı merkezinde olduğu için zengin ve renkli müşterileri vardır. Dikdörtgen şeklinde ve tek katlı olup avlusunu çevreleyen dükkânlar ve odalar bulunmaktadır. Han tek katlı olduğuna göre burada hayvanların kalacağı ahırlar bulunmamakta, sadece ticari faaliyetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Handa geçen bazı olaylar da buradaki ticari canlılığı göstermektedir.

Fettahzâde Hacı Yusuf Ağa bin Mustafa Ağa'nın mülkiyetinde olan Yusuf Ağa Hanı (S.Ş.S.444, S:110, No:114), Gümrük Han'ın bulunduğu üst sokakta olup, yapılış tarihi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hacı Yusuf Ağa Hanı'nın sahibi Fettahzâde Hacı Yusuf Ağa bin Mustafa Ağa 11 Eylül 1889 yılında vefat ettiğinde miras olarak oğlu Eyüp ile üç kızına terekesine ek olarak iki katlı, 24.000 kuruş kıymetinde bir konak da bırakmıştır. Siverek eşrafından ve zengin tüccarlarından olan Fettahzâde Hacı Yusuf Ağa, Diyarbakırlı Şafiiler İmamzâdenin kızı Fatıma Hanım ile evlidir. Cıncıklı Hamamı "*itibari kırk paradan olub itibar-ı mezkûreden yirmi altı para iki akçesi mûmâileyh Yusuf Ağa'nın*"dır (S.Ş.S 438, S: 22 No: 37). Hacı Yusuf Ağa'nın Siverek Çarşısındaki Meydanda da dükkânları bulunmaktadır.

Hacı Yusuf Ağa Hanı, misafir kabul ederek konaklama hizmeti vermiştir. Ayrıca burada tüccarların kaldığı ve ticari faaliyetlerini yürüttükleri bir iş hanı ve çeşitli meslek erbabının mesleğini icra ettiği ofisler de yer almıştır. Nitekimaslen Tokatlı bir Ermeni doktorun mesleğini icra ederken han odasında vefat etmesi de bunu göstermektedir.³⁸

Tokat'ın Hoca Ahmet Mahallesi ahalisinden olan Ermeni Tabib Basfegi Siverek'te kaldığı Hacı Yusuf Hanı'nda sağlık hizmeti verdiği odasında vefat edince, Tokat'ta bulunan zevcesi İne binti Oseb ile beşi erkek üçü kız, sekiz çocuğuna terekesinin taksim edilmesi için Siverek'teki Ermeni Milleti Keşişlerinden Keşiş Tavid veledi Serkiz vasi-i muhtar olarak terekenin tespit edilip, Sûk-ı Sultani'de müzayedeye konularak satılmasına nezaret etmiştir. Ermeni Tabibin terekesinden, Sûk-ı Sultani'de müzayedeye çıkarılan eşyalara müşteri olanların kimliğini, anılan tarihte bir terekenin satış kaydından çarşıdaki hareketliliği ve şehrin sosyal hayatında görünen yüzleri, şehrin önde gelen şahsiyetlerini, kısacası çarşı ahalisini görmek mümkündür. Sûk-ı Sultani'de açık artırmaya sunulan doktorun eşyalarını alanlar arasında şehrin elit ve zengin kesimi bulunmaktadır. Doktorun eşyalarını alanlar arasında; İdare Azası eski

³⁸ "Fî'l-asl Medine-i Tokad mahallâtından Hoca Ahmet Mahallesi sâkinlerinden olub, Siverek Kasabası'nda Hacı Yusuf Hanı'nda misâfireten mütemekkin iken bundan akdem vefât iden Devlet-i Alfıyye'nin Ermeni Milletinden Tabib Basfegiveled-i Kigorakveled-i Adam'ın" (S.Ş.S.444, S:110, No:114).

müftü ve naip vekili Hacı Numan Efendi, Zaptiye Mülazımı Hüseyin Ağa, Kaymakam Abdurrahman Nafiz Efendi, İdare Azası Eyüp Efendi, Hâkim Efendinin adamı Ahmet Ağa, Mal Müdürü Mevlüd Efendi, Tahrirat Katibi Ali Bey, Deavi Mümeyyizi Eyüp Ağa, Kaymakam Adamı Yusuf Ağa, Zaptiye Haseki, Tabib Moseh, Zaptiye Mehmet Çavuş, Mola Ali Kasan, Kaplan Ağazâde Halil Ağa, Hacı Hafız Ağazâde Mehmet Ağa, Küçük Ömerzâde Mahmut, Eyüb Ağa’nın hizmetçisi Mustafa, Makdis Pello’nun oğlu ile bunlar dışında esnaftan Mansur, Diyarbakirli Yusuf, Mardinli Şamos, Debbağ Aroş, Tenekeci Urfalı Kirkor, Harputlu Mehmet Ağa, İstanbullu Kunduracı Serkis, Tüccar Mahmut Efendi, Zaptiye Ulvi Çeto, Anbar memuru Genco, Harputlu Kürkçü Bağdeser, Dellâl Mustafa bulunmaktadır (S.Ş.S.444, S:110, No:114).

Görüldüğü gibi Siverek çarşısında heterojen bir ahali vardır. Her sınıftan ve her etnik kökenden hemşehriler aynı çarşıda, sosyal ilişkilerde bulunmaktadır. Ayrıca Siverek’te Diyarbakırlı, Urfalı, Harputlu, Mardinli, İstanbullu ve Tokatlı gibi çok değişik ve uzak bölgelerden insanların bulunması Siverek’in şehir yapısını ve şehirdeki canlılığı da ortaya koymaktadır.

Siverek’in ileri gelenlerinin, itibarlı tüccar ve esnafının, doktorun eşyalarına talip olmasındaki neden, satılan eşyalara bakılınca daha iyi anlaşılacaktır. Tabip Basfegi, doktorluğun yanında ecza malzemeleri ve ilaç da satmış, aynı zamanda yanında antika eşyalar, değerli maden ve taşlar da bulundurmuştur. Nitekim elmaslı yüzükler, saykallı hâtem, gümüş takımları, elmas parçaları, gümüş sigara takımları ve benzeri kıymetli eşyalar ile 400 kuruşluk ilaçlara bakılınca, doktorun eşyalarına şehrin ileri gelenleri ve esnaf ile tüccarlarının neden müşteri oldukları daha iyi anlaşılabilir. Ancak yine de eşi ve sekiz çocuğu Tokat’ta ikamet eden doktorun Siverek’te Hacı Yusuf Hanı’nda uzun süre kalması; burada daha çok gelir elde etme amaçlı olabileceği gibi, kendisi de Ermeni olduğu için dindaşlarının bulunduğu Siverek’te rahat bir çalışma ve sosyal ortam bulmuş olmasından kaynaklanabilir.

Yemiş Hanı

Yemiş Hanı, kapıları ve meydanı olan bir pazar ve dışarıdan gelen malların depolandığı ve satışa sunulduğu bir handır. Yeri tam olarak belirlenememişse de Kale Boğazı civarında olduğu sicillerde kayıtlıdır. Hanın ortasında bir meydanın etrafında mağaza (depo, ambar) dükkân ve hayvanların kalabileceği bölümü ve avlusunda büyük bir su kuyusu olan, meyve, sebze ve işlenmiş gıdaların pazarlandığı çok işlek bir handır. Siverek Kale Boğazı ile Meydan (Şehir) Çayı arasında ve Abdal Hamamı’ndan Ordu Mahallesi’ne giden yolun üstünde şimdiki Kasaplar Çarşısı’nın bitişiğinde ve halen aynı amaçla kullanılan benzer bir hanın (Şire Pazarı) aynı işlevi görmesi, Yemiş Hanı’nın burası olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Sicillerde sahibinin Murozâde Muhammed bin Eyüp bin Murad olduğu anlaşılabilir. Murozâde Muhammed Ağa Siverek’in en zengin tüccar ve

mültezimlerindedir. Murozâde Muhammed Ağa mültezim olarak devlete vermesi gereken zimmetindeki borçları vermeden akli dengesini kaybetmiştir (S.Ş.S.440, S: 121 No:125). Zimmetindeki vergi ve diğer borçların toplamı 83.463 kuruşun tahsil edilebilmesi için Siverek Mal Müdürü mahkemeye başvurarak Muhammed Ağa'nın gayr-ı menkullerinin Sûk-ı Sultani'de satılmak suretiyle devletin alacağı tahsil etmesi için dava açmıştır. Satılacak gayr-ı menkuller listesinde “*arasada dekâkin-i müteadide mağazayı müştemil Yemiş Hanı*” da vardır. Belgeden anlaşıldığına göre Yemiş Hanı'nda pek çok mağaza (depo-ambar), dükkân ve kıymetli bir su kuyusu da vardır (S.Ş.S.440 S:121, No:889).

Siverek, şehir olarak hinterlandındaki kırsal kesimin tarım ürünlerinin mübadele edildiği, pazarlandığı ve yeniden üretildiği bir çekim merkezidir. Buraya yiyecek maddeleri getiren üretici veya pazarlamacılar, Yemiş Hanı'ndaki hancılarla sorun yaşamışlar ve bu sorunu mahkemeye taşımışlardır. Hancı Muhan ve Hancı Muhammed yiyecek maddeleri ve yemiş getirenlerin hayvanlarına bakmakta ve yüklerin taşınmasında yardım etmektedirler. Yemiş Hanı'nda hayvanların kalabileceği bir bölüm de vardır. Ayrıca hanın içinde komisyonculuk yapan hancılar da burada dışardan getirilen malları teslim alıp satmaktadırlar. Bir kısım satıcılar da kendi mallarını hanın önünde ve hanın ortasındaki meydanda sergileyip kendileri satmaktadır. Hancılar bunlardan belirlenenden fazla para alınmaması konusunda sık sık uyarılmışlardır.³⁹

Ali Efendi (Cudi Paşa) Hanı

Hacı Ali Efendi Hanı olarak da bilinen ve daha sonraları Cudi Paşa Hanı olarak adlandırılan hanın ne zaman yapıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Hacı Ali Efendîzâdelerin büyük babasına izafe edilen hanın, Tanzimat döneminde yeni devlet kurumlarının şehre eklemeli olduğu ve şehrin güney tarafına doğru uzanan mekânda diğer binalarla beraber yapıldığı tahmin edilmektedir. 1907 yılında yapılan hükümet konağı ile çevresindeki büyük ağa konakları, yeni okullar hep aynı mıntıkada yapılmaya başlandı. Cudi Paşa 1903 yılında Siverek Belediye reisliği yapmış ve paşalık rütbesi almış Hacı Ali Efendîzâdelerdendir (D.V.S. Defa 19,Sene: 1321/1903-1904). Hanın kare şeklinde bir avlusu ve ikinci katında odaları bulunmaktadır. Konaklama amaçlı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde restore edilmiş olup belediye tarafından sosyal hizmet amacı ile kullanılmaktadır.

³⁹ “Yemiş Hanı'nda, hancılar me'külât getirip satanlardan nizamsız olarak yük başına onar para aldıklarına dair Çüngüşlü Hasan, Çüngüşlü Osman, Çüngüşlü Süleyman Çavuş, Çermikli Sor Ahmet, Çermikli Murad hancıların Yemiş Hanı'nda yemiş yüklerinden bervech-i kadim yük başına onar para alması için vermiş oldukları arzuhal. Mezkûr hana yemiş sahipleri ve saire gelüp de hayvanlarını ve yüklerini koyarlar ise, zaten yük başına onar ve hayvan başına para almağa hakları vardır. Ve bundan başka çuval ve ağırlıklarını hana koyup ve sair güne hizmetlerini görüp, yemiş sahiplerinin rızasını tahsil eyledi ise her ne verirler ise kimse mâni olamaz, fakat yükünü götürüp de hana koymayup heman meydanda satup giden olur ise cebren kimseden nesne almağa hakkı olamayacağını bundan akdem verdikleri arzuhallerinde i'lam olunmuşdu. Yine ol vech ile icra ettirilmesi lazımdır. Ve han sahipleri ile mukavele ile hanı icar eylediğini isbat eylediği halde anın ol vakit iktzasına bakılmak lazımdır.” (S.Ş.S.441, S: 11, No: 76; S.Ş.S.441, S: 11, No:77)

Belediye Hanı

Arşiv belgelerinde ve şer'îye sicillerinde, Siverek Belediyesi'nin Hacı Ali Efendi'den 130.000 kuruşa satın aldığı kırk iki odalı, dokuz ahır ve su kuyusu bulunan şehrin en büyük hanıdır (BOA.DH.MKT. 1420/43; BOA, ŞD.1461/45). Bu han, belediye adına istimlak edilmiş ve ticari amaçlarla kullanılmak üzere ahaliye kâr amacıyla kiraya verilmiştir (S.Ş.S.445, S: 86, No:33). Bu hanın yeri tam olarak tespit edilememekle beraber, Hacı Ali Efendi'nin tasarrufunda bulunduğu göre, Osman Paşa ve Cudi Paşa hanı olarak bilinen hanların bulunduğu mevkide olması kuvvetle muhtemeldir.

Osman Paşa Hanı

Cudi Paşa Hanı'nın biraz gerisinde hükümet konağının ve şimdiki emniyet müdürlüğünün tam karşısında bulunan bu han da yine Siverek eşrafından Hacı Ali Efendizâde Mirimirân Osman Paşa (BOA.BEO, 1440/85447, S.V.D.Defa 117, Sene: 1318/1900-1901) adına izafe edilmiştir. Hanın kalıntıları ve bir kısım sağlam duvarları 90'lı yıllara kadar gelmiş, daha sonra tamamen yıkılmıştır. Kullanım amacı ve yapılış tarihi hakkında malumat olmamakla beraber, son zamanlara kadar gelen kalıntılar ve yıkılmamış duvarlarından anlaşıldığı kadarı ile büyük ve düzenli bir mimari yapı olup siyah, düzgün bazalt taşlardan imar edildiği ve gelir düzeyi yüksek kişilerin kalabileceği bir mekân olduğu tahmin edilmektedir.

Yukarıda adı geçen hanlar dışında belgelerde adı geçen ve bir kısmı 70'li yılların sonuna kadar kaldıktan sonra yıkılan hanlar da şunlardır; Sipahi pazarı ile Cıncıklı Hamamı bitişiğinde Ali Rıza (Razi) Hanı (S.Ş.S.445, S:110, No:187), Çobanzâde ailesinin mülkü olan ve Meydana yakın bulunan çok önemli bir ticari merkez olan Çoban Hanı (S.Ş.S.440, No:67), Hasan Çelebi Mahallesinde kiliseye vakfedilmiş kilise Hanı (S.Ş.S.440, S:88 No:719), Kale Boğazında olup etrafında bakkal dükkanları bulunan Hacı Hasan Ağa Hanı (S.Ş.S.445, S.83, No: 204), Hacı Pınar Çeşmesi civarında Hacı Hafız Ağa sokağında bulunan Hacı Ömer Camisinin banisi olan Hacı Ömer tarafından yapılan Hacı Ömer Hanı (S.Ş.S.440, S:141, No:985) ile kale eteğinde ve Çeribaşı Camii karşısında bulunan Osmanlı mimarisi eyvanları 90'lı yıllarda yıkılan ve son sahipleri olan Abiklerin ismi ile anılan Abikler Hanı Siverek'te şimdilik tespit edilebilen hanlardır.

Sonuç

Ziraî ürünler dışında uzmanlaşmış sanatkârların ürettikleri aletlerin değişiminin yapıldığı pazarların bulunduğu alanlar, şehri meydana getiren en önemli mekanlardır. Kırsal kesimde ve şehrin olduğu merkezin hemen çevresinde tarımdan elde edilen artık ürünlerin beslediği şehirler, kendi içindeki ve daha uzak ticaret merkezlerinden gelen sına'î ürünlerle bu mekânlarda karşılaşmakta ve pazarlamaları suk-ı sultani denilen çarşı sisteminde yapılmaktadır. Şehirlerin fizikî alan ve nüfusça büyüklükleri de bu şehirlerin periferisindeki tarım alanlarından elde edilen ziraî ürünlerin miktarına bağlı olarak değişiklik göstermektedir.

Siverek Osmanlı hâkimiyetine küçük bir kasaba olarak girmiş, tüm şehir özelliklerini taşımasına rağmen, meskûn fizikî alan ve ticaret mekânları ve bunlara bağlı olarak nüfusu dikkat çekici bir şekilde değişmeden 20. yüzyılın başlarına kadar gelmiştir. Şehrin nüfus ve mahalleleri ile suk-ı sultani denilen çarşı sınırları çok az değişikliklerle statik konumunu korumuştur.

Nüfus ve şehir mekânı açısından belli bir sınırın üstüne çıkamayan Siverek, bir Osmanlı/İslam şehrinin taşıdığı tüm unsurları içinde barındırmayı da hep sürdürmüştür. Sadece ticari mekânların ele alındığı bu makalede de görüldüğü gibi kalesi, kalenin eteğinde akan şehir çayı, bu çayın kenarında ve çevresinde oluşan hamamlar, camiler ve çarşı sistemi ile Siverek bir şehirde bulunması gereken tüm mekân unsurlarını ve sosyal yapıları yüzyıllarca korumuş bir şehirdir. Suk-ı sultani de denilen çarşısında başta bedesten olmak üzere çeşitli meslek gruplarına göre sınıflandırılmış çarşıları ve bunların hemen yanı başlarında onlarca ticaret ve konaklama hanlarından bir kısmı günümüze kadar gelebilmişlerdir. Şehirde hanların çokluğu buranın, makalede sözü edilen Erzurum-Diyarbakır ve Halep arasında uzun ticaret kervanlarının konaklama ve bir çeşit antrepo konumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Şeri'ye sicillerinde pek çok katır ve eşek davasının görülmesi, ayrıca şehirde eşekçi başı ve mekkâreci başı gibi kervancılığa yönelik mesleki teşekküllerin bulunması da Siverek'in çarşılarındaki ticari hareketliliğin nedenini açıklamaktadır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

BOA.A.MKT.UM. 394/ 95, 13 Recep 1276/5 Şubat 1860.

BOA.BEO 1440/85447, 21 Muharrem 1316/11 Haziran 1898.

BOA.DH.MKT. Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi 1420/43, 21 Safer 1304/19 Kasım 1886;

BOA, ŞD. Şuray-ı Devlet Evrakı 1461/45, 2 Ş 1304/26 Haziran 1887.

BOA.NFS.d. Nüfus Defterleri 2700,1251/1835.

Siverek Şeri'ye Sicilleri (S.Ş.S.)

443 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H.1268, Bitiş Tarihi: H.1269).

438 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H.1283, Bitiş Tarihi: H.1284).

441 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H. 1285, Bitiş Tarihi: H.1290).

440 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H.1288, Bitiş Tarihi: H.1297).

444 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H.1288, Bitiş Tarihi: H.1298)

445 No'lu Siverek Şer'iyeye Sicili, (Başlama Tarihi: H.1306, Bitiş Tarihi: H.1309).

S.V.D *Sâlnâme-i Vilâyet-i Diyarbekir*. Defa 5. Sene: 1290/1873. Diyarbekir Vilayet Matbaası.

BOA, (1998). 998 Numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyar-ı Bekr*, ve 'Arap ve Zü'l-Kâdiriye Defteri (937/1530) I, (Yayına Hazırlayan: Özkılınç, A.) Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.

Araştırma ve İncelemeler

- Aktüre, S. (1975). 17. Yüzyıl Başından 19. Yüzyıla Kadarki Dönemde Anadolu Osmanlı Şehrinde Şehirselleşme Süreci. ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, 1: 101-128.
- Avcı, Y. (2017). Osmanlı Hükümet Konakları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Becker, C.H (1978). Dellâl, İslam Ansiklopedisi, C.III. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Çelik, B. Ç (2005). Şanlıurfa-Siverek ilçesinde Ele Geçen Geç Hitit Çağına Ait Yeni Bir Stel Kaidesi. Anadolu (Anatolia) Dergisi, 28, 13-16.
- Demirbağ, H. (2013). Bir Zamanlar Siverek, İstanbul: Siverek Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ergenç, Ö. (2012). XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ergenç, Ö. (2013). Osmanlı Şehrinde Çarşı Sistemi: Bursa Örneğinde Sûk-ı Sultani, Şehir, Toplum, Devlet, Osmanlı Tarihi Yazıları, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Eyice, S. (1992). Bedesten, İslam Ansiklopedisi, C. 5, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Faroqhi, S. (2004). Osmanlı'da Kent ve Kentliler, çev. N. Kalaycıoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Göyünç, N. (1975). XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu. Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Ankara Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 81: 71-98
- Köroğlu, K. (1993). Yeni Kazı ve Yüze Bulguları Işığında Diyarbakır/ Üç tepe ve Çevresinin Yeni Asur Dönemi Tarihi Coğrafyası. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kuban, D. (1968). Anadolu Türk Şehri, Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler. Vakıflar Dergisi, 7: 53-73.
- Kulakoğlu, F. (2001). Şanlıurfa M. Ö. I. Binyıl Merkezleri Yüze Araştırması, Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü 18. Araştırma Sonuçları Toplantısı, C. II, 22-26 Mayıs 2000, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Ankara
- Matrakçı Nasûhü's-Silâhî (2014). Beyan-ı Menazil-i Sefer-i İrakeyn-i Sultan Süleyman Han. (Yayına Hazırlayan: Hüseyin Gazi Yurdaydın), TTK Basımevi, Ankara.
- Osman M. A. (1978). El-Medinet'ül-İslamiye. Küveyt: A'lam'ul-ma'rife.
- Özgültekin, R., Akman, E., Demirbağ, H., Sun, K. (2003). Tarihi ve Kültürü ile Siverek. Siverek Kaymakamlığı Yayınları, Ankara.
- Pakalın, M.Z. (1983). Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Tekeli, İ. (2007). Bursa'nın Kentsel Ve Mimari Gelişimi Sempozyum Kitabı, Cafer Çiftçi (Ed.). 07-08 Nisan 2007, Gaye Kitabevi, Bursa.

Weber, M. (2012).Şehir, Modern Kentin Doğuşu, çev. M. Ceylan. Yarın Yayınları, İstanbul.

Mukaddime, 2018, 9(1), 45-51
DOI: 10.19059/mukaddime.342398

More than the Shadow of a Doubt: Dream Theory and the Impersonation of Saints by Angels¹

Dirk Krausmüller

Abstract: This brief article makes the case that the 'uncritical' acceptance of the real presence of saints in dreams by the participants of the Second Council of Nicaea did not reflect the usual attitudes of the Byzantine elite. It shows that earlier and later writers denied such presence through recourse to dream theory, which attributed all 'good' dreams to the agency of angels.

Keywords: Second Council of Nicaea, Angels, Impersonation, Dream Theory



Bir Şüphenin Gölgesinden Daha Fazlası: Rüya Teorisi ve Azizlerin Melekler Tarafından Kişilendirilmesi

Öz: Bu kısa makale, rüyalardaki azizlerin İznik'in İkinci Konseyine katılanlarca tartışmasız kabulünün Bizans soylularının normal tavırlarını yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Durum gösteriyor ki önceki ve sonraki yazarlar tüm iyi rüyaları melek unsuruna atıfta bulunulan rüya teorisi yardımıyla böyle bir varlığı inkar etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İkinci İznik Konseyi, melekler, kişilendirilme, rüya teorisi

Narratives of dreams in which saints make an appearance are a common feature in Byzantine collections of miracles and hagiographical texts in general. The authors of such narratives usually take great care to establish the identity of the figures that the dreamers see. The most straightforward way to achieve this aim was to have the saints themselves state who they are. Nicholas of Myra, for example, is said once to have introduced himself to an emperor with the words: 'I am Nicholas from the monastery of Moliboton.'² More popular, however, was another method of identification. Dreamers recognise the figures that appear to them by comparing them with their icons, which they resemble in all respects. The saintly physicians Cosmas and Damian, for example, are claimed to have

¹ Dr. Dirk Krausmüller, Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, dkrausmuller@hotmail.com.

² Anrich (1913), 415-416: Ἐγώ εἰμι - φησὶν - Νικόλαος ὁ ἐκ τῆς τοῦ Μολιβώτου μονῆς. Moliboton was a Constantinopolitan monastery dedicated to Nicholas.

appeared to the suffering 'in the shape in which they are represented'.³ Implicit in all these stories is the belief that name and appearance establish unequivocally the saints' real presence.⁴ The possibility of alternative agents is not considered.

Narratives of this kind played an important role at the Second Council of Nicaea. They were quoted at length because they seemed to justify the veneration of icons. Indeed, the participants of the council did not simply voice their approval of already existing stories; they also contributed some of their own. The metropolitan of Myra, for example, told his colleagues that his archdeacon had seen a venerable elder in a dream. The archdeacon identified this elder as the patriarch. The metropolitan, however, was of a different opinion. He asked for a description of the dream figure and then concluded that it did not resemble the patriarch but rather an image of Nicholas, the patron saint of his diocese. Here, too, the narrator has no doubt that the dream figure is indeed the saint. He ends his intervention with the statement: 'From this I realised that the holy Nicholas had appeared to him, through the resemblance to the icons.'⁵

This particular story annoyed the author of the *Opus Caroli*, the Carolingian response to the Acts of the Second Council of Nicaea, who called it called 'laughable and childish'.⁶ This statement has given rise to the stereotypes of a critical West and a gullible East. However, matters are not as straightforward as they may seem. The author of the *Opus Caroli* does not stop at a simple condemnation but explains why the story cannot be true. In this context he presents the following argument:

For as future things and accounts of hidden secrets, when they are intimated through dreams, are revealed through angels, so in turn when things that are harmful and devoid of any profit are shown in dreams, they are believed to be shown by demons. Therefore if the dream, which he recounted at the synod, was shown to the archdeacon by angel in order to confirm the veneration of images, it is profitable to venerate images; and if it is profitable to venerate images, it is profitable to venerate other mindless things. Yet the veneration of mindless things is harmful. Therefore the archdeacon's dream, which he related in order to confirm the veneration of images, has not been shown to him by an angel.⁷

³ Deubner (1907), 133.22-23: ἐν ᾧ ἐκτυποῦνται σχήματα.

⁴ On this topic there exists an extensive secondary literature. See Kazhdan (1991), 5-8; Dagron (1991), 30-31; Auzépy (1987), 157-165; Dagron (1985), 43, and note 24.

⁵ Lamberz (2012), 332.29-334.12: Ἐκ τούτου γοῦν ἐπέγνων ὅτι ὁ ἅγιος Νικόλαος αὐτῷ ἐφάνη διὰ τῆς πρὸς τὴν εἰκόνα ὁμοιώσεως.

⁶ Bastgen (1924), 158.17-19: ridiculose et puerilis. On the author Theodulf of Orleans, see Noble (2009), 158-206.

⁷ Bastgen (1924), 158.38-159.6: Nam sicut res profuturae et mysteriorum archanis comptae, cum per somnia innuuntur, per angelos revelantur, ita e contrario, dum res noxiae et omni utilitate carentes per somnia

Here it is simply assumed that only demons and angels, but not the saints themselves, can appear in dreams. This argument is based on the writings of Latin church fathers such as Augustine of Hippo who had already made a distinction between these two types of dreams.⁸ Such theorising, however, was not restricted to the West. We find similar statements in Eastern texts as well. The mystic Evagrius Ponticus, for example, showed great interest in the origin of dreams.⁹ In his treatise *De Malignis Cogitationibus* he explains how images are formed during dreams. His main focus is on demons as they pose the greatest threat to the monk. However, for the sake of completeness he also mentions other causes:

But there is also some simple movement of the memory which comes from us or from the holy powers according to which we converse with saints and speak and eat with them during times of sleep.¹⁰

Here a direct intervention of dead human beings in dreams is clearly ruled out. While figures appearing in dreams may look like saints the dreams themselves are shaped by angels.

In the East interest in dream theory continued into the 'Dark Age'. A classification of dreams is found in the *Quaestiones et Responsiones* of Anastasius of Sinai, which date to the late seventh or early eighth century. In *Quaestio* 72 we read:

Dreams often come from the deeds or thoughts that we have during the day: and they also come from demons; and they also come from the stomach; they can also come from God. For the angels often guide or frighten us through dreams.¹¹

Here, too, no mention is made of saints. Significantly, Anastasius also rules out explicitly that saints can appear to the living. In *Quaestio* 19 he states that 'all visions that happen in the churches or at the tombs of the saints are performed by holy angels at the command of God'.¹² At this point one might expect Anastasius to have recourse to dream theory in order to back up his

demonstrantur, a daemonibus demonstrari creduntur. Unde si somnium, quod ille in synodo retulit, ad imaginum adorationem stabiliendam ab angelo archidiacono eius demonstratum est, imagines adorare proficuum est; et si imagines adorare proficuum est, ceteras res sensu carentes adorare proficuum est. Est autem res sensu carentes adorare noxium. Non igitur archidiacono eius somnium, quod retulit ad imaginum adorationem stabiliendam, ab angelo demonstratum est.

⁸ See Waszink (1947), 500-503.

⁹ Evagrius' views about dreams have been studied by Steward (2001), 186-191; and Bravo Garcia (2000), 187. These authors, however, are only interested in dreams caused by demons.

¹⁰ Géhin (1998), 162-164.1-9: "Ἔστι δὲ καὶ κίνησίς τις τῆς μνήμης ἀπλῆ ὑφ' ἡμῶν γινομένη ἢ ὑπὸ ἀγίων δυνάμεων καθ' ἣν ἀγίοις τε συντυγχάνομεν ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὁμιλοῦμεν καὶ συνεστιώμεθα.

¹¹ Munitiz (2006), 124.7-11: Συμβαίνουσι τὰ ἐνύπνια πολλάκις ἐκ τῶν πράξεων ἢ λογισμῶν ὧν ἐν ἡμέρᾳ ἔχομεν· γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ δαιμόνων· γίνονται δὲ καὶ ἀπὸ στομάχου φαντασίαι· γίνονται καὶ ἀπὸ θεοῦ· πολλάκις γὰρ οἱ ἄγγελοι δι' ἐνυπνίων ὁδηγοῦσιν ἢ ἐκφοβοῦσιν ἡμᾶς.

¹² Munitiz (2006), 33.64-66: Πᾶσαι αἱ ὄπτασαι αἱ γινόμεναι ἐν τοῖς ναοῖς ἢ σοροῖς τῶν ἁγίων δι' ἀγγέλων ἁγίων ἐπιτελοῦνται κατ' ἐπιτροπὴν θεοῦ.

claim, just as the author of the *Opus Caroli* had done. This, however, is not the case. In *Quaestio* 19 Anastasius gives two other reasons why the saints themselves cannot appear in dreams and visions. Firstly, their look-alikes appear to have bodies whereas the saints are bodiless until the resurrection; and secondly their look-alikes appear at the same time in different places whereas the saints are bounded by time and place.¹³

Yet this does not mean that in Byzantium dream theory was never applied to actual dreams. At this point we need to turn to Nicetas the Paphlagonian, who flourished in the late ninth and early tenth century.¹⁴ Nicetas, a prolific author of hagiographical texts, wrote a *Life* of Patriarch Ignatius, which was highly critical of the Patriarch Photius and his backer, the Caesar Bardas.¹⁵ According to Nicetas, Bardas was shown a dream, which foretold him his imminent fall. The dream narrative, which is presented in the first person singular, contains the following sentence:

Suddenly looking around I see an old man sitting on the priests' bench of the sanctuary, who exactly resembles the image of the chief of the apostles, Peter.¹⁶

In the course of the dream this figure is then addressed as 'key-holder of the Kingdom of Heaven and rock on which Christ, the God, based his church'.¹⁷ It is evident that Nicetas has combined the two traditional strategies for establishing the real presence of a saint in a dream. Thus one might expect him to confirm that the figure sitting on the priests' bench was indeed the Apostle Peter.

This, however, is not the case. Before Nicetas lets Bardas tell his dream he has already given his readers an exposé of the different causes of dreams:

I will not leave unmentioned the dream of the Caesar. It would not be right. For even if most of them have their origin in the cares and thoughts that one has during the day and many are fashioned by demons for those who sleep, but they are sometimes also shaped by the angels at the command of God.¹⁸

Like Evagrius, Anastasius and the author of the *Opus Caroli* before him Nicetas recognises as possible 'shapers' of dreams only angels and demons but

¹³ Munitiz (2006), 33-66-75. For a discussion of these arguments see Dagron (1992), 59-68; and Krausmüller (1998-1999), 5-16.

¹⁴ On Nicetas the Paphlagonian see Flusin (1985), 119-131; and Flusin (1987), 233-260.

¹⁵ On this text see Dvornik (1970), 272-277.

¹⁶ Migne (1862), 536A: Ἄφνω δὲ περιβλεψάμενος ὄρω ἐν τῷ συνθρόνῳ τοῦ ἀδούτου καθήμενον ἄνδρα γηραλέον ἀπαραλλάκτως ἑοικότα τῇ εἰκόνι τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου.

¹⁷ Migne (1862), 536A: Κλειδοῦχε τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ πέτρα ἐν ἧ Χριστὸς ὁ θεὸς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν ἐστηρίξατο.

¹⁸ Migne (1862), 533C: Οὐ κατασιγήσω δὲ ἐγὼ τὸν τοῦ καίσαρος ὄνειρον· οὐδὲ δίκαιον· εἴ γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ μὲν αὐτῶν ἐκ τῶν μεθημερινῶν φροντίδων καὶ ἐνθυμημάτων ἔχουσι τὰς ἀρχάς, πολλοὶ δὲ καὶ ὑπὸ δαιμόνων καθεύδουσι ὑποτυπῶνται, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀγγέλων θεοῦ ἔστιν ὅτε προστάγματι σχηματίζονται.

not the saints themselves. After this introduction Nicetas' audience could only come to one conclusion: the figure in Bardas' dream that resembled Peter was not Peter himself but rather an angel who had taken on his guise. Thus the validity of the criteria that for the participants of the Second Council of Nicaea had guaranteed the identity of dream figures with saints was effectively denied. Indeed, one can argue that Nicetas drove this point home through the manner in which he describes the similarity between image and dream figure. He employs etymology, coupling the noun εἰκῶν with the participle εἰκῶς from which it is derived, thus mimicking a common Iconophile strategy aimed at establishing the necessary relation between image and archetype;¹⁹ and he uses the adverb ἀπαράλλακτως, which conjured up the formula ἀπαράλλακτος εἰκῶν that had traditionally expressed the consubstantiality of the Son with the Father.²⁰ This makes it all the more striking that the figure who looked like Peter was not Peter after all.

This does, of course, not mean that all belief in the traditional ways of establishing the real presence of saints in dreams had waned in Byzantium. They keep occurring regularly in hagiographical texts. In the tenth-century *Life* of Irene of Chrysobalanton, for example, we are told that the saint appeared in a dream and introduced herself with the words: 'I am Irene the abbess of the monastery of Chrysobalanton',²¹ and that she herself saw Basil of Caesarea 'in the same manner as the icons paint him.'²² However, the highly educated Constantinopolitan elite appears to have abandoned any such belief, seemingly without having to fear repercussions. This is at least suggested by the fact that the account of Bardas' dream in Nicetas the Paphlagonian's *Life* of Ignatius was never edited or excised.

Thus we can come to the conclusion that the difference between East and West was not particularly marked. The hagiographical accounts of dreams were partisan literature, and so were the Acts of the Second Council of Nicaea in which they are quoted. Their point of view survived into later centuries as can be seen from tenth-century saints' lives, but it did not become a shibboleth of orthodoxy. The case of Nicetas the Paphlagonian's *Life* of Ignatius shows that in the late ninth and tenth centuries it was perfectly acceptable to have recourse to dream theory, which ruled out apparitions of the saints themselves, and possibly even to make fun of the gullibility of an earlier generation, which considered self-identification of dream figures and their identification through

¹⁹ Migne (1903a), 277B: Εἰκῶν δὲ λέγεται παρὰ τοῦ εἰκῆναι τῷ ἀρχετύπῳ εἶτε ὅσια ὀσίου εἶτε ἁγίου ἁγία. See also Migne (1903b), 368C.

²⁰ In a discussion about icons and the divine image in man Patriarch Methodius calls Christ the Word εἰκῶν ... ἀπαράλλακτος of God, cf. Gouillard (1987), 69.687. See also Georgiades 1882-1883, 300: κατὰ τὸ αὐτὸ μὲν ἀπαράλλακτως τῆς οὐσίας ἔχοντα φῶς ἰδικὴν δὲ τὴν τῆς ὑποστάσεως ὑπαρξίν.

²¹ Rosenqvist (1986), 90.20-21: Ἐγὼ ἡ Εἰρήνη εἰμὶ τῆς τοῦ Χρυσοβαλάντου μονῆς ἡ ἡγουμένη.

²² Rosenqvist (1986), 56.9-13: τοιοῦτον οἶον αἱ εἰκόνες γράφουσι.

comparison with images to be incontrovertible proof of the real presence of saints. One gets the impression that the Byzantines themselves recognised that the position of the Second Council of Nicaea had been rather outré.

Bibliography

- Anrich, G. (1913). *Hagios Nikolaos I. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen, I, Die Texte*, Leipzig and Berlin: Teubner.
- Auzépy, M.-F. (1987). 'L'iconodoulie: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?' F. Boespflug and N. Lossky (eds), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris: Du Cerf, 157-165.
- Bastgen, H. (1924). *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus, Legum Sectio III, Conc. II, suppl.*, Leipzig and Hannover: Monumenta Germaniae Historica.
- Bravo García, A. (2000). "Sueno y ensueno en la literatura ascetico-mística del siglo IV: Evagrio Pontico." M. Morfakidis, M. Alganza Roldan (eds.) *La religion en el mundo griego de la antigüedad a la grecia moderna*, Granada: Athos-Pergamos, 183-193.
- Dagron G. (1992). "L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VIIe - XIe siècles", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 46, 59-68.
- Dagron, G. (1991). "Holy Images and Likeness", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 45, 23-31.
- Dagron, G. (1985). "Rêver de dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines." T. Gregory (ed.), *I sogni nel medioevo: seminario internazionale, Roma 2-4 ottobre, 1983*, Rome, 37-55.
- Deubner, L. A. (1907). *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig and Berlin: Teubner.
- Dvornik, F. (1970). *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Flusin, B. (1987). "Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche? II. Vie d'Euthyme ou Vie de Nicéas", *Travaux et Mémoires*, vol. 10, 233-260.
- Flusin, B. (1985). "Un fragment inédit de la Vie d'Euthyme le Patriarche. I. Texte et traduction", *Travaux et Mémoires*, vol. 9, 119-131.
- Géhin, P. (1988), *Évagre le Pontique, Sur les pensées, édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index*, Paris: Sources Chrétiennes.
- Georgiades, B. (1882-1883). "Metrophanous metropolitou Smyrnes enkomion hagiou Polykarpou episkopou Smyrnes", *Ekklesiastike Aletheia*, vol. 3, 299-302.
- Gouillard, J. (1987). "La Vie d'Euthyme de Sardes (+ 831), une œuvre du patriarche Méthode", *Travaux et Mémoires*, vol. 10, 1-101.
- Kazhdan A. (1991). 'Byzantine hagiographical texts as sources on art', *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 45, 1-22.
- Krausmüller, D. (1998-1999). "God or angels as impersonators of saints. A belief and its contexts in the *Refutation* of Eustratius of Constantinople and in the writings of Anastasius of Sinai", *Gouden Hoorn*, vol. 6, 5-16.

- Lamberz, E. (2012). *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilii Actiones IV-V (Acta Conciliorum Oecumenicorum, II.4.2)*, Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Migne, J. (1862). "Nicetae Davidis vita Ignatii Patriarchae", *Patrologia Graeca*, vol. 105, Paris, 488-574.
- Migne, J. (1903a). "Michaelis monachi vita Theodori Studitae", *Patrologia Graeca*, vol. 99, Paris, 233-328.
- Migne, J. (1903b). "Theodori Studitae Antirrheticus II", *Patrologia Graeca*, vol. 99, Paris, 351-388.
- Munitiz, J. A. (2006). *Anastasio Sinaitae Questiones et Responsiones (Corpus Christianorum. Series Graeca, 59)*, Turnhout: Brepols.
- Noble, Th. F. X. (2009). *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press
- Rosenqvist, J. O. (1986). *The Life of St Irene, Abbess of Chrysobalanton*, Uppsala: Uppsala University Press.
- Steward, C. (2001). "Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus", *Journal of Early Christian Studies*, vol. 9, 173-204.
- Waszink, J. H. (1947). *Tertulliani de anima*, Amsterdam: Meulenhoff.

Ortodoks İkonalarında Bir Ölüm Motifi: “Meryem Ana’nın Ölümü”

Mehmet Alparslan Küçük¹ - Emin Arslan²

Öz: Meryem, Ortodokslukta *Tanrı Annesi (Teotokos)* kabul edilmekte ve annelik vasfıyla bütünleştirilerek “Meryem Ana” şeklinde zikredilmektedir. O, iffetli ve sürekli/ebediyen bakire olma gibi özelliklere de sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı Ortodokslar, onun doğumundan ölümüne kadar hayatına dair birçok olayı hem “bayram” niteliğinde kutlamayı gelenek haline getirmiş hem kutsal mekânlara isim olarak vermiş hem de ikonalara konu etmişlerdir. 15 Ağustos’ta kutlanan Meryem Ana’nın ölümünü anlatan “Koimesis/Kimisis” de bunlardan biridir. Ortodoks hayatındaki önemi dolayısıyla makalede, Meryem Ana’nın ölümü, ikonografik açıdan ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak, Ortodoks, İkona ve Meryem kavramları hakkında kısa bilgi verilmiş, ardından genel hatlarıyla ikonaların ve Meryem Ana’nın Ortodoksluktaki yerine ve önemine değinilmiştir. Daha sonra da Meryem Ana’nın ölümünün ikonografik anlamda analizi konu edilmiştir. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İkona, Koimesis, Ölüm, Meryem, Meryem Ana’nın Ölümü

A Death Motif in Orthodox Icons: “The Death of Mother Mary”

Abstract: Mary is accepted in Christianity as “Mother of God/Teotokos” and she is mentioned as Mother Mary. In Christianity, Mary is sinless and has the property of being a virgin forever. Many events in Christianity from birth to the death of Mary are celebrated in tradition as feasts. The death of Mary is celebrated as a feast on August 15th. The death scene of Mother Mary, with the name of “Koimesis”, is reflected in the icons of the sacred places in parallel with the Christian belief. The purpose of the research is to evaluate and interpret the Mother Mary’s Icon of Death (Koimesis). Thus, in our article, the concepts of Icon, Death and Mary are explained. Then the icons’s and Mary’s place and importance in Christianity are briefly

¹ Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Bölümü, makucuk@gazi.edu.tr.

² Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Zile Dinçerler Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Y.O. Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Bölümü, emin.arslan@gop.edu.tr

mentioned. Later, in terms of History of Religions, the iconic reflection of Mary's death is discussed.

Keywords: Icon, Koimesis, Death, Mary, Death of Mother Mary

Giriş

Meryem Ana, Ortodokslarda “Tanrı Annesi” (Teotokos) ünvanını taşıması özelliğiyle teolojide ve ibadette önemli bir yere sahiptir. Katolikler ve Ortodokslar için Meryem, İsa’nın doğumunda oynadığı rol nedeniyle evrenin var oluş sebebi ve gerçek yaşamın kaynağıdır. Yaşamın kaynağında Havva’nın yaptığı kozmik hatayı düzeltmesiyle kendisine “Yeni/İkinci Havva” sıfatı verilmiştir. Dolayısıyla Meryem’in hayatına dair hemen hemen tüm unsurlar, hem bayramlarda³ hem ikonografide hem de mekâna isim olarak yansımada kendisine yer bulmuştur. Meryem’in Doğumu, Mabede Takdimi, Müjdenmesi ve Ölümü⁴ bunlardan bazılarıdır. Burada da bahsi geçen konulardan Meryem’in ölümü, ikonografik bağlamda ve betimsel çerçevede konu edilmiştir. (Yitik, 2001: 31-32; Reuman, 2005:5752; Demirci, 2007:412; Üresin, 2016:1-2).

1. Ortodoks, İkona ve Meryem Kavramlarına Genel Bir Bakış

Ortodoks kelimesi, “doğru doktrin/inanç” anlamında “ortho(e)” ve “doxa” kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Ortho; doğru, gerçek, hakikat; Doxa ise savunmak ve inanmak anlamına gelmektedir. Ortodoks terim olarak Hıristiyanlığın ortaya çıkışı sürecinden itibaren nesilden nesile süregelen bölünmemiş kutsal gelenek ve öğretisi olarak tanımlanmaktadır. O, genel anlamda, kiliseyi hakiki manada temsil eden Doğu Hıristiyanlarına dair inanış şeklinde de değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle Ortodoksluk, Roma’nın üstünlük iddiasına karşı Bizans Patrikliği’nin, kendisinin doğru yolda

³ Ortodokslardaki önemine atfen Meryem’in doğumundan ölümüne kadar hayatına dair birçok olay, bayram niteliğinde kutlanmaya başlanmış ve gelenek haline getirilmiştir. Ortodoksların kutladığı, 8 Eylül “Meryem’in Doğumu”, 21 Kasım “Meryem’in Mabede Girişil/Adanması”, 25 Mart “Müjde/Tebşir” (Meryem’e Müjde verilmesi) ve 15 Ağustos “Meryem’in Ölümü” bu bayramlardan bazılarıdır (Bunların dışında Meryem Ana’ya ait başka bayramlar da vardır. Bu bayramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Jacob, 1994:29-32; Schimmel, 1999:203-203; Katar, 2001:25-27; Harman, 2004:239-240; Reuman, 2005:5753; Demirci, 2005:58; Tradigo, 2006:25-27; Flinn, 2007:442; Tümer, 2011:142).

⁴ Ölüm kelime olarak yok olma, sona erme ve ortadan kalkma anlamına gelmektedir. O, bir canlının hayatının kesin ve nihai olarak sona ermesi olarak da tanımlanmaktadır. Hayatın bir gerekliliği olarak kabul edilen ölüm, insan için, kendisine verilen vadenin dolması ve ruhun bedenden ayrılması ile canlılığını kaybetmesidir. Ölüm, yeni bir hayatın başlangıcı ve tasavvufi anlamda insanın Tanrı’ya ulaşmasının bir ifadesi olarak da yorumlanmaktadır. Bu bağlamda “hakka yürümek, hakka ulaşmak” gibi kavramlarla ifade edilebilen ölüm, mitolojik anlamda, kötü ruhların insan vücuduna girerek iç organlarını yemesi veya insan ruhunun çalınıp yer altına götürülmesi olarak da değerlendirilmektedir. Hatta ölüm, iyi ruhların küstürülmesi sebebiyle insan bedenini terk etmesi neticesinde meydana gelen olay şeklinde de algılanmaktadır (Çetin, 1991:28; Mandaloğlu, 2011:118; Küçük, 2017:28). Benzer şekilde Hıristiyanlıkta da ölüm, bütün fizyolojik hayat işlevlerinin kesin olarak bitmesi ve dönüşü olmayan bir son olarak algılanmaktadır. Hıristiyanlık anlayışında ruh, ölümsüzdür. Bu bağlamda ölüm, ölümsüz olan insan ruhunun bedenden ayrılması şeklinde tarif edilmektedir. Ancak Hıristiyanlıkta beden ruhun görünüş biçimi, ruhun da beden gerçeğiyle anlayışı çerçevesinde, ölümün, hem bedensel hem de ruhsal anlamda son olma şeklinde tasavvur edilebildiği de görülmektedir (Heinzman, 2013:599-600).

bulduğunu, üstün olduğunu belirtmesi amacıyla takındığı bir isimdir (Yıldırım, 2005:55-56; Küçük, 2016b:236; Küçük, vd. 2017:368).

Yunanca “eikon/eikein” kelimelerinden gelen ikona/ikon, kelime anlamıyla resim, suret, tasvir, benzetmek ve benzetmek anlamlarına gelmektedir. Figür ve imaj anlamında da kullanılan ikona, dinî alanda yapılmış bir sanat eseri veya ruhsal gerçekliği, dinî hakikati açıklama amacını taşıyan ve dua etme vasıtası olarak kullanılan kutsal kişi, olay veya obje tasviri olarak tanımlanmaktadır. İkonalar, Hıristiyan kutsal kitaplarına konu olan olaylar ile İsa başta olmak üzere Meryem, azizler, melekler⁵ gibi kutsal kişileri/varlıkları, haç gibi objeleri temsil eden kutsiyete sahip simgeler olarak da tarif edilmektedir. İsa'nın, Meryem'in, Yahya'nın, azizlerin ve dinî (Hıristiyanlık) olayların tahta, cam, tuval üzerine genellikle mum veya yumurta ile kabartma olarak yapılan dinî içerikli kutsal tasvirler şeklinde de betimlenmektedir. Ayrıca İsa'nın görüntüsünün insan eli değmeden cisimleşmiş haline de ikona adı verilmektedir (Tarasov, 2002:10; Nes, 2004:7; Candea, 2005:4352; Köklü, 2006:11-12; Özkaymak, 2013:31; Eroğlu, 2015:146; Küçük, 2016a:231-232; O'Gorman, 2016:47-48; ikonograph.com, 2017).

Meryem; İbranice *Miryam*, Süryanice ve Aramice *Maryam*, Tevrat'ın Yunanca tercümesinde ise *Mariam* olarak ifade edilmektedir. Meryem ismi Eski Ahit'te, (Hz.) Musa'nın kız kardeşini belirtmek, Yeni Ahit'te ise “*Mariam*” veya “*Maria*” şeklinde İsa Mesih'in annesini tanımlamak için kullanılmaktadır. Meryem adının kökeni ile ilgili olarak farklı görüşler mevcuttur. Buna göre “*Mar-Yam*” kelimesini birleşik kabul edenler, bu ismin “*acı deniz, isyan*” anlamına gelebileceğini dile getirmişlerdir. Ancak İbranice acı deniz ifadesi için, “*Yam-Mar*” şeklinde bir kullanımın olması gerektiği de belirtilmektedir. Meryem kelimesinin Aramice kökenine göre “*Mârî*” (efendi) kelimesinden hareketle “*denizin efendisi/sahibesi*”, “*Mür*” (hoş koku) kelimesinin İbranice karşılığı “*Mor*”dan dolayı “*denizin hoş kokusu*”; “*Mar*” (damla) kavramı çerçevesinde de “*deniz damlası/yıldızı*” ve Mısır kökenli “*Merî*” (mensup/sevilen) kelimesi ile “*Yah/Yahû*” (Tanrı) kavramının birleşmesinden “*Tanrı'ya bağlı, Tanrı'yı seven, Tanrı'nın sevgilisi*” anlamına gelebileceği ileri sürülmüştür. Meryem kelimesinin birleşik olmadığını ileri sürenler ise bu kavramın “*ümit, acı, yükseklik, isyan, hanım, prenses, güzel kimse, efendi, sâhibe, aydınlatan, gösteren*” gibi çeşitli anlamlara geldiğini savunmuşlardır. İslâmî literatürde ise Meryem adının “*reym*” kelime kökünden “*istemek, bir yerden ayrılmak*” anlamında Arapça menşeli olduğu tartışmaları bulunmaktadır. Ancak genel kanaat bu kelimenin aslının İbranice olduğu ve Arapça'ya Süryanice'den geçerek “*ibadet eden*” anlamına geldiğidir. (Harman, 2004:236-237; Tümer, 2011:65-67, 153-154).

⁵ Hıristiyanlıkta melek anlayışı üç kademelidir. Buna göre ilk kademede Serafim, Kerubim ve Ofanim (Taht Koruyucuları); ikinci kademede Hâkimler, Erdemliler ve Otoriteler/Güçler; üçüncü kademede ise Kuralcılar/Soylular, Başmelekler, Melekler yer almaktadır (Tradigo, 2006:53-61; Anglic Hierarchies, 2017:1-7).

2. Ortodokslukta “Meryem Ana”nın ve İkonaların Yerine ve Önemine Genel Bir Bakış

Bu başlık altında, Meryem Ana'nın ve ikonaların, Ortodokslar için önemi ve yeri genel hatlarıyla ele alınmıştır.

2.1. Meryem Ana'nın Ortodoksluktaki Yeri ve Önemi

İslâm'da “*iffet*” simgesi olarak tasavvur edilen Hz. Meryem, Ortodokslukta “*Teotokos*”, “Tanrı Doğuran/Annesi” kabul edilmekte⁶ ve “Anne” motifiyle özdeşleştirilmektedir. Meryem, tüm insanlığın annesi olarak Ortodokslarda “*Meryem Ana*” vasfıyla kendisine yer bulmuştur. O, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, teolojik bağlamda sadece İsa'nın annesi olması itibarıyla konu edilmiştir. Ancak tarihî süreç içerisinde, İsa'dan sonraki ikinci önemli şahsiyet konumuna kavuşmuş ve azizeler arasında ön plânda yer almaya başlamıştır. Kadınlar içerisinde en kutsal/yüce kabul edilen Meryem'in sıfatlarına veya ismine atfen mabedler inşa edilmiş, şehirler başta olmak üzere kütüphaneler, araştırma merkezleri veya okullar gibi birçok mekâna bizzat onun ismi veya sıfatlarını ifade eden adlar verilmiştir. (Yitik, 2001:19; Guiley, 2001:236; Harman, 2004:236; Reuman, 2005:5751,5753-5754; Polat 2008:279; Tümer, 2011:93-98; Üresin 2016: 6, 16).

56

Meryem, Luka 1:38'e atfen, Tanrı ile insan arasındaki işbirliğinin en üstün örneğini teşkil etmektedir. Bu nedenle de Ortodokslarda, Meryem için tamamıyla veya çok kutsal anlamında “*Panaya*” (Panagia) tabiri kullanılmakta ve bu özellik, “...Çok kutsal, çok mübarek ve muhteşem Hanımımız...” ifadeleriyle açıkça vurgulanmaktadır. Bu anlayışla Ortodokslar, Katolıklere yakın/ortak bir tutum sergilemektedir (Yitik, 2001:31; Tümer, 2011:141; ÖODE, 2017).

Meryem Ana, Ortodokslar nezdinde büyük bir önem taşımakta ve azizler kültürünün ayrılmaz bir unsuru olarak en fazla saygı ve bağlılık (*huperdouleia*) ona gösterilmektedir. Ancak Hıristiyanlar arasında⁷ Meryem için farklı yaklaşımlar söz konusudur. Hıristiyanlar, genel anlamda, Meryem'in (sürekli) bakireliği ve Tanrı annesi olması konusunda müttefiktir (Harman, 2004:239; Reuman, 2005: 5753; Eroğlu, 2005:139-140).

⁶ Meryem'in, Tanrı'nın annesi olduğu kararının alındığı Efes Konsili'nin XV. yüzyıl dönümünde XI. Pius tarafından belirlenen “*Meryem'in Anneliği*” adıyla bir bayram kutlanmaktadır (Katar, 2001:26).

⁷ Katolıklar İsa'ya giden en güvenilir yol olarak betimlenen Meryem'e, özellikle kurtuluş anlayışı çerçevesinde büyük bir önem vermektedirler. Hatta Papa Benedict XV (1914-22), 1918'de Mesih ile birlikte insanlığın soyunu kurtardığını belirterek onun kurtuluş doktrinindeki yerine açıkça dikkat çekmiştir (Guiley, 2001:236-237; Reuman, 2005:5754; Polat, 2008:81; Aydın, 2015:11-12,15-16; Alıcı, 2016:103-115). Protestanlar ise Meryem'e saygı gösterir ve onu Tanrı'ya itaat ve boyun eğme örneği olarak görürler. Ancak onlar, İsa'ya olan imanı zayıflatabileceği endişesiyle Meryem'e ibadeti kabul etmez ve kiliselerinde ona yer vermezler. Meryem'in şefaatine de inanmayan Protestanlar, Meryem'e ibadet ve dua çerçevesinde önemli bir rol atfetmezler. Protestanlar, Meryem'in bakire olduğunu kabul ederler, ancak ebediyen bakireliği konusunda kesin bir tavır ortaya koymazlar. Ayrıca Onlar, genel olarak, Meryem'in günahsızlığını ve göğe yükselişini kabul etmeme eğilimindedirler (Yitik, 2001:31; Harman, 2004:239-240; Eroğlu, 2005:141-142; Tümer, 2011:136, 141-148; Eroğlu, 2015:181, 192).

Ortodoksların; şefaathçi⁸ olabilme özelliğine sahip Meryem'in aslı günahattan arınmışlığı hususunda Katolikler gibi resmî bir doktrinleri bulunmamaktadır. Onlar, Katoliklerin 1854'te aldığı kararı⁹, Meryem'i diğer insanlardan ayırdıkları için benimsememektedir. Ancak Ortodokslarda, Meryem'in günahsız olması konusunda bir ittifak olmadığı dile getirilmekle birlikte genel kabul, günahsız olmadığı şeklindedir. Ortodokslar, Katoliklerce 1950'de alınan kararın¹⁰ muhtevasıyla ilgili yorum yapmaktan kaçınarak bu kararın, Katolik Kilisesi'nin (tek başına) aldığı karar olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca onlar, Katoliklerle benzer şekilde Meryem'in Tanrı katına yükseldiğini, kıyamet günü İsa ile yeryüzüne döneceği fikrini benimsemektedirler ancak *Meryem'in göğe yükselişini bir “dogma”*¹¹ olarak kabul etmemektedirler (Şahin, 1986: 328; Yitik, 2001:31-32; Harman, 2004:239-240; Demirci, 2005:8; Eroğlu, 2005:140; Cömert, 2008:197; Tümer, 2011:135-143; Eroğlu, 2015:181).

Ortodokslar, dualarında ve ibadetlerinde “azizler piramidinin zirvesi” kabul edilen Meryem'e önemli rol atfederler. Hatta Meryem'e atfedilmiş dualar ve tespihler¹² söz konusudur. Çünkü Katoliklerdeki gibi Ortodokslar da ibadetin ve dinî hayatın önemli bir parçası ve derin bağlılığın ve saygının simgesi olarak Meryem Ana'ya dualar/tespihler etmektedir. Ancak Meryem'e ibadet noktasında; Ortodoks Kilisesi'nde ikonalar, Katolik Kilisesi'nde ise heykeller ön plândadır (Guiley, 2001:236-237; Harman, 2004:239; Eroğlu, 2005:139-140; Tümer, 2011: 141-142).

⁸ Ortodoksların “Doğumunla bakireliği korudun ve ölümünle insanları ihmal edip bırakmadın ey Tanrı Validesi. Çünkü sen annesi olduğunu için hayata intikal ettin şefaatinle bizi ölümden kurtar.” şeklindeki duaları da Meryem'in şefaati hususunda teyit etmektedir (ÖÖDE, 2017).

⁹ Bu karar, şöyledir: “En kutsal/kutsanmış Bakire Meryem...aslı günahın tüm lekelerinden arınmış olarak korunmuştur...” (Reuman, 2005:5753).

¹⁰ Katolik Kilisesi, 1950'de, “Tanrı'nın tertemiz annesi...zaferin simgesi olarak ruh ve beden olarak cennete alınmıştır...” şeklinde karar almıştır (Reuman, 2005:5754).

¹¹ Hıristiyanlıkta, genel anlamda, Meryem'e atfedilen beş temel dogma söz konusudur. Bunlardan birincisi, Efes Konsili'nde (431) alınan karar çerçevesinde Meryem'in “Tanrı Annesi” (Teotokos) olmasıdır. Bu, Galatyalılara 4'te şu şekilde ifade edilmektedir: “Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi” (Matta, 1:18, 20; Luka, 1:32; Yuhanna, 1:1-2, 14). II. Vatikan Konsili'nde de “O, biz insanlar ve bizim kurtuluşumuz için gökten indi. Kutsal Ruh vasıtasıyla Bakire Meryem'de bedenleşti. Ve böylece insan haline geldi. Allah'ın oğlunun annesi olan Meryem, babanın tercihi kızı ve Kutsal Ruh'un mabedi idi. Kilise onu, çok sevgili anne olarak tebcil eder. Tam bir itaatle, inanç hürriyeti içinde Allah'ın kurtuluş gayesine iştirak ederek o inayet doludur...” denilerek onun Teotokos olduğu açıkça belirtilmiştir. İkinci dogma ise Meryem'in “Kutsallığı”dır. Bu kutsallık, meleğin Meryem'e müjdesi ve vücudunda ulûhiyetin bedenleşmesinden, onun hem aslı suçtan münezzehtir olarak dünyaya gelişinden hem de hayatı boyunca günahsız oluşundan kaynaklanmaktadır. Üçüncüsü de Meryem'in “Bakireliği”dir. Meryem, hem doğum öncesinde hem doğum esnasında hem de doğum sonrasında bakire kalmıştır. Bu husus, II. Vatikan Konsili'nde de dile getirilmiştir. Dördüncüsü ise Meryem'in “Günahsız Doğması”dır. Papa IX. Pius, 8 Aralık 1854'te, Meryem'in, doğumundan itibaren aslı günahattan korunmuş olduğunu ilân etmiştir. Beşinci dogma da Meryem'in “Göğe Yükselmesi”dir. Papa XII. Pius, 1 Kasım 1950'de, Meryem'in öldükten sonra hem ruhen hem de bedenen göğe yükseldiğini dile getirmiş ve bunu inanç sistemine dâhil etmiştir (Aydın, 1991: 65; Guiley, 2001:236; Yitik, 2001:34-35; Harman, 2004:239-240; Flinn, 2007:442; Eroğlu, 2015: 145; Aydın, 2015:15).

¹² Katolik Kilisesi'nde, bu amaçla 7 Ekim'de “Kutsal Tespihin Kraliçesi” adıyla bayram kutlanmaktadır Bu bayram, 1571 yılında, Türklerle yapılan “İnebahtı Deniz Savaşı”nda Hıristiyanların kazanması sebebiyle Meryem'e şükür amacıyla kutlanan bir bayramdır. Bayramın adının kökeni de Hıristiyanların zafer kazanmak için tespih duası etmesine dayanmaktadır (Katar, 2001:26).

2.2. İkonaların Ortodoksluktaki Yeri ve Önemi

İkonalar,¹³ Ortodoks Hıristiyanlar için büyük bir önem arz etmektedir. Ortodokslara göre ikonalar, “*kutsal obje*” olarak, Tanrısal/İlahi bir simge, Tanrı'nın inayetini elde etme vasıtası ve Tanrı'nın suretinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. İnancı koruma ve devam ettirme noktasında önem taşıyan ikonalar, farklı şekillerden oluşabilen ibadet araçlarıdır.¹⁴ Hayatta, Tanrısal gerçekliği ilke edinen ve ruhsal âlemi hatırlatan bir iletişim vasıtası olan ikonalar, ibadetin ayrılmaz bir parçası hatta ana objesi ve tamamlayıcı unsurudur. Bu nedenle ibadette, Kilise'nin yeri ve konumu, Ortodokslarda ikonanın yeri ve konumu ile eşdeğerde görülmektedir. İsa ile kolay ilişki kurabilme vasıtası olan ikonalar, göklere/cennete açılan bir yol/pencere şeklinde betimlenmektedir. Ancak Katolik Kilisesi, ikonaların Tanrıya ulaştırıcı bir araç olduğuna karşı çıkmakta ve onları sembolik, öğretici unsurlar olarak kabul etmektedir (Candea, 2005:4352; Demirci, 2005:9,57; Kırbay, 2010:24-25; Eroğlu, 2015:183; Küçük, 2016a:231-237).

Dogmatik karaktere ve liturjik fonksiyona sahip ikonalar; okuma-yazma bilmeyenler için bir dinî eğitim unsuru olarak Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın görsel yansımasını oluşturmaktadır. Bu nedenle Ortodokslar için ikona, Ortodoks inancının ve ibadetinin görsel hale dönüştürülmüş şekli olarak değerlendirilmektedir. Hatta Kutsal Kitap da, İsa'nın bir ikonası şeklinde algılanmaktadır. Kendisine has renkleri ile özgün anlamlara sahip olan ikonalar, “*Tempera*” tekniği ile sekiz aşamalı özel bir işlem ile hem biçim hem de içerik olarak Hıristiyan öğretiye bağlı kalınarak yapılmaktadır (Yılmaz, 1993:4-5; Nes, 2004:8-11). Çünkü Ortodokslar, resimden ziyade resimde sembolize edilen kişi veya olaylara odaklanılması gerektiğini savunmaktadırlar (Nes, 2004:12-14; Demirci, 2005:57; Candea, 2005:4352; Tradigo, 2006:360; Küçük, 2016a:233-237; Yılmaz, 1993:4-5; Cormack, 2007:31-38).

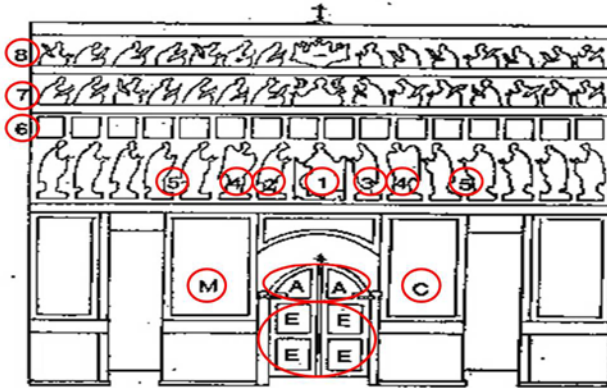
İkonalar, Ortodoks hayatındaki önemi sebebiyle hem kiliselerde hem de evlerde yer almaktadır. Kiliselerde ikonaların bulunduğu kısımlar, genellikle günah itirafının yapıldığı yerler olarak dikkat çekmektedir. İkonaların yer aldığı/asıldığı “*templon duvarı*” olarak da adlandırılan “*ikonostasis*”, Ortodoks Kiliseleri'nde büyük bir öneme sahiptir. Bu noktada ikonostasisin, Hıristiyanlığın

¹³ İkonaların ilk defa Yunan-Roma dönemine ait mezar taşlarında kullanıldığı ve taşınabilir ikonaların III. yüzyılda, Mısır'da ortaya çıktığı bilinmektedir. Ayrıca Meryem Ana'ya ait en eski ikona, Luka'ya atfedilmektedir. İkonalar, “*İbadet İkonaları ve Deskriptif/Didaktik (Tanımlayıcı/Öğretici) İkonalar*” olmak üzere iki ana başlıkta gruplanmaktadır. İnsan eli değmeden ortaya çıktığına inanılan ibadet ikonaları, Yunanca “*Acheiropoietia*” adıyla bilinmektedir. İbadet amaçlı yapılan İsa ikonaları da, “*Evrenin Hâkimi (Pantokrator) ile Taht Üzerinde İsa ve Kutsal Mendil*” şeklinde üç bölümde değerlendirilmektedir. Tanımlayıcı ve öğretici/eğitici ikonalar ise Hıristiyan Kutsal Kitaplarındaki olayları konu edinmektedir. İkonalar; açılıp kapatılabilen nitelikte ahşap, mermer ve maden gibi çeşitli levhalar üzerine ikili (Diptikon), üçlü (Triptikon), dörtlü (Kuadriptikon), altılı (Heksapikon) veya yuvarlak (Klipeus) biçimde yapılabilir. (Yılmaz, 1993:55-89; Tarasov, 2002:10; Candea, 2005:4352; Demirci, 2005:58-59; Cormack, 2007:26; Eroğlu, 2015:184; Kırbay, 2010:24-25; Küçük, 2016:231-233; ikonograph.com, 2017).

¹⁴ IV. yüzyıldan sonra boyama tekniğine sahip olduğu ifade edilen ikonaların, Bizans İmparatorluğu sınırları boyunca, VI. yüzyılda ibadet aracı olarak yayıldığı ileri sürülmektedir (Candea, 2005:4352).

ilk dönemlerinde alçak bir duvar veya kafes şeklinde olduğu daha sonra ikona sayısının artmasına ve Hıristiyanlığın gelişmesine paralel olarak orta nef boyunca uzanan iki-üç metre uzunluğunda bir duvar şekline dönüştüğü dile getirilmektedir. İkonostasisin günümüzdeki haline ise XIV. yüzyılda ulaştığı belirtilmektedir. İkonostasis, yeryüzü krallığı ve göksel krallık arasındaki sınırın ve komünyonu davetin/ çağırının bir ifadesidir. Bu nedenle din adamları, Evharistiya Ayini'nden önce ikonostasisin önünde üç defa saygı ile eğilerek ikonaları öpmekte ve daha sonra ayağa kalkarak “Ey Semavi Kral, gel ve aramızda ol” şeklinde dua etmektedirler. Ardından diğer ikonalar önünde de birkaç dua (genellikle üç) ve ayinin sonunda da İsa ikonası önünde dua edilmektedir. Hatta bazı kiliselerde, ikona tazim edilerek öpülmesinin ardından kutsanmış (zeytin) yağ ile “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” adına yağlanmaktadır. Daha sonra ikonostasisin önündeki ikona ile birlikte diğer ikonalar, din adamları, cemaat tarafından sıra ile öpülme, selamlanmakta ve dua edilerek haç çıkartılmaktadır (Demirci, 2005:56-57, 61-62; Tradigo, 2006: 10-19; Yörükoğlu, 2006:19,27; Aslanova, 2006:150-151; Küçük, 2016a: 235, 237).

Çeşitli bitki ve geometrik motiflerle süslü ve genellikle tek kapılı (bazen üç kapılı) olabilen ikonostasteste, ikonalar, bir hiyerarşik düzene göre sıralanmaktadır. Klasik bir Bizans Kilisesi'nde ikonostasis, iki sıra halinde olup, alt sırada büyük, üst sırada ise küçük ikonalar yer almaktadır. İkonostastesteki din adamlarının ve hükümdarların kullanabildiği ve ikonostasisin ana kapısı olan “Orta/Ana (Kral) kapı”, gökyüzüne açılmanın, cennete ulaşmanın ve Tanrı'nın geldiği yerin sembolik bir göstergesidir. Üçlü kapılı ikonostasislerde, Tanrı Krallığı'na geçişin simgesi olan Kral kapısının sağ ve sol tarafındaki küçük kapılar ise diyakozlar ve diğer görevliler tarafından kullanılmaktadır (Tradigo, 2006:14-19; Küçük, 2016a:235-236; Yörükoğlu, 2006: 28).



Kaynak: Vinje, 2017.

Genel olarak, iki sıra halinde olan ancak kiliselere göre üç veya beş sıra şeklinde değişiklik gösterebilen ikonostasisin alt sırasında (Müjde, Son Yemek

ve dört İncil'in yazarlarının ikonaları olabilen Kral Kapısı'nın olduğu bölmede), İsa, Meryem¹⁵, Yahya ve kilisenin koruyucu azizlerinin ikonaları (*Despotik İkonlar*) yer almaktadır. İkinci sırada ise daimî ikonalar bulunmaktadır. Resimde de görüldüğü gibi A-C-E-M harflerine göre, İsa ve onun sağında Kral Kapısının olduğu bölmede, Müjde(A) ve Aziz(E) ikonaları yer almaktadır. Kapının sol tarafında Mesih İsa (C) ve sağ tarafında ise *Bakire Meryem (M)* ikonası mevcuttur. Kiliselerde; genel olarak, Kral kapısının sağında; "Mesih İsa", kilisenin azizleri, Yahya ikonaları; kapının sol tarafında ise Tanrı Annesi (Teotokos) veya çocuk İsa ile birlikte Meryem ikonaları yer almaktadır. Kapının üstünde ise *İsa Mesih (1)*, sağ tarafında *Bakire Meryem (2)* ve solunda da *Vaftizci Yahya'nın (3)* birlikte insanlığın kurtuluşu için dua eder biçimde tasvir edildiği Yunanca "şefaât" anlamına gelen "Deisis (*Dua/Yalvarış*)" ikonaları ile sağlı ve sollu şekilde olacak biçimde *melek (4)* (baş melekler Gabriel ve Mikail) ve Aziz (5) ikonaları yer almaktadır. Bu ikonların üstünde, üçüncü sırada ise "Oniki Yortu" (6) (Dodekaorton) ikonaları bulunmaktadır. Bu ikonalar; Müjde ve İsa'nın, Meryem'in rahmine kutsal yolla düşmesi (Evangelismos), İsa'nın Doğumu (Genesis), İsa'nın Mabede Takdimi (Hipapanti), İsa'nın Vaftizi (Vaftisis), İsa'nın Suret Değiştirmesi (Metamorfosis), Lazarus'un Dirilişi (Egersis to Lazaru), İsa'nın Kudüs'e Girişi (Vaioforos), İsa'nın Çarmıha Gerilişi (İstavros/Stavros), İsa'nın Dirilişi (Anastasis), İsa'nın Göğe Yükselişi (Analepsis/Analipsis), Kutsal Ruh'un Havariler Üzerine İnişi (Pentekost) ve Meryem'in Ölümü¹⁶ (Koimesis/ Kimisis) şeklinde sıralanmaktadır. Ancak ikili sıradan oluşan ikonostasislerde oniki yortu, deisis ikonasının sağında ve solunda yer almaktadır. Dört veya beşli sıraya sahip ikonostasisin dördüncü sırasında, İsa ile *Havariler (7)* ve beşinci sırada da "Âdem'den İsa'ya kadar gelen Peygamberler" ile "İsa, Kilise Babaları'nın ve Eski Ahit'te adı geçen bazı kişilerin tasvirleri" (8) bulunmaktadır (Akkaya, 2000:126-130; Yörükoğlu, 2006:28-30; Cormack, 2007: 40-42; Kırbay, 2010:27-30; Küçük, 2016a:232, 235-236; Vinje, 2017).

Ortodoks Kiliselerdeki ikonostasis, zamanla sembolik olarak evlerde de yer almaya başlamıştır. Evlerin kuzeydoğu, güneydoğu veya özellikle doğu köşesi ikonalar için tasarlanmış ve buraya, "ikona köşesi, güzel köşe" veya "ev altarı" adı verilmiştir. Evin en iyi görülebilecek yerinde olan bu bölmede, içerisinde ikonaların olduğu bir dolap da olabilmektedir (Tradigo, 2006:33-36). Ev ikonaları, hem ev sahibi hem de misafirler için önem arz etmiş ve doğumdan ölümüne kadar hayatın her alanında/döneminde "dua merkezi" haline gelmiştir. Küçük ölçekli ve dörtlü veya altılı olan ikonalar, kilise, ev ile birlikte okul ve kışla gibi mekânlarda

¹⁵ Ortodokslukta Meryem Ana'ya ait ikonaların önemli ve değerli olmasının temeli, Meryem Ana'nın "Benim şefkatim bu resimle beraberdir" sözüne dayandırılmaktadır (Köklü, 2006:56).

¹⁶ Meryem Ana'nın ölümü hakkında çeşitli rivayetler vardır (Tümer, 2011: 78-93; Harman, 2004:237-239; Guiley, 2001:236; Smith, 2011:82). Bu konudaki rivayetlerden biri şu şekildedir: "...Meryem Ana, günlerce öylesine acılı ve zayıftı ki, onun her an ölebileceğini, hatta bir mezar hazırlamayı düşündüler. Zeytinlikler Dağı'nda kendisine bir mağara seçti, havariler orada Hıristiyan bir yontucuyu tuttular ve orada güzel bir mezar hazırlattılar. Meryem Ana'nın öldüğü ve Kudüs'teki mezarı hakkındaki söylenti etrafa yayıldı; ne var ki daha mezar tamamlanmadan Meryem Ana iyileşti ve Efes'e geri dönecek hale geldi, orada on sekiz ay sonra öldü. Meryem Ana için Zeytinlikler Dağı'nda hazırlanan mezarın üzerine de bir kilise inşa edildi..." (Pamir, 2017:7).

da yer almıştır (Tradigo, 2006:33; Köklü, 2006:56; Küçük, 2016a:237). Ayrıca ikonaların bir şifa dağıtıcısı ve insanların doğumundan ölümüne kadar onları yalnız bırakmadığına olan inanıştan dolayı ikonaları koruyucu olarak yanından ayırmayan Ortodokslar da vardır. Hatta bu özel/şahsî ikonalar, ölen kimsenin son yolculuğunda da yanına konulmakta ve defin işleminden önce mezar yerine götürülmeye gayret gösterilmektedir (Tradigo, 2006:33; Köklü, 2006:56).

2.3. Ortodoks İkonalarında Meryem Ana’nın Ölümü

Ortodoksların genel olarak hem Meryem Ana’ya hem de ikonalara verdiği önem, Meryem Ana’nın doğumundan ölümüne kadar birçok olayın ikonografik anlamda konu edilmesine vesile olmuştur. Bu konulardan bir tanesi de Meryem Ana’nın ölüm sahnesi, “*Koimesis/Kimisis*”tir. Burada da Meryem Ana’nın ölümünün ikonalara yansması genel hatlarıyla konu edilmiştir. Ancak yer yer karşılaştırma ve ortak paydaları vurgulama mahiyetinde Katolik anlayışa da vurgu yapılmıştır.

Meryem Ana, ikonografide özellikle “*İsa/Çocuk İsa*” ile birlikte tasvir edilmekte ve bu tasvirler, Ortodokslukta önemli sahneler arasında değerlendirilmektedir. Bu bağlamda “*Kilisenin Kılavuzu, Yol Gösterici*” olarak da isimlendirilen *Rehber İkonası*, en önemli ve yaygın ikonalarından biri olmuştur. Ayakta veya oturur (boydan-portre) biçimde olabilen bu tarz ikonalarda, Meryem, bir eliyle Çocuk İsa’yı tutar, diğer eliyle de onu gösterir şekilde betimlenmektedir.¹⁷ Bu ikona dışında; *Yol Gösterici/Rehber İkonasının* değişik versiyonu olan *Hassas Dokunuş/Şefkatli Meryem*¹⁸ *İkonası*, *Tanrı Anasının İşareti/Dua Eden Meryem İkonası*¹⁹, *Tahtta Oturan Meryem*²⁰ ile *Emziren/Süt Veren Meryem*²¹ *İkonası* gibi ikonalar da önemli ikonalar arasında yer almıştır (Şen, 2017:1362-1269; Orthodox Christianity, 2017; Vinje, 2017).

¹⁷ Kökeni, eski Mısır Tanrıçası İsis’e dayandırılan bu tarz (*Hodegetria*) ikonalarının ilk örneklerinin, V. yüzyılda Kudüs’ten, günümüzde mevcut olmayan Hodegon Manastırı’na (İstanbul’a) getirildiği ve bu ikonayı görmek isteyen Hıristiyan hacıların da, Manastıra geldikleri rivayet edilmektedir. “Bu tipolojinin bir örneği de İstanbul’da Kariye Müzesi’nde (Khora Manastırı) bulunmaktadır”. Mermer çerçeve içinde mozaik bir panoda, kucağında (çocuk) İsa’yı tutan Meryem, İsa’ya doğru hafifçe başı eğik, düşünceli bir şekilde bakar vaziyette ayakta durmaktadır (Şen, 2017:1365-1366).

¹⁸ Bu tarz ikonalar ise eski Yunanca’da kelime olarak “*şefkat, sevecenlik, merhamet gösteren*” anlamına gelen “*Eleousa*” kelimesinden adını almaktadır. Bu ikonalarda, Meryem ile (çocuk) İsa yanak yanağa bir anne-oğul ilişkisini yansıtır biçimde tasvir edilmektedir. Ancak Eleousa kategorisi içerisinde bölgeden bölgeye göre değişiklik gösteren farklı versiyonlar söz konusudur (Şen, 2017:1368).

¹⁹ Bu ikona, İstanbul’daki *Blakhernai Kilisesi*’nde (*Tekfur Sarayı*) yer almasından dolayı aynı isimle zikredilen *Blachernitissa/Blakhernai İkonası* olarak da bilinir. Bu ikonada Meryem, iki eli yana açık dua eder biçimde (çocuk) İsa, Meryem’in göğsünün üstünde bir madalyon içerisinde betimlenmektedir (Şen, 2017:1364).

²⁰ Tahtta Oturan Meryem ikonaları, IX. yüzyıldan sonra kilise apsislerinde sıklıkla tasvir edilmeye başlanmıştır. “*Bilgeliliğin Tahtı*” veya “*İhtişamlı Meryem*” adı ile de bilinen *Tahtta Oturan Meryem* ikonalarında, adından da anlaşılacağı gibi Meryem, sırt tarafı yükseğe ve minderli bir tahtta otururken bir eliyle kucağındaki (çocuk) İsa’yı tutar, diğer eliyle de kurtuluşun İsa’da olduğunu işaret eder biçimde tasvir edilmektedir. Hıristiyanlar arasında mucizeler yarattığına ve esrarengiz yapısı olduğuna inanılan bu tarz ikonaların en bilindik örneğini, Ayasofya apsisinin yarım kubbesindeki, İkonoklazm döneminden sonra yapılmış ilk figüratif tasvir örneği olması açısından önem taşıyan “*Meryem ve Çocuk mozaigi*” oluşturmaktadır (Şen, 2017:1366-1367; Üresin, 2016:8).

²¹ *Galaktotrophousa* adıyla da bilinen Emziren Meryem ikonalarının kaynağının, Mısır Tanrıçası İsis’in kucağındaki bebeği Horus’u emzirmesinden geldiği rivayet edilmektedir. Bu ikonalar, Hıristiyanlarca, anne ile evlat arasındaki

Meryem Ana'ya ait bu ikonalar dışında Tanımlayıcı ve Oniki Yortu (Dodekaorton) ikonaları içerisinde yer alan başka ikonalar da vardır. Bu ikonalarından biri de mevcut en eski örnekleri, X. yüzyıla dayandırılan Meryem Ana'nın ölümünü anlatan "Koimesis" ikonalarıdır (Walsh, 2007:18-19). Hıristiyanlığın tarihi sürecinde dönem dönem ikonalarda, farklı şekillendirmeler söz konusu olabilmıştır. Dolayısıyla Meryem'in ölüm sahnesi de hem zaman hem de coğrafi yapı itibarıyla farklı resmedilebilmiştir (Shoemaker, 2002:10-280; Gonzalez, 2017:192-226). Burada söz konusu farklılıklar dikkate alınmaksızın genel hatlarıyla ortak biçimde değerlendirilmeye gayret gösterilmiştir.

Meryem Ana'nın doğumundan ölümüne kadar hayatındaki olaylar ve dönemler, Ortodoks ilahiyatında önemli bir yer tutmuştur. Bu olaylardan ve dönemlerden birisi Meryem Ana'nın ölümü olmuştur. Yunanca "Koimesis" adı ile bilinen Meryem Ana'nın Ölümü sahnesi, Fransızca "uyumak/uyku" anlamında "Dormire"den gelen "Dormition" kavramıyla zikredilmektedir. Çünkü Hıristiyanlara göre Hıristiyan ilahiyatına uygun yaşayanlar için ölüm bir uykudur²². Bu bağlamda Meryem'in ölümü de, ölümün mecazî bir yansıması olarak "Meryem'in Uykusu/Uyuması" şeklinde isimlendirilmektedir (Barut, 2012b:69; Küçük ve Arslan, 2017:885).

Ortodokslarca kurtuluş hikâyesinin son sahnesi olarak yorumlanan Meryem'in ölümü olayında birkaç aşama söz konusudur. Bu aşamalar; Meryem'in dua etmesi ve duasının kabulü ile havarilerin değişik coğrafi bölgelerden Kudüs'e gelmesi; meleğin Meryem'e görünerek palmye/hurma dalıyla birlikte (üç gün içinde) öleceğini bildirmesi; Meryem'in Yuhanna'ya emanetini teslim ederek havarilere veda etmesi; Havarilerin Meryem Ana'nın etrafında toplanmaları ve onun naaşını Kidron (Jehoshaphat/Josephat Vadisine) taşınmaları²³; Meryem'in naaşının mezara yerleştirilmesi şeklindedir (Cömert, 2008:197; Smith, 2011:81; Küçük ve Arslan, 2017:885-886; dstp.rel.pl, 2017).

Bu aşamalar çerçevesinde, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi ile birlikte Meryem Ana için hayat, ıstıraba dönüşmeye başlamıştır. Evladını kaybeden ve onun acısını yaşayan Meryem Ana, İsa'nın boş mezarı başında kendisine dönmesini hatta ondan kendisini de yanına almasını istemiştir. Bu yüzden de Meryem Ana'yı, "Acıların Annesi" (Mater Dolorosa) olarak isimlendirenler de vardır. Hatta bu acıyı yansıtan, Meryem'in tek başına, ellerini birleştirerek dua eder biçimde "Yas Tutan ve Koruyan Meryem" tasvirlerinden de

bağ ile birlikte Tanrı ve insanlık arasındaki ilişkinin sembolü olarak değerlendirilmektedir. Emziren Meryem ikonalarında, Meryem tam/bütün veya yarım figür şeklinde resmedilebilmektedir (Şen, 2017:1369; Higgins, 2012:71, 84-90).

²² Mitolojik anlamda da uyku ile ölüm arasında yakın bir ilişki kurulmakta ve uyku, "küçük ölüm" olarak tasvir edilmektedir. Bu bağlamda "Ne alınır, ne satılır, Ne görülür ne tutulur, Ona derler küçük ölüm, O gelince yatılır. O gidince kalkılır." bilmeceyi de hem uyku ile ölüm arasındaki ilişkiyi hem de uykunun geçici ölüm olmasını açıkça ortaya koymaktadır (Küçük, 2017:31).

²³ Meryem'in naaşının taşınması esnasında iki olay vuku bulur. Bunlardan birincisi, protesto etmek amacıyla bir çetenin musallat olması; diğeri de bir Yahudi rahibin tabuta müdahale etmesidir (dstp.rel.pl, 2017).

bahsedilmektedir. Zaten Bizans tasvir sanatında, elleri üzüntüyle başa veya ağza götürme, elleri birleştirme, giysinin bir parçasıyla yüzünü/gözlerini kapatma yas belirten davranışlar arasında gösterilmektedir. Koimesis ikonalarında da bu tarz betimlemeler görülmektedir (Canverdi, 2005:169; Tümer, 2011:79; Barut, 2012a: 51; Üresin, 2016:10-12).

Meryem'in ölme arzusuna, isteğine karşılık Tanrı, meleklerini göndermiştir. Bunun üzerine Gabriel (veya ismi bilinmeyen bir melek), Meryem'e görünerek, üç gün içerisinde cennette oğluna kavuşacağını müjdelemiş ve ona, öldükten sonra mezarının başucuna dikilmesi amacıyla bir palmye (hurma) dalı/yaprağı vermiştir. Meryem Ana, kendisine vaat edilen üç günlük süreçte, elindeki palmye dalı ile Zeytin Dağı'nda, Tanrı'ya dua ederek ölümünü beklemeye başlamıştır. Bu süre zarfında melek, ona tekrar görünerek hazırlıklarını tamamlamasını istemiş ve o da, ölümü ile ilgili tüm hazırlıklarını tamamlamıştır. Meleğin Meryem'e görünmesinden (üç saat) sonra Meryem havarilerle birlikte evde dua ederken, yüksek sesler duyulmuş, büyük bir gök gürültüsü olmuş, fırtına kopmuş, sağanak halinde yağmur yağmış ve deprem olmuştur. Ayrıca Melekler ordusu ile Serafim, Meryem'in evini kuşatmıştır. İki günlük zaman diliminde dua ile hazırlıklarını tamamlayan Meryem Ana, kendisine eşlik eden üç bakire kadınla (Sepphora, Abigail ve Jael) üçüncü gün evine dönerek yatağına uzanmıştır.²⁴ Ancak Meryem Ana'nın, ölümü ile ilgili herhangi bir endişe veya acı hissetmediğine de vurgu yapılmaktadır. Bu rahatlık ve endişesiz tavır, hem ikonaya “*derin uyku*” adıyla hem de Meryem Ana'nın yüzüne yansıtılmıştır.

Meryem Ana, kendisine verilen dalı/yaprağı, Cuma günü, kendisini ziyarete gelen Yuhanna'ya teslim ederek²⁵ ondan bütün havarilerin ölümünde hazır bulunmasını istemiştir. Havarilerin de Meryem Ana'nın yanına gitmek için gizemli uyarı aldıkları hatta onun yanına gelirken olağanüstü bir yolculuk yaptıkları ve bu yolculukları sürecinde insanların ihtiyaçlarına göre çeşitli mucizeler sergiledikleri dile getirilmektedir. Böylece Meryem, yanına gelen tüm havarileri tek tek kutsamış ve Havariler de onun için dua etmişlerdir (Ersoy, 1999:79-80; Tümer, 2011:79-81; Barut, 2012b:68; Panagopoulos, 2012:4; Alev, 2014:45-46; Gezgin, 2017; Küçük ve Arslan, 2017:885-887; Gonzalez, 2017:187-188)

Koimesis ikonalarında; Meryem Ana, genellikle düz yatar ve gözleri kapalı vaziyette betimlenmektedir. Ancak Kılıçlar Kuşluk Kilisesi'ndeki Koimesis sahnesinde, Meryem'in gözlerinin açık ve gövdesinin üst kısmının oturur biçimde

²⁴ Pamir, Meryem Ana Efes'te Kalyon adlı eserinde bu ortamı andıran şöyle bir bilgiden bahsetmektedir: “Meryem Ana'yı odasında dar, beyaz ve alçak bir yatakta uzanmışken gördüm; uzun bir çarşaf onu tamamen örtmüştü. Beş kadının birbiri ardına odasına ona sanki elveda demek için girdiklerini gördüm. Meryem Ana'yı terkettikleri sıradaki ağzlarından dökülen dualar ve acı ifade eden hareketleri son derece dokunaklı idi. Bu kadınların arasında peygamber Anna'nın yeğeniyle Elizabet'in yeğeni Mara'yı farkettim...” (Pamir, 2017:8).

²⁵ Bazı kaynaklarda ise “cennetten gelen melek Meryem'e görünür ve ona palmye dalı uzatır, bu dalı havarilere vermesini söyler. Üç gün içinde bedenini terk edeceğini haber verir. Palmye dalını havariler onun cenazesinde taşıyacaklardır. Meryem meleğe neden her bir havari için ayrı ayrı değil de, hepsi için tek bir dal getirdiğini sorar. Dalın tek bir havariye verilmesi diğerleri arasında huzursuzluk yaratacaktır” şeklinde ifade edilmektedir (Barut, 2012a:37).

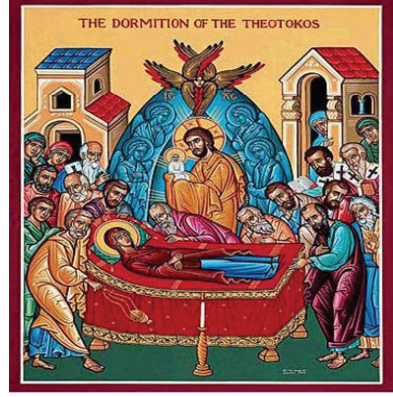
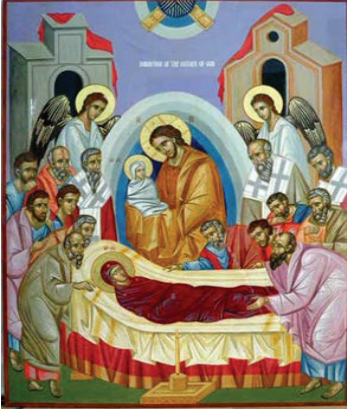
tasvir edildiği dile getirilmektedir. Bu tasvirin bazı kiliselerde de görülebildiği belirtilmektedir. Yapılış dönemleriyle ilişkili olarak değişkenlik gösteren bu şekildeki tasvirin sebebi de şöyle yorumlanmaktadır: “Meryem ölmeden hemen önce İsa’ya son duasını okurken, İsa da onun ölümüne geçmek üzere olan ruhunu tutarken, Aziz İoannes başucunda ona doğru eğilip ne söylediğini dinlemektedir” (Alev, 2014:113). Ayrıca ikonada, Meryem’in yatağının zengin işlemeli, ihtişamlı olduğu ve panelin alt kenarının merkezinde bir kaide dışında herhangi bir aksesuarın veya mobilyanın olmadığı da vurgulanmaktadır (Gonzalez, 2017: 194). Meryem’e vaad edilen üç günlük sürenin tamamlanması ile Mesih İsa, altın sarısı²⁶ renk ve ilahî ışık (mandorla) ile göklerden gelir. Bazı ikonalarda İsa, ebedî bir zaferin ve merkezîyetçiliğin bir simgesi olarak beyaz, mavi veya gri tonlu ışık (mandorla) ile sembolize edilebilmektedir (Ersoy, 1999:80; Walsh, 2007:26). Ayrıca Koimesis sahnesindeki, İsa’nın mandorlalı halinin ilk defa Yeni Tokalı Kilise’de tasvir edildiği de ileri sürülmektedir (Barut, 2012a:51).

Oğlu İsa’yı gören Meryem, büyük bir sevinç ve heyecan içerisinde memnuniyetini gösterir ve ruhunu oğluna emanet eder. Bu durum, Luka, 1:46-48’de şöyle dile getirilmektedir. “Meryem de şöyle dedi: Canım Rabbi yüceltir; Ruhum, Kurtarıcım Tanrı sayesinde sevinçle coşar. Çünkü O, sıradan biri olan kuluyla ilgilendi. İşte, bundan böyle bütün kuşaklar beni mutlu sayacak”. İsa da annesinin ruhunu alarak Tanrı’ya teslim eder. Başka bir rivayette ise Meryem’in ölüm anında, İsa Mesih’in meleklerle birlikte annesinin evine geldiği ve onun ruhunu teslim olarak baş melek Mikail’e veya orada hazır bulunan meleklerden birisine verdiği anlatılmaktadır. Zaten bazı ikonalarda, melek(ler) Meryem’in ruhunu cennete veya gökyüzüne götürür şekilde tasvir edilebilmektedir (Yılmaz, 1993:130; Walsh, 2007:22; Barut, 2012a:37; Alev, 2014:46; Küçük ve Arslan, 2017: 886; Gonzalez, 2017:188-189).

Meryem’in ruhunun bedeninden ayrılırken, yüzünün nurlandığı/ışıkla dolduğu ve güzel kokuların her tarafı kapladığı, parlak ışıkların hâkim olduğu, cennetten seslerin yükseldiği belirtilmekte ve bu olayı anlatan tasvirler yapılmaktadır (Alev, 2014:46). Böyle bir ortamda büyük bir heyecana kapılan Petrus, İsa’ya kendi ruhlarının da Meryem’inki gibi parlak olup olmayacağını sorar. İsa da ona, her insanın doğduğunda ruhunun bu şekilde olduğunu; ancak işledikleri günahlar nedeniyle parlaklığını kaybettiğini söyler (Barut, 2012a:38).

²⁶ İkonografide; altın sarısı, mükemmelliğin, arınmışlığın, aydınlığın sembolü kabul edilmekte ve İsa ile özdeşleştirilmektedir. İsa’nın altın rengi ve etrafında melekler ile tasvir edilmesi de onun ilahî zaferinin bir işareti olarak yorumlanmaktadır. Altın sarısı, ikonalarda özellikle taht, hale gibi unsurlar ile birlikte ele alınmaktadır. Bu renk, Tanrı’nın ilahî ışığını ve Tanrı Krallığı’nın ihtişamını/parlaklığını yansıtmaya özelliği ile “Tanrı’nın ilahî doğası”nı simgelemektedir. Ayrıca ikonalarda altın sarısı, başın etrafındaki halede de dikkat çekmekte ve o, sonsuzluk ve ölümsüzlük hatta “İsa’nın göğe çıkışının ardından, O’nun yeryüzündeki boşluğunu dolduran” bir amblem olarak betimlenmektedir (Küçük ve Arslan, 2017:885,887).

(Koimesis ikonasından örnekler-1)



Kaynak: The Dormition, 2017; Elia, Saint, 2017

Annesinin ölümünün ardından İsa Mesih, havarilerden annesinin cesedinin şehrin eteklerinde bir mezara taşınmasını ister. Havariler de bu emir doğrultusunda, ilahiler eşliğinde Meryem’in cesedini, Kidron (Josaphat) Vadisi’ne veya Zeytin Dağı yakınındaki bir vadiye götürürler. Bu mekânın, Getsemani ve Siyon Dağı olabileceği de dile getirilmektedir (Harman, 2004:237-239; Smith, 2011:80; Barut, 2012a:39-40; Tümer, 2011:78-93; Pamir, 2017:7).

Meryem’in cenazesinin taşınması esnasında, Yahudi rahip Jefonias, Meryem Ana’nın ölüp ölmediği şüphesiyle tabutuna vurarak içeriden bir ses gelmesini bekler. Bunun üzerine Başmelek Mikail²⁷ (soldaki ikonada, elinde kılıçla hamle yapar vaziyette görülen), kırmızı elbise veya pelerin ve başında örtü ile betimlenen Yahudi rahibin tabutu tutan iki elini de kılıçla keser. Ancak sessizlik ve matem ortamını bozarak Meryem’e olan inançsızlığını sergileyen Yahudinin tövbe edip af dilemesi neticesinde ellerine tekrar kavuştuğu da dile getirilmektedir²⁸ (Yılmaz, 1993:118, 130; Panagopoulos, 2012:4; Barut, 2012a:39; Küçük ve Arslan, 2017: 887; Gonzalez, 2017:189).

²⁷ Başmelek Mikail, ikonada dikkat çeken unsurlardandır. Çünkü Mikail’in, IV. veya V. Yüzyıllarda bir kült olarak geliştiği dile getirilmektedir. O, melekler içerisinde önemli bir ayrıcalığa sahip olup, “*haberçilerin prensi*” olarak isimlendirilmektedir. En büyük prens olarak takdim edilen Mikail, Tanrı’nın iradesini gerçekleştirme amacını taşıyan bir görevli olarak da tasvir edilmektedir. Çünkü Hıristiyan sanatında, Mikail’in ölecek kişinin canını aldığına inanılmaktadır. Bu bağlamda ikonografide, Mikail motiflerinde, onun genellikle can almaya hazır ve uçar biçimde betimlendiği görülmektedir. Ancak Koimesis tasvirlerinin gelişmiş biçiminde, Serafim ve Kerubim meleklerinin yer aldığı “Melekler/Göklar Ordusu” dikkat çekmektedir. Hatta söz konusu bu ordunun, ilk kez “*Sopocani Manastırı*”ndaki Koimesis sahnesinde tasvir edildiği de belirtilmektedir (Yılmaz, 1993:166; Nes, 2004:91; Tradigo, 2006: 46-51; Barut, 2012a:51).

²⁸ Buna benzer başka bir rivayet ise şu şekildedir: “...Muazzam bir gürültü Kudüs sokaklarını doldurur. Bu sesi duyunca tedirgin olan Yahudi din adamları, Meryem’in ruhunun bedeninden ayrıldığını ve havarilerin ilahiler söyleyerek onun etrafında toplandığını öğrenirler. Aniden Şeytan onları içine girer ve öfkeyle dolarlar. Havarileri öldürmeye ve büyüçüyü (İsa) taşımış olan bedeni (Meryem) yaktmaya niyetlenirler. Ancak bulutların üzerindeki melekler onların görme yetilerini işlemez hale getirir ve bu toplulukta kiler nereye gittiklerini göremediklerinden

Meryem'in daha öncesinde belirlenmiş olan yere defnedilmesiyle birlikte havariler üç gün mezarın başında beklerler. Üçüncü günün sonunda mezar açıldığında içinde mezar eşyaları dışında bir şey bulamazlar. Çünkü inanişaya göre melekler, Meryem'in cesedini cennete götürmüşlerdir. Hatta onun bedeni, cennette yaşam ağacının altına yerleştirilmiş ve ruhu bedeniyle yeniden bütünleşmiştir. Bir rivayete göre de Meryem'in mezara defnedilmesinden sonra İsa, havarilerine kendisinden bir isteği olup olmadığını sorar. Onlar da Meryem'i beraberinde cennete götürmesini isterler. Meleklerin de şarkılar ve ilahiler eşliğinde "Cennetin Anası/Kraliçesi"²⁹ veya "Gökyüzünün Kraliçesi" edası ile Meryem'in bedenini ve ruhunu göğe çıkardıklarına inanılmaktadır. Dolayısıyla ikonografide Meryem'in ölümü, "Meryem'in Göğe/Cennete Alınması"³⁰ ikonası ile birlikte konu edilebilmektedir (Tümer, 2011:80-81; Smith, 2011:83; Barut, 2012a:40; Panagopoulos, 2012:4; Vierra, 2015:67-68; Gonzalez, 2017:188-189; Küçük ve Arslan, 2017:886).

İkonada, Meryem'in başının sola gelecek şekilde eğime sahip olduğu görülmektedir. Ancak Hıristiyanlığın erken dönemlerde, Meryem'in başının sağa dönük biçimde olduğu; XI. Yüzyıldan sonra sola yatık şekilde betimlendiği ifade edilmektedir (Canverdi, 2005:169). İkonadaki Meryem'e bakar vaziyetteki İsa'nın

başlarını şehir duvarlarına çarparlar. Ancak din adamlarından biri duvarların arasından geçmeyi başarır ve palmye dalıyla taçlandırılmış tabutu ve ilahi söyleyen havarileri görünce çok büyük bir öfkeye kapılır. Tabutu devirmek niyetiyle palmye dalını bulunduğu yerden alıp yere çalmak ister. Ancak anında elleri dirseklerinden koparak tabutun üzerinde asılı kalır. Petrus, havarilerden merhamet dileyen adama o gücün kendilerinde olmadığını, ancak İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğuna iman etmesi durumunda kurtulabileceğini söyler. Yahudi din adamı konuşmaya başlar ve aslında İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğunu bildiklerini ve atalarının yoksullara destek, dertlilere derman olmaları konusunda kendilerine öğüt vermesine rağmen tamahkârlık yüzünden bunları görmezden geldiklerini ve İsa tapınağa gelip onları Allah'ın evini bozmakla itham edip eleştirildiğinde ve onları tapınaktan attığında öfkelenediklerini ve Tanrı'nın Oğlu olduğunu bile O'nu öldürmek için plan yaptıklarını itiraf eder ve tekrar merhamet diler. Petrus tabutun yere konmasını emrederek rahibe eğer tüm kalbiyle iman ediyorsa, gidip Meryem'in bedenini öpmesini ve ona ve ondan doğan Tanrı'ya inandığını söylemesini buyurur. Yahudi din adamı üç saat boyunca Musa'nın kitabından ve diğer peygamberlerin kitaplarından Meryem'in, Görkem'in Tanrısı'nın Tapınağı olduğuna dair metinler okur. Diğerleri daha önce hiç duymadıkları bu metinlerle şaşkına dönerler. Petrus rahibe gidip kollarını yerine takmasını söyler. Duayla takılan kollar eski hallerini alırlar. Palmye dalından bir lif alarak şehre gitmesini, orada göreceği kör kalabalığa kendisine ne olduğunu anlatmasını, inananların gözüne bu lifle ile dokunarak gözlerini açacağını söyler. Dediği gibi olur, inananların gözleri açılır, inananlar kör kalır..." (Barut, 2012a:39-40).

²⁹ Katoliklerce, Meryem'in, İsa tarafından "Yaşam Annesi" olarak önce ruhunun sonra bedenini göğe alındığı kabul edilmektedir. Bu konuda, Papa XII. Pius tarafından 11 Ekim 1954'de Meryem'in, oğlu İsa Mesih ile birlikte cennete yükseldiğine dair bir genelge yayınlanmıştır. Bu genelge ile "Meryem'in kraliçeliği" bayramının kurallarını ve yasaklarını açıklayan Papa, Meryem'in "kraliçe" şeklinde çağırılması gerektiğini belirtmiştir (Budak, 2012:62; Uzuner, 2015:87; Pamir, 2005:164-165).

³⁰ İkonografide, Meryem'in göğe alınması ile birlikte Meryem'in taçlandırılması sahnesi de görülebilmektedir. Bu sahne, Vahiy 12:1'de, "Gökte olağanüstü bir belirti, güneşe sarınmış bir kadın göründü. Ay ayaklarının altındaydı, başında on iki yıldızdan oluşan bir taç vardı..." şeklinde açıkça ifade edilmektedir. Çünkü İsa'nın, annesine öldüğü gün bedeninin cennete götürüleceğini ve ruhunun cennete yükseleceğini söylediği rivayet edilmektedir. Buna bağlı olarak Meryem'e, oğlu İsa tarafından cennete kabul edilmesinin ardından, kendisine hem baba hem de oğul tarafından veya İsa ya da bir melek tarafından "Meleklerin İmparatoriçesi, Cennet Kraliçesi" sıfatı ile taç giydirilmiştir (Vahiy, 18:7; Cömert, 2008:197; Smith, 2011:82; Gonzalez, 2017:188; Üresin, 2016:7-10). II. Vatikan Konsili'nde de "Gerçekte göğe yükselmiş olan ve fakat kurtuluş misyonunu terk etmeyen Meryem, sayısız aracılığı ile o, ebedi kurtuluşun yeteneklerini sağlamaya devam etmektedir" denilerek Meryem'in gökte olduğu dile getirilmiştir (Aydın, 2015:16). Hatta bir dönemler kilise olarak faaliyet gösteren Arap Camisi'ndeki yan neflerden birinde Beş meleğin tuttuğu bir perde önünde İsa'nın Meryem'i "ilahî ışık"la taçlandırmasını konu edinen "Meryem'in taçlandırılması" sahnesinin yer aldığı ifade edilmektedir (istanbuldasanat.org, 2017).

elindeki bebek (eidolon), Meryem'in ruhunu sembolize etmektedir. Bazı ikonalarda ise Mesih İsa, annesinin başucunda oturmuş ve elinde de bir güvercin tutar şekilde tasvir edilmektedir. İkonografide, Kutsal Ruh'un bir göstergesi olan güvercin, burada Meryem'in ruhunu³¹ simgelemektedir (Yılmaz, 1993:130; Budak, 2012:62; Alev, 2014:122-163).

(Koimesis ikonısından örnekler-II)



Kaynak: Orthodox Northwest, 2017; The Orthodox Church in America, 2017

Meryem'in ölümünde, (şüpheci) Tomas'ın dışındaki tüm havariler, Meryem'in yatağının etrafındadır. İkonalarda genel olarak havarilerin altısı sağ, altısı da sol tarafta olacak şekilde betimlenmektedir. Meryem'in etrafındaki havariler de çeşitli hareketlerle üzüntülü ve Meryem'e bakar şekilde resmedilmektedir. Meryem'in baş (sağ) tarafında, elinde buhurdanla³² son tazimlerini yapan ilk havari Petrus, sol tarafında kambur biçimde Yuhanna (bazı kaynaklarda Pavlus) ve ayaklarının ucunda ise Pavlus tasvir edilmektedir. İkonografide Petrus genellikle, sakallı, yaşlı bir adam; Pavlus ise grimsi saçları olan ve (seyrek) kahverengi sakallı kel bir adam ve Yuhanna da elinde İncil olabilen, bazen kel, uzun seyrek sakallı (yaşlı) bir adam şeklinde betimlenebilmektedir. Ancak Pavlus, havari olmamasına³³ rağmen ikonada

³¹ Mitolojik anlamda, ölüm olayında, ruhun kanatlı bir nesne olarak düşünülmesi, halk arasında bir kimsenin kapalı bir mekânda ölmesi ile mekânın kapılarının veya pencerelerinin açılması aynı düşüncenin bir ürünüdür. Hatta ruhların; Tanrı'nın çocukları ile birlikte hayat ağacının dalları arasında uçtuğuna ve bir insan doğduğunda, bu dallar arasından “kuş” şeklinde gelerek ona can verdiğine inanılmaktadır (Küçük, 2017:30-31).

³² Hıristiyanlıkta, Meryem Ana'dan şefaatçi olması amacıyla dileklerde bulunulmakta ve buhurdanlık kutsanmaktadır. Çünkü Hıristiyan geleneğinde buhurdanlar, duaları Tanrı'ya ulaştıran simgesel bir araç olarak cenaze törenlerinde sıklıkla kullanılmaktadır. Ayrıca bayram sürecinde ikonalar da tütsülenmekte ve diyalog halinde Mezmurlar'dan bölümler okunmaktadır. İkonaların tütsülenmesi, hem saygının hem de ikonalarda resmedilen şahsiyetlerin hazır ve nazır olduğunun bir simgesi kabul edilmektedir (Demirci, 2005:61; Köroğlu, 2017:112; Barut, 2012a:45; Küçük ve Arslan, 2017:888; Bakakos, 2017).

³³ Oniki havari Petrus adını alan Simun, kardeşi Andreas, Yakup, Yuhanna, Filipus, Bartalmay, Matta, Tomas, Alfay'ın oğlu Yakup, Yurtsever olarak tanınan Simun, Yakub'un oğlu Yahuda ve Yahuda İskariyot'dur. İskariyot'un ihanetinin ardından yerine Barsabba ve Yustus olarak bilinen Yusuf ile Mattiya önerilir. Sonra kura çektilir ve kura ile Mattiya on bir elçiye katılır (Luka, 6:13-16; Elçilerin İşleri, 1:23-26).

kendisine yer verilmiştir. Zaten Pavlus'un da İsa'yı görmediği ancak Meryem'i görmekle İsa'yı görmüş gibi olduğu ifade edilmektedir (Yılmaz, 1993:130; Ersoy, 1999:82; Walsh, 2007:20-24; Köroğlu, 2017:12; Barut, 2012b:70; Gezgün, 2017; FOGT, 2017; Gonzalez, 2017:194; Küçük ve Arslan, 2017:886).

Koimesis ikonalarında; Petrus'un buhurdan, Yuhanna'nın ise tütsü kutusu tuttuğu görülebilmektedir. Çünkü buhurdanla tütsü yakmak, Bizans ölüm liturjisinin bir parçası olarak büyük önem arz etmektedir (Barut, 2012a:45). İkonada ayrıca Petrus, sağ eliyle tütsü yaparken sol eliyle de elbisesiyle gözyaşlarını siler; Pavlus'un da hislerini kaybetmiş olarak Meryem'e bakar ve ellerini, ayaklarına uzatır biçimde betimlemelere de rastlanabilmektedir. Bununla birlikte Yuhanna'nın ise derin bir üzüntü içerisinde nadiren başını yatağa koymuş şekilde tasvirler de görülebilmektedir. Bu tarz betimlemeler, yas alametinin farklı türleridir. Ayrıca Koimesis tasvirlerinde, yüzleri birbirine dönük olanlardan eli yüzünde olan kişinin Filip, hayretler içerisinde elleriyle başını tutan diğer kişinin de Andreas olduğu belirtilmektedir (Walsh, 2007: 24).

Bazı Koimesis ikonalarının sağ tarafında yer alan evin köşesinde Damaskinoslu Aziz Yuhanna'nın "*Kutsal Bakire, sen cennette ağırılanmaya ve cennet mekânlarında boy göstermeye lâıksın*" şeklinde yazılı bir rulo; sol kısımdaki evin köşesinde ise şair Aziz Kosmas'ın, "*Sen fani bir kadınsın, fakat buna rağmen havariler mucizevi biçimde seni Tanrı'nın lekesiz annesi olarak kabul ederler*" biçiminde yazılı bir rulo tutar vaziyette betimlemelerin olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca Damaskinoslu Aziz Yuhanna'nın, ucu ikiye ayrılmış sakalı olan, yaşlı; Aziz Kosmas'ın ise sivri sakallı, yaşlı, kel bir adam şeklinde resmedildiğine de dikkat çekilmektedir (Barut, 2012b:70).

İkonada Kudüs şehrinin bir simgesi olarak değerlendirilen kulelerde/ kapılarda Elizabet (Iacivert çarşafı) ile Meryem'in annesi (erguvan renkli) dikkat çekmektedir. Bazı betimlemelerde dağ (Zeytin Dağı) motifi de görülebilmektedir. Ayrıca ikonada yukarı tarafta görülen yarım küre ise cennetin simgesi olarak değerlendirilmektedir (Yılmaz, 1993:118; Ersoy, 1999:82; Köklü, 2006:45-46; Walsh, 2007:20,29; Smith, 2011:80; Uzuner, 2015:25-26; Küçük ve Arslan, 2017:887).

Havarilerin arkasında ellerinde İncil ve haç sembolü elbiseleri olan Timoteyus, Hiyeroteyus ve Ayeropagit olarak da bilinen Dionisiyus adlı üç yaşlı kişi³⁴ (Mesih İsa'nın kardeşi olarak zikredilen Yakup ile birlikte dört olabilmekte), piskoposları temsil etmektedir. Ancak Koimesis sahnelerinde, piskopos ve yas tutan kadınların XI. yüzyıldan sonra ortaya çıktığı belirtilmektedir. İkonada, İsa, Meryem ve Meryem'in ruhunu temsil eden bebek ile birlikte haç işaretine sahip olanların halesi bulunmaktadır. Çünkü hale; yaşamları ve eylemleri ile olağanüstülük gösteren kimseler için kullanılan dinî bir semboldür. Dairesel,

³⁴Bu piskoposlar, Hierotheus, Dionysius (Aeropagite) ve Yakup şeklinde de isimlendirilebilmektedir. Hatta tek olarak tasvir edilen kişinin Yakup olduğu belirtilmektedir (Walsh, 2007:22).

Haçlı, Dörtgen, Altı Köşeli ve Elipsoit (badem) şeklinde beş şekilde olan hale, hem ruh hem de beden üzerindeki hâkimiyeti ve insanın vücudunun semavî kubbesi ile paralel doğrultuda değerlendirilen baş ekseninde olmaktadır (Canverdi, 2005:169; Walsh, 2007:22; Barut, 2012a:47; Barut, 2012b:70; Küçük, 2016a:244).

İkonada; Meryem'in sağ-sol omuz ve alınındaki üç yıldız ile onun bakireliği sembolize edilmektedir. Çünkü Hıristiyanlıkta genel anlamda Meryem, hem doğum öncesi hem de doğum sonrası daima, her zaman bakiredir. “Aiparthenu/ Daima Bakire” tabiri ile kullanılabilen Meryem'in bakireliği, Ortodoks ve Katolik Hıristiyan inanç sisteminde önemli bir yer tutmaktadır (ÖDE, 2017; Küçük ve Arslan, 2017:887). Ayrıca gerek Meryem'in elbisesi gerekse yatak örtüsü başta olmak üzere Meryem ile ilgili ikonalarda “Kırmızı ve Mavi” renkler ön plâna çıkmaktadır. Kırmızı, Meryem'in insancıl; mavi ise göksel yönünü sembolize etmektedir. Ancak kırmızıyı ilahî aşk/sevgi, “bekaretin rengi” ve maviyi öte alemin boyutu, “ruhun, düşüncenin rengi” olarak betimleyenler de vardır. Petrus'un da genel olarak mavi tunik üzerine sarı veya koyu sarı pelerin taktığı rivayet edilmektedir (Ersoy, 2000:56-59; Demirci, 2005:60; Walsh, 2007:22,25; Budak, 2012:62).

(Koimesis ikonasından örnekler-III)



Kaynak: Greek Orthodox Church of Australia, 2017; Dormition of Theotokos Icon, 2017

Koimesis ikonalarında merkezî bir eksen oluşturma adına ortada bir mum görülebilmektedir. İsa'nın da, ikonanın ortasında resmedilmesi, onun ikonadaki merkeziliğini göstermektedir. İkonadaki kadınlar ise genel anlamda Kudüs'te kilise üyesi olan (bakire) kadınları, özelde Meryem'in hizmetçileri “*Sepphora*, *Abigail* ve *Jael*”i simgelemektedir. İkonanın en üst kısmında Meryem'in cennete gideceğini gösterir vaziyette kapıların açık olduğu görülmektedir. Zaten Tomas'ın cenaze törenine katılmayıp, Meryem'in mezarına baktığında, ilahî bir müzik eşliğinde mezarında sargılardan, güllerden veya yapraktan başka bir şey görememesinin Hıristiyanlarca onun cennete alındığının göstergesi olarak

değerlendirilmektedir. Hatta Meryem'in aynı günün akşamında havarilerin bir arada olduğu zaman diliminde onlara görüldüğü, sevinmeleri gerektiğini ve daima onlarla olduğunu söylediği dile getirilmektedir. Böylece havarilerin masadaki ekmeği kaldırarak onun adına dua ettikleri ve bu geleneğin de bazı manastırlarda, "Meryem'in onuruna ekmeğin kaldırılarak dua edilmesi" şeklinde yaşatıldığı ifade edilmektedir. Bazı ikonalarda da Meryem'in cennete alınırken "Tomas'ın Meryem'den kutsal kemeri alması" da tasvir edilmektedir. Çünkü Hıristiyanlara göre bu kemer, Meryem'in dirilmesinin ve göğe yükselmesinin bir simgesidir (Walsh, 2007:24; Küçük ve Arslan, 2017:886-887).

Sonuç

Ortodoks Hıristiyanlıkta hem Meryem Ana hem de ikonalar büyük bir önem taşımaktadır. Meryem Ana, "Tanrı doğuran/Annesi" (Teotokos) olarak İsa'nın annesi olmanın yanında kilisenin de annesidir. Bu bağlamda O, tüm insanlığın annesi olarak değerlendirilmekte ve şefaatçi olarak kabul edilmektedir. Meryem Ana'nın bakireliği, iffeti ve Tanrı analığı gibi birçok üstün özelliği sebebiyle Ortodokslukta, doğumundan ölümüne kadar hayatının önemli anıları, geleneksel biçimde hem "bayram" niteliğinde kutlanmış hem de ikonalarda konu edilmiştir. Meryem'in ölümü de bu bayram niteliğini taşıyan ve ikonalara konu olan olaylardandır.

70

Ortodokslar, ikonalara, bir ibadet aracı olarak büyük önem vermişlerdir. Çünkü onlara göre ikonalar, ibadetin esas, hatta tamamlayıcı unsurudur. Çeşitli şekillerde olan ikonalar, Tanrı suretinin bir yansıması olarak "kutsal objeler"dir. Onlar, Hıristiyan kutsal kitabının görsellik yönünü ifade eden dinî bir eğitim vasıtasıdır. Kutsal kitabın görsel yansımasını oluşturan ikonalar, Ortodoks kiliselerinin de önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu ikonalar, İsa, Meryem ve Yahya ile birlikte bazı şahsiyetlerin resmedilmesi ile birlikte kutsal kitaptaki çeşitli olayları da tasvir etmektedir. Ancak bu olaylardan bazıları kutsal kitapta değil apokrif kitaplarda yer almaktadır.

Meryem Ana da kanonik veya apokrif metinlerde yer alan şahsiyetlerden ve ölümü de söz konusu olaylardan bir tanesidir. Meryem Ana'nın ölümü, Yunanca "Koimesis" adıyla hem Hıristiyan kutsal mekânlarına isim olmuş hem de kutsal mekânlardaki ikonalarda sahnelenmiştir. "Koimesis/Kimisis", Yunanca Meryem Ana'nın Ölümünü ifade etmekle birlikte bu kavram, Fransızca "uyumak/uyku" anlamında "Dormire"den gelen "Dormition" kavramıyla da zikredilmektedir. Koimesis veya Dormition adıyla zikredilen Meryem Ana'nın ölüm sahnesi; Meryem'in dua etmesi ve duasının kabulü ile havarilerin değişik coğrafi bölgelerden Kudüs'e gelmesi, meleğin Meryem'e görünerek palmye/hurma dalıyla birlikte (üç gün içinde) öleceğini bildirmesi, Meryem'in Yuhanna'ya emanetini vererek havarilere veda etmesi, Havarilerin Meryem Ana'nın etrafında toplanmaları, Havarilerin Meryem'in naaşını taşıyarak mezara yerleştirmeleri şeklinde birkaç temadan oluşmaktadır.

Kaynakça

- Akkaya, T. (2000). *Ortodoks İkonaları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Alev, A.Ö. (2014). *Kappadokia Göreme Vadisinde Meryem Siklusu*. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Alicı, M. (2016). “Kur’an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur’an-ı Kerim)”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. S:9. ss:103-115.
- Aslanova, S. (2006). *Rus Ortodoks Kilisesi*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Aydın, M. (1991). *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M. (1995). *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2015). “I. İznik (M.S.325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık’ta Hz. Meryem Kültü’nün Gelişimi”. *Türk İslam Medeniyetleri Akademik Araştırma Dergisi*. Yaz-S:20. ss:9-18.
- Barut, F. (2012a). Bizans Dönemi Kapadokya Kiliseleri Duvar Resimlerinde Koimesis (Meryem’in Uykusu) Tasvirleri. Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Barut, F. (2012b). Bizans Sanatında “Koimesis” (Meryem’in Uykusu) Tasvirlerinin Kökeni ve İkonografisi. *Sanat Tarihi Dergisi*. C:XXI. S:2-Ekim. ss:67-72.
- Budak, D. (2012). *Anadolu’da Yaşamış Aziz Ve Azize Hayatlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Candea, V. (2005). “Icons”. *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. USA. Vol:7. pp:4352-4354.
- Canverdi, A. (2005). Kapadokya Bölgesi Gözelöz (Mavrucan) ve Ortaköy Mevkiindeki Kiliselerin Duvar Resimlerindeki Sahnelerin İkonografisi. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- Cormack, R. (2007). *Icons*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cömert, B. (2008). *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Demirci, K. (2005). Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Demirci, K. (2007). “Ortodoksluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C:33. ss:409-413.
- Durant, W. (2016). “Batı Geleneklerinin Yakın Doğulu Kaynakları”. *Batı’ya Yön Veren Metinleri:Kökler/Orta Çağlar*. Der. Alev Alatlı. Ankara. ss:39-64.
- Eroğlu, A.H. (2005). *Ökümenizm ve Fener Patrikhanesi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Eroğlu, A.H. (2015). “Hıristiyanlık”. *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ersoy, N. (1999). *Semboller ve Yorumları II*. İstanbul: Dönence Yayınları.
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve Yorumları I*. İstanbul: Dönence Yayınları.
- Flinn, F.K. (2007). *Encyclopedia of Catholicism*. USA.

- Gonzalez, S. (2017). Iconography of The Dormition of The Virgin in The 10th To 12th Centuries: An Analysis From Its Legendary Sources. *Eikón Imago*. Vol:11/1. pp:185-230.
- Guiley, R.E. (2001). *The Encyclopedia of Saints*. New York/USA: Facts On File. Inc.
- Harman, Ö.F. (2004). “Meryem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C:29. ss:236-242.
- Higgins, S. (2012). “Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography”. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*. Vol:3-4. pp:71-90.
- Jacob, X. (1994). *Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Yerleri*. İstanbul: St. Antuan Kilisesi Yayınları.
- Katar, M. (2001). “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. Ocak/Nisan-C:3/9. ss:7-27.
- Kırbay, A. (2010). S.Ü. Edebiyat Fakültesi Koleksiyonunda Bulunan Dini Bir Tuvalin İkona İmajında Yorumlanması. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Köklü, A. (2006). *Hıristiyanlıkta ve İslamda Resim*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Küçük, A., Tümer, G. ve Küçük, M.A. (2017). *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Küçük, M.A. (2015). “Kuran’daki “Renk” Algısına “Mitolojik ve İkonografik Açılardan” Karşılaştırmalı Bir Bakış”. *TİDSAD*. Yıl:2. S:2. ss:19-54.
- Küçük, M.A. (2016a). “İkonografiden İnanca ‘İsa Mesih’in Dirilişi/Paskalya’ Süreci”. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Özel Sayı-Aralık. ss:230-274.
- Küçük, M.A. (2016b). *Kutsal Kitap Anlayışı*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Küçük, M.A. (2017). “Geleneksel Türk Dini İnanışlarından Mitolojiye: ‘Ölüm/Obur Ruhlar’”. *Gazi Türkiyat Dergisi*. C:20. ss:25-53.
- Küçük, M.A ve Arslan, E. (2017). “İkonografiden Bayrama Bir Ölüm Motifi: ‘Meryem Ana’nın Uyuması/Koimesis’”. 18. *Ulusal Turizm Kongresi (Kültür Turizmi) 18-22 Ekim 2017 Mardin*. ss:884-890. Ankara: Detay Yayıncılık
- Loarte, J.A. (2015). *Mary A Life Close to Jesus*. Opus Dei Information Office. (e-book).
- Nes, S. (2004). *Mystical Language of Icons*. Wm. B. USA: Eerdmans Publishing.
- O’Gorman, N. (2016). *The Iconoclastic Imagination*. London: The University of Chicago Press.
- Özkaymak, B. (2013). *İstanbul Büyük Saray Mozaği’nin İmgesel Analizi*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Pamir, D. (Fransızca’dan Çev.). (2005). *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. İstanbul.
- Panagopoulos, S.P. (2012). “The Byzantine Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption”. *Studia Patristica*. LIV. pp:1-8.
- Polat, K. (2008). *Katolik Hıristiyanlıkta Azizlik ve Azizler*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi.

- Reuman, J. (2005). “Mary”. *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. USA. Vol:9. pp:5751-5755.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş*. Ed. Recep Kibar. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Shoemakers, S.J. (2002). *Ancient Traditions of The Virgin Mary's Dormition and Assumption*. New York: Oxford University Press.
- Smith, A.L. (2011). *The Invisible Made Visible: A Pilgrim's View Of Santa Maria Maggiore And Its Altarpiece*. Long Beach: California State University.
- Şahin, S. (1986). “Doğu-Batı Kiliseleri. Ayrılımları ve Sebepleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S:4. ss:311-329.
- Şen, V.I. (2017). “Bizans İkonalarından Günümüze Sanatta Meryem ve Çocuk Motifi”. *İdil Dergisi*. C:6/32. ss:1359-1383.
- Tarasov, O. (2002). *Icon and Devotion*. Trans: Robin Milner-Gulland. London.
- Tradigo, A. (2006). *Icons and Saints of The Eastern Orthodox Church*. Trans: Stephen Sartarelli. USA.
- Tümer, G. (2011). *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uzuner, S.G. (2015). *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Üresin, T. (2016). *Sanat Tarihinde Loreto Meryem'i Betimlerinin İkonografisi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Vierra, D. (2015). “Is the Virgin Mary Dead or Alive?”. USA: Modern Manna Ministries.
- Walsh, E. (2007). “Images of Hope: Representations of the Death of the Virgin. East and West”. *Religion and The Arts*. Vol:11. pp:1-44.
- Yıldırım, M. (2005). *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Yılmaz, N. (1993). *Ayasofya Müzesi'ndeki İkonalar Kataloğu I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yitik, A.İ. (2001). *Hz. Meryem ve Efes*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık.
- Yörükoğlu, T. (2006). *Batılılaşma Devri Resim Sanatında Edirne Bulgar Kilisesindeki İkonaların Yeri*. Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Edirne.

İnternet Kaynakçası

- Angelic Hierarchies. (2017). http://www.markfoster.net/rn/texts/Angelic_Hierarchies.pdf. (Erişim tarihi 11.10.2017).
- Antiochian.org, (2017) The Paraklesis Service. URL:http://www.antiochian.org/sites/default/files/paraklesis_service.pdf, (Erişim Tarihi 11.10.2017).
- Bakakos, Timothy G. (2017). Dormition Of The Theotokos, URL:http://www.assumptionchicago.org/assets/files/news/2016_AssumptionNewsletter_3rd_Issue_August.pdf. (Erişim tarihi 20.10.2017).
- Byzantine icons.(2017). URL: <http://www.scent-of-byzantium.com/antique-style-icon-panagia-dodekaorton-30x40cm-p-92328.html>, (Erişim Tarihi:21.10.2017).

- Chizhenko, Andrei.(2017), Why Must A Church Have An Iconostasis And Curtain Over The Royal Doors?, URL: <http://orthochristian.com/96581.html>, (Erişim Tarihi, 02.11.2017).
- Dormition of Theotokos Icon, (2017). Byzantine icon of the Dormition of Theotokos or "falling-asleep" of the Mother of Jesus Christ., URL: <https://www.orthodoxmonasteryicons.com/products/dormition-of-theotokos-icon-ssc>, (Erişim Tarihi: 21.10.2017).
- Dstp.rel.pl. (2017). What actually—and since when—is celebrated on August 15th?, URL: <http://dstp.rel.pl/?p=2399>, (Erişim Tarihi 15.10.2017).
- Elia, Saint. (2017). “A joyous feast! Dormition of the Theotokos celebrated this week”, URL: <http://saintelia.com/a-joyous-feast-dormition-of-the-theotokos/>, (Erişim Tarihi 20.12.2017).
- FOGT. (2017). The Dormition of our Most Holy Lady the Theotokos and Ever Virgin Mary. URL:<http://full-of-grace-and-truth.blogspot.com.tr/2009/08/dormition-of-our-most-holy-lady.html>,(Erişim Tarihi: 12.07.2017).
- Gezgin, İsmail. (2017). “Perdeyle Ayrılan İbadethane: Meryem Kilisesi”. URL: <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/5744/perdeyle-ayrilan-ibadethane-meryem-kilisesi>, (Erişim Tarihi:12.10.2017).
- Greek Orthodox Church of Australia, (2017) Our Most Holy Lady the Theotokos and Ever Virgin Mary. URL:http://www.greekorthodox.org.au/?ecwd_event=sts-eutychos-and-eutychanos-cassianemartyr-myronstraton-and-philip (Erişim Tarihi: 11.07.2017).
- Greek Orthodox Metropolis of Denver, (2017). Service of the Small Paraklesis to the Most-Holy Theotokos. URL: <http://lozenskimanastir.org/english/pdf/Paraklesis.pdf>, (Erişim Tarihi 11.10.2017).
- Ikonograph.com, (2017). Eastern Orthodox and Catholic Teaching About Icons. URL:<http://www.ikonograph.com/teaching-about-icons>, (Erişim Tarihi: 15.10.2017).
- İstanbuldasanat.org, (2017). Rönesans, İstanbul Arap Camii’nde başladı!URL: <http://istanbuldasanat.org/ronesans-istanbul-arap-camiinde-basladi/#ixzz4yIlqImZO>, (Erişim Tarihi:11.10.2017)
- Köroğlu, Gülgün. (2017). Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar, http://www.obarsiv.com/pdf/gulgunkoroglu_nihal.pdf, (Erişim Tarihi:16.10.2017).
- Orthodox Christianity. (2017). “The Dormition of Our Most Holy Lady Theotokos And Ever Virgin Mary”, <http://www.pravoslavie.ru/english/48309.htm>, (Erişim Tarihi 13.04. 2017).
- OrthodoxNorthwest.(2017). “A Joyous Dormition Feast to All! 2015”, URL:<https://orthodoxnorthwest.wordpress.com/2015/08/28/a-joyous-dormition-feast-to-all-2015/>, (Erişim Tarihi 02.11.2017).
- ÖÖDE (Öz Ortodoksluk Doktrinleri ve Emanetleri). (2017). Panagia (Meryem Ana) İle Bağlantılı Yortular, URL:http://oodegr.co/tourkika/eortes/eortes_panagias.htm, (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

- Pamir, D. (2017). “Meryem Ana Efes'te Kalıyor”, <http://www.meryemana.net/books/meryem-ana-efeste-kaliyor> (Erişim Tarihi: 09.12.2017)
- Pinterest, (2017). Early Christian Art With The Representation Of The Crucifixion. URL:<https://tr.pinterest.com/catgoyo208/early-christian-art-with-the-representation-of-the/> (Erişim Tarihi, 01.11.2017).
- St. Joachim And Ann Parish, (2017). The Blessed Virgin Mary, <https://www.stsjoachimandann.org/oursymbol>, (Erişim Tarihi: 01.11.2017).
- The Dormition. (2017). The Falling Asleep of the Mother of God. URL:<https://blogs.ancientfaith.com/morningoffering/2015/08/the-dormition/>, (Erişim Tarihi: 12.11.2017).
- The Orthodox Church in America. (2017). Dormition of the Theotokos. URL: <https://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/worship/the-church-year/dormition-of-the-theotokos>, (Erişim Tarihi:11.07.2017).
- Vinje, Marcia. (2017). “Icons”, <https://udayton.edu/imri/mary/i/icons.php#anchor6>, (Erişim Tarihi 14.03.2017).

Mukaddime, 2018, 9(1), 77-99
DOI: 10.19059/mukaddime.344608

Tâcüddîn es-Sübkî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Mehmet Aziz Yaşar**

Öz: Tâcüddîn es-Sübkî, fıkıh, hadis, kalam ve İslâm tarihi gibi İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eserler vermiş önemli bir âlimdir. Ancak onun esas ihtisas alanı fıkıh usûlü ilmidir. Sübkî, bu ilimde yaptığı çalışmalarla ün yapmış ve usûlcü kimliğiyle tanınmıştır. Kahire ve Dımaşk gibi dönemin ilim merkezlerinin farklı medreselerinde ders vererek birçok âlim yetiştirmiştir. Aynı zamanda devlet yönetiminin değişik kademelerinde görevlendirilmiş ve dönemin ilmiye sınıfının en üst makamı olan Kâdilkudât (baş yargıç) mertebesine kadar yükselmiştir. Bu çalışmada, İslâm tarihçiliği açısından parlak bir dönemde yaşayan ve kendisinden sonrakiler üzerinde derin etkiler bırakan Sübkî'nin hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri ele alınıp tanıtılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sübkî, hadis, fıkıh, usûl, kalam, tabakât.

The Life, Scholarship, Personality And Works of Tajuddin as-Subki

Abstract: Tajuddin as-Subki was an important scholar who had works in various fields of Islamic sciences such as fiqh, hadith, kalam and Islamic history. However, his main field of specialization was fiqh. Subki made a reputation for his work in this science and was known for his jurisprudential identity. He taught at different madrasahs of science centres of the period such as Cairo and Damascus and raised many scholars. At the same time, he was appointed to various levels of the state administration and rose to the rank of Kâdilkudât (chief judge), the highest authority of the period's class. In this study, we discuss and introduce the life, scientific personality, scholars, disciples and works of Subki who lived in a bright period in terms of Islamic historiography and deeply influenced his followers.

Keywords: Subki, hadith, fiqh, method, kalam, tabaqat

* Dr. Öğr. Üyesi. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ya-ar19801@hotmail.com

** Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığımız, "Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü" adlı doktora tezimizden istifadeyle hazırlanmıştır.

1. Tâcüddîn es-Sübkî'nin Hayatı

1.1. İsmi ve Nesebi

Adı Abdulvehhâb, lakabı Tâcüddîn, künyesi Ebû Nasr'dır. Soy şeceresi ise şöyledir: Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî b. Ali b. Temmâm b. Yusuf b. Musa b. Hamid b. Yahya b. Ömer b. Osman b. Misvâr b. Sevvâr b. Süleyman es-Sübkî¹ el-Hazrecî el-Ensârî. Sübkiyye ailesine mensup olduğu için Sübkî nisbesiyle meşhur olmuştur (Tağrıberdî, t.y.: VII, 385; Safedî, 2000: XXI, 166).

1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Sübkî, Mısır'ın bu günkü başkenti ve o dönemin ilim merkezi olan Kahire'de doğmuştur (İbn Râfî, 1981: II, 364). Sübkî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda hicri 727 ile 729 arasında değişen farklı tarihler geçmektedir. Ancak onun 728 senesinde doğmuş olması, şu hususlardan dolayı daha isabetli görünmektedir:

Söz konusu tarihi, hocası ve babasının dostu olan Zehebî *el-Mu'cemü'l-Mühtass* adlı eserinde zikretmiştir (Zehebî, 1988: 152). Zehebî'nin bu bilgiyi bizzat kendi talebesi olan Sübkî'den veya dostu Takıyüddîn es-Sübkî'den duymuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Sübkî'nin babası Takıyüddîn es-Sübkî'nin (v. 756/1355) talebesi ve Sübkî'nin muasırı İbn Râfî' (v. 760/1358) mezkûr tarihi kaydetmiştir. Bu da Zehebî'de olduğu gibi bunu bizzat Sübkî'den veya babasından duymuş olma ihtimâli yüksektir (İbn Râfî, 1981: II, 364).

En sadık arkadaşı ve yakın dostu olan Salah es-Safedî (v. 764/1363) de bu tarihi kaydeder ki böyle bir yakın arkadaş ve dostun, arkadaşının doğum tarihini bilmemesi düşünülemez (Safedî, 2000: XV, 219).

1.3. Ailesi

Tarihte “البيت السبكية/Sübkiyye ailesi” ile meşhur olmuş Sübkî'nin ailesi, hem soy bakımından hem de ilim bakımından mümtaz bir aile olarak tarih kayıtlarına geçmiştir. (Zehebî, 1988: 138-139; Makrîzî, 1998: III, 191-192; Kalkaşendî, 1998: IV, 37; Tağrıberdî, t.y.: VII, 122). Sübkî'nin babası Şeyhü'l-İslâm Takıyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilkâfîdir. Sübkî'nin annesi de ilim ehli bir aileden geldiği ve anne tarafındaki dedesi Kadilkudât Burhanüddîn Hıdır b. Hasan b. Ali el-Vezir es-Sincârî (v. 686/1287) olduğu bilgisi mevcuttur (Sübkî, 1993: VIII, 143). Sübkî'nin kiminle

¹ Mısır'da iki Sübk bulunmaktadı. Birisi müellifimizin nispet edildiği köyün ismi olup Mısır'ın Menüfiye vilayetine bağlıdır. Buna Sübkü'l-'Abîd veya Sübkü'l-'Uveydât denmektedir. Diğeri ise Menüfiye vilayetinin Salı günü semt pazarının kurulduğu yerin ismidir. Buna da Sübkü dâru'l-dehhâk veya Sübkü's-sülüâ denmektedir. Zebidî, M. (1993). *Tâcü'l-'Ârus min Cevâhiri'l-Kâmûs, Dâru'l-Hidâye*, t.y.: XXVII, 192; Nâsirüddîn, M. (1993). *Tevdihü'l-Müştebeh fi Dabti Esmâ'ir-Ruvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Kinâhüm*, (Muhammed Nû'aym el-'Arkesûsî thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, V, 284; Hüseyin, S. (1948). *el-Beytüs-Sübkî, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye*, 87.

evlendiğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. Tarih kaynakları; İzüddîn İbn Cem'a'dan (v. 767/1366) icâzet almış Sâliha adında bir kızından ve Şam Emevî camisinde hatiplik görevini yapmış Ali (v. 776/1375) adında bir erkek çocuğundan bahsetmektedir (Sehâvî, t.y.: XII, 70; İbnül-İmâd, 1986: VIII, 41).

1.4. Tahsili ve Yetiştirilmesi

Sübkî, dönemin tahsil geleneğine uygun şekilde küçük yaşta, ilim ocağı olarak bilinen ailesinde ilim tahsiline başlamıştır. İlk tahsilini de dönemin en meşhur âlimlerinden sayılan babası Takıyüddîn es-Sübkî' den almıştır. Sübkî, küçük yaşta Kur'an-ı Kerimi hıfz etmenin yanında Arap dilinin temel bilgilerini, akait, fıkıh, fıkıh usûlü ve hadis gibi temel dinî ilimleri babasından öğrenmiştir. Henüz küçük yaşlardayken babasının yönlendirmesiyle yoğun bir tahsil faaliyetinde bulunmuştur (Sübkî, 1993: X, 177, 199; İbn Kâdî Şühbe, 1987: III, 104).

Sübkî, on iki yaşına kadar dönemin ilim merkezlerinden olan Kahire'de tahsilini sürdürdükten sonra babası ile birlikte Şam'a gitmiştir. Burada yoğun bir tahsil faaliyeti içerisine girerek hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, dil, gramer, mantık, beyan ve belagat gibi dinî ilimlerde yetkin hocalardan ders almıştır. Şam'da bulunan çok sayıda âlimden ders aldıktan sonra; İbn-i Râfi' ve Hâfız ez-Zehebî gibi meşhur âlimlerden icâzet (diploma) almıştır. Hocası Zehebî, onu şu ifadelerle anlatmıştır: "Tâcüddîn Ebû Nasr Sübkî, benden öğrendiklerini birkaç cüz hâlinde istinsah etti, ilimde temayüz edip ders ve fetvayla ilgileneceğini umuyorum." (Safedî, 1998: III, 132; Kettânî, 1982: II, 1038).

Sübkî dönemin meşhur âlimlerinden ders almanın yanında kendisini geliştirmek için zamanının büyük bir bölümünü ilmî çalışmalar ve mütalaalarla geçirirdi. Bundan dolayı İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (v. 1089/1678) onun için; "Tâcüddîn es-Sübkî, kendi kendine çalışmayı âdet edinmişti" demektedir. Sübkî, kısa bir zaman zarfında yoğun bir tahsil faaliyeti neticesinde çeşitli ilimlerde emsalleri arasında temayüz ederek yüksek derecelere ulaşmıştır. Henüz on sekiz yaşlarında Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekir İbn en-Nakîb (v. 745/1344) ona fetvâ ve ders verme icâzetini vermiştir. Yirmi yaşından itibaren telifata başlamıştır (İbnül-İmâd, 1986: I, 166).

Sübkî'yi kısa bir zaman zarfında bu yüksek seviye ulaştıran en önemli amillerden birkaçını şöyle sıralamamız mümkündür:

- İlim erbabı bir aileden neş'et etmesi.
- Eşsiz olan fitrî kabiliyeti.
- Dönemin büyük âlimlerinden istifâde edebilmiş olması.

1.5. Hocaları

Sübkî tahsil hayatını ilim ve irfan açısından son derecede mümbit olan Kahire ve Şam bölgelerinde geçirmiştir. Onun ilim açısından kısa bir zaman diliminde temayüz etmesinde mezkûr bölgede bulunan pek çok değerli âlimin katkısı inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim ta'lim ve terbiye usûlünce hocalar talebeler için bir rehber olmanın yanında öğrettikleriyle onlara pratik bir model olmaktadır. Sübkî'nin istifade ettiği ve icâzet aldığı hocaları pek çoktur. Sınırları belli olan bir makalede hepsini zikretmek uygun değildir. Bu sebeple onun henüz genç yaşındayken bu kadar ün yapmasının daha iyi anlaşılması için hocalarından meşhur olan birkaç tanesinin zikretmesiyle yetineceğiz:

1. Ali b. Abdülkâfi b. Ali b. Temmâm b. Yusuf b. Musa b. Temmâm el-Ensârî el-Hazrecî eş-Şâfiî (v. 756 /1355). Sübkî'nin babasıdır (Sübkî, 1993: X, 199).

2. İbn Seyyidünnâs Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ (v. 34 /1334). Yüz bin hadisi râvileri ile birlikte ezbere bildiği kaydedilen İbn Seyyidünnâs, Şafiî fıkında uzmanlaşmıştır (Sübkî, 1993: IX, 268-272).

3. Emînüddîn Ebu'l-Fadl Abdulmuhsin b. Ahmed b. Ali es-Sâbûnî (v. 736/1335). Sübkî, kendisinden *Südasiyâtü'r-Râzî* ve *Cüzu İbn 'Arefe'*yi dinlemiştir (Makdisî, 2004: 405-406).

4. Yusuf b. İbrâhim b. Cümle b. Müslim b. Temmâm b. Hüseyin b. Yûsuf el-Hürânî (v. 738/1338). Sübkî'nin hadis hocasıdır (Sübkî, 1993: X, 393-394).

5. Burhanüddîn Ebû İshâk İbrahim b. Cafer b. İsmail b. İbrahim b. Muhammed el-Kehhâl el- 'Abbâdî ed-Dımaşkî (v. 744/1343). Sübkî kendisinden *Kitabü't-Tirmizî'*yi dinlemiştir (Makdisî, 2004: 181-182).

6. Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Hasan b. Dâvûd el-Cezerî el-Kürdî (v. 743/1342). Sübkî kendisinden *Târihu Humus li Abdissamed b. Said el-Kâdî, Meclisü'l-Bitâke*, Süfyan es-Sevrî'nin *Kitabü'l-Ferâid* ve tefsirinin ilk üç cüzü, *Târihü'l-Cezeriyyin, Kitabu Sireti İbn Hişâm* ve birçok hadis cüz'lerini öğrenmiştir. (Makdisî, 2004: 184-185).

7. Hâfız el-Mizzî Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî (v. 748/1348). Sübkî Mizzî'den çok sayıda hadis dinlemiş ve ondan rical ilminde icazet almıştır (Sübkî, 1993: X, 401).

8. Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Hayyân el-Girnâtî el-Ceyyânî el-Endülüsî (v. 745/1344). Sübkî'nin nahiv hocasıdır (Sübkî, 1993: IX, 276).

9. Alemüddîn Kasım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (v. 739/1338). Sübkî kendisinden hadis ilmini öğrenmiştir (Sübkî, 1993: IX, 381-382).

10. Kâdilkudât Bedrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâ'e el-Kinânî el-Hamevî (v. 733/1332). Sübkî, İbn Cemâ'a'den hadis dinlemiştir (Makdisî, 2004: 484-485).

11. Takıyüddîn Salih b. Muhtâr b. Ebi'l-Fevâris el-Eşnevî el-'Azzâzî el-Mısırî (v. 738/1338). Sübkî kendisinden *el-Erba'înü'l-Âcuriyye, Cüzü'l-Hasan b. Arefe el-Abdî ve Terğîb ve Terhib* adlı hadis eserleri dinlemiştir (Askalânî, 1972: II, 361; Makdisî, 2004: 333-334).

1.6. Öğrencileri

Sübkî, hayatının büyük bir kısmını ders vermekle geçirmiştir. Birçok ilim mahfilinde ders okutmuş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Hâfız Muhammed b. Ali el-Hüseynî (v. 765/1364) Sübkî'nin derslerine katılan talebelerin kalabalık oluşunu şu şekilde anlatmıştır: “Sübkî, Mısır'da halk tarafından hüsn-i kabul ile karşılanarak saygı gördü. Askeri yetkililer ve idareciler onun meclisinde bulundu. Mısır'da bulunduğu sürece kapısında çeşitli ilim talebelerinden oluşan büyük bir kalabalık oluşurdu.” (Sübkî, 2004: I, 183; Hüseyinî, t.y.: 200). Burada söz konusu talebelerden, akranları arasında temayüz etmiş birkaç tanesini şöyle sıralayabiliriz:

1. Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî el-'Ayzırî (v. 833/1338). Hocası Sübkî'den icazet alan el-'Ayzırî'nin, *Cem'u'l-Cevâmi'* üzerinde eleştiri babında yazdığı, *el-Bürûkü'l-Lâmi'î Fîmâ Evrede alâ Cem'u'l-Cevâmi'* adında bir çalışması bulunmaktadır. (Sehâvî, t.y.: IX, 218).

2. Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Halef b. Kâmil b. Atâullah el-Ğazzî (v. 770/1370). Sübkî, kendisinde şöyle bahsetmektedir: “Yazdıklarının çoğunu bana arz eder ve müşkül olan yerleri bana sorardı. Râfîî'nin menâkıbı ile ilgili yazdığı kitabında emeğim çok oldu. Bununla birlikte daha çok ben ondan istifade ettiğimi düşünüyorum.” (Sübkî, 1993: IX, 155).

3. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hiccî b. Musa es-Sâ'idî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî (v. 816/1415). Sahâbe olan Atiyye b. 'Urve'ye nispet edilen İbn Hiccî; Dımaşk'ta; Sübkî'den icâzet aldığı nakledilmektedir (Sehâvî, t.y.: I, 270-272).

4. İbnü'l-Mülakkîn Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî eş-Şâfîî (v. 804/1401). İbn Kâdî Şühbe, kendisinden şu şekilde bahsetmektedir: “İbnü'l-Mülakkîn, 770/1371 yılında hadis öğrenmek için Dımaşk'a geldi, Sübkî onula ilgilenip itina gösterdi.” (İbn Kâdî Şühbe, 1987: IV, 43-46).

5. Mecdüddîn Ebu't-Tahir Muhammed b. Yakup b. Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî (v. 816/1414). Şam'da Sübkî'nin yanında okuduğu kaydedilmektedir (İbn Kâdî Şühbe, 1987: IV, 63-66).

6. Ebu'l-Me'âlî Nâsirüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Haşım eş-Şâfîî el-Halebî (v. 789/1388). Farklı ilim dallarında Sübkî'den icazet aldığı kaydedilmektedir (Askalânî, 1972: V, 341).

7. Şemsüddîn Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Musa b. Muhammed b. Sened el-Lehmî el-Mısrî (v. 792/1392). Sübkî'nin yanında *es-Sîretü'n-Nebeviye*'yi okuduğu kaydedilmektedir (Süyûtî, t.y.: 244).

1.7. Adlî ve İdarî Görevleri

Sübkî, dönemin pek çok medresesinde müderrislik yapmanın yanı sıra hatiplik, kadılık, Kâdılkudâtılık ve Tevki'ü'd-Dest² gibi bazı idarî ve kazaî görevlerde bulunduğu da bilinmektedir. Şam'ın yargı ve makamlarının riyasetine ulaşabilecek kadar yükselmiştir (Askalânî, 1972: III, 235).

Sübkî'nin yaptığı görevleri kronolojik sıralamaya göre özetle şöyle sıralaya biliriz:

- Sübkî, henüz on altı yaşındayken 744/1343 tarihinde Dımaşk'ta bulunan Tekviyye medresesinde müderrislik görevine getirilmiş ve verdiği ilk dersi de Kadr süresinin tefsiri olmuştur (Nu'aymî, 1988: I, 167).

- On sekiz yaşlarındayken yaklaşık 746/1345 tarihinde İbn en-Nakîb (v. 769/1367) ona fetva icâzetini vermiş ve yirmi yaşlarında eser telif etmeye başlamıştır. Mısır ve Şam'da bulunan birçok medresede ders okutmuş, Emevî ve Tolûnî gibi büyük camilerde ilim halkaları tertiplemiştir (İbn Kesîr 1988: XIV, 340, 346, 347, 353; İbnül-İmâd, 1986: I, 66).

- Sübkî, 747/1346 yılında kardeşi Behaüddîn Ebû Hâmid Ahmed (v. 773/1372) ile birlikte hac farızasını eda etmiştir (Safedî, 1998: XXI, 210).

- 754/1353 yılında Şam nâibi Emîr Alâüddîn Ali b. Ali el-Mardinî'nin (v. 771/1370) özel kâtipliğine getirilmiştir (Kalkeşendî, t.y.: XI, 327).

- 755/1354 tarihinde Emevî Camii'nin yanında bulunan Aziziye medresesinde yaklaşık iki ay ders verdikten sonra babasının nâibi olan kardeşi Cemalüddîn es-Sübkî'nin (v. 755/1354) vefatı üzerine onun yerine vekâleten bir süre kadılık görevinde bulunmuştur. Bununla birlikte Azraviyye ve Dimağiyye medreselerindeki görevini de sürdürmüştür. Aynı zamanda babası Takıyüddîn es-Sübkî'nin vefatından sonra onun yerine, zikredilen görevlerle birlikte Gazzaliyye medresesinde müderrislik yaptığı da nakledilmektedir (Nu'aymî, 1990: I, 286, 322).

- 756/1355 senesinin Rebîülevvel ayının sonlarında, babası Takıyüddîn es-Sübkî'nin vefatından yaklaşık bir ay önce onun isteği üzerine bir müddet Şam'da Şafî mezhebinin kadılık görevinde bulunduktan sonra azledilmiştir. Ancak bu azledilişi uzun sürmeyerek tekrar aynı göreve getirilmiştir (İbnül-İmâd, 1986: VIII, 379).

² Tevki'ü'd-Dest: Sultan tarafından hazırlanan fermanlara tuğra çekmek. Kalkaşendî, (t.y.). XI, 327; Altıkulaç, (1999). İbnü'l-Cezerî, DİA, (cilt 20, 552). Ankara: TDV Yayınları.

- 759/1358 senesinde kadılık göreviyle birlikte Şam'da bulunan el-Bimâristânü'n-nûriye'nin (hastahane) nazırlığını de yapmıştır (İbn Kâdî Şühbe, 1987: III, 105).

- 759/1358 yılının sonlarında Şam'da eş-Şamiyyetü'l-berâniyye medresesinde müderrislik vazifesini ifâ etmiştir (Nu'aymî, 1990: I, 214).

- 760/1359 yılının Rebîülevvel ayında amcasının oğlu Bedrüddîn Muhammed b. Ebi'l-Feth (v. 764/1263) ile birlikte Kahire'ye gitmiş, orada bulunan Sultan en-Nâsir Hasan (v. 762/1361) tarafından hoş bir şekilde karşılanmış ve sultan onu Kahire'de yaptırdığı Nâsiriyye medresesinde maaş bağlayarak fetva vermekle görevlendirmiştir (Makdisî, 2004: 47).

- 763/1362 tarihinde Şam'a dönerek Emevî Camisi'nin yanında bulunan el-Emîniyye medresesinde, Alâüddîn el-Muhtasibî'nin (v. 763/1362) vefatı üzerine boşalan göreve getirilerek ders vermiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Sübkî aynı yıl içerisinde (763/1362) Dımaşk'ın naipliğini de yürütmüştür. Daha sonra 763/1362 yılında bu görevden alınır ve Mısır'ın sultan nâibi Seyfüddîn Küştümür tarafından kardeşi Bahaüddîn'nin vazifeleri olan Şafiîyye ile Şeyhuniyye medreselerinin tedrisatı, Tolûn camiinin hatipliği ve Dârü'l-'adl'in müftülüğünü yapmak üzere Mısır'a çağrılır. Bir süre bu görevleri yürüttükten sonra, on dört Rebîülâhır'da Dımaşk'a döner ve Dımaşk'ın Kâdilkudâtlik görevine atanır (İbn Kesîr, 1986: XIV, 333, 340-347).

- 764/1363'te Emevî camiinde, çok etkileyici bir hutbe verir. Daha sonra, caminin hatibi olan Cemalüddîn Ebi's-Senâ Mahmud b. Cümle (v. 764/1363) vefat edince şehrin kadıları ve ileri gelenleri toplanıp onun bu göreve getirilmesini isterler; aynı yılın Zilhicce ayında resmi olarak bu göreve atanır. Sübkî Kâdilkudâtlik görevi ile birlikte, mihnet (Yaşar, 2017: 59) olayından dolayı az bir müddet hariç bu görevi vefatına kadar sürdürmüştür (İbn Kâdî Şühbe, 1987: III, 105).

1.8. Vefatı

Sübkî, Kahire'de başlayıp Dımaşk'ta son bulan kırk üç yıllık kısa ve verimli bir hayattan sonra vefat etmiştir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, 4 Zilhicce Cumartesi günü vebâ hastalığına yakalanmış, bu hastalığın üç gün sürmesi sonucunda 7 Zilhicce 771/2 Temmuz 1370 yılında Dımaşk'ın dışında bulunan Dehşe mahallesinde evinde vefat etmiştir. Ertesi gün yapılan cenaze merasimine Dımaşk ve çevresinden çok sayıda insan katılmıştır. Dımaşk nâibinin bizzat hazır bulunmasıyla Kasıyûn'da bulunan Câmîu'l-efram'de defalarca kılınan cenaze namazının ardından toplumun ileri gelenleri tarafından taşınan na'şî, Sübkiye aile mezarlığına defnedilmiştir (İbn Râfî, 1983: II, 363; Askalânî, 1972: III, 235; İbn Kâdî Şühbe, 1987: III, s. 106).

2. İlmî Şahsiyeti ve Eserlerinin Tanıtımı

Dinî ilimlerin karakteristik özelliği iç içe ve birbirleriyle bağlantılı bir vasf taşıyor olmasından ötürü özellikle Sübkî'nin yaşadığı dönemde, her bir âlim ancak birçok alanda vükûfiyet sahibi olmakla ilmiye sınıfından addedilmekteydi. Bu itibarla Sübkî, sadece usûl veya hadis ya da diğer bir ilimle kayıtlı kalmayıp dinî ilimlerin her alanıyla meşgul olmuş, değerli tahlil ve yorumlarıyla bu ilimlere katkı sağlamıştır. Bu sebeple de onu sadece bir hadisçi veya usûlcü olarak addetmek uygun değildir.³ Başta hocaları ve arkadaşları olmak üzere pek çok ilim erbabı, Sübkî'nin dinî ilimlerindeki derinliğine vakıf olmuş, hakkındaki kanaat ve görüşlerini belirterek onu üstün meziyetlerle methetmişleridir. Söz gelimi; Sübkî'ye ailesine özel bir ilgisi olan Burahnüddîn el-Kîrâtî (v. 781/1380) Sübkî'nin babası Takıyüddîn es-Sübkî ve çocuklarını şiir ve mersiyelerle çokça övmüş ve onlarla sürekli mektuplaşmıştır. Kîrâtî, Sübkî'nin gönderdiği bir mektubun cevabında “Üstadımız şeyhülislam, müçtehitlerin bir tanesi, Tâcüddîn es-Sübkî Ebu Nasr; sonsuza dek ilimlerin imamı, yüksek makamların sahibi, seyyid ve hafız” gibi vasıflarla nitelendirmiştir (Hüseynî t.y.: 196-206).

Sübkî, diğer birçok akranı gibi sadece tedrisat ve diğer dinî vazifelerle münhasır kalmayıp, hayatın her alanında aktif olmuştur. Yöneticilerden reaya, âlimlerden avama, esnaf ve sanatkârlardan memurlara kadar toplumun her kesimiyle ilgilenmiş ve her fırsatta onlara öğütler vermiştir. Yöneticilerin ve idarecilerin yanlış uygulamalarına göz yummayıp onları eleştirmekten çekinmemiştir. Hayatı boyunca hiçbir zaman münkire karşı sessiz kalmayıp bunu işleyene ister sultan veya başka biri olsun ayırım yapmadan karşı çıkmış ve maruf olanı hiç çekinmeden söylemiştir. Onun *Muîdü'n-Ni'am* ve *Mubîdü'n-Nikam* adlı eseri bunun en güzel örneğidir.

Sübkî, kendine güvenen, görüşlerine güçlü bir şekilde itimat eden ve görüşlerin teyidi için şiddetli bir şekilde mücadele eden biri olarak bilinmekle beraber, her zaman hışmına karşı insaflı davranmış, onları rencide edecek söz ve davranışlardan kaçınmıştır. Gerek âlimlerle girdiği tartışmalar neticesinde gerekse araştırmaları sonucunda olsun bulduğu doğruyu görüşlerine ters olsa

³ Sübkî'nin dinî ilimlerindeki yetkinliğinin gösterilmesi açısından anlattığı şu olay önem arz etmektedir: “Eminiye medresesindeki görevi üstlendikten sonra, ehil olmadığı halde bu makama talip olanların, dersin ne şekilde verilmesi gerektiğini anlamaları için şu dersi vermeyi uygun gördüm. Şöyle ki; Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *Yoksa Allah'ın bol nimetinden verdiği kimseleri mi çekemiyorlar? Oysa İbrahim ailesine kitap ve hikmet verdik, onlara büyük hükümlerlik bahsettik. Onlardan ona inananlar ve yüz çevirenler vardı. Çlgın bir alev olarak cehennem yeter.* (Nisâ, 4/54-55). Müderrislerin ilim ve kavrayış açısından seviyeleri farklılık arz etmekle birlikte şu üç sınıfa ayrılmaktadırlar: Birincisi, bir âyeti öğretmek istediğinde onunla ilgili nüzul sebebini, olaya münasebetini, irap vecihlerini ve âyet ile ilgili müfessirlerin yorumlarını nakletmekle yetinenlerdir. Bunlar muhakkikler nezdinde hissesiz oldukları gibi söz süvarileri arasında da nasipleri yoktur. İkincisi, Allah'ın kendilerine verdiği kavrama yeteneğiyle çaba sarf ederek yeni anlamlar bulmaya çalışanlardır. Bu sınıftakiler faydasız olduğunu düşündükleri için âyetle ilgili önceki müfessirlerin yorumlarıyla kafa yormazlar. Üçüncüsü, her iki yöntemi birleştirenlerdir. En değerlisi de bu yöntemdir. Allah'ın izniyle sadece bu âyetten, kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, tefsir, hadis, lugat, nahiv, sarf, meânî, beyân, bedî', mantık, cedel, tasavvuf, meğâzi, siyer ve tib alanlarında yüz yirmiden fazla faydayı çıkartacağım. Bunu da daha önce bahsedilmiş şeyleri zikretmemek, istinbât ettiğim her faydayı takrir etmek ve ilimler arasında git gel yapmamak kaydıyla yapacağım.” Sübkî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, (1991). (Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, 349-351.

dahi, kabul etmiş ve doğruyu söylemesine, babası olsa dahi kimsenin muhabbeti ve kıymeti mani olmayacağını dile getirmiştir (Sübkî, 1999: 125-126)

Sübkî, hem aklî hem de naklî ilimlerde yetkinleşmiş ve dinî ilimlerin hemen her alanında eser vermiş mümtaz bir din âlimidir. Mezkûr ilimlerde şöhret bulan Sübkî, genel olarak dinî ilimlerde özel olarak da fıkıh usûlünde ilim erbabının müracaat ettiği bir merci olmuştur. Kırk üç yıllık kısa ömrüne rağmen hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, tarih, ricâl ve biyografi alanında, benzerlerine nadiren rastlanan önemli eserler telif etmiştir. Eserleri ilim erbabı arasında kabul görmüş, yayılmış ve istifade edilmiştir. İbn Hacer, Sübkî'nin eserleriyle ilgili şöyle demektedir: “Sübkî hayattayken eserleri ilim erbabı arasında bariz bir şekilde yayıldı ve onlardan istifade edildi.” (Askalânî, 1972: III, 233).

Sübkî'nin telif ettiği bu eserlerden birçoğu matbu olmasına karşın neşredilmemiş birkaç el yazma eseri de mevcuttur. Biz burada onun İslâmî ilimlerinin her birisindeki konumundan ve bu ilim dallarına ait eserlerinden ayrı başlıklar altında bahsedeceğiz.

2.1. Hadis İlimindeki Konumu ve Bu Alandaki Eserleri

Sübkî, hadis ilmine, İslâm teşrisinin ikinci kaynağı olması hasebiyle büyük önem vermiş ve devrin önde gelen muhaddislerinden semâ ve icâzet yoluyla hadis öğrenmiştir. Hadislerin isnâd ve kaynağına ihtimâm göstererek güçlü hafızasıyla pek çok rivâyetin metinlerini senetleriyle birlikte ezberlemiştir. Rivâyetlerin sıhhat ve zayıflığı konusunda titiz davranmış ve bu yönde değerlendirmede bulunmuştur. Bunun yanında cerh ve ta'dil yönünde de kendisini yetiştirerek bu sahada nekkâd bir muhaddis olarak temayüz etmiş ve eserlerinde bunu başarıyla uygulamıştır.⁴

Sübkî'nin hocası Zehebî, kendisinden şöyle bahsetmiştir: “Ebu'l-Âbbâs el-Heccâr (v. 730/1329) ve bir gurup (muhaddis) Sübkî'ye icâzet vermiş; ayrıca babası, onun bir gurup muhaddisten hadis (semâ) dinlemesini sağlamıştır. Benden de öğrendiği hadisleri birkaç cüzde istinsâh etmiştir. İlimde daha da yükselmesini, ders ve fetvâ vermesini diliyorum.” (Zehebî, 1988: 152)

İbn Burhânüddîn el-Kîrâtî (v. 781/1379) de onun hadis ilmindeki derin bilgisine, yetkinliğine ve özellikle senedi âli olan hadislerdeki tahassüsüne dikkat çekerek şu beyitlerle methetmiştir:

إِيَّكَ وَإِلَّا تَسَاقُ الرِّكَائِبُ ... وَعِنِكَ وَإِلَّا فَالْمَحْدَثُ كَاذِبٌ

“Yolculuk ancak sana doğru yapılır; sadece senden nakledilen hadis tasdik olunur.”

عِلْمَ الْحَدِيثِ إِلَى أَبِي نَصْرٍ عَدَا ... مِنْ دُونِ أَهْلِ الْعَصْرِ حَقًّا يَسْنَدُ

⁴ Sübkî'nin (Tabakât, 1993: I, 5- 324) adlı eserinin mukaddimesinde, besmele ve hamdele ile ilgili serdettiği hadislere bakıldığında onun bu yöndeki yetkinliği açıkça anlaşılmaktadır.

“Ebû Nasr hadis ilmine olmuş merci; çağdaşlarından hadis hakkıyla isnâd edilir ona.” (Sübkî, 1993: IX, 357).

Hadis ile ilgili eserleri şunlardır:

1. *Cüz'ün alâ Hadîsi'l-Mutebâyi'âyn bi'l-Hiyâr*, Sübkî, *Tabakât* adlı eserinin iki yerinde kendisine ait böyle bir eserin olduğunu söylemektedir. Babası da bu cüz hakkında şu beyitleri söylemiştir:

عَبْدُ الْوَهَّابِ مَخْرَجُهُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيَّ نَشَا
يَا رَبِّ قَهْ مَا يَحْذَرُهُ وَاقْدِرْ فِيهِ الْخَيْرَاتِ وَشَا

“Abdulvehhâb onu tahriç edendir; o Allah'tan bir lütuftur bana

Ya Rab endişelendiği şeylerden koru; hakkında hayır dileyip takdir eyle...” (Sübkî, 1993: IX, 171, X, 191).

Sübkî, mezkûr beyitlerin, babası tarafından *Tabakatü'l-vüstâ* adlı eserinde yazıldığıni söylemektedir. Ancak eser günümüze ulaşmamıştır.

2. *El-Erbaûn fi'l-Hadîs*, Sübkî, *Tabakat*'ta bu eserinden bahsetmektedir (Sübkî, 1993: IX, 171). Hocası Ebu'l-Feth es-Sübkî (v. 744/1343) de bu eserinden ötürü onu şu beyitlerle övmektedir.

اجدت الأَرْبَعِينَ فدمت تاجاً لأهل العلم ذَا فضل مُبِين
وَأَرْجُو أَنْ أَرَكَ رَفِيعَ قَدْرٍ وَقَدْ جَاوَزْتَ حَدَّ الْأَرْبَعِي

“Sertaç oldun yazarak mahirane erbainini; ilim erbabını aştin,

Geçmişken erbainini yaşın; kadrin yüce makamlara ulaşsın...” (Sübkî, 1993: X, 191).

İbn Hacer'in torunu Yusuf b. Şahin'in yazdığı bu eserin bir nüshası, Timûriyye kütüphanesinde kayıtlıdır (Sübkî, 2004: 50; 1993: IX, 171).

3. *Zikru ma lem Ekif alâ Isnâdih min Ahâdîsi İhyâi Ulûmiddîn*, Sübkî, bu cüz'de Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn* adlı eserinde olup isnâdına vakıf olmadığı yüz on bir hadis metnini derlemiştir. Söz konusu hadislerin tamamını *Tabakât* adlı eserinin altıncı cildinde zikretmiştir (Sübkî, 1993: IX, 287-389). Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Heddâd (v. 1374/1955); Irakî, Zebîdi ve Sübkî'nin, *İhyâu Ulumiddîn*'den tahriç ettikleri hadisleri bir araya getirmiştir. Eser, “*Tahricu Ehâdîsi İhyâu Ulûmiddîn*” adıyla, 1408/1987 tarihinde Riyad'da bulunan Dârü'l-âsime yayın evi tarafından yedi cilt olarak neşredilmiştir.

4. *Cüzün fi't-Tâ'ün*, Safedî *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eserinde, Sübkî'nin ta'ûn (vebâ) hastalığı hakkında küçük bir risâle yazdığını kaydetmektedir (Safedî, 2000: XXI, 210). Eser kayıptır.

5. *Zikru ma Asura, İstihrâcuhû min Ahâdîsi Şerhi'l-Kebîr*, Eserin elli sekiz varaklık tek el yazma nüshası, Süleymâniye kütüphanesinin fıkıh bölümünde, nr. 000977'de kayıtlıdır.

6. *Cüz'ün fi'l-Ahâdîsi'l-Letî Haddeshu Bihâ Ömer b. Muhammed b. Abdilhâkîm, Sübkî'nin, Ömer b. Muhammed (v. 749/1348) yanında fıkıh ilmini tahsil ederken ondan dinlediği hadisleri bir araya getirmesinden ibarettir (Safedî, 1998: III, 657; Sübkî, 1993: X, 373). Eser günümüze ulaşmamıştır.*

7. *Ahâdîsu Minhâci'l-Beydâvi fi'l-Usûl*, İsminden de anlaşıldığı üzere Sübkî, bu eserde Beydâvi'nin *Minhâc'*ında geçen hadisleri tahriç etmiştir (Kettânî, 1993: 187). Eserin herhangi bir nüshasına rastlanılmamıştır.

8. *Zikru ma Asura İstihrâcuhu alâ Ba'di'l-Ulemâ mine'l-Âsâr ve'l-Ahâdîs*, Sübkî'nin hocalarının kısa biyografine dair, Makdisî'nin *Mu'cemü'ş-Şüyûh* adlı eserini tahkik eden Hasan b. Muhammed, eserin mukaddimesinde, bu eserin bir nüshası el-Heremü'l-Mekkî kütüphanesinin nr. 1135'te kayıtlı olduğunu söylemiştir (Makdisî, 2004: s. 52).

9. *Risâletün fî Ma'nâ Kavli'l-İmâm el-Mutallibî İzâ Sehhe'l-Hadis Fehûve Mezhebî*, İmam Şâfiî'nin "*Hadis sahîh ise benim mezhebimdir.*" sözünün izâhına dairdir. Bir nüshası el-Heremü'l-Mekkî kütüphanesinde, f 268, 2581 numarada kayıtlı olduğu kaydedilmektedir (Makdisî, 2004: s. 52).

10. *Kâidetün fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil ve Kâidetün fi'l-Muarrihîn*, Cerh ve ta'dil ilminin usûlüyle ilgili yazılan ilk müstakil eserdir. Eser, iki bölümden müteşekkildir. Birincisinde, Sübkî cerh konusu üzerinde dürmüştür. Hadis imamlarının birbirlerinin eleştirmelerini değerlendirmiş ve buna karşı tutumunu belirlemiştir. İkincisinde; muhaddislerin biyografisinden ibaret olan ricâl konusunu işleyen tarihçilerin hataya düşmemesi için uyulması gereken usul, şart ve adablardan bahsetmiştir. Konuyla ilgili muteber eserlerden birçok nakil yapmıştır. Sübkî, bu eserin tamamını, *Tabakât* adlı eserinin ikinci cildinde zikretmiştir (Sübkî, 1993: II, 9-25).

Eser Şeyh Abdülfattah Ebu Gudde'nin tahkikiyle yayımlanmıştır. (Beirut 1388/1968, 1400/1980, 1410/1990; Kahire 1398/1978; Pakistan 1402/1983).

2.2. Fıkıh İlmindeki Konumu ve Bu Alandaki Eserleri

Sübkî, VIII/XIV asırda yetişmiş önemli Şâfiî fakihlerinden biri olarak bilinmektedir. Gerek dönemindeki Müslümanların ihtiyacından dolayı gerekse fetva ve kadılık görevlerinin gereksinimine binaen olsun, genç yaşta fıkıh ilmine de gereken önemi vermiştir. Başta babası Takiyüddîn es-Sübkî olmak üzere dönemin önemli fakihlerinden istifade ettiği gibi fıkıh alanında telif edilmiş pek çok kıymetli esere muttali olup onlardan da istifade etmiştir. Fıkıh ilmine verdiği husûsî ehemmiyetten dolayı fıkıh eserlerinin yanı sıra *Tabakât* adlı eserini fikhî meselelerle doldurmuştur. Sübkî, fikhî meselelerle ilgili görüşleri delilleriyle birlikte karşılaştırmalı olarak incelemiş, delilce daha kuvvetli bulunduğu görüşü

destekleyerek tercihini ortaya koymuştur. Özellikle *Tabakât* adlı eserinde biyografisini yazdığı âlimlerden fikhî meselelerle ilgili görüşlerini naklederken bu meselelerin kaynağını ve onları ilk dile getireni zikretmeyi ihmâl etmemiştir (Sübkî, 1993: VII, 79-80). Diğer taraftan Sübkî, döneminde vuku bulmuş hadislere karşı kayıtsız kalmayıp çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Fakihler arasında yapılan fikhî tartışmalara katılmış ve doğru bulduğunu çekinmeden söylemiştir. Ancak fakihler arasında gerçekleşen ve mezhep propagandasına dönüşen tartışmalardan hoşlanmamış ve bu tür davranışlara karşı her zaman menfi tavır takınmıştır. Mezhebi taassupçuluktan uzak durmuş, her fırsatta âlimleri birlik olmaya çağırmıştır. Mezhebi kimliğine bakılmaksızın Müslümanlar için faydalı olan fakihin görüşüyle amel edilmesi gerektiğini savunmuştur (Sübkî, 1986: s. 74).

Sübkî'nin fıkıhla ilgili eserleri şunlardır:

1. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, fıkıh literatüründe *el-Eşbah ve'n-Nezâir* ismiyle eser telif eden ilk kişi İbnu'l-Vekil (v. 716/1317) olmuştur. Ancak o, telif ettiği eseri gözden geçirip düzeltmeden vefat ettiğinden eseri, içinde çok sayıda eksikliğin bulunduğu dağınık bir bilgi yığını şeklinde kalmıştır (Baktır, (1995). 11, 457). Sübkî, söz konusu eseri baştan sona kadar titiz bir şekilde gözden geçirerek yaklaşık on iki yılda bu alanda aynı isimle, çığır açacak yeni ve özgün bir eser ortaya koymuştur (Sübkî, 1993: IX, 255; 1991: I, 7; Askalânî, 1972: III, 148). Eser, bir mukaddime, sekiz ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz tarafından tahkik edilen eser, Beyrut'ta bulunan Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye yayınevi tarafından iki cilt olarak 1411/1991 yılında neşredilmiştir.

2. *et-Terşihu ala't-Tevşih*, kaynaklarda değişik isimlerle zikredilmiştir (Ziriklî, 2002: IV, 185). Sübkî'nin belirttiği üzere eserde ihtilafli fikhî meseleler ile ilgili babası Takıyüddîn es-Sübkî ve İmam Nevevî'nin (v. 676/1277) görüşlerine yer verilmiş olup hangisinin görüşü İmam Râfî'nin (v. 623/1226) görüşüne muvafık olduğunu belirtilmiştir. Sübkî, bu eserini Dimaşk'ta 22 Şaban 770/1370 tarihinde bitirdiğini aktarmaktadır.⁵

Eser Mısır'da bulunan Aynü'ş-Şems Üniversitesi Edebiyat fakültesinde Şevkî Abdulmehdî Rifâî tarafından 1995'te tahkik edilip mastır tezi olarak sunulmuştur. Ancak bu çalışma yayımlanmamıştır.

3. *et-Terşih ala't-Tenbîh ve'l-Minhâc ve't-Teshîh*, Sübkî'nin bu eseri de kaynaklarda değişik isimlerle zikredilmiştir (Askalânî, 1972: III, 233; Ziriklî, 2002: IV, 185). Müellif, *Tabakât* adlı eserinin birçok yerinde kendisine ait olduğunu söylemektedir (Sübkî, 1993: III, 61, 148, 258, 296; VII, 280; VIII, 298). Sübkî bu eserini, İmam Nevevî'nin *Teshîhü't-Tenbîh* adlı eseri üzerine bir haşiye olarak yazmış, daha sonra Nevevî'nin diğer eseri olan *Minhac* ile ilgili bazı bilgileri de buna ilave ederek tamamlamıştır.

⁵ Sübkî, *et-Terşih ala't-Tavşih*, (el yazma), Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, nr. 1/505, vr. 2a, 118b.

Atiyye Abdulmevcûd İbrahim, eserin cinâyât bölümünden sona kadar tahkik edip mastır tezi olarak sunmuştur. Ancak bu çalışma basılmamıştır. Yine Sübkî'nin *el-İbhâcu fi Şerhi'l-Minhâc* adlı eserinin muhakkiki; mezkûr eserin tamamı İmam Muhammed Suud Üniversitesinde tahkik edildiğini de kaydetmektedir (Sübkî, 1995: I, 227).

4. *Evdahu'l-Mesâlik fi'l-Menâsik*, Hac menâsiki ile ilgili olduğu bilinen eserin ne matbu ne de mahtût nüshalarına rastladık. Sübkî'nin eserlerini tahkik eden araştırmacıların çoğu, bu eseri ona nispet etmektedir (Sübkî, 1999: I, 82; 1993: 17; 1999: 36).

5. *Ercûzetün li İbnü's-Sübkî fîmâ Sahhaha Vâliduhu Muhalifen fîhi en-Nevevî* (Tercîhu Tashîhi'l-Hilâf), Sübkî'nin manzum olan bu eseri üç bölümden oluşmaktadır.

Birincisi, Sübkî'nin babası Takıyüddîn es-Sübkî'nin İmam Nevevî'ye muhalif olarak sahîh gördüğü görüşlerinden ibarettir.⁶

İkincisi, ne İmam Nevevî ne de İmam Râfîî tarafından tashih edilmiş, ihtilâflı bazı meselelerle ilgili Sübkî'nin ortaya koyduğu tercihlerden ibarettir.

Üçüncüsü ise Takıyüddîn es-Sübkî'nin mezhebi ile ilgilidir. Eserin önemli bir kısmı, ihtilâfların tashihiyle ilgili olduğu için müellif, *Tercîhu Tashîhi'l-Hilâf* adıyla da zikretmiştir. Bu da bazı tarihçi ve araştırmacılar tarafından *Tercîhu Tashîhi'l-Hilâf* adında ayrı bir eser daha Sübkî'ye nispet edilmesine neden olmuştur. Öte yandan Sübkî, bütün bu fikhî tercihlerini *et-Tavşih* ve *Tabakât* eserlerinde dile getirdiğini söylemektedir. Sübkî, bu eserini hapisteyken 769/1368 yılında yazdığını belirtmektedir (Sübkî, 1999: I, 83; 1991: I, 11; Ziriklî, 2002: IV, 184).

6. *Celeb Haleb*, Ahmed b. Hemdân el-Ezra'î'nin (v. 783/1382) Sübkî'ye yönelttiği soruların cevaplarından ibaret olup matbu veya mahtût herhangi bir nüshasına rastlamadık (İbn Kâdî Şühbe, 1987: III, s. 106; İbnül-İmâd, 1986: VIII, 380).

7. *Risâle fi Hükmi'l-La'bi bi'ş-Şatrenc*. Hiçbir nüshasına rastlamadığımız eserin içeriğini Sübkî *Tabakât* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir: “Tevkî'ü'd-dest ve babamın kadılık naipliği görevlerinde bulunduğum sırada babam Takıyüddîn es-Sübkî'ye satranç oynamasının hükmüyle ilgili bir fetvâ soruldu. O da bana hitaben ‘Biz Şaffî'nin konuyla ilgili görüşünü biliriz ancak senin görüş ve içtihadının ne olduğunu öğrenmek istiyoruz’ şeklinde bir yazı göndererek konuyu iyice araştırıp delillerle açıklamamı istedi. Ben de uzun bir risale ile İmam Şaffî'nin görüşünü delillerle destekleyerek cevap verdim.” (Sübkî, 1993: X, 194).

⁶ Sübkî, *Ercûzetün li İbn's-Sübkî Fîmâ Sahhaha Vâliduhû Muhalifen fîhi en-Nevevî*, (el yazma), Ma'hadü'l-Mahtûtati'l-Arabiyyet, nr. 35/صr. 2b.

8. *Tebyînü'l-Ahkâm fi Tehlîli'l-Hâid*, Sübkî'nin eserlerini tahkik eden muhakkiklerin birçoğu bu eseri ona nispet etmiştir. Sübkî'nin bu eseri kayıptır (Sübkî, 1999: I, 82; 1993: 17; 1999: 36).

2.3. Fıkıh Usûlü İlimindeki Konumu ve Bu Alandaki Eserleri

Sübkî, İslâmi ilimler arasında daha çok fıkıh usûlü ilmiyle meşgul olmuş ve bu ilimle şöhret bulmuştur. Tedrici olarak bu ilimde ilerleyen Sübkî, yüz civarı eserden istifade ederek kaleme aldığı *Cemu'l-cevâmi'* adlı eseriyle zirve yapmış ve bu ilimde itimat edilip müracaat edilebilecek konuma gelmiştir. Ahmed b. Kâsim el-'Abbâdî (v. 881/1476), Sübkî'nin fıkıh usûlü ilmindeki yetkinliğini şu ifadelerle anlatmıştır: “Sübkî'nin fıkıh usûlü ilminde kimseyi taklit etmeyip bu alanda özgün fikirler ortaya koyması onun büyüklüğünü ve bu ilimdeki vukûfiyetini göstermek açısından önemlidir.” (el-'Abbâdî, 2012: IV, 149). Kendisi de bu sahadaki özgünlüğünü şöyle ifade etmiştir: “Fıkıh usûlü alanındaki eserlerimiz, usûl kaidelerine bina edilmiş çok sayıda fer'î meselelere muhtevidir. Eserlerimi inceleyen kişi benzerleri olmadığına vakıf olacaktır. *el-İbhâ fi Şerhi'l-Minhâc*, *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, *Cem'u'l-Cevâmi'* ve *Men'u'l-Mevâni'* adlarındaki eserlerimizde bulunan fer'î meseleleri ihâta eden kişi bu alanda önemli bir mesafe kat etmiş olacaktır.” (Sübkî 1991: II, 77).

Fıkıh usûlü ile ilgili eserleri şunlardır:

1. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beydâvî'nin (v. 685/1286) fıkıh usûlü ile ilgili *Minhacü'l-Vüsûl ila İlmî'l-Usûl* adlı muhtasar eserinin şerhidir. Sübkî'nin babası Takıyüddîn es-Sübkî bu eserin yazımına başlamış, ancak bilinmeyen bir sebeple “vacibin mukaddimesi” bölümüne kadar yazabilmiştir. Daha sonra babasının vasiyeti üzerine Sübkî, bu eserin yazımına devam etmiş ve 752/1351 tarihinde yirmi dört yaşındayken tamamlayarak onun ilk fıkıh usûlü eseri olmuştur.

Sübkî *el-İbhâc* adlı eserinde metinde geçen konuları şerh etmenin yanında metnin musannifi tarafından zikredilmeyen mesele veya görüşler varsa onları da zikretmiştir (Sübkî, 1995, I, 212, 286, 315; II, 139, 216; III, 163). Şerh etmeye çalıştığı konu ihtilafli ise genelde konuyla ilgili önce cumhurun görüşünü beyan eder. Sonra usûlde otorite olan; Cüveynî, Gazzâlî, Sem'ânî, Amidî, Razî ve Hindî gibi Şâfiî mezhebine bağlı usulcülerin görüşlerini açıklar. Daha sonra varsa konuyla ilgili diğer usulcülerin görüşlerini aktarır. Bu görüşleri zikrederken delillerini ihmal etmemiştir.⁷ Bazı konuların sonunda, konuyla ilgili önemli bir mesele veya ilginç bir görüş varsa, “fer'un” veya “fâidetün” şeklinde başlıklar açarak bunları zikretmeye çalışır. (Sübkî, 1995: II, 137).

⁷ Örnek babında şu meseleye bakılabilir: Sübkî, mutlak emrin (مأمور به) emredilenin (فورا) hemen yerine getirilmesine delalet edip etmemesi meselesini şerh etmeye çalışırken emrin tekrara delalet etmeyeceğine dair dört görüşü, sebr ve taksim yöntemi kullanarak delil, itirazlar ve bu itirazlara verilmiş cevapları zikretmek suretiyle tafsili bir şekilde aktarır, tahlil eder, değerlendirmeye çalışır. Uygun bulunduğu hususlar varsa belirtmeye çalışır. Musannif tarafından değinilmemiş görüş veya delilleri de ihmal etmemektedir. Sübkî, 1995: II, 58-65.

Eser, Ahmed Cemal ez-Zemzemî ve Nureddîn Abdulcabbâr es-Sağîrî, tarafından tahkik edilerek Dubâi'de bulunan Dârü'l-bühûsi li'd-dirâsâti'l-islâmîyye ve İhyâi't-türâs yayınevi tarafından yedi cilt olarak 1424/2004 tarihinde basılmıştır.

2. *et-Ta'âlîke, Raf'ül-Hâcib'*den önce, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* metni üzerine yazılmış bir şerh çalışması olup *Raf'ul-Hâcib'*den daha geniş ve kapsamlıdır. Sübkî; fıkıh usûlünün çoğu meselelerini bu eserinde topladığını, birçok meseleyle ilgili fikir yürütüp içtihatla bulunduğunu ifade etmektedir (Sübkî, 1999: I, 230). Ayrıca Sübkî, *Raf'u'l-hâcib* ve *Men'ü'l-Mevâni* adlı eserlerinin birçok yerinde bu eserine atıf yaptığını görmekteyiz (Sübkî, 1999: IV, 70, 192, 209; 1999: 163). Ancak Sübkî'nin bu çalışması günümüze ulaşmamıştır.

3. *Raf'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, İbn Hâcib'in (v. 640/1242) *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* adlı metni üzerine yapılmış bir şerh çalışmasıdır. Sübkî, metinde geçen tüm konuları şerh etmenin yanında metinde değinilmemiş konuları da zikretmiştir.⁸ Yanlış bulduğu görüşler ve deliller varsa itiraz⁹ etmiş ve metne tenkitler yönelmiştir.¹⁰

Sübkî, bu eserinde elliye yakın Şâfiî mezhebinin muteber usûl eserlerinin yanı sıra diğer mezheplerin bazı usûl eserlerinden de istifade ettiğini kaydetmiştir (Sübkî, 1999: I, 231-238). Sübkî bu eserinde Şâfiî usulcüler ile diğer mezhep usulcülerinin görüşlerini mukayese ederken daha çok Şâfiî usulcülerin görüşlerini teyit etmiştir. Eser, Sübkî'nin fıkıh usûlü ile ilgili üçüncü eseri olup 759/1358'de tamamlanmıştır (Sübkî, 1999: IV, 647).

Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, eseri tahkik etmiş ve Beyrut'ta bulunan Âlemü'l-kütüb tarafında dört cilt olarak 1419/1999 yılında yayımlanmıştır.

4. *Cem'u'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh*, Sübkî'nin fıkıh usûlü ile ilgili dördüncü eseri olan *Cem'u'l-Cevâmi'*; yüze yakın eserden istifade edilerek özlü ifadelerle

⁸ İbn Hâcib (bütün yerlerde İbnü'l-Hâcib şeklinde yazsan daha iyi olur), Haber-i vâhid ile nakl olunmuş icmâyla amel etmenin vâcib olduğunu; İmam Gazzâlî'nin ise buna karşı çıktığını söyler. Sübkî ise bunun açıklamasında şöyle demiştir: İmam Gazzâlî'nin mezkûr görüşe muhalefet ettiğinin bir gurup âlim tarafından rivâyet edildiği doğrudur. Ancak musannif, İmam Gazzâlî'nin (görüşünü desteklemek için) 'haber-i vâhid ile amel etmenin meşruiyetinin ancak sahabenin icmâıyla sabit olabileceği' şeklindeki mükemmel delili, ihmâl etmiştir. (Sübkî, 1999: II, 263).

⁹ Gerek kendi yaptığı itirazları gerekse başkası tarafından yapılmış itirazları, genelde "لقائل ان يقول" ifadesiyle başlar. Örneğin İbn Hâcib; şari' tarafından Peygamber'e (s.a.v.) yönelik yapılmış hitaplar, kıyas gibi bir delil olmadığı müddetçe ümmeti kapsamayacağı görüşündedir. Buna karşılık, "Sonunda Zeyd eşiyile ilgisini kestiğinde onu seninle evlendirdik ki evlatlıklar eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlarla evlenmek konusunda müminlere bir sorumluluk olmadığı bilinsin" âyet-i kerimesi delil olarak getirilerek evlatlıkların eşleriyle evlenmek Peygamber'e hass bir durum değildir. Şâyet peygamber'e has bir durum olsaydı müminlere teaddi etmezdi, şeklinde yapılmış bir itirazın cevabında, şunları söylemiştir: (söz konusu hükmün) müminlere geçmesinin kıyasla olduğunu kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Sübkî ise İbn Hâcib'in verdiği bu cevaba karşı "لقائل ان يقول" ifadesini kullanarak itirazda bulunmuştur. (Sübkî, 1999: III, 196-201).

¹⁰ Örneğin; musannif, tahsis konusunda "اممن العام على بعض مسمياته" yerine "اممن افراد" deseydi daha doğru olurdu. Zira ammin kendisi için vaaz olduğu "مفهوم الموافقة" mana tektir. O da ammin tüm fertleridir. Diğer bir örnek; mefhûmü'l-muvâfaka "مفهوم الموافقة" meselesi hakkında musannif, meskût anı olan mana (hüküm) sözde zikri geçen lafza daha uygun düşüğünden ötürü bir kısım âlim buna kıyas-i celi demişlerdir, der. Müellifimiz ise bu görüşün sahibinin İmam Şâfiî olduğunu söyler. (Sübkî, 1999: III, 407, 496-503).

telif edilmiş olup cami bir fıkıh usûlü eseridir. *Cem'u'l-Cevâmi*• muhtasar olduğu halde meşhur âlimlerin görüşlerini mükemmel bir şekilde cem ettiğinden yazıldığı andan günümüze dek fıkıh usûlü eğitim ve öğretiminin temel kitabı olmuştur. Diğer taraftan Sübkî'nin ezberlenmesini tavsiye etmesinin yanında meşhur âlimlerin görüşlerini kısa ve öz bir şekilde cem edip sunduğu için birçok kişi tarafından ezberlendiği bilinmektedir (Sübkî, 2003: 11). Bunlardan tespit ettiğimiz birkaç kişinin isimlerini şöyle sıralayabiliriz: Ebu'l-Macd et-Talhâvî Hasan b. Ali (?), (Sehâvî, t.y.: III, 115) İbnü'l-Haşâb Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Mahzûmî (v. 873/1468), (Sehâvî, t.y.: VI, 284) Ebû'l-Feth Muhammed b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Menûfî (v. 897/1492), (Sehâvî, t.y.: VII, 190). İbn en-Nesibî Muhammed b. Ömer b. Muhammed (v. 916/1510), (Sehâvî, t.y.: VIII, 259) Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Avfî el-Medenî (v. 886/1481), (Sehâvî, t.y.: IX, 129) Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Mekkî (v. 894/1989), (Sehâvî, t.y.: IX, 267) Ebû Zür'e b. Fehd b. Muhammed b. et-Takî Muhammed el-Mekkî (v. 926/1520), Kadîlküdât Celalüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed en-Nesibî el-Helebî (v. 916/1510), (Sehâvî, t.y.: VIII, 259) Şeyh Ali el-Hesâvî el-Ezherî (v. 1231/1816), (Meydânî, 1993: 1088) Ahmed b. Mahmud b. Abdillâh b. Mahmud b. el-Ferfûr (v. 911/1505), Ebu's-Se'âdât Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî (v. 958/1551) (İbnü'l-İmâd, 1986: X, 315, 627). Bölgemizin Klasik medreselerinin yetiştirdiği ünlü âlim Üstat Bediüzzaman Said Nursi de (v. 1379/1960) bu eseri ezberlemiş; onu imtihan eden hocası Molla Fethullah bunu öğrenince, Bediüzzaman'ı kastederek “ قد جمع في حفظه جمع الجوامع جميعه في جمعة / *Cem'u'l-Cevâmi*• kitabının tamamını bir haftada ezberlemiştir”, tarzındaki meşhur sözü söylemiştir (Said Nursi, Tarihçe-i Hayat, 34). Hem müellifin çağdaşları hem de sonraki âlimler esere gereken önemi vermiş ve müteaddit araştırmacılar tarafından çalışma konusu edinilmiştir. Eser, gerek müstakil olarak gerekse üzerine yazılmış şerh ve haşiyelerle birlikte defalarca çeşitli yayın evleri tarafından basılmıştır.

5. *Men'ü'l-Mevânî' an Cem'u'l-Cevâmi*; Sübkî'nin bu eseri *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserinde geçen kapalı, karmaşık ve belirsiz yerlere yönelik yapılmış itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplardan ibarettir. Eser üç kısımdan müteşekkildir. Birincisi; Şemsüddîn Muhammed el-Esedî (v. 808/1405) tarafından *Cem'u'l-Cevâmi'*in muhtesasıyla ilgili varid olmuş otuz üç soru ve Sübkî'nin bunlara verdiği cevaplardan ibarettir (Sübkî, 1999: 279).

İkincisi; Cemalüddîn el-Horasanî tarafından *Cem'u'l-Cevâmi*• ile ilgili Sübkî'ye yöneltilen sorular ve bu sorulara verilen cevaplardan müteşekkildir.

Üçüncüsü; Sübkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi'*i medreselerde ve ders halkalarında okuttuğu esnada dinleyicilerin ve talebelerin *Cem'u'l-Cevâmi'*in ifade ve muhtesasına yönelik sordukları sorular ve bu sorulara verilmiş cevaplardan oluşmaktadır.

Sâid b. Ali Muhammed el-Himeyrî eserin tahkikini yapmış ve doktora tezi olarak sunmuştur. Eser, Dârü'l-beşâirî'l-islâmiyye tarafından 1420/1999'da basılmıştır.

2.4. Kelâm İlmindeki Konumu ve Bu Alandaki Eserleri

İtikatta Eş'arî olan Sübkî, kelâm ile ilgili görüşlerini alanla ilgili müstakil eserleri yanında *Tabakât* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde serdetmiştir (Sübkî, 1993: III, s. 357, 385; V, s. 68, 191-192, 192-207). Sübkî'nin kelâmdaki başarısı uzlaşmacı bir yöntem izlemesidir. Nitekim bu durumun en başarılı örneğini Mâtürîdî ve Eş'arî görüşlerini uzlaştırdığı *es-Seyfü'l-Meşhûr* adlı eserinde görmek mümkündür (Kalaycı, 2012: 112-119).

Kelâm ile ilgili eserleri şöyle sıralanabilir:

1. *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mensûr, Mâtürîdî'nin (v. 333/944) Akîdetu Ebî Mansûr* adlı risâlesi üzerine yazılmış bir şerh çalışmasıdır. Eserde ehl-i sünnet akidesinin iki büyük ekolü olan Eş'arilik ve Mâtürîdîliğin uzlaştırılması amaçlanmıştır. Eserin mukaddimesinde bizim Eş'ariye akidemiz Hanefî'ye¹¹ topluluğu akidesinin aynısıdır. Aramızdaki küçük bazı ihtilâflar, tekfir etmeye veya bid'at ehlinden saymasına sebep teşkil etmez şeklinde bir ifade kullanması da bunu göstermektedir (Sübkî, 2000: 12-13; 1993: III, 377).

Mustafa Sâim Yeprem tarafından tahkiki ve tahriri yapılan eser, orijinal adıyla neşredilmiştir. Aynı şahıs tarafından Türkçeye çevrilen eser, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, adıyla basılmıştır.

2. *Kasîdetün Nûniyye fi'l-Akaid*, Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr* adlı eserinde, Eş'arî ve Mâtürîdî akideleri arasında önemsenerek bir ayırım olmadığına dair görüşünü pekiştirmek amacıyla ele almıştır. Sübkî bu eserinde her iki ekol arasında ihtilâf konusu olmuş meseleleri inceleyerek bu meselelerin ekollerin kendi içindeki ihtilâflı meseleler mesabesinde olduğunu ve bu ihtilâfların önemli bir bölümü lafzî/şekli olduğunu ifade etmiştir. Eser matbu olmayıp mahtût birkaç nüshası mevcuttur.

Muhammed Velîyüddîn el-Hifzî tarafından 1252/1831 tarihinde istinsah edilen eserin bir nüshası; *Kasîdetu Sübkî fi'l-Akaid* adıyla, Ma'hedü'l-mahtîtâi'l-arabiyye kütüphanesin'de (35مم) mikro film olarak kayıtlıdır. Muhammed Velîyüddîn el-Hifzî'nin yazdığı eserin diğer bir nüshası; el-Hermü'l-mekkî kütüphanesinin (مجاميع75) numarasında kayıtlıdır.

3. *Kavâ'idüddîn ve Umdetü'l-Muvahhidîn*, Sübkî'nin bu eseri, matbu olmayıp bir nüshası, Dârü'l-kütübi'l-mısriyye, nr. 850'de kayıtlıdır.

2.5. Tarih İlmiyle İlişkisi ve Bu Alandaki Eserleri

Diğer İslâmî ilimler yanında tarih ilmine de önem veren Sübkî, özellikle İslâm âlimlerinin geçirdiği tecrübelerden istifade etmek amacıyla küçüklüğünden beri tarihi hadiselerle merak salıp tarih ilmine meyletmiştir. Âlimlerle alakalı bir

¹¹Sübkî; Mâtürîdî'nin özellikle fıkhıta Hanefî mezhebine tabi olması ve itikâdî konularda Ebû Hanifeden çokça nakillerde bulunmasından dolayı; Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin akidesinin aynı olduğunu düşünmüş ve Mâtürîdeye yerine Hanifiye terimi kullandığını kanaatindeyiz.

hâdiseye rastladığı zaman o hâdisе üzerinde derin bir şekilde düşünür, hâdiseyi iyice inceler, ondan pek çok tecrübeler ve bilgiler edinirdi. Ardından da elde ettiği bu bilgi ve tecrübeleri not ederdi (Sübkî, 1993: II, 206-207). Sübkî'nin tarih ilmine önem vermesini gösteren en önemli husus, tarihi hadiselerin kaydedilmesine takip edilmesi gereken metotları ortaya koymasıdır (Sübkî, 1948: 74).

Sübkî, Şâfiî âlimlerinin hal tercümelerini yedi tabakaya ayırarak her tabakada bir asrın (yüz senenin) meşhur âlimlerini ihtivâ etmek suretiyle üç eserde ele almıştır. Önce *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Vüstâ* adlı eserini ele almış, sonra bu eserini kısaltarak ikinci eseri olan *Tabakâtü's-Şâfiyyetü's-Sügrâ'yı* yazmış, en sonda da konuyla ilgili en geniş eseri olan *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ'yı* yazmıştır. Bazı tarihçi ve araştırmacılar tarafından Sübkî'nin, küçükten büyüğe doğru önce *Sügrâ*, sonra *Vüstâ* en sonda da *Kübrâ* eserini yazdığını iddia edilmiştir.¹² Ancak araştırmamız sonucunda Sübkî'nin önce *Vüstâ* (754/1353), sonra *Sügrâ* (756/1355), en sonunda da *Kübrâ* (766/1365) adlı eserini telif ettiği tespit edilmiştir (Sübkî, 1993: I, 27). Nitekim Sübkî'nin, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ* adlı eserinin birçok yerinde *Vüstâ* ve *Sügrâ* adlı eserlerinden bahsetmesi, onun en son bu eserini yazdığını göstermektedir (Sübkî, 1993: III, 467, IV, 148, VI, 128, VII, 177). Aynı şekilde Sübkî, *Tabekâtü's-Şâfiyyetü's-Sügrâ* eserinin sonunda, yirmi dört Şaban 756/1355 yılında bu eserini tamamladığını kaydetmektedir. Diğer taraftan aynı eserin nasihi eserin sonunda Sübkî, *Tabekâtü's-Şâfiyyetü'l-Vüstâ* adlı eserini 754/1353 senesinde tamamladığına dair bir not düşmektedir. Bu da bizim tespit ettiğimiz sıralamayı teyit etmektedir.

1. *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Vüstâ*, Sübkî'nin Şâfiî âlimlerinin biyografileri hakkında yazdığı üç eserden birincisi olup 754/1353 yılında tamamladığı kaydedilmektedir.¹³ Eser matbu değildir.

Eserin bir nüshası Ezher kütüphanesinin 42710 numarasında bulunmaktadır.

Eserin diğer bir nüshası, İrlanda'nın başkenti Dublin'de bulunan Cheaster Beatty kütüphanesinde 3780 numarada kayıtlıdır.

2. *Tabakâtü's-Şâfiyyetü's-Sügrâ*, Sübkî'nin zamanına kadarki Şâfiî âlimlerinin biyografileri hakkında olup *Vüstâ*'nın kısaltılmış halidir. Nitekim Süleymâniye kütüphanesinde bulunan eserin el yazma nüshasının “*Muhtasaru't-Tabakâti'l-Vüstâ*” ismiyle zikredilmiş olması bunu teyit etmektedir.

Eser, Mühyeddin Necîb tarafından tahkik edilmiş ve Dârü'l-beşâiri'l-islâmîye yayınevi tarafında orijinal ismiyle iki cilt halinde 1434/2013'te neşredilmiştir.

¹² Hüseyin Sâdık, el-Beyt-üs-Sübkî isimli eserinde şöyle yazmaktadır: “Tâcüddîn Sübkî, Tabakat'ını önce muhtasar, sonra geniş olarak yazdı. “Gerçek olan şudur ki; İbn-i Sübkî, Tabakat-ı Vüstâ'nın yazma bir parçasında şöyle demektir: “Bu eseri, Dımaşk'ta 754/1353 senesinde Zilka'de ayının yirmi üçüncü gecesinde bitirdim.” Hâlbuki Tâcüddîn Sübkî, Tabakat-ı Kübrâ'nın te'lifini 766/1364 senesinde bitirmiştir. Tabakat-ı Sügrâ'yı ise ne zaman bitirdiği bilinmemekle beraber, Tabakat-ı Vüstâ'dan önce yazdığı kuvvetle muhtemeldir. (Hüseyin, 1948: 21).

¹³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü's-Sügrâ*, (el yazma) Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, nr. 5/250, vr. 145a.

3. *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*, Sübkî'nin en meşhur çalışmalarından biri olan bu eser, bin dört yüz on dokuz meşhur Şafîî âliminin biyografisini ihtivâ etmektedir. Eser; tefsir hadis ilmi, hadis ricâli, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, mantık, münâzara ile ilgili meseleleri, Kelâm ilmine dair önemli nükteleri, tasavvuf ile ilgili meseleleri ve benzeri incelikleri ihtivâ eden geniş bir ansiklopedi hüviyetindedir. Eser, geniş bir mukaddime ve yedi ayrı tabakadan müteşekkildir.

Eser, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv ve Mahmud Muhammed et-Tanâhi tarafından 1383/1964 senesinde tahkik edilmiş ve orijinal adıyla on cilt olarak 1383-1396/1964-1976, 1413/1992 tarihlerinde Kahire'de bulunan çeşitli matbaalarda basılmıştır.

4. *Tercemetu Vâlidih Takıyüddîn es-Sübkî*. Sübkî, bu eserde babasının hayatını, ilmî şahsiyetini, hakkındaki âlimlerin övgüleri, hocaları, eserleri ve hakkında yazılan mersiyeleri ele almıştır. Muhammed b. Abdilkadir b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî tarafından 764/1363 tarihinde yazılmış bir nüshası, Dârü'l-Kütübî'l-misriyye kütüphanesinde, 1634 numarada kayıtlıdır.

2.6. Diğer İlimlerle İlişkisi ve Bu Alanlardaki Eserleri

Sübkî; hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm ve tarih ilimlerinde ihtisas sahibi olmanın yanında Arap edebiyatı, mantık, nahiv, sarf, şiir, siyer ve tasavvuf gibi diğer ilimlerde de payesi olan bir âlimdir. Bu alanlarla ilgili eserleri yanında *Tabakat* adlı kitabında bu hususlara genişçe yer vermiştir. Mezûr ilim dallarıyla ilgili eserleri şunlardır:

1. *Mu'îdü'n-Ni'âm ve Mubîdü'n-Nikam*. Sübkî, daha çok siyasî ve idarî görevlerde bulunanlara hitaben yazdığı bu eserinde onların yanlış davranışlarını eleştirmiş, bu tür davranışların maddî ve mânevî kazanımlarının yok olmasına neden olacağını ihtar etmiştir. Yöneticilerde bulunması gereken hususları sıralamış ve onlara bu yönde nasihatlerde bulunmuştur. Sübkî, dönemindeki toplumsal meslek ve görevleri tespit ederek sahiplerinin uyması gereken davranışları öğüt tarzında sunmuştur. Eserle ilgili şu çalışmalar mevcuttur:

- Muhammed Ali en-Neccâr, Ebû Zeyd Şelebî ve Muhammed Ebü'l-'Uyûn tarafından tahkik edilen eser, orijinal adıyla defalarca değişik yayınevleri tarafından çeşitli tarihlerde basılmıştır.

- D. W. Myhrman tarafından neşre hazırlanan eser, 1326/1908'de Londra'da neşredilmiştir.

- Ahmed Ubaydlî, 1404/1983, 1407/1986 tarihlerinde Beyrut'ta neşretmiştir.

- Eser Oskar Rescher (Osman Reşer) tarafından özet halinde Almancaya tercüme edilerek neşredilmiştir. (İstanbul 1925) (Aybakan, 2010: 12).

3. *er-Ravzû'l-Behîc*. Eserin bir nüshası, Süleymaniye kütüphanesinin külliyatlar bölümünde, nr. 000806'da kayıtlıdır.

4. *Musannefün fi'l-Mu'âyati ve'l-Elğâz*. Sübkî manzûm olan bu eserinin bir kısmını, *Tabakât* adlı eserinde zikretmiştir (Sübkî, 1993: IX, 133-138). Süyûtî bu eser üzerinde, *el-Ecvibetü'z-Zekiyye ala'l-Elğâzi's-Sübkîyye* isminde bir şerh çalışması yapmış, daha sonra eser Süyûtî'nin el-Hâvî adlı eseri ile birlikte basılmıştır.

5. *Manzûme fi'l-Elfâzi'l-E'cemiyye fi'l-Kur'an*, birkaç beyitten ibaret olup Kur'an'da geçen yabancı kökenli yirmi yedi kelimededen bahsetmektedir. Süyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde Kur'an'daki muarrab kelimelerle ilgili bölümde, Sübkî'nin bu kelimeleri yirmi yedi olarak birkaç beyitte nazm şeklinde zikrettiğini söyler ve bu kelimeleri mezkûr eserinde nakletmektedir (Süyûtî, 1974: II, 142).

6. *Ercûzetün fi Hesâisi'n-Nebiy Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Mu'cizatüh*. Rasûlüllah'in (s.a.v.) özellikleri ve mucizeleri ile ilgilidir. Sübkî, *Tabakât* adlı eserinde bu eserden bahsederek iki beytini nakletmiştir (Sübkî, 1993: IX, 205). Eser kayıptır.

Sonuç

Miladi 1200'lü yıllar, Haçlı seferleri ve Moğol istilasının oluşturduğu türbülânsa, İslâm dünyası için kaotik bir dönem olmuştur. 1300'lü yıllarda tarih sahnesine çıkan Memlûkler İslâm dünyasında siyasî ve sosyal düzeni nispeten sağlamışlardır. Bu durum İslâmî ilimlerin gelişimine olumlu yönde etki etmiş ve bu dönemde pek çok âlim yetişmiştir. Bu dönemin önemli âlimlerinden biri de usûlcü yönüyle şöhret bulmuş Tâcüddîn es-Sübkî'dir.

Erken yaşta ilim tahsiline başlayan Sübkî, dönemin en önemli ilim merkezleri olarak bilinen Kahire ve Şam'da bulunan meşhur âlimlerinden istifade etme fırsatı bulmuştur. Yoğun bir tahsil faaliyeti neticesinde İslâmî ilimlerin farklı şubelerinde yetkinleşen Sübkî, bir yandan çeşitli alanlarda eser telif ederken diğer yandan da başta müderrislik vazifesi olmak üzere değişik ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Yaptığı bu ilmî faaliyetlerin yanı sıra hatiplik, kadılık, kâdilkudâtılık gibi idarî ve kazaî görevleri de ifâ etmiştir. Çıkardığı âlimlerle tanınan Sübkîyye ailesine mensup Sübkî birçok âlim yetiştirmiş ve sonraki âlimler üzerinde derin bir etki bırakmıştır.

Hicri 8. yüzyılın mümtaz şahsiyetlerden sayılan Sübkî hadis, fıkıh, usûl, kelim, tarih, rical ve biyografi alanlarında birbirinden kıymetli onlarca eser ortaya koymuştur. Ancak ona esas şöhret kazandıran yönü usûlcü kimliğiyle kaleme almış olduğu fıkıh usûlüne dair eserlerdir. Sübkî usûl çalışmalarına dönemin en meşhur ve medreselerde en çok okutulan Râzî'nin çizgisinde te'lif edilmiş Beydâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* ve Âmidî'nin çizgisinde yazılmış İbn Hâcib'in *Muhtasar'ı* üzerine birer şerh yazmakla başlamıştır. Buna binaen de bu şerhlerinde Râzî ve Âmidî'nin usûl yazımında takip ettikleri Mütetekellimin/Şâfîî metodunu izlemiştir. Söz konusu şerhlerinin en önemli özelliği, fıkıh usûlü geleneğinde Râzî ve Âmidî'nin, meselelerin tahkikinde izledikleri iki ayrı yöntemi cemetmesidir.

Sübkî'yi fıkıh usûlü açısından önemli kılan asıl husus ise fukahâ ve mütekellimîn metotlarını mezc ederek, usûl ilminde yeni bir sentez ile ortaya koymuş olduğu *Cem'ü'l-Cevâmi'* adlı eseridir. Eser yazıldığı andan günümüze dek fıkıh usûlünün öğretiminde başucu eser konumunda olmuştur. Müteahhirîn/memzûc metodun takip edildiği eserde fıkıh usûlünün temel konuları sistematik bir tarzda ele alınmıştır. Sübkî bu konularla ilgili kendisinden önceki fakihler ve mütekellimin usûlcülerinin görüşlerini bazen bir kelimeyle de olsa atıfta bulunarak özetlemeye çalışmıştır. Usûlde bu yöndeki ilk girişim Sübkî'ye ait olmasa da bu sentezin en başarılı örneğini o vermiştir. Eserin başarısı da hem metot itibarıyla farklı bir tarzda kaleme alınmasından hem de muhtasar bir eser olmasına rağmen usûlün tüm konularını kapsamasından kaynaklanmaktadır.

Sübkî'nin parlak bir zekâyâ ve engin bir kavrayışa sahip olmasının yanında Kahire ve Şam gibi ilmî açıdan zengin bir ortamda dönemin meşhur âlimlerin rihle-i tedrisatından geçmiş olması İslâmî ilimlerde derin bir bilgiye sahip olmasını sağlamıştır. Kısa sürede şöhreti Mısır'ın sınırlarını aşan Sübkî henüz gençken dönemin meşhur âlimleri arasına girmeyi başarmıştır. Ortaya koyduğu eserler, yetiştirdiği âlimler ve üstlendiği vazifelerle örnek bir şahsiyet olmuş, dönemin hem ilmî hem siyasi çevrelerin teveccühünü kazanmış ve birçok kişi tarafından övgüyle anılmıştır.

Kaynakça

- 'Abbâdî, K. (2012). *el-Âyâtü'l-Beyyinât Aala Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (cilt 4), (Z. Umeyrât thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Askalânî, A. (1972). *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine* (cilt 6), (Mürâkebe-Muhammed Abdülmü'id Dân thk.). Hind: Sayderâbâd.
- Aybakan, B. (2010). Sübkî, DİA, Ankara 38, 11-13.
- Hasanat, A. (2002). *Menhecü'l-İmam Tâcüddîn es-Sübkî fi Usulî'l-Fıkıh*. Yayınlanmamış Mastır Tezi, Câmîatu Ürdün, Amman.
- Hüseyin, S. (1948). *el-Beytüs-Sübkî*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.
- Hüseynî, M. (t.y.). *Züyûlü'l-İber*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Nâsirüddin, M. (1993). *Tevdîhü'l-Müştebeh fi Dabti Esmâ'r-Rüvât ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Kinâhüm* (cilt 10), (Muhammed Nü'aym el-'Arkesûsî thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, İ. (1998), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (cilt 14), (Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî thk.). y.y.: Dâru Hicr
- İbn Râfî, M. (1981). *el-Vefeyât* (cilt 2), (Salih Mehdi Abbâs-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kâdî Şühbe, A. (1986). *Tabakâtü's-Şâfiyye* (cilt 4), (Hafız Abdulâlîm Han thk.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İbn Tağrıberdî, Y. (t.y.). *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustavfi Ba'de'l-Vâfi* (cilt 7). (Muhammed Muhammed Emîn thk.). nşr. el-Hey'etü'l-Misriyetü'l-Âmme.

- İbn Tağrîberdî (1929). en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire (cilt 6), Mısır: Dârü'l-Kütüb.
- İbnu'l-İmâd, A. (1986). Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbari men Zeheb (cilt 11), (Muhammed el-Arnâvut thk.). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Kalaycı, M. (2012). Eşarilik ve Matûridiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddîn es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi, Dini Araştırmalar, 14, 112-131.
- Kalkaşendî, A. (t.y.). Subhu'l-E'şâ fî Sanâ'ati'l-İnşâ (cilt 15), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kettânî, M. (1982). Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyihât ve'l-Müteselselât (cilt 2), (İhsân Abbâs thk.). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Kettânî, M. (1993). er-Risâletü'l-Mustatrafe li Beyânî Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrafe, (Muhammed el-Muntasır el-Kettânî thk.). Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye.
- Komasyon, (1998). Mûcezu Dâireti'l-Me'ârtifi'l-İslâmiyye (cilt 33), nşr. Merkezü'ş-Şâriketi li'l-İbdâ'i'l-Fikrî.
- Makdisî, M. (2004) Mu'cemü Şüyühüt-Tâc es-Sübkî, (el-Hasan b. Muhammed Ayet Bel'id thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Makrizî, A. (1997). el-Mevâ'izu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsâr (cilt 4), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Makrizî, A. (1998). es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk (cilt 8), (Muhammed Abdulkadir Âta thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nu'aymî, A. (1988). ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris (cilt 2), Beyrut: Cafer el-Hasenî.
- Safedî, H. (1998). A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n-Nasr (cilt 5) (Ali Ebû Zeyd vd. thk.). Beyrut. Darü'l-Fikri'l-Mu'âsır.
- Safedî, H. (2000). el-Vâfi bi'l-Vefeyât (cilt 29), (Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa thk.). Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs.
- Sehâvî, M. (t.y.). ed-Davü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karnî't-Tâsi' (cilt 12), Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat.
- Sübkî, A. (1995). Cem'u'l-Cevâmi' (1995). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sübkî, A (1991). el-Eşbâhu ve'n-Nezâir (cilt 2), (Adil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed İvez thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sübkî, A (2011). el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc (cilt 3), (Şaban Muhammed İsmail thk.). Mekke: Dâru İbn Hazm, .
- Sübkî, A.(2004). el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc (cilt 7). (Ahmed Cemal ez-Zemzemî-Nureddin Abdulcebbâr Suğayrî thk.). nşr. Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye ve İhyâit-Turâs.
- Sübkî, A Ercüzetün li İbn es-Sübkî Fimâ Sahhaha Validuh Muhalifen Fih en-Nevevî, (mahtût). Ma'hadü'l-Mahtûtati'l-Arabiyyet, nr. 35/م .
- Sübkî, A ... (1999). es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr, (Mustafa Sâim Yebrem thk.). İstanbul.
- Sübkî, A (1968). Kâidetun fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil, (Abdulfettah Ebû Çüdde thk.). Halep: Mektebetu'l-Matb'âtu'l-İslâmiyye.

- Sübkî, A (1999). Men'ü'l-Mevâni', an Cem'i'l-Cevâmi', (Saîd b. Ali Muhammed el-Hümejrî thk.). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l, İslâmiyye.
- Sübkî, A (1948). Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mubîdu'n-Nikam, (Muhammed Ali en-Neccâr-Ebû Zeyd Şelebî thk.). Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Sübkî, A (1999). Raf'ü'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâci (cilt 4), (Ali Muhammad Muavvaz-Adil Ahmed Abdulmevcûd thk.). Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Sübkî, A (2013). Tabakâtü'ş-Şâfiyytü's-Sügrâ (cilt 2), Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Sübkî, A (1983). Tabakâtü'ş-Şâfiyyetu'l-Kübrâ (cilt 10), (Muhammed Mahmud Tanahî-Abdulfattâh Muhammed el-Hulv thk.). nşr. Hicrun li't-Tabâ'e ve'n-Neşr ve't-Tavzi'.
- Süyûtî, A. (2004). el-Hâvi li'l-Fetâvâ (cilt 2), Beyrut: Dârü'l-Fikir.
- Süyûtî, A (1967). Hüsnü'l-Muhâdere fi Târîhi Mısır ve'l-Kahire (cilt 2), (Ebu'l-Fazl İbrahim thk.). Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Süyûtî, A (t.y.). Zeylu Tabakâti'l-Hüffâz li's-Süyûtî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Süyûtî, A (1974). el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an (cilt 4) (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim thk.). nşr. el-Heyetü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab.
- Yaşar, M. A. (2017). Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Zebidî, M. (t.y.). Tâcü'l-'Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs (cilt 40), (Komisyon thk.). nşr. Dâru'l-Hidâye.
- Zehebî, M. (1988). el-Mu'cemü'l-Muhtass, (Muhammed el-Habîb el-Heyle thk.) Tâif: Mektebetü's-Siddik.

1875 Yılına Kadar Türk Edebiyatında Endülüs

Abdulsattar Elhajhamed*

Öz: Bu makalede Endülüs'ün Tanzimat öncesi Türk edebiyatındaki yeri ele alınmıştır. Klasik dönemde Endülüs konusu divan şairlerinin dikkatini pek çekmemiştir. Bununla birlikte Endülüs'ten *Kerb Gâzî Destanı*'nda ve *İspanya Sefaretnamesi*'nde bahsedilir. Tanzimat döneminde Endülüs'e ilk önem veren yazar Ziya Paşa olmuştur. Ziya Paşa, mensur ve manzum yazılarında Endülüs'ü ele almıştır. *Endülüs Tarihi* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde Endülüs tarihini okurlarına sunmuştur. Bu eser sayesinde o zamana kadar pek fazla ilgi görmeyen Endülüs tarih ve medeniyetine yönelik bir ilgi oluşmuş ve Tanzimat dönemindeki aydınların Endülüs'le ilgilenmelerine vesile olmuştur.

Ziya Paşa, *Harâbât* adlı eserinde Endülüs şii ve şairlerine yer vermiştir. *Engizisyon Tarihi* adlı eserinde Engizisyon mahkemesinin Endülüslülere karşı yaptığı zulüm ve işkenceleri dile getirmiştir. Ziya Paşa, farklı eserlerinde Endülüs medeniyetini İslam Medeniyetinin güzel bir numunesi olarak göstermiş, Avrupa medeniyetinin ortaya çıkmasında Endülüs'ün oynadığı önemli role dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Kerb Gâzî Destanı, İspanya Sefaretnamesi, Ziya Paşa

Andalusia in Turkish Literature thru 1875

Abstract: This article goes around the place of Andalusia before the Tanzimat Reform Era. In the classical period, Andalusia scarcely attracted the attention of divan poets. Yet, we see that the Ottomans talked about it in the epic *Kerb Gâzî* and in *İspanya Sefaretnamesi*. Ziya Pasha was the first writer to attach importance to Andalusia in Tanzimat reform era by talking over Andalusia in both his prose and poetry. In his *Endülüs Tarihi*, he wrote about Andalusian history and civilization in detail, and thanks to this book, arose an interest in Andalusian history and civilization, which had not attracted much attention until then, and the intellectuals of Tanzimat Period became interested in Andalusia.

Ziya Pasha devoted a part of his book *Harâbât* to Andalusian poetry and poets, and in *Engizisyon Tarihi*, he spoke about the injustice and torture

*Okt. Dr, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü. abd.81@hotmail.com

carried out by the Inquisition against Andalusians. He, in his various works, presented Andalusia as a great example of Islamic civilization, and drew attention to its role in the creation of Western civilization.

Keywords: Andalusia, Kerb Gâzî Destanı, İspanya Sefaretnamesi, Ziya Pasha.

Giriş

Endülüs (bugünkü İspanya), Akdeniz'in batı kısımlarında yer alan İberya Yarımadası'nın fethinden sonra Arapların bu topraklar için kullandığı coğrafi bir isimdir. 711 yılında fethedilen bu bölgede Müslümanlar yaklaşık sekiz yüz yıl kalmış, bu uzun zaman dilimi içerisinde büyük bir medeniyet inşa etmiş, fakat zamanla fethettikleri bu bölgeyi azar azar kaybetmişlerdir. 1492 yılında Endülüs'ün son hükümdarı olan Ebu Abdullah es-Sağîr'in Endülüs'ten Müslümanların elinde kalan Gırnata şehrini İspanyollara teslim etmesiyle Endülüs'teki Müslüman devleti sona ermiştir. Müslüman devleti yıkıldıktan sonra Endülüslüler, işkence ve zulme maruz kalmışlar, Müslümanların büyük bir kısmı Kuzey Afrika'ya göç etmek zorunda kalmışlardır.

Arapların yitik cennet dedikleri Endülüs, Müslümanlarca zamanla unutulmamıştır. Onun tarihini ve medeniyetini anlatan eserler yazılmıştır. Bu eserlerde Endülüslülerin her bakımdan muhteşem bir medeniyet kurdukları, bu medeniyetin dünyada ilmin gelişmesine katkıda bulunduğu, Avrupalıların bu medeniyetten birçok alanda faydalandıkları dile getirilir.

1. Endülüs- Anadolu Kültürel İlişkileri

Anadolu Türklerinin Endülüs ile kültürel bağlamdaki ilişkileri Selçuklular dönemine dayanır. Endülüslü mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) Anadolu'ya 1210 yılında gelişi, Endülüs-Anadolu kültürel ilişkilerinde önemli bir hadisedir. Endülüs'te doğan ve bir müddet orada hayat süren Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ömrünün yaklaşık on yılını Anadolu'da geçirmiştir. Anadolu'da yaşadığı sürede Konya, Kayseri, Malatya, Sivas ve Aksaray gibi önemli şehirlere seyahatlerde bulunmuş, buralarda birçok talebe yetiştirmiştir.

Yetiştirdiği talebelerinden Sadreddin Konevî, onun bazı eserlerini şerh etmiş, dolayısıyla İbn Arabî'yi Anadolu'da tanıtmıştır (Tahrallı, 1996:75). Böylece Endülüslü Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Osmanlı irfanının teşekkülünde önemli bir yer tutmuştur. Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694), Nâbî (ö. 1124/1712), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Abdullah Salâhaddin Uşşâkî (ö. 1197/1782) gibi Osmanlı şairleri, İbnü'l-Arabî ve eserleri hakkında methiye yazmışlardır (Şimşek, 2008: 389-425).

Fatih Sultan Mehmed'in döneminde Osmanlı âlimleri, Endülüs filozoflarından İbn Rüşd'ün eserleriyle ilgili birkaç şerh ve haşiye kaleme almışlardır. Osmanlı aydınları, Endülüslü âlimler kanalıyla tanıdıkları Endülüs'e değer vermişlerdir. Ayrıca, Osmanlı aydınları medrese eğitimi sırasında Endülüslü şairler ve onların eserlerinden genel Arap Edebiyatı aracılığıyla haberdar olmuşlardır (Ayvazoğlu, 1996: 80).

Osmanlı Devleti'nin “zayıflama” sürecinde Osmanlı tarihçi ve aydınları, soyu Endülüslü bir aileye dayanan ve miladi 764-766 yılları arasında Gırnata'nın son İslâm devletinde önemli görevler yapan İbn Haldûn'a, özellikle de çöküşle ilgili teorilerini içeren *Mukaddime*'sine daha fazla ilgi duymuşlardır. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden alıntı, tercüme, yorum yaparak onun tarih, toplum, siyaset gibi farklı alanlarda yaklaşımlarından yararlanmışlardır (Okumuş, 2006: 141-185).

Mukaddime'nin ilk beş bölümü Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi (ö. 1749) tarafından 1730 yılında tercüme edilmiştir. *Mukaddime*'nin son bölümü ise XIX. Yüzyıl ortasında Cevdet Paşa (1822-1895) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

2. Tanzimat'tan Önce Türk Edebiyatında Endülüs

Endülüs, Osmanlı dönemin halk edebiyatında da yer alır. Nitekim XVI. Yüzyıla ait olan *Kerb Gâzî Destanı*'nda Endülüs'ten söz edilir. Bu destanda olayların bir kısmı Endülüs'te geçer. Destanda Endülüs'ün üç tarafı denizle çevrili ve bir tarafında da nehir akan bir kale olarak algılanması dikkat çekicidir:

“Adına sehr-i Endülüs der idi
Şehrin garb zeryayazen gelirdi
Şehrin hem bir cânibi deryâ idi
Irmak karışır zeryaya gider idi
Sürüp şehri Endülüs'e geldiler
Râviler bunda rivâyet kıldılar
Çün ol şehrin üç yanı deryâ idi
Bir tarafı kuru beriyye idi” (İyiyol, 2014:114)

Destanda Endülüs'ün bir ülke olarak algılanmasının yanı sıra Endülüs'ü fethedenin Târik b. Ziyâd değil, destanın kahramanı Kerb Gâzî olduğu ifade edilir. Destanda Kerb Gâzî, olağanüstü kahramanlıklar yaparak Mağrib ve Endülüs'ü fetheder. Mağrib'i fethettikten sonra Endülüs kalesine sığınan HâmŞâh'ı takip eder. 400 kişiyle Endülüs kalesini fethetmeye çalışır. Fakat savaş sırasında büyük yaralar alır. Destanın diğer kahramanı Muhammed Hanif, Hz. Muhammed'in gömleğini Kerb Gâzî'ye ulaştırır. Kerb Gâzî, mübarek gömleği giyince bütün yaraları iyileşir. Mübarek gömleği giydikten sonra da artık ona hiçbir ok etki etmez olur. Kerb Gâzî, savaşın sonunda Endülüs kalesini fetheder ve buranın hükümdarı olur.

I.Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti tarafından 1787 yılında İspanya'ya elçi olarak gönderilen Vasıf Efendi,¹ İspanya'dan dönüşünde

¹Ahmed Vasıf Efendi (ö. 1806), Bağdat'ta doğmuş, ilk tahsilini orada yapmıştır. Kitapdarlık, Hacelik, Serkatibi, Vak'anüvislik ve Orta Elçilik gibi görevlerde bulunmuştur. III. Selim zamanında Vak'anüvis ve devlet adamı olarak

kaleme aldığı *İspanya Sefaretnamesi* adlı eserinde İspanya'daki İslâm dönemine ait eserlerle ilgili izlenimlerini ve Endülüs tarihine dair bilgilerini dile getirir.

Vasif Efendi, eserinde İspanya tarihine dair bilgiler verirken Müslümanların İspanya'ya geliş sebepleri üzerinde de durur: “Got kralı İspanyolların beylerinin bir hüsna kızını cebren almak diledi ol dahi İslam’a haber gönderüb istimdad eyledi ve siz gelüb bu memleketi alasz dedi.” (Ahmed Cevdet Paşa, 1309: 356)

Müslümanların Endülüs'ten çıkma sebepleri üzerinde duran Vasif Efendi, İspanya'da kurulan İslam devletine nifak sokulmasının ve yöneticilerinin çekişmeye başlayıp birbirlerine karşı İspanyollardan yardım almalarının devletin zayıflamasına sebep olduğunu ifade eder:

“...yedi sekiz yüz hilalinde nice devletler zuhur edüb cümlesi İslam'dan olmak üzere hüküm eylediler. Ve Endülüs'den dahi nice memleket feth eyledikten sonra derunlarına ihtilâl girüb ümeray-ı İslam birbirlerine düştüler ve küffardan istinsâr ederek birbirine kahr ederek müzmaihil olub dokuz yüz tarihine gelince bilcümle diyar-ı Endülüs yed küffara giriftar oldu...” (Ahmed Cevdet Paşa, 1309: 356)

Vasif Efendi, İspanya'da İslam döneminden kalma eserlerden söz eder. İspanya'daki İslam medeniyetinin izlerini sefaretnamesinin değişik sayfalarına serpiştirir. İskoçya'daki kütüphanenin bir manastırın içinde yer aldığını belirten Vasif Efendi, kütüphaneyi gezer ve orada mevcut İslam eserlerini gözden geçirir. Vasif Efendi, Endülüs'ün Franklar tarafından istila edilmesi sırasında burada bulunan eserlerin toplatılarak manastırda iki ayrı yere konmuş olduklarını, fakat bunlardan birisinin yandığını ifade eder.

Vasif Efendi, manastırın kütüphanesinde on tane eski hat ile yazılmış *Kur'an-ı Kerim* ile çok sayıda fıkıh, kalam ve hadis kitapları gördüğünde çok müteessif olduğunu söyleyerek duymuş olduğu üzüntüleri dile getirir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309: 355).

Eski Türk edebiyatında bu iki eser hariç Endülüs'le ilgi eserlere rastlayamadık. Osmanlı şairlerinin Endülüs'le pek ilgilenmemiş olması dikkat çekicidir. “Endülüs'ün yıkılış dönemi, Osmanlı irfanının teşekkül etmekte olduğu dönemdir. Hem bu bakımdan, hem de Osmanlı coğrafyasına denizyolu dışında bağlantısının bulunmamasından” dolayı Endülüs, yaygın bir şekilde Türk klasik edebiyatına girememiştir (Ayvazoğlu, 1996: 80).

3. Tanzimat Dönemi ve Endülüs

Türk edebiyatçıları, Tanzimat'tan sonra daha sık Endülüs'ten bahsetmeye başlamışlardır. Tanzimat'tan sonra Batılılaşma hareketinin hızlanmasıyla şartlar

değişmeye başlamış, sonuçta Batı kültürü Türk Edebiyatı'nın yararlandığı en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir. Bu kültürün fikir adamlarından biri konumundaki Ernest Renan gibi bazı isimler, İslâm'ın ilerlemeyi engelleyen bir din olduğunu iddia etmişken Türk aydınları, bu düşünceyi çürütmek için harekete geçmiş, tarihî bilgileri ortaya koyarak cevap vermeye çalışmışlardır. Böylece Batı'nın İslâm'a karşı olumsuz bakışına tarih ile cevap vermek, yeni Türk edebiyatının genel problematiklerinden birini teşkil etmiştir (Uğurcan, 2002: 15). Batı'daki İslam karşıtı propagandalara cevap olarak Tanzimat dönemi yazarları, dört elle sarıldıkları Endülüs medeniyetini örnek olarak göstermişlerdir (Enginün, 2006: 64).

Öte yandan bu dönemde Osmanlı Devleti'ndeki Hristiyanların bağımsızlık istemesi, Türkiye'nin İslâm dünyasıyla olan ilişkilerini güçlendirmesine sebep olmuş ve böylece "*İttihad-i İslâm politik bir ideoloji haline*" gelmiştir (Tarhan, 2002: 7).

Dağılma tehlikesi yaşayan Osmanlı Devleti'nin durumunu hisseden Türk aydınları, manevî bir kuvvet kaynağı olan Türk ve İslâm tarihine yönelip İslâm'ın parlak dönemlerinden bahsetmeye başlamışlardır. Böylece Türk edebiyatçılarının yaşadıkları ortam, Endülüs tarihi hakkında eserler yazılmasına zemin oluşturmuştur.

4. Ziya Paşa'nın Eserlerinde Endülüs

Türk edebiyatçılarının Endülüs'e ilgileri Ziya Paşa'nın 1859 yılında Fransızcadan çevirdiği *Endülüs Tarihi* ile daha da belirginleşmeye başlamıştır.² Louis Viardot'a mahsus bu eserin³ çevirisine Mabeyin Müşiri Edhem Paşa başlamış, fakat çevirinin daha güzel olması için Mabeyn-i Hümayun'un beşinci kâtibi Ziya Paşa'ya teklifte bulunmuştur (Enginün, 2000: 33).

Ziya Paşa, esas konuya başlamadan önce kitabın ilk sayfalarında Endülüs medeniyeti hakkında yeterince bilgiye sahip olunmamasını büyük bir eksiklik olarak gördüğünü dile getirir. Ziya Paşa, İspanya'da yedi asırdan fazla bir süre hüküm süren İslam devletinin tarihi, orada Müslümanların oluşturdukları medeniyet, ortaya koydukları eserler ve uyguladıkları adaletli idare sistemi hakkında şimdikiye kadar hiçbir eser yazılmadığını söyler. Ziya Paşa'ya göre Endülüs'ün diğer İslâm şehirlerinden uzak olması, Endülüs'ü ele geçirdikten sonra Hristiyanlar tarafından yapılan tahribatın sonucunda oradaki medeniyet unsurlarının ortadan kaldırılması ve tahribattan kurtulan pek az Arapça kaynağın bulunması nedeniyle Osmanlı Devleti bu büyük medeniyetin enkazından istifade edememiştir (Ziya Paşa, 1304:I, 5).

² *Endülüs Tarihi* adlı eserin Ziya Paşa tarafından çevrilip çevrilmediği tartışmalıdır. Ziya Paşa, kitabın mukaddimesinde kitabın Louis Viardot'un eserinin tercümesi olduğunu açık bir şekilde söylememiştir. Fakat eser büyük ölçüde Viardot'un eserine dayanır. Ancak Ziya Paşa, Viardot'un kitabının bazı bölümlerini çıkartmakla birlikte bazı ilaveler ve bir takım kısaltmalar yapmıştır. (Enginün, 2006: 64)

³ Kitabın asıl adı "*Essai sur l'histoire des Arabes et des Moresd 'Espagne*" Paris.1833 (Lewis, 2001: 131)

Endülüs Tarihi'nde İslâm medeniyetiyle Batı medeniyeti kıyaslanarak İslâm ve Arap medeniyeti yüceltilir. İslâm medeniyetinin ilme ve marifete verdiği önemden, fethettiği yerlere götürdüğü değerler ve düzenden söz edilir. Batı medeniyetinin Endülüs vasıtasıyla İslam medeniyetinden birçok şey aldığı belirtilir (Erünsal, 2015: 421-422).

Ziya Paşa, eserinde sadece tarihî vakiaları nakletmekle yetinmez, şahısların portrelerini çizer, tasvirlerini yapar (Ziya Paşa, 1304:I, 29). Olayları anlatırken kendi düşüncelerini de dile getirir. Ziya Paşa, bazen bir kişi veya olayı anlatırken bu kişi veya olay ile ilgili düşüncelerini bazen “ihtâr”, bazen de “şikâyet” başlıkları altında sunar. Ziya Paşa'nın şikâyetleri, daha çok Avrupalı tarihçilerin Müslümanlar hakkında yaptıkları haksız eleştirilere karşı bir tepki olarak görülür. Ziya Paşa'nın şikâyetlerinin, daha çok Avrupalı tarihçilerin Müslümanlar hakkında yaptıkları haksız eleştirilere karşı bir tepki olduğu görülür. Ziya Paşa, bir şikâyetinde Hristiyan tarihçilerin yazdıkları eserlerinde sürekli dinî taassuptan etkilendiklerini şöyle dile getirir.

“Şikâyet: İspanya Hristiyanları millet-i İslâmiyye hakkındaki buğz u 'adâvetlerini bir hadde vardırımlardır ki, tahrîr etdikleri târih kitaplarının her harfi tahtında bûy-i ta'assub istişmâm olunup, meselâ kendilerinin lehine ve Müslümanlar 'aleyhine dâ'ir bir vâk'î'a ağız rivâyeti olsa bile tafsilatıyla zikr olunmuş ve bil'akis Müslümanlar lehine ve kendülerinin'aleyhine müte'allik bir maslahat velev delâ'il-i vâziha ile müberhen ve müteayyin olsun ya hiç yazılmamış ve yâhûd yazılmış ise de ifâdesinde ta'birât-ı hasmâne isti'mâl edilmiş olmağla, nazar-ı insâf ile bakılsa hakîkaten bunlar gayret-i dîniyye uğruna fedây-ı insâniyyet ve dirîğ-i hakkâniyyet eylemiş oldukları âşikârdır.” (Ziya Paşa, 1304: III, 34-35)

Ziya Paşa eserinde övgü ve yergilere de yer verir. Şöyle ki Allah, Hz. Peygamber ve Müslümanları yüceltirken Hristiyanları tenkit ederek “korkak” ve “mutaassıp” sıfatlarını kullanmaktan çekinmez (Ziya Paşa, 1304: I, 4-5, 12-13, 25, 97, 131). I. Abdurrahmân'ın Kurtuba'da cami, mektep, hastane ve kütüphane inşa ettiğini anlattıktan sonra şu ifadeye yer verir:

“Ehl-i İslâm'ın dahi medeniyet ve insâniyyette neye muktedir olduğunu 'âleme bildirdi” (Ziya Paşa, 1304: I, 71)

Endülüs Tarihi isimli bu eserin büyük bir kısmı içerik olarak çeviriye dayanır. Fakat Ziya Paşa'nın tercüme yapmakla yetinmeyip eserin farklı yerlerine birçok ilâvelerde bulunduğu ve değerlendirmeler yaptığı anlaşılır.

Önce 1863 yılında iki cilt, 1887 yılında da dört cilt hâlinde İstanbul'da yayınlanan *Endülüs Tarihi*, Türk edebiyatçılarının dikkatini üzerine çekmiş, o zamana kadar pek fazla ilgi görmeyen Endülüs tarihine ve medeniyetine yönelik bir ilgi oluşturmuştur. *Endülüs Tarihi* vesilesiyle Tanzimat döneminde aralarında Muallim Naci, Abdülhak Hamid, Şemseddin Sâmî gibi aydınların Endülüs'le ilgilenmelerine sebep olmuştur. Nâmık Kemâl'in Midilli'deyken gönderdiği mektupta Renan *Müdâfaa-nâmesi* adlı eserini hazırlamak için faydalanmak üzere

istediği eserlerden biri Ziya Paşa'nın çevirisini yapmış olduğu *Endülüs Tarihi*'dir (Namık Kemal, 2013: III, 299).

Ahmet Hamdi Tanpınar, "... Endülüs Tarihi *tercümesi zamanında çok okunmuştur. Mütercimim (Halil Edhem Paşa'nın yardımı yahut iştiraki doğru ise, mütercimlerin) hakkıyla tarih bilmemesi, hatta kitabın ikinci derecede bir eser olması, Ebüzziya'dan Muallim Naci'ye kadar Hâmid de içlerinde olmak üzere, mevzuunu Endülüs Tarihi'nden alan birçok eserin doğmasında bir payı bulunmasına mâni olmamıştır.*" diyerek bu eserin Tanzimat dönemindeki edebiyatçılar üzerinde bıraktığı etkiye vurgu yapar (Tanpınar, 2006: 300). Arap dünyasında Arap fikir ve siyaset adamı olan Emir Şekîb Arslân da (1869-1946) Endülüs'e dair eserlerinde Endülüs Tarihi'ne atıf yapar (Arslân, 1983: 11, 276).

Ziya Paşa'nın Endülüs tarihine dair ikinci eseri, Mabeyn kâtipliği sırasında 1277 (1860-1861)⁴ yılında Théophile Lavallée⁵ ile Adolphe Chéruef'den çevirdiği *Engizisyon Tarihi*'dir. Bu eserde Engizisyon mahkemesinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığını anlattıktan sonra bu mahkemelerde özellikle Yahudilere yapılan zulümler ve işkenceleri anlatır. Ziya Paşa, kitabın önsözünde eserin Fransız yazarların kitaplarından özetleme yoluyla Türkçeye aktardığını ifade eder (Ziya Paşa, 1299: 4).

Ziya Paşa, İspanyol yöneticilerini tenkit ederek "ahmak", "cahil" ve "mutaassıp" gibi sıfatlar kullanmaktan çekinmez. İspanya Kraliçesi'ni ve Hristiyan din adamlarını ağır bir dille eleştirmiştir (Ziya Paşa, 1299: 18-19, 22).

Ziya Paşa, yıllar boyunca Türk, Arap ve Fars edebiyatlarından seçip topladığı şiirleri *Harâbât* (1874-1875) adlı eserinde yayınlamıştır. Ziya Paşa, bu geniş kapsamlı antolojide Endülüs şiiri ve şairlerine önemli bir yer verir. Ayrıca *Harâbât* eserinin mukaddimesinin "Ahvâl-i Şuarâ-yı Arab" bölümünde beğendiği Ebi el-Velid İbn Zeydün, İbn Beşîr, İbn Şâtir, İbn Merc, İbn Leyûn, İbn Hafâce, İbn Sukre, Lisanuddin İbnü'l-Hatîb gibi meşhur Endülüslü şairlerin isimlerini zikreder (Ziya Paşa, 1291:102).

Ziya Paşa, seçmelerinde de Endülüslü şairlerin şiirlerine önemli bir yer verir. *Harâbât*'ın birinci cildinde Endülüslü şairler tarafından kaleme alınmış olan sekiz kaside bulunmaktadır (Ziya Paşa, 1291: 258-271). Endülüs'ün son şairlerinden Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin *Risâü'l-Endelüs* (Endülüs Mersiyesi)⁶ adlı şiiri ve İbn 'Abdûn el-Fehrî'nin (ö 529/1134) Batalyevs (Badajoz) hâkimi ve Eftasilerin son

⁴Engizisyon Tarihi, her ne kadar 1277 (1860-1861) tarihinde kaleme alınmış olsa da kitap olarak basımı Ziya Paşa'nın ölümünden sonra 1299 (1981-1982) tarihinde Ebüzziya Tefvik'in küçük mukaddimesiyle neşredilmiştir.

⁵Théophile Sébastien Lavallée (1804-1866) Fransız tarihçidir. Histoire de l'Empire Ottoman Depuis les Temps Anciens Jusqu' à nos Jours (Eski Zamanlardan Günümüze Osmanlı İmparatorluğu Tarihi) adlı eseri vardır.

⁶Ziya Paşa'nın seçmelerinde yer alan Endülüs Mersiyesi iki defa Türkçeye aktarılmıştır. İlk olarak 1913 yılında Şam Birinci Türk Sultanisi Müdür-i Sâniisi olan şair Filibelizade Mehmet Nizameddin tarafından tercüme edilmiştir. Filibelizade, mersiye manzum olarak Türkçeye tercüme ederken, Şam Sultânisi'nin Arapça dersi hocası merhum Abdülkadir el-Mübârek'ten faydalanmıştır. İkinci olarak da şair Sezai Karakoç çevirmiştir. Mersiye, M. Grangaret tarafından Fransızca'ya, (Paris, 1878) A. F. Grafvon Schack tarafından Almancaya, (Berlin, 1865) Juan Valera tarafından İspanyolca'ya, (Madrid, 1867-1871) ve A. R. Nykl tarafından da İngilizce'ye (Baltimore, 1946) çevrilmiştir (Konrapa, 1964: 165), (Karakoç, 1985:85-90); (Toprak, 1990:197).

hükümdarı olan Mütevekkil'in ölümünden sonra kaleme aldığı mersiye dikkat çekicidir. Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin harabeye dönüşen ve İspanyolların eline geçen Endülüs'ün farklı şehirlerine yazdığı mersiye şöyle başlar:

“Hengam-ı tamamında gelir her şeye nokşân;

Ömründeki hoşluklara aldanmasın insan.

Her şey mütelavvil, bu fena sence de meşhud,

Bir lahza meserret göreni kahreder ezman.” (Konrapa, 1964: 165)

Kaside ve mesnevi dışında kalan çeşitli nazım türlerindeki şiirlerden oluşan *Harâbât*'ın ikinci cildi ise Endülüs edebiyatından seçilmiş yirmiden fazla şiir içerir. Ziya Paşa, bu bölümde Ebu'l-Bekâ er-Rundî, İbn Cübeyr, İbn Leyûn, Lisânuddin b. el-Hatîb gibi meşhur Endülüslü şairlerin şiirlerine yer vermiştir (Ziya Paşa, 1291: 384, 389, 391, 399-400, 402-404, 412, 424-425, 428,433, 436-437, 446, 455, 468, 471-472, 477, 479, 484, 486, 495, 500-501, 505).

Ziya Paşa, buhranlı bir dönemde yaşayan Müslümanlara moral vermek amacıyla Endülüs tarihine başvurmuştur (Erünsal, 2015: 422). Tanzimat döneminde “İslâm imiş devlete pâbend-i terakki” (Ziya Paşa, 1992: 121) rivayeti yeni çıktığında “Din terakkiye manidir” diyenleri tenkit ederken Endülüs medeniyetini örnek olarak göstermiştir. Avrupa medeniyetinin ortaya çıkmasında Endülüs'ün önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir:

“Ger Endülüs olmasa Ziyadar,

Kim Avrupa'yı ederdi bîdar” (Ziya Paşa, 1311: 13)

Ziya Paşa, eserlerinde Endülüs'teki İslâmiyet'in şanlı günlerini hatırlattığı gibi Batının mazisindeki cehaleti ve taassubunu göstermeye çalışmıştır.

Sonuç

Anadolu Türklerinin Endülüs ile kültürel bağlamdaki ilişkilerinin Selçuklular dönemine dayanmasına rağmen Endülüs, divan şairlerinin dikkatini çekmemiştir. Bununla birlikte Endülüs'ün bir destan ve bir sefaretnamede yer aldığını tespit etmiştik. *Kerb Gâzî Destanı*'nda Endülüs'e dair bilgiler, coğrafi ve tarihî bilgilere ters düşmektedir. *İspanya Sefaretnamesi* adlı sefaretname, Vasıf Efendi'nin İspanya'daki İslâm dönemine ait eserlerle ilgili izlenimlerini ve Endülüs tarihine dair bazı bilgilerini ihtiva etmektedir.

Endülüs, Tanzimat'tan sonra Batılılaşma hareketinin hızlanmasıyla Türk edebiyatında önem kazanmıştır. Ziya Paşa başta olmak üzere Türk edebiyatçıları, İslâm medeniyetini savunurken sık sık Endülüs'ten bahsetmeye başlamışlardır. Ernest Renan gibi bazı isimler, İslâm'ın ilerlemeyi engelleyen bir din olduğunu iddia ederken, Ziya Paşa bu düşüncüyü çürütmek için harekete geçmiş, farklı eserlerinde Endülüs medeniyetini örnek olarak göstermiş, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını savunmuş, Avrupa medeniyetinin ortaya çıkmasında Endülüs'ün

önemli bir rol oynadığını dile getirmiştir. Türk edebiyatçılarının Endülüs'e ilgileri, Ziya Paşa'nın kaleme aldığı, *Endülüs Tarihi* ile daha da belirginleşmeye başlamıştır. *Harâbât* adlı eserinde Endülüs şairinden örnekleri okuyucuya sunmuş, şairlerini tanıtmıştır. *Engizisyon Tarihi* adlı eserinde Engizisyon mahkemesinin yaptığı zulüm ve işkenceleri anlatarak Batı medeniyetinin teşekkülündeki olumsuz yönlere dikkat çekmiştir. Tanzimat edebiyatçılarının özellikle Abdülhak Hamid'in Endülüs'e yönelmesinde Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* adlı eseri önemli bir rol oynamıştır.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. (1309). Tarih-i Cevdet (Cilt. 4) (2.bs.). Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- Arslan, E. Ş. (1983). Hulâsatü Târihi'l-Endelüs, Beyrut, Lübnan.
- Ayvazoğlu B. (1996). Edebiyatımızda Endülüs, Endülüs'ten İspanya'ya içinde (ss. 79-85). Ankara: TDV.
- Enginün, İ. (2000). Edebiyatımızda Endülüs, *Araştırmalar ve Belgeler* içinde (ss.32-41). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Enginün, İ. (2006). Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923) (2.bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erünsal,İ. (2015). Türk Edebiyatında Endülüs'e İlginin Uyanmasında Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi adlı Tercümesinin Rolü ve Bu Tercümenin Yapılış Nedenleri, Mehmet Öz, Fatih Yeşil (Ed.). Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan içinde (ss. 417-423). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İyiyol, F. (2014). Kerb Gazi Destanı: Manzum (inceleme-metin). İstanbul: Sütun Yayınları.
- Karakoç, S.(1985). İslam'ın Şiir Anıtlarından (5.bs.). İstanbul: Diriliş Yayınları,
- Konrpa, M. Z. (1964). Endülüs Mersiyesi Nizami Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi, 2, 165-187.
- Lewis, B.(2001). İslam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East, (New Edition, revised and expanded) (2.bs.). Open Court Chicago and La Salle: Illinois.
- Namık Kemal. (2013). Namık Kemal'in Husûsî Mektupları: VI. Midilli Mektupları-II, (Cilt. 3) (2. bs.). Fevziye Abdullah Tansel (haz), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Okumuş E. (2006). İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi, İslâm Araştırmaları Dergisi, 15, 141-185.
- Okuyucu C. (1994). Manzum Halk Hikâyelerinin Yeni Bir Örneği "Kerbnâme", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5, 175-202.
- Parlak, N. (2005). *Ziya Paşa'nın* Endülüs Tarihi ve Günümüz Türkçesiyle Neşrinde Yapılmış Okuma Yanlışlıkları, İslâmiyat, 8, 111-122.
- Şimşek, S. (2008). Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme, Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 21, 389-425.
- Tahrallı, M. (1996). Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Tesirleri, Endülüs'ten İspanya'ya içinde (ss. 69-78) Ankara: TDV.

- Tanpınar, A. H. (2007). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (2.bs). Abdullah Uçman (Ed), İstanbul: YKY.
- Tarhan A. H. (2002). Abdülhak Hamid Tarhan Tiyatroları 5, Tarık yahut Endülüs'ün fethi, İbn Musa yahut Zatü'l-Cemal, Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's-Salis, Nazife, Abdullahü's-Sagjr. İnci Enginün (Ed), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toprak, M. F. (1990). Endülüs Şiirinde Mersiye, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uğurcan, S. (2002). Abdülhak Hamid Tarhan'ın Eserlerinde Tarih, İzmir, Akademi Kitabevi.
- Uğurcan, S. (2004). Türk Edebiyatında Endülüs İmajı: Fetih-Yükselme-Bozgun, İslâmiyât, 3, 89-104.
- Vasıf Ahmed Efendi, (1978). Mehasinü'l-Âsar ve Hakaikü'l-Ahbar, Mücteba İlgürel (Ed.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Ziya Paşa, (1291). Harâbât, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Ziya Paşa, (1299). Engizisyon Tarihi, Kostantiniyye (İstanbul): Matbaa-i Ebüzziya.
- Ziya Paşa, (1304). Endülüs Tarihi (Cilt. 1-3). (2.bs.). İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası.
- Ziya Paşa, (1311). Mukaddime-i Harâbât (2.bs.). Kostantiniyye (İstanbul): Kitabhane-i Ebüzziya.
- Ziya Paşa, (1992). Terci-i Bend ve Terki-i Bend. Hüseyin Yorulmaz (Ed.). İstanbul: Çıdam Yayınları.

Mukaddime, 2018, 9(1),111-132
DOI: 10.19059/mukaddime.404906

Kudüs Tasvirleri: Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerîfe ve Tuhfetü'l-Harameyn Örnekleri

Adnan Oktay¹

Öz: Kudüs, tarihi MÖ.3000'li yıllara kadar giden bir kenttir. Bugün dünyanın en önemli odak noktalarından biri hâline gelmiştir. Kudüs, bir taraftan farklı din ve ırkların merkezi konumundayken öte taraftan da birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır.

Şüphesiz Kudüs'le ilgili birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri XIV-XV. asırlarda yaşamış olan Ahmed Fakîh'in *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerîfe* adlı eseridir. Bir başkası da XVII. asırda yaşamış Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Harameyn* adlı eseridir. Ahmed Fakîh'in eseri manzum bir eserdir. *Tuhfetü'l-Harameyn* ise manzum-mensur karışık olarak yazılmıştır. Bu eserlere göre müellifler, İslâm dünyası için önemli olan üç kenti ziyaret etmiştir. Bunlar Mekke, Medine ve Kudüs'tür. Bu şehirlerden başka Halep, Şam, Remle, Kahire gibi önemli şehirler de bu yolculukta ziyaret edilmiştir. Bu eserlerde ziyaret edilen kentlerin mimarî yapılarına ağırlık verilmiştir. Bunun yanında şehirlerin dikkat çeken başka yönleri de izah edilmiştir.

Bu çalışmada bahsedilen eserlerde özellikle Kudüs şehri ile ilgili anlatılar esas alınmıştır. Ahmed Fakîh, Kudüs'te iki ay kalmıştır. Nâbî ise hac yolculuğu esnasında Kudüs'ü ziyaret etmiş, orada toplam üç gün kalmıştır. Çalışmada müelliflerin Kudüs'le ilgili gözlemleri ve tespitlerine yer verilmiştir. Müellifler bu şehri anlatırken hangi pencereden bakmaktadır? Şehri tasvir ederken nelere yer vermekte, hangi edebî ifadeleri kullanmışlardır? Tasvirler yaparken hangi edebî sanatları kullanmayı tercih etmişlerdir? Neticede görülmüştür ki, her iki şâirin ya da nâsirin de anlattığı Kudüs, Aksâ Harem-i Şerîf'ini merkeze alan bir Kudüs'tür. Bu eski şehir, bugün âdetâ Mescid-i Aksâ ile özdeşleşmiştir. Bunun yanında şehrin surları ve Aksâ'nın doğu tarafında yer alan Zeytin Dağı, Kudüs'e ayrı bir değer katmaktadır.

Bu çalışmada belge tarama, örnekleme, karşılaştırma yöntemleri kullanılmıştır. Bu metotlarla *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerîfe* ve *Tuhfetü'l-Harameyn* adlı eserlerdeki örneklerde Kudüs'ün tasviri ile ilgili hususlar tespit edilmiştir. *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerîfe*, oldukça sade bir üslupla yazılmıştır. Bu eserde ayrıca edebî sanatlara pek de yer verilmemiştir.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, adnanoktay3@hotmail.com.

* Bu makale, I. Uluslararası İKSAD Sosyal Bilimler Kongresi, Mardin, 9-11 Mart 2018'de sunulmuş olan Kudüs'ü *Tuhfetü'l-Harameyn* Üzerinden Yeniden Okumak / Rereading of Quds Over Tuhfat al-Haramain adlı bildirinin genişletilip makaleye dönüştürülmesinden oluşmaktadır.

Tuhfetü'l-Harameyn adlı eserde ise ağır, süslü ve sanatlı bir üslup tercih edilmiştir. Yazar bu eserde Kudüs'ü kendine has bir üslupla anlatmış, bunun için Arapça ve Farsça kelimelerden oluşan terkipli ifadeler kullanmıştır.

Ahmed Fakîh içinden geleni kâğıda döken bir şâirdir. Nâbî ise şehre tam bir vakar, edep, saygı ile yaklaşmıştır. Bu da Şâir Nâbî'nin Kudüs karşısında tam bir *mümin şâir* pozisyonunda olduğunu göstermektedir. Ayrıca her iki müellifin eserleri Kudüs'ü o dönemlerde tam bir İslâm kenti olarak sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Ahmed Fakîh, Nâbî, hac, tasvir, Türk edebiyatı.



The Descriptions of Quds: The Examples of *Kitabu Awsafi Masajid Al-Sharifa* and *Tuhfat Al-Haramain*

Abstract: Quds is a historical city which dates back to 3000 B.C. It has become one of the most important focal points of the world nowadays. It has not only been the centre for various religions and races but also cradled many civilisations.

Undoubtedly there have been written up many works about Quds. One of these works is *Kitabu Avsafı Masajid al-Sharifa*, written by Ahmad Faqih, a poet who lived in the 14th-15th centuries. Another one is *Tuhfat al-Haramain* by the poet Nabi who lived in the 17th century. While Ahmad Faqih's work has been written in verse, Nabi's *Tuhfat al-Haramain* has been written both in verse and prose. According to these works, the poets visited three cities which are significant for the Islamic world. These cities are Mecca, Medina and Quds. Other than these cities, the poets have also visited some other cities like Aleppo, Damascus, Remle and Cairo during their journey. In these works, they give some information about these cities in many respects, namely, from architectural features to their lifestyle.

The narratives, especially the ones regarding the city of Quds have been based on in the works referred to in this study. Ahmad Faqih stayed in Quds for nearly two months. Nabi, however, visited Quds during pilgrimage journey and stayed there for only three days. We gave coverage to the observations and determinations of the poets about Quds in our study. What were their perspectives like, which places did they mention and which literary expressions did the poets use while describing this city? Which literary arts have been used and preferred by the poets when making descriptions. Consequently, the Quds explained by each of the poets or writers is the one that centres Haram-i Sharif of Aqsa as is seen. Today, this ancient city is almost identified with the Masjid al-Aqsa. Also, the city walls and Zeytun (Olive) Mountain, located in the east of the Aqsa, make the Quds even puts more value to its sanctity.

In this study, we used the methods document scanning, sampling, and comparison. By using these methods, we detected the aspects about the description of the Quds exemplified in the works. *Kitabu Avsafı Masajid al-*

Sharifa and *Tuhfat al-Haramain*. *Kitabu Evsafî Masajid al-Sharifa* has been written in a quite simple style. Literary arts are not much covered separately in this work. In his work *Tuhfat al-Haramain*, however, Nabi prefers a heavy, fancy, and artful style. The writer describes the Quds with a distinctive style, and thus, uses compounded expressions consisting of the words of Arabic and Farsi origin.

Ahmad Faqih is a poet who writes impulsively. Yet, Nabi approaches the city with a complete dignity, decency, and respect. This shows that the poet Nabi is literally a sincere and faithful believer of the Quds. Besides, the works of the two authors present the Quds as a typical Islamic city in that period.

Keywords: Quds, Ahmad Faqih, Nabi, hadj, description, Turkish literature.

Giriş

Tarihi M.Ö. 3000 yıllarına kadar giden Kudüs, yüzyıllar boyunca çeşitli adlar almıştır. Kraliyet şehri olarak bilinen şehir; Yerushlem, Yerushalayim, Urishlem, Urusalim, Salem, Hierusalem, Hierosolyma, Yerusalem, Ursalem isimleriyle anılmıştır. Bütün bu isimler Şalim'in Şehri, Selamet Mülkü, Selamet Mirası, Barış Şehri gibi manalara gelmektedir. Ahd-i Atik; Kudüs için Yebus, Hakikat Şehri, Oholiba, Sion, Zion, Ir-Davud isimlerini kullanmıştır. Roma İmparatoru Elianus Hadriyanus'un şehri almasına kadar Urışalim ya da Yerusâlim isminde karar kılan şehir, bu tarihten sonra Elia (İliya) Capitolina adını almıştır. İslâmî dönemle birlikte şehir; İlya, Medinet Beyt el Mukaddes, Tapınak şehri, Eliyah'ın Evi (Allah'ın Evi), Beytü'l-mukaddes, Beytü'l-makdis, Mescid-i Aksâ adlarını kullanmıştır. Memlûklerle birlikte çok eskilere dayanan Al-Kuds'un yanında Al-Kuds eş-Şerîf kullanılmaya başlanmıştır. "Kuds" temizlik, temizlik kabı, bereket, su gözesindeki taş anlamlarına gelmektedir. Bütün bu isimler, aslında Kudüs'ün farklı tarih, kültür ve medeniyet havzalarında gelişip büyüyen bir şehir olduğuna işaret etmektedir (Gül, 1997: 8-12).

Gül'ün tespit ettiği tasvirde (1997: 13) Filistin toprakları oldukça kayalık olup tepe ve yamaçlardan oluşmaktadır. Burada sarp yamaçlar, küçük ağaçlar, büyük kayalar yer almaktadır. Eskiden daha fazla bitki örtüsüne sahip olduğu belirtilmiştir. Kudüs'te kışın hafif kar yağar. İklimi ılımandır. Suyu azdır. İki vadi arasında Mabet ve Akra dağları üstünde yüksek bir kenttir. Ağaçsız, taş ve topraktan müteşekkil bir şehirdir.

Kudüs² Müslümanlar ve diğer semavî dinlere tâbi olan topluluklar için önemlidir. Her ne kadar Öksüz, tahrir defterlerinden hareketle (2016: 478)

² Burada Kudüs'ün kısa tarihini vermekte fayda vardır. Kudüs'ün tarihi özetle şöyledir: İsrailoğulları ve İbranî Krallığı; Mısır, Babil, Roma, Sasanî istilâları, Büyük İskender ve Helen Hâkimiyeti, Roma ve Bizans Hâkimiyeti ve ardından Hz. Ömer'in 638 yılında Kudüs'e savaşız girişi, tarih içinde şehrin nelere tanıklık ettiğine işaret etmektedir. Emevîler, Abbasîler, Tulunoğulları ve Akşitler, Fatimîler, Türkmen Beylikleri ve tekrar Fatimîlerin eline geçen şehir, 1099 yılında Haçlıların eline geçmiştir. Burada Kudüs Latin Krallığı kurulmuştur. Şehir alınırken 70.000 Müslüman kılıçtan geçirilmiştir. Selâhaddin-i Eyyûbî, 1187 yılında Kudüs'ü yeniden fethetmiştir. Şehir 1229 yılında tekrar Hıristiyanların eline geçmiştir. Kudüs1244 yılında yeniden el değiştirmiş, Harzemşahların idaresine geçmiştir. 1250 yılında Memlûkler şehre hâkim olmuştur. Osmanlılar Mercidabık savaşıyla 1516 yılında Kudüs'ü ele geçirmiştir.

bugünkü İsrail'in büyük bir kısmını teşkil eden sancakların XVI. yüzyılda Yahudiler tarafından tercih edilmediğini, bu yüzden oraların “arz-ı mev'ûd” olmadığını belirtmiş olsa da tarih içinde Yahudilerin özellikle Kudüs'e teveccühleri, bu şehri Yahudi toplumu için bugün de vazgeçilmez hâle getirmiştir. Bu konunun sebepleri üzerinde burada durulmayacaktır. Ancak seyahatnamelerden elde edilen veriler, Müslümanların hac yolculuklarında Kudüs'ün de yoğun bir şekilde hacı adaları tarafından ziyaret edildiğini göstermektedir³.

Müslümanların ilk kiblesinin içinde yer aldığı bu çorak kentin kısa zamanda İslâm topraklarına katılmış olması, şehri farklı açılardan Müslümanlar için önemli stratejik ve dinî bir merkez hâline getirmiştir. İslâm dini, ele geçirdiği kenti dönüştürme istidadındadır. Bunda en önemli etmenler arasında “namaz” ibadeti sayılabilir. Sürekli toplu kılınması teşvik edilen bu ibadet için cami, mescit ya da namazgâh gerekmektedir. Bu da en iyi hâliyle ancak bir şehirde mümkün olabilir. Namaz için temizlik, abdest, helâ, çeşme, hamam gibi unsurlar da camilerin olmazsa olmazları arasındadır. Diğer bir husus da hac farzasıdır. Zekât ile sosyalleşmenin önü açılmakta, İslâm toplumundaki fertler arasında kaynaşma sağlanmaktadır. Vakıf sistemi de Müslüman şehirlerini güçlendiren bir sistemdir. Medain adı verilen kabilelerin şehir içinde güçlü bağlarla birbirine bağlı olduğu şehirler de İslâm şehirciliğini etkilemiştir. Bu şehirlerde cuma camilerinin yanında suk ya da bazar denilen ticarî merkezlerin bulunması bu şehirleri farklılaştırmıştır (Gül, 1997: 16-19).

Kudüs'ün kısaca tarihine ve bir yerleşim yeri olarak dikkat çeken yönlerine değindikten sonra özellikle Müslümanların eline geçmesiyle şehirdeki mimarî

Şehir, Kuds-i Şerif Sancağı adıyla I. Dünya Savaşına kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bir süre İngiliz mandasında kalan şehir, 1948'de İsrail'in kurulmasıyla yeni bir sürece girmiştir. Bugün Kudüs BM kararlarına aykırı olarak İsrail işgali altındadır (Gül, 1997: 22-66).

Mescid-i Aksâ'nın kısa tarihçesi şöyledir: Hz. Davut, Mescid-i Aksâ'nın yerini belli etmiş, ancak inşaatını Hz. Süleyman yapmıştır. Fakat bu mabetten günümüze bir şey kalmamıştır. Yıkılan mabet M.Ö. 515'te Yahudiler tarafından yeniden inşa edilmiştir. İşgallerden dolayı fazlaca hasara uğrayan mabet, M.Ö. 37 yılında Büyük Herod'un şehri ele geçirmesiyle yeniden genişletilerek inşa edilmiştir. MS. 70 yılında Roma ordusunun işgaliyle şehirle beraber mabet de yıkılmıştır.

İkinci asrın ilk yarısında şehir yeniden imar edilirken Beytül-makdis'in yerine Jüpiter Capitolinus Tapınağı yapılmıştır. Bu tapınağın I. Konstantinos'un (d.272-ö.337) Hıristiyan olmasıyla beraber yıkıldığı tahmin edilmektedir. Kudüs'ün fethiyle beraber Hz. Ömer Hıristiyanlık dönemine ait molozları temizletmiş, Sahre'nin kible yönüne bakan düzlükte cemaate namaz kıldırması, buraya bir mescit yaptırmıştır. Bu mescidin yaklaşık 3000 kişinin beraber namaz kılabilirdiği, kalaslarla örtülü basit bir yapı olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Emevîler tarafından 709-714 yıllarında bu mescit ikinci defa inşa edilmiştir. Depremden hasar gören bu mescit de 775'te tamir edilmiştir. Başka bir deprem yüzünden bu mescit, 1034 yılında Halife Zâhir tarafından eskisine göre daha da küçültülerek âdeta yeniden inşa edilmiştir. Günümüzdeki mescidin mevcut durumu genel olarak bu inşaattan kalmıştır. Haçlılardan sonra Selâhaddin-i Eyyübî tarafından tamir edilen mescit, 1922 yılında Mimar Kemalettin Bey tarafından ciddi bir onarımdan geçmiştir (Bozkurt, 2004: 268-270).

Selâhaddin-i Eyyübî'nin Kudüs'ü fethi ve orada yapıp ettikleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Oktay, A. (2016). *Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân (İnceleme-Metin-Özel İsimler Dizini)*. İstanbul: Nûbihar Yayınları. s. 89-93.

³ Coşkun'un Huda Lutfi'den aktardığına göre on birinci asırda Anadolu, İran ve Suriye'den gelen hacılar, Mekke'den önce Kudüs'e uğramaktadır (Huda Lutfi, 1985: 221'den aktaran Coşkun, t.y.). Bu sebeple Nâbî'nin Kudüs'te çok kısa bir süre kalıp Mısır'a giderek hac kervanına yetişme çabası anlamlı görülebilir. Nitekim Osmanlı döneminde Bağdat, Şam, Mısır ve Yemen'den büyük hac kervanları, güzergâhları üzerindeki mukaddes yerleri ziyaret ederek Hicaz'a varmaktadır (Almasri, 2015: 20-21). Nâbî de doğal olarak gidip Mısır'daki hac kervanına yetişmek istemektedir.

yapılara dikkat etmek gerekir. Gül, hazırlamış olduğu ve kaynakçasında Ahmed Fakîh'e⁴ yer vermediği XI. ve XIII. Yüzyıllarda Kudüs adlı doktora çalışmasında Kudüs'teki yapıları şu şekilde tespit etmiştir: Surlar yaklaşık 4 km uzunluğunda 12 metre yüksekliğindedir. Surlarda dört burç vardır. Burada Kudüs'ün farklı yazarların gözlemlerine dayanarak 4, 7, 8, 11 kapısından bahsedilmiştir. Harem'in içinde en başta Kubbetü's-Sahre'nin yerine dört kenarlı kabaca bir yapı olarak Hz. Ömer tarafından bir cami inşa edilmiştir. Daha sonra bu caminin yerinde Kubbetü's-Sahre yapılmıştır (1997: 68-123).

Öte taraftan Kudüs'ten bahseden mühim eserlerden biri de Hıfzî tarafından yazılmıştır. Yazımına 1641 tarihinde başlanan Hıfzî'nin *Mir'atü'l-Kuds (Târîh ü Fezâ'il-i Kuds-i Şerîf)* adlı eserinde Kudüs'te bulunan çeşitli mekânlardan bahsedilmiştir. Bu eserle ilgili bir yüksek lisans çalışması Bilge Karga tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada eserin incelemesi ve metni verilmiş, Kudüs'teki mekânlar, Hıfzî'nin çağdaşı olması sebebiyle Evliya Çelebi'nin 1671 yılında Kudüs'e yapmış olduğu bir seyahati de içeren *Seyâhatnâme'si* ile karşılaştırmalı olarak işlenmiştir (Karga, 2011: 12-32). Donuk'un makalesi (2017) yine bir hac yolculuğunda kaleme alınmış olan Şâir Servet'in *Seyâhatnâme'sini* konu edinmiştir. Makalede Kudüs'le ilgili bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre Şâir Servet, Şam'dan Kudüs'e gitmek için yola çıkmış, beraberindekilerden birinin hastalanmasından dolayı çok müteessir olmuş, yedi günde Kudüs'e varmış, önce Kubbe-i Sahra'yı görmüş, ardından Mescid-i Aksâ'da mahşer günü Sırat ve Terazi'nin kurulacağına inanılan mekânı ziyaret etmiş, Harem'e girişi sağlayan Cennet, Rahmet ve Tevbe kapılarından geçmiştir. Şâir, ayrıca Davut Peygamberin demirden yaptığı nar ağacını, Hz. İsa'nın ak mermerden beşiğini, Hz. Peygamberin miraca çıktığı yeri, Sahratu'llah'ta Cebrail'in parmak izlerini, Hz. İsa'nın göğe gittiği yeri, Hz. Meryem'in kabrini, yakın bir yerde Hz. Musa'nın makamını ziyaret etmiştir (2017: 31). XVI. yüzyılda yazılmış olan bu *Seyâhatnâme*, o dönemde Kudüs'te harem bölgesinde hangi eserlerin bulunduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

Eski Türk edebiyatı metinleri arasında Kudüs'ü anlatan eserler arasında Ahmedî'nin *Tahkîk-i Mi'râc-ı Resûl*, Âşık Paşa'nın *Garîbnâme'si*, destansı eserlerden olan Abdullah Figânîzâde Çorumî'nin *Fetihnâme-i Kudüs* adlı eserleri meşhurdur. *Silahşör Tarihi* de Kudüs'ten bahseden eserlerden biridir. Öte yandan Allame Şehyî'nin Kudüs kadılığı sırasında (1622) Mescid-i Aksâ'ya yağın karı anlattığı manzumesi önemli tasvirler içermektedir. Bu manzumede Tûr, Vâdfî-i Eymen, Kuds-i Şerîf, Harem-i Ka'be, Halîl, Sahrâ gibi yerler, önemli mekânlardandır (Dönmez, 2006: 135-137). Ayrıca Allame Şeyhî, Dîvân'ında Kuds redifli iki manzumeye yer vermiştir (2006: 183-84). Buna göre Kudüs mübarek, aydınlık, müreffeh bir şehirdir. Öztürk makalesinde (2017), Türk edebiyatında Kudüs'ü panoramik bir tarzda yansıtmaya çalışmıştır. Bir taraftan Ahmed Fakîh ve

⁴Şâirin eseriyile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mazioğlu, H. (1974). *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerîfe*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Nâbî'nin gözüyle Kudüs'ü sunmaya çalışırken öte taraftan Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu gibi modern zamanların şâirleri gözüyle Kudüs'ü anlatmaya çalışmıştır.

XIX. yüzyıl Kudüs tasvirlerini karşılaştıran bir başka tez de İpşirli tarafından yazılmıştır (2009: 29-96). Bu tezde Kudüs tasvirleri, Protestan inanca sahip olan Pierre Loti, Mark Twain ve William Thackeray'ın seyahatleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Klasik edebiyat türlerinden biri olan fazilet-nâmeler, bir taraftan Kudüs şehrinin faziletlerine işaret ederken öte taraftan Kudüs'ün tarihî, mimarî ve tabîî güzelliklerini işlemiştir. Bu fazilet-nâmelerden biri de Yılmaz tarafından hazırlanmıştır. Bu çalışmada incelenen Abdurrahman Şevkî (XIX. yy.)'nin *Teşvîkü'l-Müştâk ve Teşrîkun li'l-Uşşâk* adlı fazilet-nâmesinde Mekke, Medine ve Şam'la beraber Kudüs'ün de faziletlerine yer verilmiştir (2017).

Amaç

Bu çalışmanın amacı, Ahmed Fakîh'in *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe* ve Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Harameyn* adlı eserlerinde Kudüs tasvirlerini tespit edip karşılaştırmaktır.

Kapsam

Bu çalışmada Ahmed Fakîh ve Nâbî'nin belirtilen eserlerindeki Kudüs'le ilgili tasvirler dikkate alınıp karşılaştırılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

Aşağıda Ahmed Fakîh'in *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe* ve Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Harameyn* adlı eserlerinden hareketle Kudüs'le ilgili anlatımlar tespit edilmiştir.

Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe

Ahmed Fakîh, XV. yüzyılın başlarında vefat etmiş bir şâirdir⁵. Onun *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe* adlı eseri, hac seyahatnamelerinin en eski olanıdır. Eserde şâir, hac yolculuğu sırasında ziyaret etmiş olduğu üç kutsal mescidi anlatmıştır⁶. Bu mescitlerden biri de Mescid-i Aksâ'dır (Coşkun, t.y.). Kudüs'te iki ay kalan şâir

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Sertkaya, O.F. (1989). "Ahmed Fakih." *TDVİA*. c. 2. 65-67.

⁶ Maziçoğlu'nun çalışmasında anlatımın Mekke'den bir anda Kudüs'e geçtiği görülmektedir. Bu arada eserde kopuk sayfaların olduğu düşünülebilir. Ancak sayfa ortasından bu anlatımın başladığı da düşünülebilir. 136. beyitten itibaren eserde Kudüs anlatısının izleri mevcuttur. Bu durum 8a sayfasının başından itibaren daha da netleşmektedir. Burada iki önemli tahmin yürütülebilir: Şâir bir anda dalgınlık ya da başka bir sebepten ötürü Kudüs'ü anlatmaya başlamıştır ya da burada bazı sayfalar kopuktur. Ayrıca 139-142. beyitlerin hangi mescide işaret ettiği belirsiz bırakılmıştır (1974: 29-30). Buna bir ciltleme hatası gözüyle de bakılabilir. Çünkü Kudüs anlatısı 8a-b sayfalarında mevcuttur. Sonrasında eserde hacin faziletlerine yer verilmiştir. Kudüs'ün anlatıldığı bu ara bölümde Ahmed Fakîh, mahşerin Kudüs'te kurulacağını yanında Mescid-i Aksâ'nın sayısız vasıfları, Aksâ'daki mihrap, müezzin tahtı, zincirlere asılan kandiller, Hz. İsa'nın beşiği ve Kubbe-i Silsile gibi yapılardan bahsetmiştir.

oradan el-Halîl şehrine de uğramıştır⁷. Eserin sonunda ayrıca Kudüs ile ilgili dört manzumeye yer verilmiştir.

Tuhfetü'l-Harameyn

*Tuhfetü'l-Harameyn*⁸, Dîvân edebiyatının en büyük şâir ve nâsirlerinden Nâbî'nin (1642-1712) Kudüs ziyaretine de yer verdiği önemli eserlerinden biridir. Şâir, hac yolculuğunu anlattığı bu eserini mensur olarak kaleme almıştır. Ancak içinde sık sık manzum metinlere de yer vermiştir. Eser 1685 yılında kaleme alınmıştır. Yolculuğuna 1678'de⁹ İstanbul'dan başlamış olan Nâbî, eserine bu yolculuk esnasında edindiği intibaları yansıtmıştır (Kalkışım, 1988: 5-8). Eserde Nâbî, hem şâirlik hem de nâsirlik yönünü ön plana çıkarmayı başarmıştır. Şâir önce Şam'a gitmiştir¹⁰. Coşkun, üç günlük Çehrin Zaferi kutlamalarından sonra Kahire'ye gitmek üzere Nâbî'nin yola çıktığını, on gün sonra Remle'ye vardığını belirtmiştir. Nâbî buradayken üç günlük Kudüs ve Mescid-i Aksâ ziyaretini gerçekleştirmiştir (2000: 369). Kudüs'te üç gün kalmasına rağmen Nâbî'nin anlatımları orayı oldukça fazla tanıdığına işaret etmektedir. Nâbî, Kudüs'e Remle tarafından gitmiştir. Eserde özellikle Mescid-i Aksâ'ya ait hususlara dikkat çekmiştir.

Yukarıda bahsedilen iki eserde yer alan Kudüs'le ilgili hususlar aşağıda ayrı başlıklar hâlinde verilmiştir:

Kudüs

Ahmed Fakîh'in eserinde Kudüs'e hac niyeti ile gidilmiştir¹¹. Vatan artık gurbettir. Allah'a şükürler olsun ki Kudüs'e varılmıştır¹². Kudüs çok acayip bir yer¹³ olup taş ve kireçten yapılmış büyük bir şehirdir¹⁴. Kudüs'ün önü kayalıktır (AF, 366). Sahre ve Aksâ, Kudüs'tedir¹⁵. Kudüs şerefli ve aziz bir yerdir¹⁶.

⁷ Oturdum anda iki ay temâmet / Çü yoldaşlar çıkup gitdi selâmet (AF, 196)

Gidüp Kuds'den Halîlu'llâh'a irdük / Bi-hamdî'llâh mübârek yiri gördük (AF, 234)

⁸ **Tuhfetü'l-Harameyn*'den alınan metin örnekleri "Coşkun, M. (2002). *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnâmeleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları. ss.219-232." adlı eserden alınmıştır. *Tuhfetü'l-Harameyneseri* için TH kısaltması kullanılmıştır.

*Bu eser Edirneli Nâtık'ın aynı isimli eseriyle karıştırılmamalıdır. Nâtık'ın eseri de en az Nâbî'nin eseri kadar orijinal bir eserdir. Her ne kadar ismi ve içindeki bazı manzumeler Nâbî'ye ait olsa da bu eseri Nâbî'nin eserinin bir kopyası olarak değerlendirmek doğru değildir. Edirneli Nâtık'ın *Tuhfetü'l-Harameyn'i* ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Aksoyak, İ. H. (2012). Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Harameyn*'inin Edirneli Nâtık'ın *Tuhfetü'l-Harameyn*'ine Etkisi: Hikâyeler, Gelenekler, İnanışlar. *Millî Folklor*. S. 95 s. 9-22.

⁹ Coşkun bu tarihi 1679 olarak tespit etmiştir (2000: 369).

¹⁰ Şâmı gördük yine tahrîk-i rikâb eyleyelüm / Gel gönül maksad-ı aksâya şitâb eyleyelim (Kalkışım, 1988: 61)

¹¹ Gel imdi hac ile Kuds'e gidelüm / Hakun hürîlerin kuca idelüm (AF, 183)

¹² Vatan gurbet idüben yola girdük / Bi-hamdî'llâh ki geldük Kuds'e irdük (AF, 188)

Rûm ile Şâm'ı geçdüm Arab illerine düşdüm / Şükür kim sana kavuşdum i cânun Kuds-i mübârek (AF, 382).

¹³ Acâyib yir imiş Kuds-i mübârek / Yaratmış anı sun'ından Tebârek (AF, 189)

¹⁴ Bir ulu şehrdür daşdan kireçden / İçinde bir evi yokdur ağaçdan (AF, 190). Burada şâir kendi yaşamış olduğu yerde ağaç evlerin de inşa edildiğine işaret etmektedir.

¹⁵ O yirdedir Sahrâ vü Aksâ (AF, 191a)

Nâbî için de Kudüs mübarek (Kuds-i Mübârek) bir yerdir. Kudüs'ün etrafındaki sur dairesinin üçte biri Aksâ'nın sahasındadır¹⁷. Surun¹⁸ üçte ikisi de mescitler ve insanların ikamet ettiği evlerden müteşekkildir. Aksâ, güney ve doğu hisarının üzerinde gayet yüksek kalmaktadır (Coşkun, 2002: 219).

Kudüs'ün Faziletleri

Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe'nin sonunda yer alan birinci manzumede Kudüs'te Hz. Muhammed'in peygamberlere namaz kıldırıldığı¹⁹, orada namaz kılmanın çok faziletli olduğu, Mâlikî mezhebinden olan Müslümanların önce Harem Bölgesinin batı tarafında bir yerde namaz kıldığı²⁰, sonra Aksâ'ya vardığı, ardından Sahre'yi ziyaret ettikleri belirtilmiştir (AF, 346).

Yedi beyitten müteşekkil olan ikinci manzumede Kudüs Hz. Süleyman'ın mührü olarak değerlendirilmiştir²¹. Kudüs, bu dünyanın esas binasıdır, Allah orada hâkimdir²². Orası Allah'ın nazar ettiği mukaddes bir mekândır²³. Üçüncü manzumede ise Kubbetü's-Sahre ve Sahre Taşı (AF, 362), şifalı olduğuna inanılan Peygamberimizin ayak izi (AF, 363), demirden yapılmış nar ağacının (AF, 365) Kudüs'te olduğu belirtilmiştir. Bundan başka Selvân çeşmesi (AF, 377) ve Muhyiddin adında bir zatın kabri de Kudüs'tedir (AF, 379). Son beyti yarım kalan ve on bir beyitten oluşan dördüncü manzumede de Kudüs methedilmektedir.

Ahmed Fakîh, mahşerin Kudüs'te kurulacağına dair inancını ifade etmiştir²⁴. Buna göre cennet ve cehennemin yeri Kudüs'te tamamen bellidir (AF, 351). Mahşer kurulacağı yere amellerin tartılacağı terazi de kurulacaktır (AF, 352). İnanışa göre günah terazisi, Sırat köprüsü, sekiz cennetin kapısı Kudüs'tedir (AF, 375). Bahsedilen mahşer terazisinin nereye kurulacağı da bellidir. Kubbetü's-Sahre'de kapılardan taraf bir yerde mahşer terazisi kurulacaktır (AF, 222). Bu yerin kızıl mermerden altı direği vardır. Ona bakmaya yürek doymaz²⁵.

Nâbî de eserinde kıyamet sahnesine dair anlatımlara yer vermiştir. Buna göre Harem-i Şerîf'in batı köşesinde kıyamette (rûz-ı bâzâr-ı kıyâmet) mizanın kurulacağı yerde nice mermer direk üzerine güzel bir minber (matbû'u's-sîmâ) ve

¹⁶ Bunun gibi şerîf yerde turayın (AF, 195)

¹⁷ Bahsedilen bu saha, kaynaklarda Harem-i Şerîf olarak geçmektedir. Bununla ilgili olarak Bozkurt, "... Mescid-i Aksâ'ya da çevresiyle birlikte Harem-i Şerîf denilmekte ve bununla eski Kudüs'teki kuzeyi 371, güneyi 283, doğusu 474 ve batısı 490 m. uzunlukta olan ve yer yer 30-40 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrili bulunan, içinde Kubbetü's-Sahre'nin de yer aldığı kutsal mekân kast edilmektedir (2004: 268)." demiştir.

¹⁸ Surlarla ilgili olarak Demirkol şu ifadeleri kullanmıştır: "... Kudüs Osmanlılar hâkimiyetine girdikten sonra, Kanuni Sultan Süleyman döneminde surlarla çevrilmiştir. Bu surlar, 12-13 metre yükseklikte ve 1 metre kalınlıktadır. Yapımı beş yılda tamamlanan ve üç kilometre uzunluğundaki surların 34 kulesi ve 7 kapısı vardır (2007: 14)."

¹⁹ Habîb'ine emr kılur Mekke'den Aksâ'ya gelür / Enbiyâlar saf saf olur andar anda imâmeti (AF, 343)

²⁰ Burası ihtimaldir ki, Burak Mescidi olarak bilinen yerdir. Çünkü "Ol Aksâ Mescid'i'nün sağ yanında / Namaz kılur İmâm-ı Mâlik anda (AF, 156)" beyti de Burak duvarı tarafına işaret etmektedir.

²¹ Allah'ın nazargâhı mühr-i Süleymân'ı Kuds (AF, 355b)

²² Kuds'dür yirün bünyâdı Hak olur anda kâzî (AF, 357a)

²³ Allah'ın nazargâhı derleyüp sular akar / Dört yanı çayır çemen misâl-i cennet Kuds (AF, 358)

²⁴ Yarı Kudüs'de olur arz-ı mahşer (AF, 143a)

²⁵ Kızıl mermerden altıdır direği / Görenün doycak yokdur yüreği (AF, 223)

bir mihrap (mihrâb-ı sîne-güşâ) yapılmıştır. Kıyamet gününde (rûz-ı ciğer-sûz-ı rustâhîzde) Sırat (güzergâh-ı reh-revân-ı na'îm ü cahîm olan cisr-i sırât) buraya kurulacaktır. Buna işaret etmek için Bâbü'r-rahme ile Hz. İsa'nın beşiği arasında doğu hisarının üstünde üç zirâ yüksekliğinde bir mermer direk yer almaktadır (Coşkun, 2002: 220).

Harem-i Şerîf

Nâbî, Remle'de birkaç gün kaldıktan sonra Harem-i Şerîf'in ıtırılı toprağına (rûy-mâl-i hâk-i itr-nâk) yüz sürmek için yola çıkmıştır. Harem-i Şerîf, cana can katan (sâha-i rûh-bahşâdır) ve nur saçan bir kutsal yerdir (harem-i nûr-peymâ). Aksâ arazisinin uzunluğu 840 zirâ', genişliği de 525 zirâ'dır²⁶. İçinde güzel bir binası (fermân-ı Bennâ-yı kâr-hâne-i kader) vardır. Bu hâliyle Cebrail'in pergel ile çizilmiş gibi olan kanadının köşesine (resm-i keşîde-i pergâr kûşe-i bâl-i Rûhü'l-emîn) benzemektedir (Coşkun, 2002: 219).

Harem-i Şerîf, sıhhat bahşeden (sıhhat-bahşâ) bir mescittir. Uzunluğu güneyden kuzeye ve genişliği de doğudan batıya doğrudur. Bu kutsal yerin batı ve kuzey tarafı şehrin imar edilmiş (ma'mûr) tarafına düşmektedir. Harem-i Şerîf'te medreseler yer almaktadır. Doğru ve güney tarafında vadi ve dağlar yer almaktadır. Burada birçok gönül açıcı penceresi (revzene-i hâtîr-güşâ), yüksek hisardan güney tarafında sahraya doğru açılmaktadır (Coşkun, 2002: 220). Bu minvalde bir tasvire Ahmed Fakîh eserinde yer vermemiştir.

Harem'in Kapıları

Ahmed Fakîh, Rahmet kapısı ve Hz. Hızır'ın makamının orada olmasından dolayı Kudüs'e önem vermektedir (AF, 374). Harem kapılarıyla ilgili olarak şâirin bahsettiği hususlar bundan ibarettir. Ancak Nâbî, harem bölgesinin kapılarından detaylıca bahsetmiştir. Harem-i Şerîf'in feleklerin sayısı adedince meleklerin üzerinde oturduğu dokuz kapısı (nüh-derîçe-i melâ'ik-nişîn) vardır. Bunlardan en meşhuru kuzey duvarında doğu köşesine yakın bir yerde bulunan Bâbü'l-hitta'dır. Nâbî burada kapının önemine ilişkin izahata yer vermiştir. Hz. Süleyman Allah'ın emri ile (fermân-ı Mübdi-i kâr-hâne-i îcâd) Beytü'l-makdis'i tamamladığında sevinç akşamında (şâm-ı meserret-encâmı) ziyaret için Bâbü'l-hitta'dan Harem-i Şerîf'e (harem-i muhtereme) girmiştir (Coşkun, 2002: 223).

Bâbü'l-esbat, başka bir kapıdır. Harem-i Şerîf'in doğu köşesinden kuzey köşesine varınca doğu hisarının (hisâr-ı mağfîret-medâr-ı şarkî) ortasında gönül açıcı güneşin doğduğu yer gibi (sîne-güşâ-yı matla'-ı âftâb) Babü'r-rahme ve Bâbü't-tevbe yer almaktadır. Bu iki kapının (iki bâb-ı hikmet-eser) önünde cehennem çukurlarının en korkunç ve derin olanı (vâdî-i hevl-nâk-i ba'îdü'l-gavr-ı megâk-ı cahîm) yer alacaktır. Yahudiler burada azap göreceklerdir. Bu vadi, kâfirleri yakıcıdır (vâdî-i kâfir-sûz). Bunun içinde yeryüzü duvarının bir sureti olacaktır (suret-nümâ-yı cedrî-i rûy-ı zemîn) (Coşkun, 2002: 220-23).

²⁶ Nâbî'nin verdiği bu ölçüler İslâmî kaynakların verdiği ölçülerin çoğunun fevkindedir (Gül, 1997: 98).

Mescid-i Magâribe

Nâbî, Harem-i Şerîf'in batı tarafında Mescid-i Magribe adında bir uzun mescitten (mescid-i tûlânî) bahsetmiştir (Coşkun, 2002: 221). Ahmed Fakîh'te ise bu yapıya yer verilmemiştir.

Mescid-i Aksâ

Ahmed Fakîh'in detaylıca anlattığı mekânlardan biri Mescid-i Aksâ'dır. Harem-i Şerîf'te kible tarafında yer alan Mescid-i Aksâ'nın sayısız vasıfları vardır²⁷. Mescid-i Aksâ süslü ve işlemeli bir yerdir. Uzunluğu 160, eni ise 140 adımdır²⁸. Bu mescidin içinde çeşitli mekânlar vardır. Bunlardan biri oldukça sanatkârane işlenmiş olan mihraptır²⁹. Bu mihrabın karşısında kar gibi beyaz mermerden yapılmış bir müezzin tahtı vardır³⁰. Müezzin tahtının üstünde bir zincir asılıdır. Bu zincirde 160 kandil yanmaktadır³¹. Bunlardan başka sabah ve akşam bu mescitte 412 kandil yanmaktadır³². Mescidin altı oyulmuştur. 56 basamaklı bir merdivenle oraya inilmektedir³³.

Nâbî'ye göre ise Harem-i Şerîf'te Mescid-i Aksâ adında bir mescit, seçkin büyüklüğüyle (ser-efrâz-ı evc-i ihtizâz) güney duvarı yanında metîn bir şekilde diz çökmüş olarak (zânû-zede-i ka'de-i istihkâm) durmaktadır (Coşkun, 2002: 221). Görüldüğü gibi Nâbî, Mescid-i Aksâ'yı detaylıca tasvir etmemiştir.

Burak

Aksâ Mescidi'nin sağ yanına Hz. Muhammed miraca çıkarken Burak'ı bırakmıştır. İmam-ı Mâlik oradaki mescitte namaz kılmıştır³⁴. Nâbî'nin değinmediği mekânlardan biri de Burak Mescididir.

²⁷ Bunun evsafına olmaya ihsâ (AF, 145b). Başka bir yerde de şöyle demektedir:

Ki didüğümden artuktur bu evsâf / Çü evsâfi bağışlar bunca eltâf (AF, 233)

²⁸ Yüz altmış adım ölçdüm uzununu / Dahı adımladum yüz kırk inini (AF, 147).

Şâir Ahmed Fakîh, 139-142. beyitlerde çeşitli vasıflardan bahsetmiştir. Ancak bu vasıfların tam olarak nereye ait olduğu anlaşılammıştır. Çünkü bu kısımdan önce şâir, Mekke'den bahsetmekteyken bir anda konuyu değiştirmiştir. Söz konusu beyitler şunlardır:

İki Mushaf var üstinde anun hem / Yüzine baksa kişi kalmaya gam

Ki iki yüz adım durur temâmı / İkidür hem bu mescidün imâmı

O kubbenün temâmet üsti kurşun / Anun yüksekliği artuk yüz arşun

Sırâton yidi yirde var nişâni / Kemerlerdür üçer kat gördüm anı (AF, 139-142)

²⁹ Ne san'at harç olupdur zî aceb kâr (AF, 148b)

³⁰ Şol ak mermer bakasın sanki kardur (AF, 149b)

³¹ Asılmışdur yüz altmış kandil bil (AF, 151b)

³² Ki dört yüz on ikidür uçdan uca (AF, 152b)

³³ Mücevvefdür o mescidün hem altı / İnerler nerdübândan elli altı (AF, 153)

Bozkurt, bu bölümlle ilgili şu ifadelere yer vermiştir: "Mescid-i Aksâ'nın altında girişi taş duvarla örülmüş bir bölüm vardır. Halk arasında Hz. Süleyman'ın at ahırları olarak bilinen bu bölüm hakkında daha çok XIX. yüzyılda buraya giren Batılı bazı müellifler tarafından yapılan Harem-i Şerif çizimlerinde bilgi verilmiştir (2004: 271)." Öyle anlaşılıyor ki, buraya Nâbî yıllar önce girmiştir.

³⁴ Ol Aksâ Mescidi'nün sağ yanında / Namaz kılar İmâm-ı Mâlik anda (AF, 156)

Mübarek Sahre Bölgesi

Ahmed Fakîh Sahre bölgesinden bahsetmemiştir. Ancak Nâbî'nin bu alanı detaylıca anlattığı görülmüştür. Harem-i Şerîf'te Mübarek Sahre'yi (Sahre-i mübâreke) belirlemek üzere beş altı zirâ' yükseklikte yaklaşık boyu ve eni 300'er zirâ' olan suretler gösteren bir ayna gibi parlak mermer döşeli bir yer (mir'ât-ı suret-nümâ gibi ruhâm-ı mücellâdan) yapılmıştır. Bunun etrafı, bir zirâ' yüksekliğinde küçük bir duvar ile çevrilidir. Bu bilgi, Nâbî'nin verdiği önemli ayrıntılardan biridir. Bu aydınlık sahanın (sâha-i tâbnâk) dört yanından sekiz yerden yirmiden çok adımla bu emniyetli yere (silmi selâmet-fermâ) çıkılır. En aşağıdaki basamak (pâye-i pâyîni) uzak mesafeden yapılmış olup oldukça geniş ve ferahtır. Her basamakta yan yana yirmi adam (pâ-nihâde-i su'ûd) çıkabilir (Coşkun, 2002: 225).

Kubbetü's-Sahre

Ahmed Fakîh'te Kudüs'teki Kubbetü's-Sahre³⁵ süslü, nakışlı ve tertipli bir mekândır. Çoğu altınla süslenmiştir³⁶. Kubbetü's-Sahre'nin içinde çok incelikler vardır. Kubbetü's-Sahre'nin kenarı sekiz kattır³⁷. Sıradan bir penceresinde çeşit çeşit camlar vardır. Pencerelemlerin toplamı kırktır³⁸. Kubbetü's-Sahre'nin içi ve dışı mermerdir. Mermer direkleri yeşil, kızıl karışık renklidir. Bu direklerin tam ortasında Sahre Taşı vardır. Ortada 25 direk vardır. Hepsisi karışık renklidir. Burada beyaz renkli direk yoktur. Buranın iç tarafında oldukça çekici 16 direk vardır³⁹.

Nâbî, Mübarek Saha'nın ortasında inşa edilmiş Kubbetü's-Sahre'den (kubbe-i sahare-i mübâreke beyzâ-i tâ'ir-i sa'âdet) bahsetmiştir. Etrafında sekiz hâle varmış gibi duran (bir harem-i heşt-hâle-vâr) kubbe yarısına kadar etrafı mermerle döşenmiştir. Ondandır yukarıda altın kubbenin tepesine (küngüre-i zerrîn-kubbe) kadar özel bir kumaşla (hil'ât-ı kâşî-i nâ-dîde nukûş) örtülmüştür (Coşkun, 2002: 225).

Nâbî, eseri inşa edenlerle ilgili de bilgi vermiştir. Kubbetü's-Sahre'nin asıl binası Emevî meliki Süleyman ibn Abdülmelik tarafından (onun beyzâ-i tâ'ir-i himmetiyle) yapılmıştır⁴⁰. Bu kumaş (ilbâs-ı kâşî) ve mermer kısım merhum Sultan Süleyman (behişt-âşiyân) tarafından yaptırılmıştır (Coşkun, 2002: 225).

³⁵ "Kudüs'ün fethinden sonra Hz. Ömer tarafından yaptırılan mescidin yerine inşa edildiği için -daha çok Batılılar tarafından- Ömer Camii olarak da tanınır... (Bozkurt, 2002: 304)."

³⁶ Müzeyyendür, münakkaşdur müretteb / Cemî'i altun işidür müzehheb (AF, 192)

³⁷ Sekiz yön ya da sekiz kenar olarak düşünülmelidir.

³⁸ Bir ulu kubbedür Sahre acâyib / İçinde var durur hem çok garâyib
Sekiz katdur o kubbenün bucağı / Anun karşusınadır Tür tağı

Değme bir pencerede envâ'-ı câm / Pencerelemler kamusı kırkdur temâm (AF, 199-201)

³⁹ Yaşıl kızıl direkler mermer eblak / Bunun ortasıdır Sahre dağı çak

Yigirmi biş direkdür ortadağı / Dükêlü ala eblak yokdur ağı

En içinde on altıdır direkler / Kopagelür göricegez yürekler (AF, 203-205)

⁴⁰ Bu ilk bina 685-691 yılları arasında yapılmıştır (Bozkurt, 2002: 306). Bu bina Sahre'nin üzerine inşa edilmiş bir kubbe ve mescitten ibarettir (Mazak, 1989: 87).

Nâbî Kubbetü's-Sahre'nin süslemelerine özel önem vermiştir. Mübarek Kubbetü's-Sahre'nin içinde (derûn-ı kubbe-i refî'a-i sahra-i mibâreke) çeşitli şaşırtıcı nakışlar (nigâşte-i kalem-i üstâd-ı ezel olan nukûş-ı hayret-fezâ) vardır. Ona bakanlar, bu konik şekli tavusa (nûr-ı nigâh-ı mahrûtiyyü'ş-şekli hem-reng-i düm-i tâvûs); pencere camlarının aksini de horoz gözüne (nuzzârî hem-çeşm-i horûs idüp) benzetmektedir. Kubbetü's-Sahre'nin iç duvarında hikmet yarıkları (şikâfte-i erre-i hikmet) ve kudret kaleminin nakışları (nigâşte-i kalem-i kudret) vardır. Burada mermerler (ruhâm-ı âyîne-endâm) dört tarafından kitabe (kitâbe-i mevzûn) ya da birer güzel görünüşlü güneş (şemse-i hoş-nümûn) yer almaktadır. Sanki bunları Allah kendi ezeli sanat atölyesinde (nigâr-hâne-i sun'-ı ezelfide) çizmiştir (Coşkun, 2002: 229).

Sahre Taşı

Ahmed Fakîh, Kubbetü's-Sahre'nin içinde direklerin arasında Sahre Taşından bahsetmiştir. Taşın üst yüzeyinde Hz. Muhammed'in ayak izi vardır⁴¹. Oraya yüz sürülür. Şifa olması umulur (AF, 347). Sahre Taşının altında namaz kılınmaktadır. Hz. Muhammed, orada secde etmiştir (AF, 348). Miraç esnasında Sahre Taşı Hz. Muhammed'e saygısından dolayı harekete geçmiştir. İstemıştır ki, Peygamberimizle beraber gitsin (AF, 368).

Kubbetü's-Sahre'nin kapısı⁴² kibleye doğrudur (AF, 366). Başları altınla süslenmiş birbirinden güzel olan on iki mermer direk Kudüs'tedir⁴³. Sahre Taşının çevresinde Hz. Davut'un yaptığına inanılan demir korkuluklar vardır. Bunların boyu on beş karıştır. Bu korkuluklar kafes şeklinde olup ince ve güzel işlemlere sahiptir⁴⁴.

Nâbî, Sahre Taşını detaylıca anlatmıştır. Gökyüzüne erişen Kubbetü's-Sahre'nin altında (kubbe-i sipihr-mümâs) uzunluğu yirmi ve eni on sekiz zirâ' olan bir kafes içinde mübarek Sahre (tâ'ir-i zîbende-pervâz-ı evc-i sa'âdet) kibleye dönük olarak saadetin zirvesinde kanat çırpılmaktadır (âsûde-bâl-i âşiyân-ı istikrâr). Bu Sahre altı taraftan Allah'ın kudretiyle (alâka-pezir-i vakfe-i imtisâl-i Zü'l-Celâl) bağlantısız olarak (kat'-ı revâbit ü ittisâl) durmaktadır. Bunun sağ üst kısmında (dûş-ı yemîn) Hz. Muhammed'in ayak izi (nakş-ı tamgâ-yı eser-i pây-ı Muhammedî) vardır. Hz. Muhammed'in sonsuzluk saraylarına teşrif ettiği (teşrif-i sürâdikât-ı melekût) geceden (şâm-ı tarab-fercâm) hatıra kalmıştır. Cennet-mekân Sultan I. Ahmed (behişt-mekîn) Harem'in (arsa-i mübareğîn) saygınlığı gereği (sûret-nümâ-yı fâhte-i şâhsâr Hudâ) Sahre Taşını gümüş bir kafese yerleştirmiştir. Oraya taze taze gülsuyu döktürmüştür (Coşkun, 2002: 226).

⁴¹ Sahre taşı ile ilgili rivayet edilen hadislerin çoğu zayıf ya da mevzû hadis olarak değerlendirilmiştir. "Ayak izi" hadisi de bunlardan biridir (Bozkurt, 2002: 305).

⁴² Kubbetü's-Sahre'nin sekiz kenarı vardır. Bu kenarlardan ana yönleri belirten kenarlar üzerinde dört kapı yer almaktadır. Kuzeyden başlamak üzere bu kapıların adları şunlardır: "Bâbü'l-cenne, Bâbü's-silsile (Bâbü İsrâfil, Bâbü'n-nebî Dâvûd), Bâbü'l-kible ve Bâbü'l-garb (Bozkurt, 2006: 306)."

⁴³ On iki mermer direk başları altın bezek / Biri birinden yigrek Kuds-i mübarekdedür (AF, 367). Bu direkler Sahre'yi çevreleyen alanda yer almaktadır.

⁴⁴ Anun yüksekliği on biş karışdur / Müşebbekdür kamusu tuhfe işdür (AF, 206)

Nâbî, Sahre'nin dinî literatürdeki karşılığına da değinmiştir. Hz. Muhammed (mihmân-ı girâmî-terîn-i İzdî) gökyüzüne çıkışında mübarek Sahre muhabbetinden dolayı cezbeye (keşîş-i cezbe-i mahabbet) gelmiştir. Allah'ın emriyle yarı yolda Cebrail (as.) temkin buyurmuş ve onun parmakları kaleminin eseri mübarek Sahre'nin sayfasını yazmıştır. Mübarek Sahre'nin bir kenarında Hz. İdris (as.) (ruhsat-yâfte-i gül-geşt-i çemenzâr-ı ferâdis)'in ayak izi yer almaktadır (dîde-güşâ-yı cânib-i âsmân). Mübarek Sahre'nin altı (sâye-i devlet-medâr-ı sahre) bir mağara şeklindedir. Oraya kible tarafından yedi merdiven basamağı ile (mahzen-i iksîr-i sa'âdete vaz'-ı kadem-i ziyâret) girilmektedir⁴⁵. Miraç gecesinde Hz. Muhammed (ümîdgâh-ı kâffe-i aceze-i usât) şefaât sözlerini (nâtîka-senc-i recâ-yı şefâat) burada söylemiştir (Coşkun, 2002: 227).

Kubbetü's-Sahre'de Diğer Unsurlar

Ahmed Fakîh, Süleyman mihrabından bahsetmezken Nâbî eserinde Hz. Süleyman'ın Mihrabına yer vermiştir. Sahre Taşına inerken merdivenin iki tarafında Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın mihrabı yer almaktadır (sûret-nümâ-yı dü çeşm-i cihân-bîn). Onlar genellikle bu mihrapta ibadet etmişlerdir (Coşkun, 2002: 227).

Ahmet Fakîh'in bahsetmediği, fakat Nâbî'nin bahsettiği mekânlardan biri de Hz. İbrahim'in mihrabıdır. Kubbetü's-Sahre'nin içinde bir köşede duvarda Hz. İbrahim'in basiret ehline açıkça burada görüldüğü mihrap (ashâb-ı basâ'ire hüveydâ olmağla mihrâb-ı İbrâhîm) yer almaktadır (Coşkun, 2002: 228).

Ahmed Fakîh'e göre Kubbetü's-Sahre'nin içinde demirden yapılmış ve yemişleri olan iki nar ağacı vardır⁴⁶. Nâbî de bunlardan bahsetmiştir. Mübarek Sahre'nin üstünde Hz. Davut'un kendi eliyle yaptığı (sâhte-i dest-i i'câz-ı âhen-güdâz) yaprak ve dalları demirden olan ağaç (diraht-ı pür-şâh u berg-i âhenîn) yer almaktadır. Ayrıca burada şehitlerin efendisi Hz. Hamza'nın (seyyidü'ş-şühedâ) siperi yer almaktadır (Coşkun, 2002: 228).

Ahmed Fakîh'in eserinde nar ağaçlarının altında Sahre Taşının yer aldığı belirtilmiştir. Kubbetü's-Sahre'nin içinde bir zincirde beş yüz kandil vardır⁴⁷. Her gece orada toplam 350 kandil yanmaktadır. Öte taraftan Kubbetü's-Sahre'de iki kürsü vardır. Birisi tam mihraba karşı durmaktadır (AF, 224). Bunlardan biri müezzin mahfili olabilir.

Davut Peygamber, Sahre'de dört yere demir kapı koymuştur. Bunları ateş ya da kömürde yapmamıştır. Bu kapıları Allah'ın izniyle mucize ile yapmıştır. Öyle ki, bu kapıları ziyaretçilerin gezip görmesi gerekir⁴⁸. Kubbetü's-Sahre'de taş

⁴⁵ Bugün bu basamakların on bir olduğu tespit edilmiştir (Bozkurt, 2004: 305).

⁴⁶ İçindedür demirden iki nar ağacı / İkidür bu ağaç var gör i hâci
Yemişleri budaklarında vardır / Bi'-aynih sanasın ki o enârdur (AF, 210-11)

⁴⁷ Çu bir zencîrde var biş yüz kandil (AF, 220a)

⁴⁸ Teferrüc itmege bir hoş iş itmiş (AF, 209b)

kapıda üç yüksek kapı daha vardır. Kapılar iki katlıdır. Dünyada buna benzer bir yapı yoktur⁴⁹.

Bâbü'l-cenne

Kubbetü's-Sahre'nin içinde cennet kapılarının olacağı (der-i ravza-i cinân) yerde Bâbü'l-cenne adında yeşil mermerden bir yer (ruhâm-ı sebz-gûn) bulunmaktadır. Burada ilâhî sofrayı (mâ'ide-i âsmânî) temsilen bir mermer sofrâ (ruhâm-ı sofrâ-sîmâ) vardır (Coşkun, 2002: 229).

Taştan Kedi

Nâbî'nin eserine göre Sahre'nin altında bir köşede kedi olduğuna inanılan taştan bir suret yer almaktadır. İnanışa göre Miraç gecesinde (şeb-i pür-tarab) Hz. Muhammed risâlet tahtında otururken (tenhâ-nişîn-i minassa-i risâlet) bir kedi peygamberin eteğinin üzerinde uyuyakalmıştır. Peygamberimiz onu rahatsız etmemek için eteğini makasla kesmiş, bunun üzerine Allah'ın izniyle bu kedi (gürbe-i nâ-hüşyâr) taşa çevrilmiştir. Söz konusu kedinin kıyamete kadar burada taş suretinde kalacağına inanılmaktadır (Coşkun, 2002: 228). Ahmed Fakîh, eserinde taşlaşmış olan bu kediden bahsetmemiştir.

Hz. Muhammed'in Mihrabı

Hz. Muhammed Miraç gecesinde peygamberlere imam (imâme-i sübha-ı asfiyâ ya'nî imâm-ı saff-ı enbiyâ) olup bu mihrapta (merdümek-i dîde-i mihrâb) namaz kıldırılmıştır. Burada bir işaret olarak gece gündüz bir kandil yanmaktadır (Coşkun, 2002: 227). Ahmed Fakîh bu mihraptan bahsetmemiştir.

Harem-i Şerîf'te Diğer Mekânlar

Hz. Ömer Mescidi

Nâbî, Mescid-i Ömer olarak isimlendirdiği bir mescitten bahsetmektedir. Doğu yönünde de Hz. Ömer mübarek Kudüs'ü (Kuds-i Mübârek) ele geçirdiğinde küffardan (suver-i vücûd-ı bed-bûd-ı küffâr) temizlemiş, imar çalışmalarından en başta bir mescit yaptırmıştır. Bu mescit, Aksâ camisinden yüksek olan (pâ-ber-câ-yı kıyâm) bulut renkli mermer sütunları (sütûn-ı ruhâm-ı ebr-fâm) ve birçok dereceleri ile hayret vericidir (zahm-resân-ı şebbâbe-i taaccüb-i nuzzârdır)⁵⁰. Bu mescidin minber tarafında ortada yükselen (kâmet-efrâz-ı sâha-i i'zâz) bir sütun vardır. Hz. Ömer Mescidi içindeki bir sütunda mavi renkli kandiller, saygın bir törendeymiş edasıyla küpe gibi (âvîziş-i gûş-vâre-i minâ-fâm-ı kanâdil) asılıdır (Coşkun, 2002: 221).

⁴⁹ O taş kapuda dahi üç kapu var / O kapular inen yüksektür iy yâr

İkişer kat durur o dört kapular / Cihânda yok bu resme hiç yapular (AF, 218-19)

⁵⁰ Burada bahsedilen mescidin Kubbetü's-Sahre ile karıştırılmaması gerekir.

Kudüs bahçesinin servisi (serv-i riyâz-ı Kuds) saadet karakterli gölgesinde (sâye-i devlet-mâye) felekler bahçesinin gül toplayıcısı⁵¹ (gül-çîn-i gülşen-serâ-yı eflâk), yokluk tahtının yüksekte oturanı olan Hz. Muhammed (bâlâ-nişîn-i serîr-i levlâk⁵²) şefaath hazinelerini açan iki elini (dü-dest-i hazâ'in-güşâ-yı şefâat⁵³), namaz hazinesinin anahtarı (kufî-gencîne-i salât) yapmıştır. Hz. Muhammed'den burada bahsetmesinin sebebi peygamberimizin buradan miraca çıkması ve namaz emrinin bu makamda hediye edilmesidir (Coşkun, 2002: 221-22).

Hz. Ömer Mescidi'nden doğu köşesine gidince yaklaşık on adet kemer (rütbe-i aşereye karîb) ve uzun bir sofa (suffe-i tûlânî) yer almaktadır. Hz. Süleyman burada ifritleri hapsetmiştir. Burada yerin altında devleri engelleyen bin tane direk (hezâr imâd-ı dîv-şiken) ile korkunç kabirler (çukurlar) (megâk-ı hevl-nâk) vardır. Bu çukurlar yokluk zamanında (miyâne-i takvîm-i fenâ) uzun bir gece (şeb-i yeldâ) gibi karanlık ve uzundur. Burası şeytanların kalpleri gibi zifiri karanlıktır (zulmânî-i câvidânî). Bu sofa, insanların tahribi neticesinde (hedm ü tahribi bîrûn-ı yârâ-yı kuvve-i insânî) yıkılan Hz. Süleyman'ın binasından baki kalmıştır (Coşkun, 2002: 222).

Hz. Ali ve Hz. Hızır'ın makamı ile Hz. Davud ve Hz. Meryem'in mezarları

Mübarek Sahra'nın bir yerinde Hz. Ali'nin de bir makamı vardır (Coşkun, 2002: 229). Ancak Ahmed Fakîh bundan bahsetmemiştir. Kubbetü's-Sahre'ye yakın bir yerde (ol mahall-i mu'teber) Hz. Hızır'ın makamı (ruhâm-ı abrî) vardır. Hisarın dışında (hâric-i hisâr-ı Kuds-i mübâreke) Bâbü'l-Hitta'nın önünde Hz. Meryem'in mezarı yer almaktadır. Hisarın dışında batı yönünde Hz. Davud'un nur saçan mezarı (merkad-i nûr-âlûd) vardır. Bu mezar bir mescidin (mescid-i vâlâ-kıbâb dâhilinde hücre-i behîşt-eser derûnunda) içinde olup bir örtünün altında yer almaktadır (mütevârî-i lihâf-ı hâk). Mezarın üstünde bir sanduka (estâr-ı zerrîn-târ-ı sandûka-i müşg-bâr) vardır (Coşkun, 2002: 231). Söz konusu makam ve merkadlerden Ahmed Fakîh bahsetmemiştir.

Kızıl Mihrap

Ulvi pazarların tüccarı gibi olan Hz. Muhammed (sûdâger-i bâzâr-ı melekût) miraçtan döndüğünde (râh-âverd-i salât-ı hams ile nâzil-i matmûre-i hâk olduğunda) ilk namazı kılacağı yerde bir mihrap (mihrâb-ı sa'âdet-nisâb pâ-ber-cây-ı kıyâm olup) yapılmıştır. Bu mihrap, yapılan duanın tesiriyle kırmızı renge dönmüş, bu yüzden ona Kızıl Mihrap denmiştir (Coşkun, 2002: 231).

⁵¹ Kudüs bir bahçeye, Hz. Muhammed de o bahçedeki bir serviyeye benzetilmiştir.

⁵² "Levlâke levlâke" diye başlayan kudsi (?) hadisi, bir tahta benzetilmiş, Hz. Muhammed de bu tahtın en yükseğinde oturan bir sultanateşbih edilmiştir.

⁵³ Hz. Muhammed'in elleri hazineleri açan anahtarlara teşbih edilmiştir.

Kubbe-i Silsile

Ahmed Fakîh'e göre Kubbetü's-Sahre'nin gün doğusu kapısının karşısında direkler üzerinde bir kubbe vardır. Bu kubbenin adı Kubbe-i Silsile'dir⁵⁴. Aynı yapıdan Nâbî de biraz daha detaya girerek bahsetmiştir: Kubbetü's-Sahre'nin gün doğusu kapısının karşısında direkler üzerinde bir kubbe vardır. Bu kubbenin adı Kubbe-i Silsile'dir. Kubbetü's-Sahre'nin yakınında Hz. Davut mahkemesinin olduğu yerde Kubbe-i Silsile (kubbe-i zîbende-sîmâ cilve-nümâ olup) yer almaktadır. Bu kubbe sekiz kemer (heşt tâk-ı ruhâm) üstündedir. Sultan Süleyman (behişt-mekân) buraya çiniler üzerine (zîver-bend-i kâşî-i hôş-nakş olmağın) bir ayet⁵⁵ yazdırmıştır (Coşkun, 2002: 231).

Medreseler ve Minareler

Kubbetü's-Sahre'nin etrafında birçok medrese vardır⁵⁶. Harem-i Şerîf'te dört minare vardır. Minarelerden birinde 117 basamak vardır. Üstüne çıkınca şehir görünmektedir⁵⁷. Hacılar ayrıca minareye de yüz sürmekte, ayrıca buradan aziz Kubbetü's-Sahre'ye bakarak hayran kalmaktadırlar (AF, 349). Harem-i Şerîf'te medreselere değinen (Coşkun, 2002: 220) Nâbî, Harem bölgesindeki minarelere değinmemiştir.

Kubbetü'l-Mi'râc

Sahre'nin kenarında (kenâr-ı sahra-i mübârekede) Kubbetü'l-mi'râc (tavafgâh-ı ins ü melek) parlak mermerden bir güzel kubbe biçiminde inşa (ruhâm-ı mücellâdan bir kubbe-i hôş-nümâ) edilmiştir (Coşkun, 2002: 230). Ahmed Fakîhise eserinde bu yapıya değinmemiştir.

Tabîî Güzellikler

Harem-i Şerîf'te sular toplanıp akar. Buranın dört tarafı cennet gibi çayır çimenle kaplıdır⁵⁸. Kudüs'te bir evden başka bir eve kadar büyüklüğü olan kuyular vardır⁵⁹. Burada rahmet yağmurları yağmaktadır. Harem-i Şerîf'te yağmur sularıyla dolan birçok kuyu vardır⁶⁰. Nasibi olanlar bu kuyulardan nasiplenir (AF, 389). Bütün Kudüs halkı bu sulardan içmektedir. Bin erenler bu işi böyle yapmıştır (AF, 229).

⁵⁴ Çü gün doğuşu kapı karşısında / Direkler üzre vardır kubbe anda
Odur hem Kubbe-i Silsile sorgıl / Nasîb olup kalıcak gey nazar kıl (AF, 159-160)

⁵⁵ Kur'ân: Sad, 38/26.

⁵⁶ Tolayı mescid medrese inen çok / Nice vasf ideyim bir eksigi yok (AF, 225). Kanat'ın yüksek lisans çalışmasında kullandığı "Memlûkler devrinde Kudüs'teki 50 civarındaki medresede... (2013: 6)" ifade, Kudüs'ün ilmî faaliyet yönüne işaret etmektedir.

⁵⁷ İçinde dört minâre var yüceler / Mü'ezzin bân virür irted giceler
Yüz on yidi ayak çıkar birine / Çıkarsan üstüne hep şar görine (AF, 226-27)

⁵⁸ Allah'ın nazargâhı derleyüp sular akar / Dört yanı çayır çemen misâl-i cennet Kuds (AF, 358)

⁵⁹ Kuds şehrinün bir hoş huyı / Evden eve var bir kuyı / Arşdan iner anun suyu / İ benüm Kuds-i mübârek (AF, 388)

⁶⁰ Haremün içi düpdüz kuyıldur / Çu yağmurdan tolar eyü sulardur (AF, 228)

Harem-i Şerîf'te turunc, hurma ve zeytin ağaçları çoktur. Ok atsan bir ucundan diğer ucuna erişmez. Yani o kadar uzak bir mesafedir⁶¹. Harem-i Şerîf'in içinde gölgeli ağaçlar vardır. Bunların meyvesini fakirler ve açlar yemektedir⁶².

Yapılan tasvirlerden birinde Kudüs'ün sağ tarafı cennet gibidir. Burada bağlar ve bahçeler vardır⁶³. Sol yanında da cehennem deresi vardır (AF, 387). Bu benzetme mahşer sahnesinin Kudüs'te kurulacağına dair inancın bir yansıması olarak düşünülmelidir.

Nâbî, eserindeki tasvirlerde cennet benzetmesine yer vermiştir. Çimenlik, kuşlar ve ağaçlarla anlatımını renklendirmiştir. İrem gibi güzel olan Harem-i Şerîf'te (zemîn-i harem-i İrem-tev'em) ipekli halılar gibi muntazam çimenlikler (kalîçe-i birîşem-târ-ı sebze-i hemvâr) döşenmiş, yer yer kuşların yuva yaptığı (tâ'ir-i kudsiyân) gölge yapan ağaçlar dikilmiştir (Coşkun, 2002: 224).

Hz. İsa'nın Doğduğu Beytü'l-lahim Kilisesi ve Hz. İsa'nın Beşiği

Ahmed Fakîh'e göre Aksâ Mescidi'nin sol yanında da Hz. İsa'nın Beşiği vardır. Onun da eşiği kibleye karşıdır. Orası yerin altındadır. İnsanlar oraya inip ziyaret ederler⁶⁴. Hz. İsa'nın beşiğine yüz sürülmekte ve içinde yatılmaktadır (AF, 373). Hz. İsa'nın doğduğu yer olan Beytü'l-lahim Kilisesi Kudüs'tedir (AF, 372).

Nâbî de Hz. İsa'nın beşiğinden bahsetmiştir. Beşiği parlak mermerden (ruhâm-ı mücellâ) görünmeyen bir tekne (tekne-i rûhânî) olarak tasvir etmiştir. Bu tekne can bahşeden nefeslerin mayasının hamuru (hamîr-i mâye-i enfâs-ı cân-bahşâ), gökyüzüne dayanmış olan Mesîh'in (zât-ı âsmân-mesned-i Mesîhâ) bir beşiği olup dördüncü kubbeye yakındır (Coşkun, 2002: 222).

Hz. Meryem Hücresi ve Havâriilerin Mihrabı

Harem bölgesinde zindana bitişik olan doğu köşesinde birkaç basamak merdivenle zeminin altında Hz. Meryem'in hücresi (hücre-i rûşen) yer almaktadır (gûşe-nişîn-i hafâ). Metinde kullanılan ifade, bu hücrenin öyle ulu orta bir yerde olmadığına, âdetâ Hz. Meryem gibi köşesine çekilmiş bir vaziyette gözden uzak bir yerde durduğuna işaret etmektedir. Kible duvarında sineleri hidayete açan (sîne-güşâ-yı hüdü) Hz. Meryem mihrabı vardır. Ancak Ahmed Fakîh eserinde bu mekândan bahsetmemiştir. Hz. Meryem'in hücresinin doğu duvarında yer alan sofada Havâriilerin mihrabı (kandîl-fürûz-i ta'yîn)⁶⁵ yer almaktadır (Coşkun, 2002: 222-23). Ancak Ahmed Fakîh'te bunun için herhangi bir ifade kullanılmamıştır.

⁶¹ Turunc ü hurma vü zeytûn inen çok / İrişmez bu ucından ol uca ok (AF, 230). Ok'la kurulan bu ifade Harem bölgesindeki ağaçların çokluğuna da işaret etmektedir.

⁶² Harem içre kaba gölge ağaçlar / Yirmişin yir fakirler ve açlar (AF, 232)

⁶³ Sağ yanı cennet deresi bağlar bahçeler arası (AF, 386a)

⁶⁴ Çü sol yanındadır İsa beşiği / Anun da kibleye karşı işığı (AF, 157)

⁶⁵ İfadeden bu mihrabın kandillerle aydınlatıldığı anlaşılmaktadır.

Hız. Süleyman Kubbesi

Nâbî'nin eserine göre Hız. Süleyman, Harem-i Şerîf'e girerken Beyt-i Makdis'in İlahî nûr ile dolup taşıdığı (leb-rîz-i nûr-ı İlahî) görmüştür. Bunun üzerine gücü kuvveti kesilmiştir (tâb-âver-i tâb-ı tecelli olmadıkları). Orada diz çökmüştür. Hız. Süleyman, bu sarhoşlukla (neş'e-mend-i sahbâ-yı bî-humâr-ı tecellî) biraz adım attıktan sonra Allah'ın emri ile mübarek Sahre Taşı (sahra-i mübâreke), karşılama için süratli bir sapan taşı gibi (seng-i felâhan-ı sür'at) ona doğru gelmiştir. Hız. Süleyman işaret etmiş, oraya bir dinlenme köşesi (gûşe-gîr-i ârâm-ı ber-devâm) inşa edilmiş, üstüne de bir kubbe yapılmıştır. Ayrıca insan, cin, hayvanlar ve kuşlara ferman vermek için de buraya bir divan tertip edilmiş, peygamberlik kürsüsünün (kürsî-i hükûmet-i nübüvvet-tev'em) bir benzeri oraya yakın bir yere kurulmuştur. Bu kürsünün yeri orada hâlâ bellidir (Coşkun, 2002: 223-24)⁶⁶.

Tûr (Zeytin) Dağı

Ahmed Fakîh'in eserinde Kubbetü's-Sahre'nin karşısında Tûr dağı vardır⁶⁷. Hız. İsa'nın ayak izi Tûr'dadır. Hız. Meryem'in kabri Kudüs'te Tur dağında bir derededir. Bununla beraber Hız. Râbia'nın kabri de Kudüs'te bulunmaktadır (AF, 376). Öte taraftan Tûr dağına Nâbî, "Tûr-ı Zeytâ" olarak isimlendirmiştir. Nâbî'ye göre Beyt-i Makdis'in doğu yönünde Zeytâ Dağı (ser-ber-âverde-i muka'ar-ı gerdûn olan kûh-ı behîşt-şükûh Tûr-ı Zeytâ) vardır. Burada nebiler ve şehitler yıldızlar gibi ışık saçmaktadır. Hız. Uzeyr'in mezarı (mezâr-ı lâmi'ü'l-envâr), Hız. İsa'nın ayak izi, Hız. Musa'nın koyun otlattığı yerler, Râbia-i Adeviyye'nin mezarı buradadır (Coşkun, 2002: 232). Dikkat edilirse Hız. Musa'dan Ahmed Fakîh bahsetmemiştir.

Remle ve El-Halîl

Bu çalışmanın asıl konusu olmadığı için bu şehirlerden burada detaylıca bahsedilmeyecektir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Ahmed Fakîh, El-Halîl kentini yaklaşık olarak 35 beyitle anlatmıştır. Şâir özellikle bu şehri Kudüs'ün bir eşi olarak zikretmiştir⁶⁸. Bu açıdan bakıldığında Remle de Kudüs'le beraber değerlendirilebilir.

Ahmed Fakîh, Remle'den bahsetmezken Nâbî, El-Halîl'den kısaca bahsetmiştir. Şâir, Kudüs'e Remle tarafından gitmiştir. Ona göre Remle, yüce bir yerdir (menzil-i vâlâ) (Coşkun, 2002: 219). Burada kısacık bir anlatımı tercih eden Nâbî, bu tavrını El-Halîl'den bahsederken de sürdürmüştür. Hız. İbrahim'in⁶⁹ kabrinde gömülü olan hazine (cevâhir-fürûzende-i dürc-i nübüvvet) El-Halîl'dedir.

⁶⁶ **Süleyman Mabedi:** Yahudiler Ağlama Duvarı olarak isimlendirdikleri yerin Süleyman Mabedi'nin bir duvarı olduğuna inanmaktadır (Bozkurt, 2004: 270). Gül ise bir çalışmasında Süleyman Mabedi'nin bugün Harem-i Şerîf olarak bilinen geniş alanda yer aldığını belirtmiştir (1997: 268).

⁶⁷ Sekiz katdır o kubbenün bucağı / Anun karşısınadır Tûr tağı (AF, 200)

⁶⁸ Bu dahı taş ile kireç işidür / Bu Kuds şehrinün ol dahı eşidür (AF, 239)

⁶⁹ Filistin'in güneyinde Batı Şeria'daki El-Halîl şehri, Kudüs'ün 32 kilometre güneybatısı yönündedir. Buradaki camide Hız. İbrahim, İshak, Yakup ve Yûsuf Peygamberlerin kabirlerinin olduğuna inanılmaktadır (Akkaya, 2012: 4).

Hz. İshak, Yakup ve Yûsuf peygamberlerin kabirleri (riyâz-ı mukaddesleri) çeşitli sebeplerden dolayı (hâr-ı dîvâr-ı mûmâna'at) ziyaret edilememiştir. Bu yüzden Nâbî büyük bir üzüntü içindedir (Coşkun, 2002: 232).

Sonuç

Ahmed Fakîh ve Nâbî'nin hac yolculuğunu ve kutsal mekânları anlattığı manzum ve mensur olarak yazılmış olan müstakil iki eserden hareketle varılan sonuçlar şunlardır:

Nâbî eserini yazarken oldukça sanatlı bir dil kullanmıştır. Bu yüzden bazen bahsedilen mekânın neresi olduğu hususunda tereddüde düşülmüştür. Ancak Ahmed Fakîh'in eseri oldukça sade ve anlaşılır bir üslupla yazılmıştır. Verilen örnekler eserin ne kadar sade bir üslupla yazıldığına işaret etmektedir. Nâbî ifadelerinde bir taraftan edebî sanatlarla yer verirken diğer taraftan oldukça renkli tasvirler çizmiştir. Ancak Ahmed Fakîh'in eseri, hedef kitlesiyle ilgili olmasından kaynaklanmış olacak ki yer yer tasvirlerle karşımıza çıkmaktadır. Fakat şâirin bu eseri, ağır ve bol edebî sanatlı bir metin olmaktan uzaktır.

Ahmed Fakîh ve Nâbî Kudüs'ü ziyaret etmişlerdir. İkisinin Kudüs serüveni hac yolculuğu ile ilişkilidir. Kutsal mekânların ziyaret edilmesi için çıkılan bu yolculukta belli bir zaman aralığında bu iki şahsiyet Kudüs'ü ziyaret etmiştir. Ahmed Fakîh Kudüs'te yaklaşık olarak iki ay kalmıştır. Ancak Nâbî daha hac yolculuğunun gidiş yönünde olmasından kaynaklanmış olacak ki Kudüs'e sadece üç gününü ayırabilmiştir. Hatta Şam'dan Mısır'a gidiş güzergâhı üzerinde iken Kudüs'e yakın Remle kasabasına gelmiş, orada diğer arkadaşlarını bırakmış, sadece üç-beş kişiyle Kudüs'ü ziyaret etmiştir. Bu durum akla çeşitli ihtimalleri getirmektedir. Bunlardan en akla yatkını Nâbî olağan bir hac kervanıyla beraber değildir. Onun yolculuğu biraz daha özel bir ekiple beraber gerçekleşen özel bir yolculuktur. Aksi takdirde zaten hac güzergâhı üzerinde olan Kudüs gibi kutsal bir beldeye hac kervanının gitmemesi düşünülemez.

Nâbî'nin eserinde daha dikkatli ve titiz bir çalışma örneği sergilediği görülmüştür. Sadece gezilip görülen, eserde tasvir edilen yerlerin sayıları karşılaştırıldığında bu gerçek ortaya çıkacaktır. Ahmed Fakîh eserinde gezip gördüğü toplam 17 mekândan bahsetmiştir. Nâbî'de ise bu rakam 28'dir. Ahmed Fakîh eserinde Kudüs'te iki ay kalmasına rağmen Nâbî'nin üç günde görüp anlattığı mekânlardan daha az mekâna yer vermiştir. Şüphesiz bu durum bir tezat olarak değerlendirilebilir. Ancak buna karar verebilmek için Harem bölgesinin söz konusu ziyaret tarihlerindeki mevcut durumlarını özellikle mimar ve sanat tarihçilerinin nazarıyla incelemek gerekir.

Her iki müellifin ortak olarak bahsettiği yerler şunlardır: Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-Sahre, Sahre Taşı, Demir nar ağaçları, Kubbe-i Silsile, Hz. İsa'nın beşiği ve ayak izi, Râbiatü'l-Adevviye'nin kabridir. Büyük titizlikle gezip gördüğü mekânları tasvir eden Nâbî'nin Ahmed Fakîh'ten farklı olarak eserinde işlediği yerler şunlardır: Mescid-i Mağâribe, Harem-i Sahre, Hz. Süleyman, Hz. İbrahim ve

Havarilerin mihrapları, Bâbü'l-cenne, Taş kedi (gürbe-i sengîn), Hz. Muhammed'in mihrabı (miraç yolculuğunda iken Sahre'de), Mescid-i Ömer, Hz. Ali'nin makamı, Hz. Uzeyr, Hz. Meryem ve Hz. Davut'un kabri, Kızıl mihrap, Kubbetü'l-mi'râc, Hücre-i Meryem, Kubbe-i Süleyman. Ahmed Fakîh'in Nâbî'den farklı olarak işlediği yerler ise şunlardır: Burak Mescidi, Kubbetü's-Sahre'deki demir kapılar, Selvân Çeşmesi, kandiller ve kürsüler, minareler, Beytü'l-lahim kilisesi.

Bütün bunlardan şu sonuç elde edilebilir: Mescid-i Aksâ ve Kubbetü's-Sahre, Harem bölgesinin en dikkat çeken kutsal mekânlarıdır. Her iki müellif de bunları eserlerinde işlemiştir. Ancak Mescid-i Mağâribe, Mescid-i Ömer, Kubbetü'l-Mi'râc'ın Ahmed Fakîh'in dikkatinden kaçması ilginçtir. Öte yandan Mescid-i Burak'ın Nâbî'de yer almaması da dikkat çekicidir.

Ahmed Fakîh, eserinde yer yer tamlama ve Arapça ile Farsça kelimelere yer vermiştir. Ancak Nâbî'nin bunlardan farklı olarak uzun tamlamalara ve de sık sık Arapça ve Farsça kelimelere yer verdiği görülmüştür. Manzum tarzda tertip edilmiş olmasına rağmen Ahmed Fakîh'in eserinde genellikle kurallı cümleler kullandığı, ancak bazen devrik cümlelere de yer verdiği görülmüştür. Ancak Ahmed Fakîh'in kısa cümleleri yanında Nâbî'nin cümleleri oldukça uzundur.

Ahmed Fakîh gözlemlenen eserle duygusal bir bağ kurmamıştır. Bu anlamda mekâna biraz realist yaklaştığı bile söylenebilir. Ancak Nâbî duygusal bağ kurmanın ötesinde mekâna onun estetik yönünü öne çıkaran büyüleyici bir şaheser olarak bakmıştır. Özellikle Kubbetü's-Sahre'yi anlatırken bunu yakinen gözlemlemek mümkündür. Ayrıca Nâbî mekânı sunarken genellikle oranın kısaca tarihçesini ve manevî ya da dinî açıdan önemini de açıklamaya çalışmıştır. Bu çaba Ahmed Fakîh'te kısmî olarak kendini göstermektedir.

Nâbî ifadelerinde bir taraftan edebî sanatlarla yer verirken diğer taraftan oldukça renkli tasvirler çizmiştir. Tasvirlerinde özellikle teşbih, îhâm ve istiarelerden yardım almıştır.

Kudüs anlatımında her iki eserde de şehrin kurucu ana unsuru olan "insan"ın geri planda olduğu görülmüştür. Eserde mekân daha ön plandadır. Mekân anlatımları, âdeta insanın canlılığını yansıtacak biçimdedir. Mekân ölü bir yer değildir. Canlıdır. İnsanla beraber, insana karşıyarak yaşar. Ancak eserde ziyaretçilerden, bir kadın ya da erkek, bir çocuk ya da ihtiyardan bahsedilmemiş olması, yazarların mekânı etkileyici ana unsur olarak sunmasını sağlamıştır.

Bugün İslâm topraklarında uzun süreden beri cereyan eden ve bir türlü bitmeyen savaşların merkezinde Kudüs'ün statüsü yer almaktadır. Her iki eserde Kudüs, barışın hâkim olduğu bir kent olarak işlenmiştir. Hz. İsa'nın beşiği, Hz. Meryem'in hücre, Hz. Davut ve Süleyman'ın kabri gibi Hıristiyanlar ya da Yahudiler için önemli olduğuna inanılan mekânlardan bahsetmiş olsalar da Kudüs, müellifler için önemli bir İslâm şehridir. Camileri, kabirleri, dinî öğeleri, tabii güzellikleriyle İslâm'ın kokusu ve ruhu bu şehre yansımıştır. Nâbî, bilinçli ve tam şuurlu bir mümin şâir olarak Kudüs ziyaretini gerçekleştirmiştir. Bu hava

Ahmed Fakîh'in eserinde de söz konusudur. Özellikle Nâbî'nin ziyaret ettiği mekânlarla ilgili en ince detayları oldukça titiz, sanatlı ve belli bir şekilde metnine yansıtmış olması bunu göstermektedir.

Kaynakça

- Akkaya, Y. (2012). XIX. Yüzyılda Kudüs ve Çevresinde Halilü'r-rahman Vakıfları. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksoyak, İ. H. (2012). Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'inin Edirneli Nâlık'ın Tuhfetü'l-Haremeyn'ine Etkisi: Hikâyeler, Gelenekler, İnanışlar. *Millî Folklor*. S. 95. s. 9-22.
- Almasrı, M. (2015). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kudüs'e Gönderilen Surre-i Hümayun. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkurt, N. (2002). "Kubbetü's-Sahre". *TDVİA* (26). s. 304-308.
- Bozkurt, N. (2004). "Mescid-i Aksâ". *TDVİA* (29). s. 268-271.
- Coşkun, M. (2000). The Most Literary Ottoman Pilgrimage Narrative: Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn. *Turcica*, (32). pp. 363-388.
- Coşkun, M. (2002). Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyâhatnâmeleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Coşkun, M. (T.y.). Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Edebî Nitelikli Hac Seyâhatnâmeleri. <http://www.tarihtarih.com>. sayfasından 10.12.2016 tarihinde alındı.
- Demirkol, E. (2007). II. Abdülhamid Döneminde Kudüs'te Kilise İmar ve İnşa Faaliyetleri. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Donuk, S. (2017). Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyâhatnâmesi. *SUTAD*. S. 41. s. 13-38.
- Dönmez, Parlak, B. (2006). Eğirdirli Şeyhi Mehmed Efendinin Divanı'nın İncelenmesi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gül, M. (1997). XI.-XIII. Yüzyıllarda Kudüs. Yayınlanmamış doktora tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hıfzî Efendî. (t.y.). *Târîh ü Fezâ'il-i Kuds-i Şerîf*. Mısır-Kahire: Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları. No: S 4625.
- Huda Lutfi. (1985). *Al-Quds al-Mamlukiyya*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- İpşirli, A. (2009). *The Image of Jerusalem in The Nineteenth Century: Travel Books*. Unpublished master thesis of arts. İstanbul: Fatih University, Institute of Social Sciences.
- Kalkışım, M. M. (1988). Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i: Dil İncelemesi, Transkripsiyonlu Metin ve İndeks. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Karga, B. (2011). *Hıfzî'nin Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Mir'ât-ı Kudüs (İnceleme-Metin)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mazak, A. (1989). *Emevilerin Sonuna Kadar Kudüs ve Filistin*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mazioğlu, H. (1974). *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oktay, A. (2016). *Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân (İnceleme-Metin-Özel İsimler Dizini)*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Öksüz, M. (2016). *Şam Eyaleti'nin Güney Sancaklarında (Filistin) Nüfus: XVI. yy.* Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, M. (2017). Türk Edebiyatında Kudüs Teması. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 17(2). s. 39-57.
- Sertkaya, O.F. (1989). "Ahmed Fakih." *TDVİA*. c. 2. 65-67.
- Yılmaz, K. (2017). Türk-İslam Edebiyatında Fazîletnâmeler ve Mekke, Medine, Kudüs, Şam üzerine yazılmış manzum Bir Fazîletnâme. *Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2(2). ISSN:2548-088X. s. 366-381.

Mukaddime, 2018, 9(1), 133-150
DOI: 10.19059/mukaddime.350637

Taybetiyên Vegêrana Edebiyata Kurdî ya Sovyetê

Zülküf Ergün*

Kurte: Ev gotar di mînaka şeş berheman de taybetmendiyên xeta giştî ya vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê vedikole û bi taybetî bal dikêşe ser mijarên gotara vegêr û taybetmendiyên cih û karakteran. Nivîskarên kurd ên li Sovyetê wek nûnerên komeke etnîk a paşdemayî dema bi saya derfetên çandî yên Sovyetê dest bi berhemanîna edebiyateke nivîskî dikin bi xurtî dikevin bin karîgeriya vegêrana folklorîk û rêbaza realizma sosyalîst û di bin karîgeriya van hokaran de berhemên hevşêwe diafirînin. Ji ber vê jî di berhemên xwe de wek tîpolojîya vegêranê hertim vegêrê xwedayî, wek cihê qewimîna rûdanan gundan û di afirandina karakteran de jî karakterên yekalî û neguher tercîh dikin. Ev rewş nîşan dide ku vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê bi taybetmendiyên xwe yên folklorîk û îdeolojîk xwedî dîmeneke yekreng û dengekî monolojîk e.

Bêjeyên Sereke: Vegêran, vegêr, cih, karakter, edebiyata kurdî ya Sovyetê

133



Sovyet Kürt Edebiyatı Anlatısının Özellikleri

Öz: Bu makale altı eser örneğinde Sovyet Kürt edebiyatının ana hattını oluşturan anlatının özelliklerini incelemekte ve özellikle anlatıcının söylemi, mekan ve karakter özellikleri konularına dikkat çekmektedir. Sovyet Kürt yazarları, gerikalmış etnik bir grubun temsilcileri olarak Sovyetler Birliğinin kültürel imkanları sayesinde yazılı edebiyat üretimine başladıklarında, güçlü bir şekilde folklorik anlatı ve toplumcu gerçekçi yöntemin etkisi altına girer ve bu faktörlerin etkisi altında birbirine benzeyen eserler üretirler. Bundan dolayı eserlerinde anlatı tipolojisi olarak her zaman ilahi anlatıcıyı, mekan olarak köyleri ve karakterizasyon olarak da tek yönlü ve değişmeyen karakterleri tercih ederler. Bu durum Sovyet Kürt anlatısının folklorik ve ideolojik özellikleri ile tek renkli bir görünüme ve monolojik bir sese sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Anlatı, anlatıcı, mekan, karakter, Sovyet Kürt Edebiyatı

*Öğr. Gör. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, zzweshevi@gmail.com

The Characteristics of The Soviet Kurdish Literature Narrative

Abstract: This article examines the characteristics of the narrative that constitutes the main line of Soviet Kurdish literature in the case of six works and particularly draws attention to the narrative, setting and discourse of narrator. When Soviet Kurdish writers, as representatives of a backward ethnic society started to produce written literature through the cultural opportunities of the Soviet Union, the folkloric narrative and the socialist realistic method strongly influenced them, and they produced works that resembled each other under the influence of these factors. Therefore, they always chose divine narrator as the typology of narrative in their works, the village as the setting, and the unique and unchanging characters as the characterization. This shows that the Soviet Kurdish narrative, with its folkloric and ideological features, has a monochrome appearance and a monologic voice.

Key Words: Narrative, narrator, setting, character, Soviet Kurdish Literature

Destpêk

Reha vegêrannasiyê (narratology) bigihîje heta Platon û Arîstoteles jî, mijarên ku peywendiya wan bi vegêranê (narrative) re hene bêtir ji aliya formalîstên rûsî û binyadgerên fransî ve tîen gengeşekirin. Ji ber vê bi jimareya taybet a kovara *Communicationsê* ya fransî (1966) vegêrannasî di navendên edebî de wek dîsîplîneke serbixwe tê pejirandin (Jahn, 2012: 43) û dibe rêbazeke vekolîna deqên edebî. Vegêran bi giştî amaje bi ragihandina kirdara vegevanê û gotara zarekî û nivîskî bike jî di berhemên edebî de nûnertiya vegêrana rûdanek yan jî zincîreya rûdanan dike (Genette, 2011: 13) û bi rêkûpêkirina keresteyên ciyawaz wate dide elementên nav berhemê. Dema weha be destnîşankirina taybetiyên vegêrana berhemekê tevî binyad û formê taybetiyên wateyî yê wê berhemê jî derdixê holê.

Herçend binyadger taybetiyên binyadî û naverokî yê berhemên wek regezên pevgirêdayî bibînin jî berhemê ji karîgeriyên derekî dadibirin û wek yekeyeke serbixwe pê re serederî dikin, lê li ser rêçika paşbinyadgerî û rexneya dîrokî ya nû em di wê baweriyê de ne ku taybetiyên vegêranî yê berhemên edebî di nav tora peywendiyên civakî, siyasî û çandî de peyda dibin û bi hokarên derekî re di nav tîkiliyêke bihêz de ne. Jixwe Onega û Landa jî di wê baweriyê de ne ku vegêrannasiya pratîk herçend wek nêrîneke navxweyî ya berhemê bê dîtin jî di rastiyê de peywendiyêke wê ya bihêz bi dîrok, binyadên civakî, dezgeh û diyardeyên çandî re heye (Onega-Landa, 2002: 51).

Li ser vê bingehe bi dîtina me, taybetmendiyên vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê jî di nav mercên taybet ên civaka kurdên êzîdî û Yekîtiya Sovyetê de derdikeve holê û di bin karîgeriya van mercan de teşe digire. Hêjayê gotinê ye civaka kurdên êzîdî dema di encama şerên navbera Osmanî û Rûsyayê de xwe li Rûsyayê digirin ji bilî folklorê xwedî tu sermiyan û nerîteke edebî nînin. Loma jî gava bi saya derfetên çandî yê Sovyetê dest bi dahênana edebiyateke nivîskî

dikin tevî paşxaneyê xwe ya dîrokî û folklorîk bi xurtî dikevin bin karîgeriya rêbaza realîzma sosyalîst a Sovyetê û vegêrana wan di bin sîbera van hokaran de teşe digire.

Bêguman ev hokarên navborî dibin sedem ku di edebiyata kurdî ya Sovyetê de vegêraneke hevşewê derkeve holê ku gelek caran mirov nikare vegêrana nivîskarekî ji nivîskarekî din cuda bike. Ev diyarde di berhemên qonaxa yekem de bi zeqî li ber çavan bikeve jî wek nerîteke berdewam di piraniya berhemên qonaxa dawî de jî tê dîtin. Tevî vê yekê, mirov nikare hemû berhemên vê edebiyatê bixe nav vê kategoriyê. Bi taybetî hin berhemên ku piştî salên heftêyî tîn nivîsîn xwedî taybetmendiyên xweser in û divê cuda bînin nixandî.

Di vê gotarê de ji bo diyarkirina xeta giştî ya vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê ji şeş nivîskarên cuda çar roman, novellayek û çîrokeke dirêj hatine hilbijartin û hemû jî berhemên qonaxa dawî ya vê edebiyatê ne. Romana *Jiyana Bextewar* a Erebe Şemo cara pêşî di 1959an de, romana *Hewarîyê* ya Heciyê Cindî di 1967an de, romana *Kurdê Rêwîya Sehîdê Îbo* di 1979an de, romana *Dê û Dêmarî* ya Egîdê Xudo di 1986an de, novellaya *Morofê* ya Eliyê Evdilrehman di 1957an de û çîroka *Xezalê* ya Sîma Semendê jî di 1961an de hatine weşandin. Di vê gotarê de di mînakê van berhemên navborî de em dê taybetmendiyên vegêr, vegêran, cih û karakterên vê edebiyatê binirxînin û xalên hevbeş ên van berhemên berçav bikin. Ji ber ku zincîreya rûdanê ya van berhemên mijara gotareke serbixwe ye, em dê di vê gotarê de behsa vê mijarê nekin.

1. Vegêr û Vegêran

Ciyakirina nivîskar û vegêr (narrator) yek ji xalên bingehîn ên vegêrannasiyê ye ku nivîskar li derveyê cîhana vêkxistî (fictive) tê hiştin û vegêr jî beşek ji cîhana vêkxistî tê jimartin (Dervişcemaloğlu, 2014: 116). Bêguman ev diyarde bi cextkirina vêkxistina berhema edebî re bêtir derdikeve holê û cihgîr dibe, lê di romanên pêşî yê edebiyata kurdî ya Sovyetê de ji ber karîgeriya bihêz a vegêrana folklorîk nivîskar carinan di rola çîrokbêj de erka vegêranê digirin ser xwe û xweseriya gotara vegêr bînpê dikin. Di vê rewşê de nivîskar û vegêr dibin yek û ciyawazî di navbera wan de namîne. Bêguman ev diyardeya ku di romanên otobiyografîk de taybetiyeke cureyî ye di romanên din de wek kêmasiyeke vegêrana modern tê pejiirandin.

Tevlihevkirina gotara nivîskar û vegêr herî zêde di *Jiyana Bextewar* a Erebe Şemo de tê dîtin û di romanê de gelek caran nivîskar di rola vegêr de derdikeve pêşiya me. Bo nimûne di romanê de dema vegêrê romanê ji rûdana navendî ya romanê vediqete û behsa hebûna îngilîzan dike li Gurcistanê, bang li xwendevanan dike û dibêje: “Ez ji xwendevanên xwe îtimaz dikim. Ez ê çend gilîyan ji emrîjîna Îngilîz ku berî hatina eskerên sor li Gurcistanê binivîsim” (Şemo, 2015: 203). Herweha dema wek mînakeke serkeftî ya xwendayên kurdan behsa Sehîd dike, careke din yekbûna nivîskar û vegêr dupat dike: “Ev gilîyên der heqa Sehîdê tamam nabe, wekî ez der heqa Sehîdê hînbûna wî nenivîsim” (r. 222).

Herwek tê zanîn, nivîsîn karê nivîskar e, ne karê vegêr, eger li ser zimanê vegêr behsa nivîsînê bê kirin wê demê ciyawaziya gotara nivîskar û vegêr ji holê radibe. Erebe Şemo ji ber ku xweseriya vegêr li ber çavan nagire di romana xwe ya navborî de gelek caran bang li xwendevanan dike û rasterast xwe dike muxatebê wan:

Xwendevan êdî zanin, çima Ebdilmecît li vê derê; li bindarûkê ji xortên Sîpkan re digot: Kurap (r. 16).

Xwendevanêd delal, ew Xezala ku wextekê çûbû bindarûkê, êdî mezin bûbû (r.28).

Gerek e em çend gilîyan bibêjin der heqa Mîrza Beg, wekî xwendevanên ezîz zanibin kî ye ev beg? (r. 53).

Xwendevanêd delal, bi rastî jî Xwedêda hêjayî wan pesinan bû (r. 83).

Xwendevanêd ezîz, di vê kaxiza Vrasîyan de em dibînin, wekî partîya Daşnakan ji Roma zilmkar re lava dike (r. 180).

Ev mînakên banga li xwendevanan di romana *Jiyana Bextewar* de nîşaneyên wê yekê ye ku vegêran rasterast li ser navê nivîskar tê pêkanîn û hebûna vegêr li ber çavan nayê girtin.

136

Di romana *Hewarîyê* ya Heciyê Cindî de jî em rastî heman diyardeyê tên. Di para yekem a romanê de taybetiyên vegêr heman taybetiyên Heciyê Cindî yê folklorîst in ku di nav gundên kurdan de digere û derbarê serpêhatiyên wan ên berê de agahiyên berhev dike. Di destpêka para duyem a romanê de vegêr jî gundê Kûrekendê vedigere û herwekî Heciyê Cindî di mala xwe ya Erîvanê de dest davêje qelemê û diyar dike ku dê çîroka êlê binivîse:

“Dima min qelem hilda, bi fikir û xeyalên xwe re bigihîştama û li ser kaxizê li pey hev du ro bikira. Belê, belê, ez ji xwe û dilê xwe re dibêjim, riyeke dirêj ketiye pêşiya min, ka em lê binihêrin êl çawa bû, ka êl ê îcar bi kû de bar bike?” (Cindî, 2008: 195).

Bi vî awayî nivîskar diyar dike ku rûdanên ku bingeha romanê pêk tînin dê ji aliyê wî ve bînin nivîsîn û kesê ku bi karê vegêranê radibe ew bixwe ye. Loma jî di “Paşgotina” a romanê de careke din em dengê nivîskar dibihîzin ku romanê wek bîranînên xwe yên kesî û eşîrî dide zanîn û xwe dike çavkaniya vegêranê: “Îro çil û pênc saliya Rêspûblîka Ermenistana Sovyetiyê ya Sosyalîstiyê ye, rojê xweş, bi nav û nîşan. Bîranînên min ên berê bûne xewnerojk, de bila herin, qe venegerin” (r. 401).

Şehîdê Îbo jî di romana xwe ya *Kurdê Rêwî* de di destpêka romanê de diyar dike ku dê behsa koça êla Ortila bike ku berê li pişta Çiyayê Girîdaxê bûne, paşê hatine Surmeliyê û di 1920î de jî dema alaya Şoreşa Bolşevîk hatiye hildan digel ermeniyên xwe li Sovyetê girtine. Nivîskarê ku dibêje “ez ewledê êla Ortila me”

bi vê romanê dixwaze serpêhatiya êla xwe veguhêze û di serê romanê de erka vegêranê digire ser xwe:

“Roja îro dilê min mîna çemekî kefgurî, ku sîngê Elegezê da dadibire rabûye. Bes e, îdî sebar bêfeyde ye. Gerek e teslîmî kaxezê bikim, wan nêt û merema, ê ku eva bîst sal e dilê min dikojin...wekî ewledekî êla Ortila terka firotina qatix daye, îro derheqa hal û wextê pêşê xwe da dinvîse. Awqas... Em dest pê bikin” (r. 16).

Bi van gotinan Sehîdê Îbo jî mîna Erebe Şemo û Heciyê Cindî behsa nivîsîna serpêhatiya êla xwe dike ku ji bîranînên wî yên bîst salî pêk tên û ew jî nivîsîn û vegêranê wek hev dibîne.

Ev şêwaza nivîskarên navborî ji bilî pêşneketina têgihîştina wan a vêkxistinê, di heman demê de nîşaneyê karîgeriya vegêrana folklorîk e li ser wan. Lewra kurdên êzîdî cara yekem bi saya Sovyetê dest bi xwendin û nivîsînê dikin û heta radeyeke baş vegêrana wan xwe dispêre çîrokbêjiya folklorîk. Ji ber vê ev nivîskar xwe dikin şûna çîrokbêjên nerîtî û erka vegêrana çîrokê digirin ser xwe, lê ciyawaziya wan ji çîrokbêj di kiryara “nivîsîn”ê de ye, loma jî di şûna “gotinbêjî”yê de behsa nivîsînê dikin û bê bikaranîna navberkarekî xwe dikin muxatebê xwendevanan. Bi vî awayî ev nivîskar bê ku xweseriya vegêrê vegêrana modern li ber çavan bigirin erka çîrokbêjê vegêrana nerîtî digirin ser xwe û rasterast bi xwendevanan re dikevin diyalogê. Loma jî di vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê de ji aliyê ziman û şêwaza vegêranê ve gelek caran em rastî şêwaza çîrokbêjiya nerîtî tên. Bo nimûne di *Jiyana Bextewar* de dema derbarê Zînê de agahî tên dayin vegêr bi şêwaza çîrokbêj weha dibêje: “Bila Zînê bi vê riyê de ber bi gund here, em destûrê bidin xwe, ji xwendevanên xwe yên ezîz re gilî bikin ka Zînê kî ye, keça kê ye, ev agronoma cahil bi çi tehrî li van deran peyda bûye” (r. 90). Herweha di heman romanê de dema Emerîk bi birîndarî dikeve destê Romê û amadekariya revê dike dîsa vegêr wek çîrokbêj dibêje: “Bila Emerîk ji wê derê bireve, lê em binêrin di çi halî de bû, kulfetên wî” (r. 162).

Tevî ku di hin deqan de gotara nivîskar, vegêr û çîrokbêj tê têkelkirin jî di vegêrana deqên edebiyata kurdî ya Sovyetê de ji bilî çend awarteyan bi giştî vegêrê xwedayî tê bikaranîn. Bêguman ev, tercîheke mebestdar e ku peywendiya wê bi taybetiyên vegêrê xwedayî, vegêrana folklorîk û armanc û naveroka edebiyata kurdî ya Sovyetê re heye. Lewra taybetiya diyar a vegêrê xwedayî ew e ku gotara wî gelek dişibe gotara nivîskar û çîrokbêj; destwerdanê di rûdanê dike, derbarê kes û karakteran de şîroveyan dike û bi agahî û çavdêriyên xwe dibe berdevkekî dilsoz ê nivîskar (Stanzel, 1997: 19). Ji aliyê din ve, ev vegêr ji ber ku hakimê her tiştî ye wek vegêrekî bawerpêkirî jî tê zanîn (Wood, 2010: 18). Ev taybetmendî jî ji bo alîgiriya rêbaza realîzma sosyalîst a edebiyata kurdî ya Sovyetê û pêgîrbûna wê ya îdeolojîk tiştêkî guncaw e û nivîskar bi rêya vegêrekî weha bi hêsanî dikare xwendevan araste bike û wî li gor armancên xwe yên îdeolojîk manipule bike. Lewra ev vegêr bi gotina Stanzel rê û awayê nêzîkbûna xwendevan ji bo mijarê diyar dike (Stanzel, 1997: 21) û dixwaze bi her awayî rêbertiya wî bike.

Ev jî derfeteke weha dide nivîskarê pêgîr ku bi rêya vegêrê xwedayî derbarê kes û rûdanên berhema edebî de şîrove û helwestên xwe diyar bike û li gor armançên xwe yê îdeolojîk xwendevanan araste bike.

Di romana *Jiyana Bextewar* de vegêrê xwedayî dema behsa serboriya kurmançên hejar, beg û dîwana Romê dike bi jargona îdeolojîk a nivîskar berê xwe dide rûdanê û bi şîroveyên siyasî xwendevanan araste dike. Ev jî taybetmendiyeke tîpîk a vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê ye ku di deqên gelek nivîskaran de derdikeve pêşiya me: “Bi rastî jî Dîwana Romê û bi begên Kurmançan re êdî taba Kurmançên zehmetkêş biribûn. Li aliyekî Romê ji Kurmançan distand, xerc, xerac, bertîl, rişwet, pêşkêş, li aliyekî jî began mexlûqet dişêland, tu mecala Kurmançan di destê wan de tune bû” (r. 22). Wek taybetmendiya vegêrê xwedayî di vê romanê de jî vegêr piştî veguhestina hin rûdanan dikeve navberê û şîroveyên xwe bi xwendevanan re parve dike: “A bi vî teherî padşayê Romê bi destê casûsên xwe, bi destê bêbext û xayînên mîna Teyo Beg, eşîr û êlên Kurmançan berî hev didan” (r. 154).

Roman ji ber ku li ser dijayetiya neyarên Sovyetê û pesindana sîstema siyasî ya Sovyetê hatiye nivîsîn vegêr gelek caran li ser hesabê nivîskar helwesta xwe ya siyasî aşkera dike:

“Xwendevanêd ezîz, di vê kaxiza Vrasîya de em dibînin, wekî partîya Daşnakan ji Roma zilmkar re lava dike, destê wan hê ji xwîna gundîyên Ermenî û Kurd ziwa nebûne. Cîyê bilasebep û bêguneh kal, pîr, jin û zar hatine qirkirin” (r. 180).

“Ew meremê ku Sehîd li ser bû, şev û roj li ser difikirî, lê ew çend sal bûn nedihat serî, îcar hat serî. Wî jî her bi saya Lenîn û bi saya Partîya Bolşevîkan. Ew partiya ku rê û hemû derge vekirin û ji hemû zehmetkêşan re” (r. 208).

Heciyê Cindî di para duyem a *Hewarîyê* de dema bi vegêrana xwedayî behsa Fêrîkê lehengê romanê dike di çarçoveya îdealîzekirina tîpê erênî yê şoreşgêr de di hizir û hişê hevalên wî de pesnê Fêrîk dide: “Ka çi çaxê teyrê atmece yê vegere, bê giliyên teze bibêje, wan hîn bike amade bike ji bo rojên ku tîn” (r. 363). Vegêr dema behsa taybetiyên Fêrîk û şiyana wî ya propagandayê dike alîgiriya xwe aşkeratir dike:

“Xeberdana wî wisa xweş bû, wisa dil bi dil, wekî mirov bixwesta nexwesta wê guhdariya wî bikira û her xeberek bikira nava dil û hinavê xwe. Xeberên wî mirov germ dikirin, şa dikirin, guman dida ber dilên wan û ji guhdaran tirê ev e, wekî destên xwe dirêj bikin, bi wê bextewariyê bigirin, hembêz bikin, ewa ku dê û bavên wan, pêşiyên wan ew qas lê digeriyan” (r. 364).

Piştî vê pesindanê vegêr careke din berê xwendevanan dide ser hişê hevalên wî û karîgeriya axaftina Fêrîk ji bo wan radigihîne: “Xeberdana wî lawikê

tevî hevdu bîst salî, aqil ji serê mirov dibirin, xew ji çavên wan revandibûn, û te digot, gîşan dengê bilûrekê wê nivê şevê dibihîst, dengêkî wisa xweş dibihîst, wekî mirov ji xwe ve diçû, serxweş dibû, lê tima dima” (r. 365).

Vegêrê xwedayî ne tenê hest û hizrên karakteran vediguhêze, carinan dikeve nav diyaloga wan û helwesta xwe rasterast nîşan dide. Bêguman ev taybetiyeke tîpîk a vegêrê xwedayî ye ku wî ji vegêrên din cîya dike:

“Lênîn, Partiya Komûnîstiyê xeberine teze bûn ji bo hinek van xelqê çiya. Lê her du jî wisa hatine gotin, wekî te hew dizanibû ew li hêviya wan navan bûn, li hêviya hatina wan, lewma jî, ew her du navên ezîz di dilê her yekî wan de rûniştin, wekî tu caran neyêne jîbîrkirin” (r. 367).

Nivîskar bi van gotinên alîgir ên vegêrê xwedayî piştgiriya gotara îdeolojîk a karakterê romanê dike û di îqnakirina xwendevanan de wek vegêrekî bawerpêkirî roleke çalاک digêre.

Di *Kurdê Rêwî ya Sehîdê Îbo* de jî vegêrê xwedayî wek alîgirê Sovyetê rûdanan şîrove dike û rengê xwe yê îdeolojîk diyar dike:

“Gundî guhê gê da razayî nîn bûn. Wexta beyraqa Oktiyabrê e sor e, gevez li Ûrisatê dimilmilî, wexta dengê topa Avrorayê li ber zangê Sînekê ye pîr ketibûn, sava mirinê li dil û hinavê Karapêt da hêlîn danîbû, ew hal û meş dikir” (r. 120).

“Qewimandinê gundê Karapêt axa, bîna bayê azabûnê, şemala roja Oktiyabrê ye ‘emiranî bi saya xevata Ûmnov, Sûrênê ermenî, Zûrbe, Sebrî û Ûsiv gihîştibûne evî gundê kurmanciya yî undabûyî jî, ruh û qinyat dabû bineliyê vir jî” (r. 170).

Di *Morofa Eliyê Evdilrehman* de vegêrê xwedayî bi gotinên subjektîf û pesindariyê behsa Lenîn û Şoreşa Bolşevîk dike û raya xwe ji xwendevanan re aşkera dike:

“Partiya Komûnîst bi serkariya Lenînê mezin serkarî li şerkariya sinifa pale û gundiyên xebatkar dikir û di Oktyabra sala 1917’an de, li Ûrisetê hukimeta kapîtalîstan û milkedaran hate walgerandin, li dewsê Hukimeta Xebatkaran a Sovyetiyê hate sazîkirin, ku di temamiya rûbarê dinyayê de ya sinifa pale û gundiyên xebatkar dihate hesabîkirin” (r. 74).

Di vê berhemê de wek taybetiya vegêrê xwedayî vegêr tiştên ku di hizrên karakteran re jî derbas dibe dixwîne û ji xwendevanan re vediguhêze:

“Morof çaxê di dilê xwe de gotê, “Bi serê te, giliyên te mîna stûyê deveyê rast in. Dêrd û kulên min kuta bûne, îcar ez bi şuxulê te re gerek mijûl bûma erê? Weleh heta ji min bê, ez dê miqabilî te derêm û serê her gavekê ziyar bidime te û dewleta te. Eger ji destê min bê,

çawa ku te xwîna van feqîr û fiqareyan mêteye, ez ê jî xwîna te bimijim, hela dîsa dilê min wê hêsa nebe” (r. 48).

Di *Xezala Sîma Semendê û Dê û Dêmarîya Egîtê Xudo* de ji berhemên din cudatir vegêrê xwedayî bêalîtir e û ji bilî çend mînakên biçûk mirov rastî aşkerakirina niyet û afgîriya vegêr nabe. Di van her du berheman de nivîskar vê rolê didin ser milên karakteran, loma jî pêgîriya realîzma sosyalîst di van berheman de di axaftin û diyalogên karakteran de derdikeve holê. Di *Xezala Sîma Semendê* de dema Xezal naxwaze bi Qaçax re bizewice û biryar dide ku bibe doktor, diya Xezalê zewacên bizerê yên serdema berê bi bîr tîne û pesnê azadiya welatê Sovyetê dide:

“Qîza min, gelek baş e, bi rastî tu tişteki pîrr pak fikirîyî. Lawo, hûn çiqas bextewar in. Hûn di welateki weha azad da dijîn! Di orta mêr û jinan da ferq tune. Lê qîza min berê... Tişteki eyb bû ku qîz di derheqa xwendinê da bifikiriyana. Hema belengazan hineki çavên xwe vebikirana, ji dinê fêm bikirana, hema ew didane mêr... Ew ne mêrkirin bû, weleh hema hema ew difirotin... Aha lawo, heyata me ya berê ev bû. Hûn bextewar in, hûn bextewar in, hûn di vî welatê azad da dijîn” (r. 9).

Li beramber van gotinan, Xezal jî di çarçoveya pêgîriya realîzma sosyalîst de pesnê Lenîn û Partiya Komunîst dide û wek tîpeke erênî ya xebathez peymanî wê yekê dide ku dê baş bixebite û di binecîhkirina komunîzmê de beşdarî bike:

“Erê dayê, ez razî me, ez ji jiyana xwe zaf razî me. Ji bo vê yekê em deyndarê Lenînê mezin û Partiya Komunîst in. Gereke em ji bo xebatê qeweta xwe nehêvşînin. Divê em rind bixebitin, ku di vî welatê xwe yê serbest da komunîzmê çekin” (r. 9).

Di *Dê û Dêmarîyê* de jî ji ber ku gelek caran behsa “Şerê Wetenî”yê yanî Cenga Cîhanê ya Duyem tê kirin li ser zimanê karakterên romanê misêwa dijayetiya Hîtler tê kirin. Ji ber vê, Evdokiya dema behsa bobelatên şer û biryara xwe ya beşdarbûna şer dike herwek angajmana realîzma sosyalîst derbarê Hîtler de dibêje: “Hîtlerê merîxur nehîşt em bi mirazê xwe şa bibin” (Xudo, 1995: 7). Herweha dema Karê ji bo mirîna Cemalê dergistiyê xwe dil dide Seyrana diya wî, Hîtler tawanbar dike û nifiran lê dike: “Mala Hîtler wêran bibe, çawa warê me sar kir, mirazê ciwanan di çavan de hîşt” (r. 19). Bi vî awayî di gelek cihên romanê de li ser zimanê karakterên romanê dijayetiya Hîtler û şerfiroşîya wî tê kirin û di vî şerî de piştgîriya pêgeh û helwesta Sovyetê tê kirin. Heman alîgirî di dijayetiya adetên kevin de jî tê kirin ku li pêşîya “jiyana teze” ya sîstema Sovyetê asteng in. Dema di bin karîgeriya Şêx Sefo de bavê Sîsê naxwaze keça xwe bide Saşa, Reşîd û Evêlîna Rubênovnaya wek nûnerên îdeolojiya Sovyetê bi axaftinên xwe vê meseleyê çareser dikin û pêşî li fitneya Şêx Sefo digirin.

Bi van mînakên jorîn ji bo me ron dibe ku ji ber angajmana wê ya îdeolojîk û taybetiya wê ya folklorîk di vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê de nivîskar,

vegêrê xwedayî û karakter wek sê ragihînerên cîyawaz di her sê astan de jî bi yek riwangeh û yek dengî beşdarî kiryara vegêranê dibin û dengê zal ê nivîskarê pêgîr, gotara vegêr û karakteran dike objeya gotara xwe ya serdest û derfeta tu xweseriyekê ji wan re nahêle. Ev jî ji aliyê deng ve monolojîkbûna vegêranê encam dide û rê li ber diyalojîzmê digire. Loma jî di nav pênc fonksiyonên vegêr ên mîna çirokkirin, binyaddanan, hevragihandin, selmandin û îdeolojîkbûnê de (Genette, 2005: 128-129) di vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê de fonksiyona îdeolojîk a vegêr bi xurtî derdikeve pêş û ev jî rê li ber wê yekê vedike ku di vegêrana vê edebiyatê de zûrbûneke sabît (fixed focalization) û dengê vekirî yê îdeolojîk (Jahn, 2012: 63-64) zal bin û hemû rûdan û karakterên deqên edebî di çarçoveya cihanbîniyêke diyarkirî de bèn şîrovekirin.

2. Cih

Mîna vegêr û vegêranê ji aliyê cih ve jî di berhemên edebiyata kurdî ya Sovyetê de hevbeşiyên berbiçav hene. Cihên ku di van berheman de tîn behskirin çavkaniya xwe ji jiyana rasteqîne ya kurdên Sovyetê û rêbaza realîzma sosyalîst werdigirin û derencama rastiya wan a civakî û îdeolojîk in. Ji ber vê cihên ku di van berheman de derbas dibin bi giştî gund in û piraniya rûdanan li gundan diqewimin. Carinan behsa bajarên mîna Qers, Erîvan, Tiflîs, Moskova û Lenîngradê bê kirin jî ji bilî çend îstîsnayan ev bajar nabin navenda qewimîna rûdanan. Karakter ji bo xebat, serdan yan jî xwendinê biçin van bajaran jî dîsa vedigerin gundê xwe. Ji ber vê, mirov dikare bibêje ku edebiyata kurdî ya Sovyetê edebiyateke gundewar e û ji bo hin mebestên diyarkirî jiyana gundewarî îdealîze dike.

Gund di rûdanên berî Şoreşa Bolşevîk de cihê hikumraniya axa û began in. Ji ber zordariya axa, beg û Romê, karakterên edebî ji gundên xwe ber bi Rûsyayê koç dikin. Di gundên nû de aramî û seqamgîriyêke nîsbî çê bibe jî piştî tîkçûna monarşîzma rûsî û êrîşa Romê careke din rev û koç dest pê dike û gund tîn valakirin. Bi vî awayî berî Şoreşa Bolşevîk gund wek cihên zordariya sîstema feodal û zordestiya Romê tîn nîşandan û di encamê de jî tîn kavilkirin. Berevajî vê, gundên piştî Şoreşa Bolşevîk laboratuvarên bicihkirina bernameya damezirandinê ya sosyalîst in û navendên wekhevî, pêşketin û modernkirinê ne. Li hember kavilkariya berê di van gundan de kolxoz, xwendingeh, dîspanser û sêwîxane tîn vekirin, zarok dest bi xwendinê dikin, jin û mêr di kolxozan de dixebitin û ciwan piştî ku li bajarên mezin xwendina xwe temam dikin ji bo bicihkirina bernameya damezirandinê û pêşketina civaka xwe vedigerin gundan.

Di *Jiyana Bextewar* de rûdanên pêşî yê romanê li dor kesayeta Emerîk li gundê Dêrikê diqewimin. Eşîreta Sîpkan piştî ku ji ber zordariya Silêman Beg û baca Romê koç dikin li Rûsyayê li gundê Hesencano bi cih dibin. Emerîk zivistanê diçe Tiflîsê kar dike û havînê jî tê gund karê çandiniyê dike. Dema Rom êrîşî wan dike endamên malbata Emerîk diçin gundê Axbaranê û çend roj paşê ew gund jî dikeve ber êrîşa Romê û ji wir jî direvin. Piştî Şoreşê Sehîdê kurê Emerîk li Lenîngradê dest bi xwendina bilind dike, di 1932yan de xwendina xwe temam

dike û berê xwe dide gundê xwe. Tevî ku Sehîd dikare biçê enstîtuyên mezin jî bi zanebûn gundê xwe tercîh dike û ji gundiyên xwe re diyar dike ku dê li cem wan bixebite (r. 235). Ji ber vê, dema wek rêvebirê mekteba gundê Sengerê dest bi kar dike li mektebê dera jinan dide û di çarçoveya xebatên kolxozê de jî hêz dide bingeha aborî ya gundê xwe (r. 238).

Di Hewarîya Heciyê Cindî de rûdanên berî Şoreşê li gundê Camûşvanê diqewimin. Fêrîkê kurê Egîdê Axa zivistanan li bajar dixwîne û havînan tê gund û hizrên şoreşgêriyê belav dike. Herwek gundên romana *Jiyana Bextewar* ev gund jî dikeve ber êrîşa Romê û tê kavilkirin. Lê piştî Şoreşê rewş diguhere û gund tên avadankirin. Nûrêya xwişka Fêrîk li gundê Kûrekendê di sêwîxaneyê de dixebite û ev gund bi elektirîk, radyo, rojname, kolxoz û çandiniya xwe gundekî avadan, şên û pêşketî ye.

Di romana *Kurdê Rêwî* ya Sehîdê Îbo de rûdan li gundê Qereqoyînê diqewimin. Ev gund cihê hikumraniya Hemîd Beg e, loma jî kesên ku li dijî desthilata wî derkevin tên talankirin û ji gund tên derxistin. Mîna hemû gundên berî Şoreşê di dawîya romanê de gundê Qereqoyînê jî dikeve ber êrîşa Romê û gundî xwe li Sovyetê digirin. Ev roman ji ber ku nehatiye temamkirin û wek berga yekem maye tê de behsa gundên piştî Şoreşa Bolşevîk nehatiye kirin, lê diyar e, eger berga duyem bihata nivîsîn mîna romanên din di vê romanê de jî em dê rastî gundên avadan û pêşketî bihatana û ev jî dê bi hebûna Sovyetê ve bihatana girêdan.

Morof a Eliyê Evdilrehman jî mîna *Kurdê Rêwî* rûdanên berî Şoreşê vedigire û rûdanên vê berhemê pêşî li gundê Xalit Beg, paşê jî li gundê Selîm Beg diqewimin. Di her du gundan de jî her tişt di destê began de ye û tu qîmeta kesên belengaz nîne. Di gundê Xalit Beg de Geliyê Qetlê cihê kuştina mirovên belengaz e û di gundê Selîm Beg de jî dîwan cihê hikumraniya began e li hember hejaran. Ji ber vê di destpêka berhemê de ji ber êşkenceya zilamên Xalit Beg, Morof ji gundê wî direve û di dawîya çîrokê de jî Morof, Memo û hevalên wan wek nûnerên çîna hejar; ji gundê Selîm Beg direvin û xwe li welatê Sovyetê digirin.

Di *Dê û Dêmarîya* Egîdê Xudo de navenda rûdanan gundê Mêrgesorê ye û wek gundekî piştî Şoreşê tê de kolxoz, mekteb, sêwîxane û dispanser hene. Karêya karaktera sereke ya romanê wek nûnerê sîstema sosyalîst piştî temamkirina xwendina xwe di sêwîxaneyê de dixebite û zarokên sêwî yên “Şerê Wetenî”yê perwerde dike. Ji bilî wê di gund de rêvebirên sêwîxaneyê, mamosta, karmendên tenduristiyê jî kar dikin û wek nûnerên sîstema Sovyetê xizmeta gundiyan dikin.

Di *Xezala Sîma* Semendê de jî piraniya rûdanan li gundê Elegezê diqewimin. Wek karaktera sereke ya çîrokê Xezal heta pola dehan xwendina xwe ya pêşî li vî gundî temam dike û paşê ji bo xwendina tibê diçe Erîvanê. Piştî ku şeş sal li wir dixwîne tevî Ahmoyê dergistiyê xwe berê xwe didin gundên xwe. Xezal

li gundê Elegezê û Ahmo jî li gundê Artaşatê dest bi doktoriyê dikin û bi kêfxweşî xizmeta gundiyên xwe dikin.

Di çarçoveya van mînanan de ji bo me ron dibe ku cihên ku di edebiyata kurdî ya Sovyetê de tînan behskirin ne cihên vêkxistî û xeyalî ne, belkî deravêtêya jiyana rasteqîne ya kurdên êzîdî ne û rasterast çavkaniya xwe ji rastiya civakî û îdeolojîk werdigirin. Ji ber vê di berhemên navborî de wek taybetmendiyê hevbeş a vegêranê gundên kavlî ên berî Şoreşê û gundên avadan û pêşketî yê piştî Şoreşê tînan berawirdkirin û di çarçoveya bicihkirina bernameya damezirandinê de keç û xort piştî temamkirina xwendina xwe ji bajaran vedigerin gundan û di pêşvebirin û xizmetkirina gundên xwe de bi awayekî çalak cih digirin. Ji ber vê, cih jî mîna hemû taybetmendiyan din ên vegêranê di edebiyata kurdî ya Sovyetê de xwedî karaktereke îdeolojîk e û bi vê rola xwe di berhemên edebî de tê temsîlkirin.

3. Karakter

Tomaşevski wek teorîsyenekî formalîzma rûsî, di mijara afirandina karakterên edebî de behsa karakterên neguher û karakterên guherbar dike. Li gor wî, karakterên neguher di maweya fabulayê de naguherin û di serî de çawa bin di dawiyê de jî wek xwe dimînin, lê karakterên guherbar bi pêşveçûna çalakiyan re diguherin û di maweya rûdanê de taybetiyên ciyawaz hildigirin (Tomaşevski, 275). Forster jî bi zaravên ciyawaz behsa heman tiştî dike. Li gor wî karakterên romanên yan yekalî (flat) yan jî gilover (round) in. Karakterên yekalî xwedî yek taybetî û yek hizrî ne û ji ber vê çendê jî hertim di bin kontrola nivîskar de ne, li hember vê karakterên gilover xwedî gelek taybetiyan in (Forster, 2001: 108-109), di çarçoveya hizrekê de nayên pênasekirin û ji nivîskar cudatir xwedî hizr û cihanbîniya xwe ya taybet in.

Afirandina karakterên edebî di rêbaza realîzma sosyalîst de di çarçoveya tîpên erênî û nerênî de derdikeve pêş ku tîpên erênî bi mebesta bicihkirina bernameya damezirandinê ya sosyalîst tînan îdealîzekirin û tîpên nerênî jî wek berdevkên cîhana feodal yan jî kapîtalîst tînan reşkirin. Lunaçarski wek pêşengekî realîzma sosyalîst, diyar dike ku karakterên edebiyata Sovyetê divê biryardar bin û bi roleke siyasî, civakî û rewîştî beşdarî bicihkirina bernameya damezirandinê bibin (Lunaçarski, 2000: 13), Jdanov jî geşbînî, şewq û qehremaniyê ji bo karakterên edebiyata Sovyetê pêwîst dizane û ji nivîskaran dixwaze ku karakterên xwe ji karker, kolxozvan, endamên Partiyê, rêvebir, endazyar û komsomolan hilbijêrin (Jdanov, 1996: 17). Ji ber ku nivîskarên edebiyata kurdî ya Sovyetê di afirandina karakteran de xwe dispêrin hizrên van pêşengên realîzma sosyalîst karakterên vê edebiyatê gelek dişibin hev û taybetiyên karakterên neguher û yekalî hildigirin. Ev karakter li gor rola xwe ya erênî yan jî nerênî di serî de çawa bin di dawiyê de jî wek xwe dimînin û di nav qalibên temsîliyeta îdeolojîk de tevdigerin. Ji ber vê jî di vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê de axa, beg, Romê û Daşnak hertim wek karakterên xirab û tîkder tînan nimandin, lê şivan,

rençber, rûs, ermen, komsomol (komunîstên ciwan), endazyar, kolxozvan û berpirsyarên Partiya Komunîst wek kesên erênî û xebathez tên îdealfizekirin.

Di *Jiyana Bextewar* de di nav gelek tîpên nerênî de pêşî behsa Silêman Beg tê kirin. Silêman Beg zîlamê hikumeta Romê ye, xerc û bacê nade hikumetê û di ser de mehê du zêran ji hikumetê werdigire. Ji bilî vê xwe dike şîrkê mal û qelenê xelkê û bi zorê dest datîne ser keda wan (r. 26). Dema li ser daxwaza milazimê Romê baceke giran dide ser gundiyan, di beramberî bîst zêran de nivê bacê tîne xwarê û bertîlê dixwe. Ji bilî vê dema digel rayedarên Romê di mala Emerîk de nan dixwin doza “dîş kîrasîyê” (kirêya diranan) lê dike û pênc zêran ji bo milazim, sisêyan ji bo qaymeqam û sisêyên din jî ji bo xwe ji Emerîk werdigire. Tevî ku çend jinên Silêman Beg hene jî çavê wî di Xezala keça Emerîk de ye û ji aliyê rewîştî ve jî mirovekî xirab e.

Mistefa Beg jî wek Silêman Beg mirovekî zordar e. Ji ber ku kulavekî nade Îbrahîmê şivanê xwe zivistanê Îbrahîm li ber pez ji serma nexweş dikeve û piştî çend mehan dimire (r. 89). Li ser vê Mistefa Beg dest datîne ser kavirên Îbrahîm û heqê wî yê salê jî nade malbata wî (r. 92). Piştî çend salan dema Mihemedê kurê Îbrahîm û Îsmailê kurê Mistefa Beg ji bo lîstikê pev diçin Mistefa Beg bi daran li Mihemed dixê û wî dîkujê. Dema komsêrê dewletê ji bo vê rûdanê tê gund jî Mistefa Beg wî di mala xwe de ziyafet dike û bê ku cezayekê wergire ji ber hevkarîya hikumetê ji cezakirinê rizgar dibe.

Di romanê de Milazim karaktera nerênî ya Romê dinimîne. Dema tê gund tevî Selîm Beg dibe mêvanê Emerîk. Wek nîşaneyê serdestiya Romê gava Emerîk wek xwediyê malê xêrhatin lê dike Milazim qet paxava wî nake û silava wî jî ranagire (r. 24). Emerîk ji ber ku taybetiyên eskerên Romê dizane ji gundê ermenyan jê re şerab û eraqê tîne, lê Milazim li hember dostaniya kurd û ermenan dilgiran dibe û nerazîbûna xwe nîşan dide (r. 26). Herweha wek nîşaneyê bêrewîştîya wî di mala Emerîk de ew jî mîna Silêman Beg çav berdide Xezala keça wî û ji ber ku nanê wî xwariye “dîş kîrasîyê” (kirêya diranan) ji Emerîk werdigire.

Li hember van tîpên nerênî rûs û ermen wek tîpên erênî tîne nimandin. Emerîk û birayên xwe li hember xirabkarîya Romê behsa qenciya rûsan dikin û diyar dikin ku berî çend salan eskerên rûs tîne welatê wan, lê tu zulmeke weha li kurdan nakin (r. 37), heta dema şîr jî ji malan dibin heqê gundiyan didin. Mîna rûsan ermenî jî hertim dost û xêrxwazên kurdan in. Kîrakosê ermenî ji bo derbasbûna Rûsyayê rêbertiya eşîreta Sîpkan dike û ermenên Gola Sevanê jî bi germî pêşwazî li malbata Emerîk dikin.

Tîpên erênî wek nûnerên sosyalîzma Sovyetê bêtir di pêvajoya Şoreşa Bolşevîk de û piştî Şoreşê derdikevin pêş. Di romanê de berî Şoreşê Misto li Sarîqamîşê dibe endamê Partiya Bolşevîk, derbarê partiyê de gelek kitêb dixwîne û bi arîkarîya hevalên xwe yê ermenî Gêgam Hakobyan û Sûrên Hovsêpyan di nav xelkê de propagandaya Şoreşê dike (r. 106). Piştî Şoreşê Misto di çarçoveya

bicîhkirina bernameya damezirandinê de li ser elîfbayeke kurdî dixebite û dixwaze bi saya Sovyetê elîfbayeke latînî ji bo kurdan çê bike. Herweha ji bo amadekirina kadroyên pêşketî di nav kurdan de wek endamê Komîteya Merkezî ya Partîya Bolşevîk a Ermenîstanê di 1927an de diçe li Moskovayê Stalîn dibîne û di heman salê de ji bo perwerdekirina xortên kurd “Texnîkûma Pêdagogîyê” tê vekirin (r. 221).

Mînaka herî berbiçav a tîpên erênî di romanê de Sehîd e. Di pêvajoya Şoreşê de dema li Tîblîsê digel Emerîkê bavê xwe dimîne rûbirûyê adetên berê dibe. Hizra heramkirina xwendinê ya şêxên êzîdî wek gotineke derew dide zanîn (r. 207) û piştî serkeftina Şoreşê dest bi xwendinê dike. Dema xwendina xwe tamam dike ji bo bicîhanîna erka bernameya damezirandinê vedigere gundê xwe. Li gund ji aliyekî ve zarokan perwerde dike, ji aliyê din ve jî di nav xebatkarên gund de hişmendiya komunîstiyê belav dike. Ji bilî karê xwe yê eslî, di nav kolxozê de jî kar dike, jinan li xwendingehê dicivîne, ders dide wan û bi saya wî di nav mehekê de li gund pêşketineke berbiçav çê dibe. Di encama vê hişyariyê de jî dema gundiyên wî bi kolxozê gundê Camûşvana Biçûk re dikevin “Ica sosyalîstiyê” (r. 238) bi ser dikevin û pêşketinxwazî û serkeftina sîstema Sovyetê diselmînin. Sehîd di pêvajoya Şerê Weteniyê de jî wek kesekî nimûneyî derdikeve pêş. Di sala 1941ê de dema Partîya Komunîst a Ermenîstanê wî ji bo xwendinê dişîne Moskovayê Hîtler êrîşî Sovyetê dike û ew jî digel xortên komunîst diçe eniya şer. Ji ber serkeftina wî wek albay ji bo Bêlorûsyayê tê şandin û di dawiyê de bi madalyaya qehremaniyê tê xelatkirin (r. 279).

Di *Hewariyê* de jî beg, axa û rom wek tîpên nerênî derdikevin pêş. Di para yekem a romanê de li ser zimanê Moskov û Şêweş çendîn çîrok û serpêhatiyên zordariya van karakteran tê veguhestin. Di van hemû mînakên de jî ev karakter zordar, bertilxwar û fitnekar in (r. 155). Li hember wan rûs û ermen wek mirovên baş û xêrxwaz arîkariya kurdên êzîdî dikin. Dema nûnerên dewleta Romê di nav kurdên musulman û kurdên êzîdî duberekiyê çê dikin (r. 88) rûs wan yek millet dibînin (r. 100) û kêşeyên wan ên navxweyî bi dadperwerî çareser dikin. Ji ber vê jî rayedarên Rûsyayê di rûdana revandina Gulîzerê û kuştina xwişka wê de Egîdê Axa bi mişextiya Sîbîryayê ceza dikin û nahêlin di navbera eşîreta Sîpkan û Hesenan de şer biqewime. Herweha dema kurdên êzîdî ji ber Romê direvin ermenî arîkariya wan dikin û deriyê xwe ji wan re vedikin (r. 173).

Bêguman di *Hewariyê* de tîpê erênî yê sereke Fêrîk e. Di destpêka romanê de li ser zimanê Babayan, Fêrîk wek şoreşgêrekî berbiçav ê devera Sîbîryayê tê nasandin ku “Hukimeta Sovêtê bi sîngê xwe xweyî kiriye” (r. 30) û ji ber vê qehremanîya wî li ser zimanê Nûrêya xwişka wî jî Fêrîk wek birayê tevahiya cemaetê tê ragihandin (r. 32). Lewra Fêrîk dema li Sîbîryayê dixwîne beşdarî komên şoreşgêr dibe û havînan jî li gund hizrên şoreşgêriyê belav dike. Pirtûkên Belînskî, Çernîşevskî, Dobrolyûbov û Gorkî dixwîne û helbest û nivîsên xwe di kovar û rojnameyan de belav dike (r. 361). Di romanê de Fêrîk wek tîpekî erênî çavê hevalên wî de wek “teyrê atmece” û di çavê xelkê de jî wek kesekî “xweyî

dil û cegerê pola” tê nasandin (r. 363). Gava bi hevalên xwe yên kurd, ermen û rûs re bi sê zimanan derbarê Şoreşê de diaxive hemû jî di bin karîgeriya gotinên wî de dimînin (r. 364). Ji ber vê gava Romê êrîşî gundê Camûşvanê dike nameyeke Fêrîk bi destê wan dikeve ku di vê nameyê de Fêrîk wek şoreşgêrekî stratejîst rê dide ber hevalên xwe û mizgîniya serketina Şoreşa Bolşevîk dide wan li Ermenistanê. Bi vî awayî Heciyê Cindî di romana xwe de di karaktera Fêrîk de ruhê Şoreşa Bolşevîk berceste dike û Fêrîk wek karakterê nimûyî yê serdema Sovyetê derdixe pêş.

Di romana *Kurdê Rêwî* de Hemîd Beg, Ahmed, Keleşê Rîspî, Serdar, Pîr Mîrzo û Zînê karakterên nerênî ne û her yek ji wan bi aliyekî xwe yê xirabkar di romanê de roleke têkderane digêre. Di nav wan de Hemîd Beg karakterê sereke yê nerênî ye. Wek begê êla Hesenîyan bi zordestiya xwe navdar e. Dest datîne ser keda Eliyê şivan û Keremê kurê wî bê heq dide xebitandin (Îbo, 2009: 5-7), bi rêya Ahmedê kurê xwe û Serdar mala Zurbe û Şiblî bi cerdeyan dide talankirin (r. 18) û wan ji gund dide derxistin. Pîr Mîrzo di romanê de kesê duyem ê nerênî ye, zilamê Hemîd Beg e û di bin xizmeta wî de ye (r. 2). Hemû mal û milkên wî keda xelkê ye. Herçend xwe wek dostê gundiyan nîşan bide û di malên wan de bixwe û vexwe jî durûtî dike û ji bo berjewendiyên Hemîd Beg kar dike (r. 12). Zîna keça Pîr Mîrzo jî bi fitnekariya xwe evîna Kerem û Zeytûnê têk dide û ji ber vê çendê dibe sedem ku Hemîd Beg Kerem biqewirîne û keça xwe bide Serdarê kurê Keleş (r. 13,21). Herweha Zînê di romanê de ji ber hekîmiya xwe ya derewîn dibe sedema mirina zarokan (r. 40). Keleşê rîspî di nav tîpên nerênî de bêtir bi çikûsiya xwe tê nasandin (r. 3). Ji ber qelen naxwaze kurê xwe bizewicîne. Serdarê kurê wî jî ji bo ku Zurbe ji gundiyan bê veqetandin li ser daxwaza Hemîd Beg bi Meyaneya keça Zurbe re dizewice û ji xezûrê xwe dixwaze ku rûneda gundiyan. Dema Zurbe guhdariya wî nake li ser daxwaza Hemîd Beg Meyaneyê berdide (r. 9) û li cem Sebriyê kurê xwe Meyaneya dêya wî biçûk dixwe (r. 15). Karapêt Axa jî wek Hemîd Beg axayekî zordar e, ji tevgerên Sûrên nerazî ye û peywendiya wî bi kurdan re baş nabîne (r. 22). Li ser daxwaza Hemîd Beg Zurbe ji gundê xwe derdixe (r. 37) û dema Sûrên gundiyan li dijî wî han dide giliya wî bi hikumetê dike û li dijî bereya şoreşgêr radiweste.

Zurbe, Hemze, Şiblî, Sûrên, Ûmnov, Mêrûjan, Kerem, Ûsiv û Sebrî di romanê de li hember bereya feodal a xirabkar wek tîpên erênî bereya şoreşgêr pêk tînin. Zurbe bi keda xwe dibe xwedî mal û milk, lê berevajî Hemîd Beg dostaniya gundiyan dike û arîkarî dide wan. Ji ber ku peywendiya xwe bi gundiyan re nabire li ser daxwaza Hemîd Beg mala wî tê talankirin (r. 9). Sûrênê ermenî dostê Zurbe ye dema mala Zurbe tê talankirin arîkarî didiyê û wî dibe gundê ermenîyan, jê re behsa hizrên şoreşgêriyê dike û wî dike nav bereya şoreşgêr (r. 11,16). Ûmnov karakterekî rûs e û nûnerê herî bihêz ê Şoreşa Bolşevîk e di romanê de, tevî Sûrênê ermenî di nav xelkê de digerin û hizrên şoreşgêriyê belav dikin (r. 33). Gava artêşa Romê êrîş dike Ûmnov bi nameyekê hevalên xwe hişyar dike da ku xelkê wê deverê ber bi axa Sovyetê ve bi rê bikin. Kerem kurê Eliyê şivan e, dema bavê wî dimire şivantiya Hemîd Beg dike. Ji ber zordariya

Hemîd Beg hevaltiya Zurbe û kesên din ên şoreşgêr dike. Ji ber ku evîndarê keça Hemîd Beg e rastî gelek zehmetiyan tê û di dawiyê de tê kuştin. Sebrî kurê Serdar û Meyaneyê ye, lê tu carî ji bavê xwe hez nake û li dijî wan hevaltiya Zurbe dike. Gava Serdarê bavê wî û Ahmedê kurê Hemîd Beg, Kerem dikujin ew jî Ahmed dike û Serdar bi zorê xwe ji destê wî rizgar dike (r. 57). Hemze xortekî rênçber e, ji aliyê Sûrênê ermenî û çend hevalên wî ve tê hişyarkirin û ji ber belavkirina hizrên şoreşê bi giliya Hemîd Beg tê girtin (r. 15). Şiblî birayê Hemze ye, li ser daxwaza Hemîd Beg cerde davêjin ser mala wî (r. 18) û dema birayê wî di zindanê de di bin metirsiya kuştinê de ye bi arîkariya Mêrûjanê ermenî wî ji zindanê direvîne (r. 53). Ûsiv biraziyê Şiblî ye û kesekî xwenda ye, di şevbihûrkekê de gava behsa serkeftina şoreşa pale û gundiyan rûs dike Hemîd Beg û Pîr Mîrzo jê aciz dibin (r. 34), li dijî tedawiya bi nivîşt û duayên derewîn ên Zînê gundiyan hişyar dike û Zînê wek şarlatenekê dide nasîn (r. 40).

Di Morofa Eliyê Evdilrehman de Xalit Beg nûnertiya begên zordar dike. Ji ber ku lingê bilindireke wî dişike Morofê şivanê xwe dide kutanê û wî davêje Geliyê Qetlê da ku li wir bimire. Dema termê Morof li wir nabîne li pale û şivanên xwe hêrs dibe û wan jî dide kutanê. Di çîrokê de piştî Xalit Beg wek karakterekî nerênî behsa Selîm Beg tê kirin. Tevî ku Selîm Beg tu zilmekê li Morof nake û wî dike dengbêjê xwe jî di çavê Morof de ew jî mîna begên din kesekî xirab e û keda mirovên hejar dixwe (Evdilrehman, 2012: 48). Li hember van karakteran; Morof, Memo û Etar Zindî nûnertiya bereya şoreşgêr dikin. Morof wek şivanekî hejar dibe mexdûrê zordestiya Xalit Beg û bi arîkariya Şemo ji kuştinê rizgar dibe. Tevî ciwanî û nexwendatiya xwe jî wek bîrmenekî şoreşgêr tê îdealîzekirin. Morof ne di jiyane de ne jî di mirinê de wekheviya xizan û dewlemendan nabîne (r. 11) û di vê rewşê de bawer nake Xwedayekî dadperwer hebe (r. 31). Dema ji neçarî dengbêjiya Selîm Beg dipejirîne, qayîl nabe ku bi kilamên xwe pesnê wî bide (r. 44) û di dîwana wî de bi dizî bangeşeya serhildana pale û gundiyan rûs dike. Ji ber vê jî dema bi Selîm Beg re diçe nav êla Hesên Beg û kilaman dibêje gundî û hejarên wir ji ber bedewî û aqilê wî Morof hêjayî pêşengtiya çîna hejar dibînin (r. 56). Memo jî herwek Morof karakterekî erênî ye, deriyê mala xwe ji Morof re vedike û wî di mala xwe de derman dike. Ji şoreşa pale û gundiyan rûs agahdar e û vê rûdanê bi girîngî dişopîne. Memo hîn di ciwaniya xwe de rûbirûyê began bûye û ji ber ku dest avêtiye Gulîstana nîşaniya wî Egîf Beg û du kurên wî kuştine. Di nav mala xwe de qaydeyên şewra sosyalîstiyê peyrew dike (r. 46). Ji ber vê di zewaca Morof û Nûrêya keça xwe de razîbûna her du aliyan werdigire û stendina qelen jî bêexlaqiya dewlemendan dide zanîn (r. 53). Etar Zindî jî wek tîpekî erênî di nav êla Hesên Begê Zazî de bi dizî teşkilata komünîst çê dike û dostê Memo ye. Dema Morof diçe nav êla wan bi gotina şîfreyî ya “mirî gelek in, yan zindî” hev dînasin û Etar derbarê Şoreşa Bolşevîk de agahî didiyê.

Di Dê û Dêmariya Egîdê Xudo de ji ber ku behsa rûdanên piştî Şoreşê tê kirin rola kesayetên nerênî lawaz e, wek kesayetê nerênî behsa Hîtler û di mijara zewaca Sîsê û Saşa de jî behsa rola xirab a Şêx Sefo bê kirin jî bêtir tîpên erênî tîpên berçavkirin. Di romanê de di nav gelek tîpên erênî yê mîna Evdokya, Evêlîna

Rubênovna, Badalyan, Reşîd, Tosin, Sîsê, Saşa û Ûsiv de tîpa erênî ya sereke Karê ye û herî zêde ew tê berçavkirin. Karê keçeke jîr û zana ye, tevî ku gelek ciwan e jî dema Evdokya kurê xwe yê biçûk di mala wê de dihêle û beşdarî şer dibe, bê ku guhê xwe bide gotegotên xelkê Saşa mezin dike û jê re dayîktî dike. Dema Cemalê dergistiyê wî di şer de dimire wek nîşaneyê wefadariyê naxwaze bi tu kesekî din re bizewice (r. 20), lê gava di bin guvaşa dost û hevalên xwe de bi Ûsiv re jî dizewice, diyar dike ku dê tu carî Cemal ji bîr neke (r. 36). Piştî mirina Ûsiv Karê wek tîpeke erênî tu carî ji têkoşîna jiyane sist nabe, Saşa mezin dike û digel hemû astengiyên wî bi Sîsê re dizewicîne.

Di Xezala Sîma Semendê de Qaçax, bavê Karê, Şêx Werda û Surmê karakterên nerênî ne. Qaçax di kolxozên gund de dixebite, lê kesekî teral e û karê xwe bi başî pêk nayîne. Dilê wî di Xezalê de heye û ji hevalê xwe re diyar dike ku eger Xezal wî nestîne dê wê birevîne. Bavê Karê wek nûnerên hizra berî Şoreşê nahêle piştî pola dehan keça wî bixwîne û Karê bi zorê dide mêran. Şêx Werda ji ber rola xwe ya dînî hekîmtiya zarokan dike, dema Xezal wek doktor tê gund û dest bi dermankirina modern dike nifiran lê dike û vê wek dijayetiya adetên bav û kalan dibîne. Surmê jî ji ber ku Mecîdê bavê Xezalê qelenê keça xwe naxwaze rexne lê digire û wergirtina qelen wek rûmeta keçan dide zanîn. Li hember van karakterên nerênî di çîrokê de behsa gelek karakterên erênî tê kirin, lê karakterên erênî ya nimûneyî Xezal e. Xezal hem dixwîne hem karê malê dike û hem jî di karê kolxozê de digel Karêya hevala xwe ji her kesî bêtir dixebite (r. 7). Serê sibehan zû radibe, berî ku biçê ser kar ji bo azmûna doktoriyê xwe amade dike (r. 10) û bi ser dikeve. Dema li zanîngehê dixwîne dibe endamê civata komsomolan û wek katiba teşkilatê tê hilbijartin. Li zanîngehê arîkariya hevalên xwe dike û ji bo têgihandina wan arîkarî dide wan. Herweha dema havînan tê gund digel hevalên xwe di kolxozê de dixebite û betal nasekine. Dema dibe doktor vedigere gundê xwe û di hefteya pêşîn de Erfûtê kurê mala Hemîd ji destê Şêx Werdayê rizgar dike û kurik baş dike. Ji ber vê jêhatîbûna xwe di şûna Qaçaxê teral de bi Ahmoyê hevalê xwe yê zanîngehê re dizewice ku ew jî mîna wê doktorekî jêhatî ye.

Ji van nimûneyan jî diyar dibe ku nivîskarên kurd ên Sovyetê di afirandina karakterên edebî de xwe dispêrin rêbaza realîzma sosyalîst û karakterên hevşewê diafirînin. Ji ber vê karakterên nerênî yên mîna axa, beg û rom hertim wek mirovên zordar û xirab tên berçavkirin ku tu aliyekî wan ê erênî nîne, lê karakterên mêr ên mîna Sehîd, Fêrîk û Morof wek mirovên jîr, jêhatî, lihevhatî, şoreşgêr û karakterên jin ên mîna Xezal û Karê jî wek kesayetên rind, xebathez, xwenda û hişyar tên nîşandan ku ji hemû kêmasiyan bêrî ne û nûnerên nimûneyî yên jiyana nû ya Sovyetê ne. Ev îdealîzasyon û afirandina karakterên reşûspî di çarçoveya daxwaza avakirina serdemeke zêrîn de bi gotina Frye di nav roman û vegêrana hevçerx de ruhê romansê vedijînin ku romanên hevçerx û şoreşgêr ên Sovyetê mînakên berbiçav ên vê yekê ne (Frye, 2015: 220). Ji vî aliyê ve romanên edebiyata kurdî ya Sovyetê bêtir dişibin romansên serdema navîn û taybetmendiyên vê cureya dêrîn hildigirin.

Li aliyê din edebiyata kurdî ya Sovyetê ji ber ku di çarçoveya rêbaza realîzma sosyalîst de xwe dispêre teoriyeye mîmetîk karakterên wê yê edebî wek rengvedana mirovên rasteqîne tîn afirandin. Ji ber vê di berhemên vê edebiyatê de hin karakterên edebî rasterast bi nav û taybetiyên xwe ji jiyana rasteqîne hatine wergirtin. Di romana *Hewariyê* de Fêrik, Egîtê bavê wî, Eliyê mamê wî û Nûrêya xwişka wî kesên weha ne. Ji bilî vê, hin karakter di bin navên ciyawaz de taybetiyên nivîskarên xwe hildigirin. Di *Jiyana Bextewar* de Misto, di *Hewariyê* de Kamilê vegêrê para yekem a romanê û Xezala Sîma Semendê kesên weha ne. Hin karakter jî rasterast amaje bi kesekî diyarkirî nekin jî nûnerên tîpîk ên çînen civakî ne ku tu carî xwendevan di naskirina wan de nakevin tengasiyê. Ji ber vê ev karakter beşek ji cîhana vêkxistî bîn jimartin jî bi paradîgmaya civakî, siyasî û rewîştî ya sosyalîzma Sovyetê ve girêdayî ne û rengvedana îdeolojî û civaka Sovyetê ne.

Encam

Diyar e, nivîskarên edebiyata kurdî ya Sovyetê ji ber nebûna nerîteke nivîskî û paşxaneyêke bihêz a edebî dema bi saya Sovyetê dest bi nivîsîna cureyên nû yê edebî dikin bi awayekî siruştî hin taybetmendiyên çîrokbêjiya gelêrî tevî vegêrana xwe dikin û taybetmendiyên çanda zarekî û nivîskî têkelî hev dikin. Ji ber vê di mînaka *Jiyana Bextewar* a Erebe Şemo, *Hewariya Heciyê Cindî* û *Kurdê Rêwîya Sehîdê Îbo* de nivîskar xwe dikin şûna çîrokbêj û gotin û nivîsînê bi hev ve girêdidin. Di hemû berhemên navborî de tercîhkirina vegêrê xwedayî jî dîsa ji ber vê yekê ye ku ev vegêr wek çîrokbêj bi çavekî derekî rûdanan ji bo xwendevanan vediguhêze û dema pêwîst bike bi şîroveyên xwe tevî vegêranê dibe. Ev vegêrê baladest ji bilî ku ji aliyê gotara xwe ve nêzî çîrokbêj e, di heman demê de ji ber taybetmendiyên xwe yê vegêranê jî bi kêrî nivîskarê pêgir tê û bi gotara xwe ya serdest xwendevanan li gor armancên xwe yê îdeolojîk araste dike. Li aliyê din pêgiriya îdeolojîk a nivîskaran dibe sedem ku gotara nivîskar, vegêr û karakteran hevgiirtî be û vegêraneke monolojîk derkeve holê.

Vegêrana folklorîk û monolojîk a edebiyata kurdî ya Sovyetê ji aliyê cih ve jî hevbeşiyekê bi xwe re tîne û di berhemên vê edebiyatê de wek cih tercîhkirina gundan bi vê cure vegêranê re di nav hevgiirtinekê de ye. Lewra gund jîngeha siruştî ya vegêrana folklorîk û monolojîk in û bi nîsbet bajaran di nav xwe de homojenîteyekê dihewînin. Ji ber vê çî berî Şoreşê çî jî piştî Şoreşê be di mînaka berhemên navborî de di piraniya berhemên edebiyata kurdî ya Sovyetê de rûdanên sereke li gundan diqewimin û gund di navenda vegêranê de cih digirin. Ji aliyê din ve gund ji bo bercestekirina armancên îdeolojîk ên Sovyetê ji ber sadebûn, paşdemayîn û rewşa xwe ya çînî ji bo bicîhkirina bernamaya damezirandinê ya sosyalîst cihên guncaw in. Ji ber vê, nivîskarên kurd ji aliyê rewşa civakî, siyasî û pêşketinên aborî ve gundên berî şoreşê û piştî şoreşê berawird dikin û karakterên xwenda yê hişyar ji bajaran vedigerînin bo gundan da ku civakeke nimûneyî ya sosyalîst damezirînin.

Bêguman hevbeşiya vegêranê û cih di çarçoveya rêbazeke diyarkirî de dibe sedem ku di afirandina karakterên edebî de jî hevbeşî û homojeniyekê derkeve holê. Lewra karakterên ku di jîngeheke hevbeş a îdeolojîk û gundewar de tên temsîlkirin bi yekalîti û nûnertiya xwe ya çîni tên afirandin û tu carî ji rola xwe ya destnîşankirî dernakevin. Ev jî rê li ber wê yekê vedike ku di vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê de karakterên yekalî û neguher bînan afirandin û ji bilî temsîliyeta wan a civakî, siyasî û îdeolojîk tu xweseriyekê wan a takekesî neyê berçavkirin. Ji ber vê çendê berhemên vê edebiyatê ji kûrahiyê psîkolojîk, îmajên resen û hizrên ciyawaz ên felsefî bêpar dimînin û di hiş û dilê xwendevanên hevçerx de bi tehmsarkî tînan pêşwazîkîrin. Lewra tîpên nerênî bi nûnertiya civaka feodal a paşketî hertim xirabkarî dikin û tu aliyekî wan ê baş nîne, tîpên erênî jî bi ciwanî, xweşikî, jêhatîbûn û zanabûna xwe nûnertiya civaka sosyalîst dikin û wek kesên nimûyî yê bêkêmasî bernameya damezirandinê ya sosyalîst cihbîcîh dikin. Ev îdealîzekerî û yekalîti jî renekî romansên Serdema Navîn dide vegêrana edebiyata kurdî ya Sovyetê ku di çîrokên folklorîk ên kurdî de jî em rastî heman taybetîyan tînan.

Çavkanî

- Cindî, H. (2008). *Hewarî* (Tîpguhêzî, P. Alîmûradî). Diyarbakır: Lîs.
- Dervişcemaloğlu, B. (2014). *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Evdilrehman, E. (2012). *Morof* (Tîpguhêzî, M. Têmûr-D. Têmûr). Diyarbakır: Lîs.
- Forster, E. M. (2001). *Roman Sanatı* (Wer. Ü. Aytür). İstanbul: Adam Yayınları.
- Frye, N. (2015). *Eleştirinin Anatomisi* (Wer. H. Koçak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Genette, G. (2005). “Anlatı Türleri ve Anlatıcının İşlevleri” (j. 87, r. 127-130) *Kitaplık*. İstanbul.
- Genette, G. (2011). *Anlatının Söylemi* (Wer. F. B. Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Îbo, S. (2009). *Kurdê Rêwî* (Tîpguhêzî, X. Omerxalî). İstanbul: Avesta.
- Jahn, M. (2012). *Anlatıbilim: Anlatı Teorisi El Kitabı* (Wer. B. Dervişcemaloğlu). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Jdanov, A. A. (1996). *Edebiyat Müzik ve Felsefe Üzerine* (Çapa Duyem) (F. Berktaş, Wer.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Lunaçarski, A. (2000). *Devrim ve Sanat* (S. Kaya, Wer.). Ankara: İnter Yayınları.
- Onega, S.-Landa, J. A. G. (2002). *Anlatıbilime Giriş* (Y. Salman-D. Hakyemez, Wer.). İstanbul: Adam Yayınları.
- Semend, S. (1996). *Xezal* (Tîpguhêzî, Ş. Kaya). Stockholm: Weşanên Nûdem.
- Stanzel, F. K. (1997). *Roman Biçimleri*, (Wer. F. Tepebaşılı). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Şemo, E. (2015). *Jiyana Bextewar*. Diyarbakır: Lîs.
- Xudo, E. (1995). *Dê û Dêmarî* (Tîpguhêzî, N. Kutlay). Stockholm: Weşanên Nûdem.
- Wood, J. (2010). *Kurmanca Nasıl İşler?* (Wer. E. Bodur). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mardin Midyat Aktaş Mevkii İnsan İskeletlerinde Diş ve Çene Patolojileri

Ayşe Acar¹

Öz: Midyat Aktaş Mevkii iskeletleri, 2013 yılında Mardin ili Midyat ilçesi Aktaş Mevkii Mor Hobil-Mor Abrohom manastırının kuzeyinde yer alan ve Roma Dönemine tarihlendirilen dört adet oda mezardan ele geçirilmiştir. Çalışmanın amacı; Midyat, Aktaş Mevkii bireylerinin diş, üst ve alt çenelerine ait patolojilerini inceleyerek bireylerin yaşam biçimi, ağız sağlığı, beslenme alışkanlıkları ve demografik yapısını tahmin etmektir. Çalışmada, Midyat, Aktaş Mevkii oda mezarlardaki 319 adet üst ve alt çenelerden elde edilen veriler kullanılmıştır. Sonuç olarak, toplumda 319 adet birey olduğu (%11,28'i bebek, %15,67'si çocuk, %5,64'ü kadın, %14,42'si erkek, %50,78'i cinsiyeti bilinmeyen) saptanmıştır. Aktaş Mevkii bireylerinin diş ve çene patolojileri, %6,19'u çürük, %9,29'u apse, %42,95'i ölüm öncesi diş kayıplarından oluşmaktadır. Toplumun beslenme alışkanlıklarının hayvansal proteine yönelik olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Aktaş Mevkii, Roma Dönemi, Diş ve Çene Patolojileri, Mardin, Midyat.

Teeth And Jaw Pathologies In Human Skeletons In Aktaş Locality of Mardin/Midyat

Abstract: The skeletons of Aktaş locality of Midyat were uncovered in 2013, from a four-room chamber tomb, which dates back to the Roman period and locates in the North of Mor Hobil-Mor Abrohom monastery in Aktaş Locality of Midyat district of Mardin province. The aim of the study is to estimate the life style, oral health, nutritional habits and demographic structure of Midyat Aktaş Locality individuals by examining the pathology of teeth, upper and lower jaws of them. In the study, the data obtained from 319 upper and lower jaw fragments from the chamber tombs of Aktaş Locality of Midyat. As a result, it is found that there were 319 individuals in the society (11,28% infants, 15,67% children, 5,64% female, 14,42% male, 50,78% unknown gender). Aktaş Locality Individuals' teeth and jaw pathologies consist of 6, 19% caries, 9, 29% abscess and 42, 95%

¹ Dr. Öğr. Ü., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, ayseacar@artuklu.edu.tr, aysesolmaz01@gmail.com

ante mortem loss of teeth. It could be said that the nutrition habits of the society predominantly included the animal protein.

Key Words: Aktaş Locality, Roman Period, Teeth and Jaws Pathology, Mardin, Midyat.

Giriş

Mardin ili Midyat ilçesi Aktaş Mevkii, Mor Hobil-Mor Abrohom manastırının kuzeyinde yer alır. Manastır ile mezarlık alanını Manastır Caddesi ayırmaktadır (Fotoğraf 1) (Erdoğan ve Deniz, 2014: 171). Bu caddede yapılan yol genişletme çalışması esnasında, iş makinesi yolun kuzeyinde tesadüf eseri, mezar odasının (A Mezar Odası) tavanında delik açmıştır. Mardin Müzesi çalışanları tarafından yapılan gözlem ve tespitten sonra alanın bir mezarlık olduğu görülmüş ve Midyat Kaymakamlığının katkıları ile alanda kazı çalışmaları başlatılmıştır. Alçak bir kayalık alanın batıya bakan yüzüne oyulmuş mekânlardan oluşan mezarlık alanında, 5 adet kayaya oyulmuş bölüm tespit edilmiştir. Bu mekânlardan dört tanesi, içinde mezarların bulunduğu oda mezar; bir tanesi de yaşam alanı olarak kullanılmış mekan olabileceği düşünülmektedir. Yaşam alanının içinde ve kapı önünde yakın zamana kadar kullanılan üç bölmeli ocak tespit edilmiştir. Mezar odalarının kapıları aynı cephede olup, batıya doğru konumlanmıştır. A'dan D'ye doğru isimlendirilen mezar odalarında, kazı çalışmaları ve yol çalışması sırasında üst tavanın bir kısmı tahrip olmuş, kazı çalışması A Odasından başlatılmıştır (Fotoğraf 2). A Mezar odası için kazı çalışması odanın üst yüzeyinde 954,50 m kodunda yapılmıştır (Fotoğraf 3). Odanın kapısı batı yönünde 80 cm yüksekliğinde, 60 cm genişliğindedir. İki basamakla inilen mezar odasının ön kısmında (batı) kapının güney bitişiğinde cepheye tekne biçiminde oyularak oluşturulmuş üç adet kline, kapının kuzey bitişiğinde aynı şekilde 3 adet kline mezar olmak üzere toplam 6 adet mezar mevcuttur. Odanın içinde 10 adet mezar girişi kapısından başlayarak numaralandırılmış, zeminde 1 adet kaya mezar tespit edilmiştir. İnsan kemikleri ve mezar içi kalıntılar odanın suyla dolup taşması sebebiyle tabanda yayılmış durumdadır (Fotoğraf 4). Bu sebepten dolayı kemiklerin tamamına yakını çürümüş ve küçük boyutlarda ele geçirilmiştir. B Mezar odası, A Mezar odasının kuzeyinde yer almaktadır (Fotoğraf 5). Odanın içine kemerli bir kapıdan girilip iki basamakla tabana inilmektedir. Odada yükseklikleri birbirinden farklı 2 adet duvara oyulmuş mezar tespit edilmiştir. Kalıntılar A Odasında olduğu gibi dağınık durumdadır ve zeminde yapılan kazıda, odanın kuzey duvarı dibinde az miktarda dağınık durumda insan kemikleri tespit edilmiştir. C Odası, B Odasının kuzeyinde yer almaktadır ve içine bir dromosla girilmektedir (Fotoğraf 6). Odadaki insan kemikleri dağınık durumda bulunmaktadır. Odanın arka bölümünde güney ve kuzeyde 1 adet, doğuda 3 adet, ön bölümün kuzeyinde 1 adet, toplamda 6 adet duvara oyulmuş mezar tespit edilmiştir. D Mezar odası, dış cephe temizliği esnasında A Oda mezarı ile B Oda mezarının arasında kalan boş alanda bulunmaktadır (Fotoğraf 7). Diğer mezarlar arasında en küçük boyutlu mezar odası niteliği taşımaktadır. Oda içerisinde 3 adet mezar nefi bulunmaktadır.

Mezardaki kemikler daha sonraki gömülere yer açmak için mezarın bir kenarına gelişigüzel istiflenmiş şekildedir.

Mezar odalarından çıkarılan buluntuların büyük bölümü pişmiş toprak kandillerdir (Erdoğan ve Deniz 2014: 178-180). Kandillerin bir kısmı odaların zemin bölümünde dağınık bir şekilde ve mezar içlerinde ölünün yanına konulmuş mezar hediyeleridir. Kandiller dönem olarak Roma Dönemi özellikleri taşımaktadır. Mezar içerisinde 30 adet sikkenin 1 adedi Bizans (I. Justinianos MS. 527-565), diğerleri Roma Dönemine (3-4. yy) tarihlendirilmiştir. Ayrıca mezar içerisinde çok sayıda farklı formlarda boncuk (cam ve taş), pişmiş toprak kaplar (sunum için kullanılmış), gözyaşı şişeleri bulunmuştur. Alanda ele geçirilen buluntular dikkate alındığında, mezarların içinde ya da zeminde bulunan pişmiş toprak kadeh, çömlek ve taş sunaktanyola çıkılarak gömüler için sunum ve libasyon törenleri düzenlendiği tahmin edilmektedir. Aktaş Mevkii kaya mezarları MS. 3-6. yy arası kullanım gören pagan dini geleneklerine göre gömü yapılan bir aile mezarlığı olarak tahmin edilmiştir.

Arkeolojik kazı alanlarından elde edilen insana ait iskelet kalıntılarla birlikte diş ve çene bulguları; toplumun ağız ve diş sağlığı, yaşam biçimi, beslenme, fiziksel ve kültürel çevrenin etkileri hakkında bilgi elde edebileceğimiz materyallerdendir. Çalışmaya konu alan Midyat-Aktaş Mevkii bireylerinin çene ve diş patolojileri ağız ve diş sağlığının anlaşılması için incelenmiştir. İncelenen patolojiler; çürük, apse, ölüm öncesi diş kaybı ve dişlerde görülen anomaliler başlığında toplanabilir. Bu patolojilerin üst çene (maxilla) ve alt çenede (mandibula) bulunan diş gruplarında, cinsiyet ve yaş grupları arasında nasıl bir dağılım gösterdiği saptanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın amacı; Midyat, Aktaş Mevkii Roma Dönemi bireylerinde yaşam biçiminin, ağız sağlığının, beslenme alışkanlıklarının ve demografik yapının anlaşılması için Anadolu'da yaşamış çağdaş toplumlarla karşılaştırılarak sonuca ulaşmaktır.

Materyal Metot

Mardin, Midyat Aktaş Mevkii Nekropol Kazısı, Mardin Müzesi Müdürü Nihat Erdoğan nezaretinde 2013 yılında başlamış, aynı yılda tamamlanmıştır. İskeletler incelenmek üzere, Mardin Müze Müdürü Nihat Erdoğan'ın izni ile 08.01.2016 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi Antropoloji Bölümü Osteoloji laboratuvarına getirilmiştir.

Çalışma materyali, Midyat Aktaş Mevkii mezar alanı kazı çalışmasında ortaya çıkarılan 4 oda mezardan (A-D) toplam 319 bireye ait üst ve alt çeneden oluşmaktadır. Oda mezarlarda karışık durumda bulunan üst ve alt çeneye ait kalıntılar tek bir birey olarak değerlendirilmiştir.

Laboratuvara gelen kemiklerde öncelikle, temizlik ve onarım çalışması yapılmış, birey sayısı tahmin edilmeye çalışılmıştır. Daha sonraki aşamada cinsiyet

ve yaş tahmini yapılmıştır. Cinsiyet tayini için, alt ve üst çenedeki morfolojik cinsiyet kriterleri kullanılmıştır (Krogman ve İşcan, 1986:192-193, White ve Folkens, 2005:386-387). Buna göre; erkeklere ait mandibula kemiğinin yapısı daha iri, kas tutunma izleri belirgin, gonial açı dik açığa yakın, gonion bölgesi geniş, ramus küt, kondüller geniş ve çene kare görünümündedir. Üst çene erkeklerde genellikle daha geniş ve büyüktür. Üst çenenin şekli erkeklerde U şeklinde iken kadınlarda daha paraboliktir. Yaşlandırma için bebek ve çocuklarda dişlerin sürme dönemine göre geliştirilen dental yaşlandırma (Ubelaker, 1978; Brothwell, 1981), genç erişkinlerde daimi köklerin kapanması (Ubelaker, 1978), erişkin bireylerde ise dental aşınma (Olivier, 196; Demirjian ve diğ., 1973; Brothwell, 1981) metotları kullanılmıştır. Yaş aralıklarının belirlenmesinde 0-3 yaş bebek, 3-12 yaş çocuk, 12-20 yaş ergenler (adölesan), 20-35 yaş genç erişkin, 35-50 yaş orta erişkin, 50 yaş ve üstü ileri erişkin olarak değerlendirilmiştir (White ve Folkens 2005:364). Diş ve çene patolojileri için süt dişlerde çürük oluşumu gözlenmiştir. Üst ve alt çenedeki çürük, apse, ölüm öncesi diş kaybı ve dişlerde görülen anomaliler hakkında Brothwell'in (1981), Ortner ve Putschar'ın (1980), Hilson'un (1986), Buikstra ve Ubelaker'ın (1994) ve Aufderheide ve Rodriguez-Martin'in (1998) çalışmalarından faydalanılmıştır.

Bulgular

154

Çalışmada mevcut bireylerin diş ve çenelerinde makroskobik olarak gözlenen patoloji sonuçları değerlendirilmiştir. Materyallerin oda mezar içerisinde dağınık bir durumda olması sebebiyle, üst ve alt çeneler ayrı ayrı değerlendirilmiştir. İncelenen bütün mezarlardaki 319 adet çeneden, 21 adet üst çene ve 83 adet alt çene üzerinde gerek postmortem travmalar sebebiyle gerekse ileri erişkin yaş bireyler oldukları için diş bulunmamaktadır. Mezar odalarında 11 adet çenede (1 adet üst çene, 10 adet alt çene) yanma bulguları gözlenmiştir (Fotoğraf 8). Yanma tespit edilen çenelerdeki bulgular değerlendirmeye dahil edilmemiştir.

Bütün mezar odalarında, 228 adet alt (%71,47), 91 adet üst (%28,52) olmak üzere toplam 319 adet sağ yarım, sol yarım veya bütün halde bulunan çene parçası saptanmıştır. Tablo 1'de mezar odalarına göre üst ve alt çene dağılımları gösterilmiştir. En fazla kalıntı toplam 221 adet ile A Mezar odasına aittir. Tablo 2'ye göre; toplam üst ve alt çenenin 36 adedi bebek (%11,28), 50 adedi çocuk (%15,67), 6 adedi adölesan (%1,88), 62 adedi genç erişkin (%19,43), 34 adedi orta erişkin (%10,65), 7 adedi ileri erişkin (%2,19) birey olarak değerlendirilmiştir. Yaşı tahmin edilemeyen üst ve alt çenedeki birey sayısı 124 adet (%38,87) olarak değerlendirilmiştir. Tablo 2'de görüldüğü gibi birey sayısındaki yoğunluğun çocuk ve genç erişkinlerdedir.

Tablo 1: Mezar Odaları Alt ve Üst Çene dağılımları (N: 319)

	Alt Çene	%	Üst Çene	%
A Mezar Odası	155	67,98	69	75,82
B Mezar Odası	25	10,96	6	6,59
C Mezar Odası	47	20,61	12	13,18
D Mezar Odası	1	0,43	4	4,39
Toplam	228	100	91	100

Tablo 2: Mezar Odaları Üst ve Alt Çenelerin Yaş Gruplarına göre dağılımı (Üst Çene N: 91, Alt Çene N: 228)

Cinsiyet	Üst Çene	%	Alt Çene	%	Toplam	%
Bebek (0-3 yaş)	12	13,18	24	10,52	36	11,28
Çocuk (3-12 yaş)	17	18,68	33	14,47	50	15,67
Adölesan (12-20 yaş)	2	2,19	4	1,75	6	1,88
Genç Erişkin (20-35 yaş)	15	16,48	47	20,61	62	19,43
Orta Erişkin (35-50 yaş)	11	12,08	23	10,08	34	10,65
İleri Erişkin (+50 yaş)	0	0	7	3,07	7	2,19
Yaşı Bilinmeyen	34	37,36	90	39,47	124	38,87
Toplam	91	100	228	100	319	100

Daimi dişlerin sayıları Tablo 3'te gösterilmiştir. Buna göre çocuk, kadın, erkek ve cinsiyeti belirlenemeyen bireylere ait üst ve alt çenelerdeki diş sayısı 166 adet üst çene, 466 adet alt çene olmak üzere toplamda 632 adet diş incelenmiştir. En fazla diş üst ve alt çenede birinci büyük azı (M1, N: 138) dişi olarak tespit edilmiştir. Üst çenede toplam 21 adet bireyde (7 çocuk, 14 cinsiyeti bilinmeyen), alt çenede toplam 83 adet bireyde (19 çocuk, 3 kadın, 9 erkek, 52 cinsiyeti bilinmeyen) diş bulunmamaktadır.

İncelenen üst ve alt çenelerdeki daimi dişlerde (N: 653), dişlerin %7,35'ini birinci kesiciler, %8,88'ini ikinci kesiciler, %11,79'unu köpek dişleri, %12,40'ını birinci küçük azı dişleri, %12,55'ini ikinci küçük azı dişleri, %21,28'ini birinci büyük azı dişleri, %15,92'sini ikinci büyük azı dişleri ve %9,80'ini üçüncü büyük azı dişleri oluşturmaktadır.

Tablo 3: Mezar Odalarındaki Bireylerin Daimi Diş sayıları

Üst Çene	Ç	K	E	C.B.	Toplam	Alt Çene	Ç	K	E	C.B.	Toplam
I1	2	1		1	4	I1	7	6	24	7	44
I2	2	1		3	6	I2	6	10	25	11	52
C	6	1	3	5	15	C	6	18	24	14	62
PM1	4	2	2	16	24	PM1	6	14	24	13	57
PM2	4	2	4	19	29	PM2	2	12	23	16	53
M1	17	2	3	25	47	M1	17	16	22	37	92
M2	5	2	3	18	28	M2	8	14	24	30	76
M3			2	11	13	M3		10	20	21	51
Toplam	40	12	17	98	166	Toplam	52	100	186	149	487
Genel Toplam (Üst ve Alt)	92	112	203	247	653						

Ç: Çocuk, K: Kadın, E: Erkek, C.B.: Cinsiyeti Bilinmeyen

Mezar odalarındaki bebek ve çocuk bireylere ait süt dişleri sayısı Tablo 4'de verilmiştir. Toplamda 88 adet diş incelenmiştir. Daimi dişlerde olduğu gibi süt dişlerde en fazla diş süt birinci büyük azı (M1) dişi olduğu görülmüştür. Üst çenede 7 adet bireyde, alt çenede 20 adet bireyde postmortem sebeplerden dolayı diş bulunmamaktadır. İncelenen üst ve alt çenelerdeki süt dişlerde (N: 88), dişlerin %3,40'ını birinci kesici dişleri ve köpek dişleri, %2,27'sini ikinci kesici dişleri, %59,09'unu birinci büyük azı dişleri, %31,81'ini ikinci büyük azı dişleri oluşturmaktadır.

Tablo 4: Mezar Odalarındaki süt diş sayıları

Üst Çene	N	Alt Çene	N
I1	1	I1	2
I2	0	I2	2
C	1	C	2
M1	15	M1	37
M2	10	M2	18
Toplam	27	Toplam	61
Genel(Üst ve Alt)	88		

Yaşı tahmin edilebilen 195 adet çenenin 103 adedi yetişkin birey, 92 adedi bebek ve çocuk bireylere aittir. Üst ve alt çenenin %60,19'u (N: 62) genç erişkin (20-35 yaş), %33,00'ü (N: 34) orta erişkin (35-50 yaş), %6,79'u ise (N:7) ileri erişkin (50+) yaş grubunda tahmin edilmiştir. Yaş gruplarının cinsiyet tahmini sonucunda oluşan dağılımı Tablo 5'te gösterilmiştir. Bireylerin en fazla görüldüğü yaş grubu, erkeklerde %50 ile ve kadınlarda %60 ile genç erişkin yaş grubundadır. Cinsiyeti bilinmeyen kişilerde ise en fazla bireyin görüldüğü yaş grubu %66,07 ile genç erişkin grubunda olduğu gözlenmiştir. Tablo 6; 86 adet bebek (0-3 yaş) ve çocuğa (3-12 yaş) ait üst ve alt çenelerin yaş dağılımlarını bir yıllık aralıklarla göstermektedir. Grafik 1'de en fazla bireyin 01-02 yaş arasındaki bebeklerde yoğunluk olduğu görülmektedir.

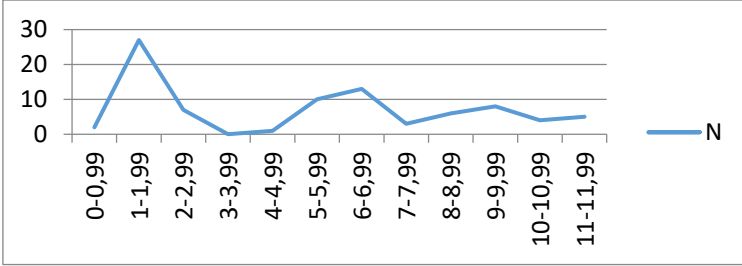
Tablo 5: Erişkin bireylerin üst ve alt çenelere göre cinsiyet ve yaş dağılımı (N: 103)

Üst+Alt Çene	Kadın	%	Erkek	%	Cins.Bilnm.	%	Toplam	%
Genç Erişkin (20-35 yaş)	9	60	16	50	37	66,07	62	60,19
Orta Erişkin (35-50 yaş)	3	20	14	43,75	17	30,35	34	33,00
İleri Erişkin (50+)	3	20	2	6,25	2	3,57	7	6,79
Toplam	15	100,00	32	100	56	100	103	100

Tablo 6: Bebek ve çocuk bireylerin üst ve alt çenelere göre yaş dağılımı (N: 86)

Yaş	N	%
0-0,99	2	2,22
1-1,99	27	30,00
2-2,99	7	7,77
3-3,99	0	0,00
4-4,99	1	1,11
5-5,99	10	11,11
6-6,99	13	14,44
7-7,99	3	3,33
8-8,99	6	6,66
9-9,99	8	8,88
10-10,99	4	4,44
11-11,99	5	5,55
Toplam	86	100,00

Grafik 1: Bebek ve çocuk bireylerin üst ve alt çenelere göre yaş dağılımı (N: 86)



Dış ve Çene Patolojileri

Toplumun beslenme alışkanlıkları ve yaşam biçimine dair bilgileri, iskeletten daha az zarar gören diş ve çeneler üzerinden ulaşabiliriz (Özbek, 2007: 50). Dişlerdeki paleopatolojik oluşumların görülme sıklığı genel beslenme alışkanlıklarını anlamamıza yardımcı olur. Arkeolojik kazı alanlarında çoğunlukla sağlam ve çok miktarda ele geçen dişlerin paleopatolojik açıdan incelenmesi; besin türleri, besin hazırlama şekilleri, ağız ve diş sağlıklarının ortaya koyan önemli veri kaynağı niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Mardin, Midyat Aktaş Mevkii bireylerinin üst ve alt çeneleri ayrı ayrı bir birey olarak değerlendirilmiş; bireylerde apse, çürük, ölüm öncesi (antemortem) kayıplar ve diş anomalileri makroskobik olarak incelenmiştir. Yetişkin bireylere ait daimi dişlerin ve çenelerin paleopatolojik açıdan incelenmesi sonucunda elde edilen veriler değerlendirildiğinde, diş çürüğü %6,19, apse %9,29, ölüm öncesi diş kaybı %42,95 oranında görülmektedir (Tablo 7). Bireylerde ölüm öncesi diş kayıpların fazla olduğu gözlenmiştir.

Tablo 7: Aktaş Mevkii yetişkin bireylerde daimi dişlerde görülen patolojik oluşumlar

	Kadın			Erkek			Cins. Bilinm			Genel		
	B	G	%	B	G	%	B	G	%	B	G	%
Diş Çürüğü	18	2	11,11	46	5	10,8	162	7	4,32	22	14	6,19
Apse	18	4	22,2	46	8	17,39	162	9	5,55	22	21	9,29
Antemortem D. K.	11	1		20	10		24	11	46,1	24	1	42,9
	1	9	17,11	3	8	53,2	7	4	5	561	5	

B: Bakılan, G: Gözlenen

1. Diş Çürüğü

Diş çürükleri ağızda bulunan bakterilerin zamanla mine tabakasında birikmesi ve bu dokunun zarar görmesiyle oluşur (Özbek, 2007: 51). Toplumun beslenme alışkanlıkları ile ilişkilendirilir. Midyat Aktaş Mevkii Oda mezarlarından elde edilen üst ve alt çeneler diş çürüğü açısından incelenmiştir. 653 adet daimi dişin 14'ünde (%2,14) diş çürüğü lezyonuna rastlanmıştır (Fotoğraf 9-10). Bu oran kadın bireylerde %11,11 (2/18), erkek bireylerde %10,86 (5/46), cinsiyet, bilinmeyen bireylerde %4,32 (7/162) olarak saptanmıştır. Üst ve alt çeneler ayrı ayrı değerlendirildiğinde çürük görülme oranı, üst çenede (%23,16), alt çeneden (%13,87) daha fazladır (Tablo 8).

Tablo 8: Üst ve alt çenedeki daimi dişlerde diş çürüğü oranı

Dişler	Üst Çene			Alt Çene		
	B	G	%	B	G	%
I1	4	0	0	44	0	0
I2	6	0	0	52	0	0
C	15	0	0	62	0	0
PM1	24	2	8,33	57	0	0
PM2	29	0	0	53	1	1,88
M1	47	0	0	92	2	2,17
M2	28	2	7,14	76	3	3,94
M3	13	1	7,69	51	3	5,88
Toplam	166	5	23,16	487	9	13,87

B: Bakılan, G: Gözlenen

Üst ve alt çenedeki daimi dişlerin birlikte değerlendirilmesi sonucunda en fazla çürük oranı üçüncü büyük azı dişlerinde (%7,81) olup, bunu sırayla ikinci büyük azı dişi (%4,80), birinci küçük azı dişi (%2,46), birinci büyük azı dişi (%1,43), ikinci küçük azı dişi (%1,21) izlemektedir. Çürük oranı sağ çene yarımını daha fazla etkilemiştir (%17,50) (Tablo 9, Grafik 2). Diş çürüklerinin oluşumlarına bakıldığında diş boynunda oluşan nokta çürükleri sık görülmektedir.

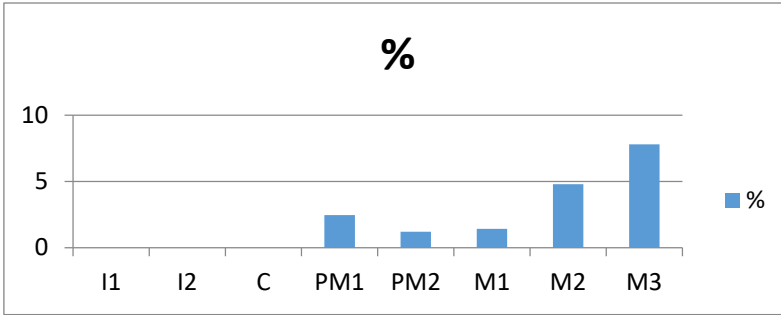
Tablo 9: Daimi dişlerde diş çürüklerinin çene yarımalarına göre dağılımı (Üst + Alt çene)

Üst+Alt Çene	Sol			Sağ			Genel		
	B	G	%	B	G	%	B	G	%
I1	23	0	0	25	0	0	48	0	0
I2	24	0	0	34	0	0	58	0	0
C	32	0	0	45	0	0	77	0	0
PM1	39	1	2,56	42	1	2,38	81	2	2,46
PM2	40	0	0	42	1	2,38	82	1	1,21
M1	69	1	1,51	70	1	1,42	139	2	1,43
M2	47	2	4,25	57	3	5,26	104	5	4,8
M3	31	2	6,45	33	2	6,06	64	5	7,81
Toplam	305	6	14,77	348	8	17,50	653	15	17,71

B: Bakılan, G: Gözlenen

160

Grafik 2: Diş çürüklerinin diş gruplarına göre dağılımı



Çürük oranının yaşlara ve cinsiyetlere göre dağılımına bakıldığında; üst çenede orta erişkin yaş (35-50 yaş) grubuna ait 1 adet erkek bireyde birinci küçük azı dışında, genç erişkin yaş grubuna ait 1 adet cinsiyeti bilinmeyen bireyde ikinci büyük azı dışında ve orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubuna ait 1 adet cinsiyeti bilinmeyen bireyde sağ yarıma ait birinci küçük azı, ikinci ve üçüncü büyük azı dişlerinde çürük tespit edilmiştir. Alt çenedeki yaşları ve cinsiyetleri tahmin edilebilen bireylerdeki çürük görülme yaşına bakıldığında; 1 adedi genç erişkin (20-35 yaş) yaş grubuna ait kadın bireyde sağ yarımda ikinci büyük azı dışında, 1 adedi orta erişkin yaş (35-50 yaş) grubuna ait kadın bireyde sağ yarıma ait birinci büyük azı dışında çürük görülmüştür. Erkek bireylerde çürük, 3 adet bireyde; birinci, ikinci ve üçüncü büyük azı dişlerinde olup, bireylerin hepsinin yaşları orta

erişkin yaş (35-50 yaş) grubunda olduğu tahmin edilmiştir. Alt çenede cinsiyeti tahmin edilemeyen 2 adet bireyde çürük görülme yaşı; 1 adedi genç erişkin (20-35 yaş) yaş grubunda ikinci küçük azı dışında ve 1 adedi orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubunda üçüncü büyük azı dışında tespit edilmiştir. Üst ve alt çenelerde çürük görülme yaşı, orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubunda yoğunluk göstermektedir.

Süt dişlerde diş çürüğü sadece 1 adet üst çenede sağ yarımaya ait süt birinci büyük azı dişi ve süt ikinci büyük azı dışında birlikte görülmüştür. Çürüğün birinci ve ikinci büyük azı dişin birleşim noktalarında (interproximal) boyun kısımlarında olduğu gözlenmiştir. Bunun dışında herhangi bir patolojiye rastlanmamıştır.

2. Apse

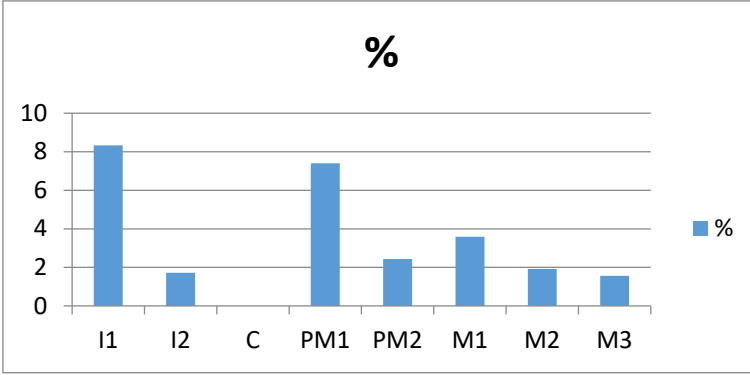
Pulpa boşluğunun enfekte olması sonucu iltihaplanmasıyla apse oluşumu gözlenir (Buikstra ve Ubelaker, 1994:55). Apsenin oluşum nedenleri arasında ileri derecede çürüme ve aşınma sayılabilir. Midyat, Aktaş Mevkii Mezar odalarındaki toplam 653 adet alveolün 21'inde (%3,21) apse oluşumu saptanmıştır (Fotoğraf 11-12). Cinsiyetler arasında bu oran, kadın bireylerde %22,22 (4/18), erkek bireylerde %17,39 (8/46), cinsiyeti bilinmeyenlerde %5,55 (9/162) olarak gözlenmiştir. Apsenin oluşumundan üst çene (%10,24) alt çeneye (%1,02) oranla daha fazla etkilenmiştir.

Üst ve alt çene birlikte değerlendirildiğinde en fazla apse oluşumu, birinci kesici dişte %8,33 olarak saptanmıştır. Bunu sırayla, birinci küçük azı dişi %7,40, birinci büyük azı dişi %3,59, ikinci küçük azı dişi %2,43, ikinci büyük azı dişi %1,92, ikinci kesici diş %1,72 ve üçüncü büyük azı dişi %1,56 ile izlemektedir (Tablo 10, Grafik 3).

Tablo 10: Daimi dişlerde apse oluşumunun çene yarımalarına göre dağılımı (Üst+Alt çene)

Üst+Alt Çene	SOL			SAĞ			GENEL		
	B	G	%	B	G	%	B	G	%
I1	23	1	4,34	25	3	12	48	4	8,33
I2	24	0	0	34	1	2,94	58	1	1,72
C	32	0	0	45	0	0	77	0	0
PM1	39	3	7,69	42	3	7,14	81	6	7,4
PM2	40	2	5	42	0	0	82	2	2,43
M1	69	3	4,34	70	2	2,85	139	5	3,59
M2	47	1	2,12	57	1	1,75	104	2	1,92
M3	31	1	3,22	33	0	0	64	1	1,56
Toplam	305	11	3,60	348	10	2,87	653	21	3,21

B: Bakılan, G: Gözlenen



Grafik 3: Apse oluşumunun diş gruplarına göre dağılımı (Üst+Alt Çene)

İncelenen çenelerdeki apselerin diş köklerinde olduğu gözlenmiştir. Yaşı saptanabilen bireylerde apse görülme yaşı, üst çenede 2 adet ile cinsiyeti tahmin edilemeyen birey orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubunda yer almaktadır. Apse, iki bireyde de birinci büyük azı dışında tespit edilmiştir. Genç erişkin yaş grubuna ait 1 adet erkek bireyde birinci büyük azı dışında apse gözlenmiştir. Alt çenede yaşları tahmin edilebilen 5 adet erkek bireyden 3 adedi genç erişkin (20-35 yaş) yaş grubunda, 2 adedi orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubunda tahmin edilmiştir. Kadın bireylerde apse görülme yaşı, 2 adet birey ile orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubunda yer almaktadır.

3. Ölüm Öncesi Diş Kaybı

Bireylerin yaşamları esnasında kaybettikleri dişler, ölüm öncesi diş kayıpları (antemortem diş kaybı) olarak tanımlanır. Oluşum nedenleri arasında, diş taşı, aşınma, çürük, periodental rahatsızlıklar ve travmalar yer almaktadır (Brothwell, 1981:156; Ortner ve Putschar, 1985: 453).

Yetişkin bireylere ait üst ve alt çenedeki 561 adet alveolün 251'inde (%44,74) antemortem diş kaybı görülmüştür (Fotoğraf 9-13). Cinsiyetler arasında antemortem diş kaybı oranı, kadınlarda 111 adet alveolün 19'unda (%17,11), erkeklerde 203 alveolün 108'inde (%53,20), cinsiyeti bilinmeyen bireylere ait 247 adet alveolün 114'ünde (%46,15) olarak bulunmuştur. Ölüm öncesi diş kaybında üst ve alt çene birlikte değerlendirildiğinde üçüncü büyük azı dişi en fazla etkilenen diş olarak tespit edilmiştir (Tablo 11). Cinsiyetler arasındaki değerlendirme sonucunda ise ölüm öncesi diş kayıpları erkeklerde kadınlara oranla daha fazla olduğu gözlenmiştir.

Tablo 11: Yetişkin bireylere ait ölüm öncesi (antemortem) diş kaybının cinsiyetler arasındaki dağılımı (Üst+Alt Çene).

	Kadın			Erkek			Cins. Bilinm.			Toplam		
	B	G	%	B	G	%	B	G	%	B	G	%
Üst+Alt Çene												
I1	7	0	0	24	7	29,16	8	8	100,00	39	17	43,58
I2	11	0	0	25	7	28,00	14	10	71,42	50	17	34,00
C	19	2	10,52	27	4	14,81	19	9	47,36	65	15	23,07
PM1	16	2	12,50	26	11	42,30	29	11	37,93	71	24	33,80
PM2	14	3	21,42	27	15	55,55	35	12	34,28	76	40	52,63
M1	18	5	27,77	25	25	100,00	62	24	38,70	105	54	51,42
M2	16	4	25,00	27	22	81,48	48	19	39,58	91	45	49,45
M3	10	3	30,00	22	17	77,27	32	19	59,35	64	39	60,93
Toplam	111	19	17,11	203	108	53,20	247	114	46,15	561	251	44,74

B: Bakılan, G: Gözlenen

Aktaş Mevkii mezarlarındaki bireylerin ölüm öncesi diş kaybı cinsiyet ve yaş gruplarına göre değerlendirildiğinde, üst çenede yaşları ve cinsiyetleri tahmin edilebilen erkek birey sayısı 3 adet olup, bireylerin hepsinin yaş gruplarının dağılımları orta erişkin yaş grubunda olduğu tahmin edilmiştir. Cinsiyeti tahmin edilemeyen fakat yaşları tahmin edilebilen 4 adet bireyin yaş grupları; 2 adet orta erişkin (35-50 yaş), 2 adet ileri erişkin (+50 yaş) yaş grubunda olduğu tahmin edilmiştir. Üst çenede yaşları tahmin edilebilen kadın bireylerde ölüm öncesi diş kaybı olan birey bulunmamaktadır. Alt çenede ölüm öncesi diş kayıpları cinsiyetleri ve yaşları birlikte değerlendirildiğinde; erkek bireylerin 13 adedinde ölüm öncesi diş kayıpları çeşitli sayılarda gözlenmiştir. Diş kayıplarının bulunduğu yaş grupları ise şöyledir: 2 adedi genç erişkin birey (20-35 yaş), 10 adedi orta erişkin (35-50 yaş) ve 1 adedi ileri erişkin (+50 yaş) yaş grubundadır. Alt çenedeki yaşları ve cinsiyeti tahmin edilebilen kadın bireylerin ölüm öncesi diş kayıpları değerlendirildiğinde; genç erişkin (20-35 yaş) yaş grubundaki kadın birey sayısı 1 adet, orta erişkin (35-50 yaş) yaş grubundaki birey sayısı 3 adet ve ileri erişkin (+50 yaş) yaş grubundaki birey sayısı da 1 adet olmak üzere toplam 5 adet bireyde ölüm öncesi diş kaybı görülmüştür. Cinsiyeti bilinmeyen yaşı tahmin edilebilen alt çenedeki ölüm öncesi diş kayıplarının görülmesinin yaşlara göre dağılımı ise şöyledir: Genç erişkin (20-35 yaş) birey sayısı 3 adet, orta erişkin (35-50 yaş) birey sayısı 4 adet ve ileri erişkin (+50 yaş) birey sayısı 2 adet olmak üzere toplamda 9 adettir.

Alt çenede 11 adet bireyde (1 adet kadın, 3 adet erkek, 7 adet cinsiyeti tahmin edilemeyen) diş bulunmamaktadır. Bu bireylerden yaşları tahmin edilebilen 3 adet birey (1 adet erkek, 2 adet cinsiyeti bilinmeyen) ileri erişkin (+50 yaş) yaş grubunda yer almaktadır. Cinsiyeti ve yaşı tahmin edilemeyen 2 adet bireyin alt çenedeki bütün dişleri ölüm öncesinde kaybedilmiştir. Diğer bireyler çenede diş taşımadıkları için yaşları tahmin edilememiştir. Üst çenede 4 adet cinsiyeti bilinmeyen bireyde diş bulunmamaktadır. Bireylerin 3 adedinin yaşları tahmin edilememiştir. 1 adet birey ileri erişkin (+50 yaş) yaş grubunda yer almaktadır. Böylece yaş ilerledikçe ölüm öncesi diş kayıplarının üst ve alt çenede meydana getirdiği yapısal değişiklikler daha net görülebilmektedir (Çırak ve ark. 2009: 106).

4. Diş Anomalileri

Dişlerde görülen anomaliler yapı, sayı, sürme gecikmesi ya da çeneler üzerindeki konum olarak görülebilir (Özbek, 2007:44). Hiperdontia adı verilen anomali, fazla sayıda diş olarak tanımlanır (Primosch, 1981: 204; Ortner ve Putschar, 1985: 449; Byahatti, 2011: 665). Üst ve alt dişlerdeki daimi ve süt dişlerde, tek sayıda, çok sayıda, çenedeki her iki yarımda, bir yarımda, sadece üst veya alt çenede ve her iki çenede birlikte görülebilir (Kapil ve ark. 2012:149). Cinsiyetler arasında bir karşılaştırma yapıldığında hiperdontia görülme oranı erkeklerde kadınlara göre daha fazla rastlanmaktadır.

164

Aktaş Mevkisi mezarlarındaki 4 adet oda mezardan elde edilen üst ve alt çeneler incelendiğinde 3 adet alt çene yarımında üçüncü büyük azı dişinin arkasında çıkmış, çıkmak üzere konumlanmış ve ölüm sonrası (postmortem) diş kaybı olarak bulunan hiperdontia görülmüştür (Acar, 2014) (Fotoğraf 14-15). Bu anomalinin genetik ve çevre şartlarından olabileceği tahmin edilmektedir (Xiu-Ping Wang ve Jiabing Fan, 2011:263). Saptanan anomalilerin aynı mezar odasında olması bireylerin yakın akraba olabileceklerini düşündürmektedir. Bireylerin cinsiyetleri 2 adet erkek, 1 adet cinsiyeti bilinmeyen birey olarak tahmin edilmiştir. Cinsiyeti bilinmeyen ve erkek bireylerin yaş dağılımlarına bakıldığında bireylerin hepsinin genç erişkin (20-35 yaş) yaş grubunda olduğu tahmin edilmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Midyat Aktaş Mevkii oda mezarlarından elde edilen kalıntılar, gömme geleneği ve kullanılan odaların zamanla çevre şartlarından dolayı tahrip olması sebebiyle karışık ve yığın halindedir. Kalıntıların bu şekilde olması materyallerin bütünlüğünün bozulmasına sebep olmuştur. Çalışmada kullanılan çenelerin her biri bir birey olarak değerlendirilmiştir. Birey sayısının tahmini için mezar odalarındaki çene dışındaki tek kemiklerden ve çift kemiklerden de yön tayini ile karşılaştırmalı analiz yapılmıştır. Bu şekilde çene parçalarının aynı kişiye ait olma olasılığı en aza indirilmiştir.

Üst ve alt çeneye ait (Kadın: 17, Erkek: 46) toplam 63 bireyde cinsiyet tahmini yapılmış, 162 bireyin ise cinsiyet kriterlerinin yeteri kadar görülememesi

sebebiyle cinsiyet tahmini yapılamamıştır. Cinsiyet kriterlerinin yeterli olarak bulunmaması toplumdaki demografik yapının tam olarak belirlenememesine sebep olmaktadır. Dişlerin, yaşam koşullarına ve zor çevre şartlarına karşı daha dayanıklı bir yapıda olması, bireylerin yaşları hakkında güvenilir sonuçlara ulaşmaya yardımcı olur (Brothwell, 1981: 111; Hilsen, 2001: 249). Dişlerin sürme dönemleri bebek ve çocuk bireylerin yaşını tahmin etmede daha güvenilir bilgiler verirken, ileri yaşlarda toplumlar arasında belirgin farkların oluşmasına sebep olabilir. Toplumdaki bireylerin gelişim dönemlerinin farklılık göstermesi buna neden olmaktadır (Demirjian ve diğ., 1973: 217; Brothwell, 1981: 111; Krogman ve İşcan, 1986: 358). Bebek ve çocuk bireylerin toplumda ölüm oranları 01-02 yaş arasında (%30) daha fazla olduğu görülmüştür.

Anadoluda yapılan diğer kazılarda elde edilen bulguların karşılaştırmalı analizi ile insanların sağlık ve çevreyle ilişkilerinin daha iyi anlaşılması sağlanır. Bu sebeple, Midyat Aktaş Mevkii bireyleri coğrafi yakınlık ve dönemsel yakınlık taşıyan Anadolu toplumları ile karşılaştırmalı analiz yapılmıştır. Diş ve çene patoloji verileri, aynı dönem veya yakın dönem diğer Anadolu toplumlarından elde edilen bulgularla karşılaştırmalı olarak Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12: Midyat Aktaş Mevkii yetişkin bireylerine ait dişlerde ve çenelerde görülen patolojik oluşumların, Anadolu toplumlarıyla karşılaştırılması

Toplum	Dönem	Araştırmacı	Çürük	Aps	Antemortem D.K.
Arslantep	Geç Roma	Uzel ve diğ. 1988	9,52		14,2
Dara Antik Kent	Geç Roma	Acar (2017)	7,14	9,09	7,31
Sardis	G.Roma E. Bizans	Eroğlu (1998)	8,7	7,26	16,04
İznik	G. Bizans	Erdal (1996)	10,88	3,93	7
Büyük Saray Eski Cezaevi	G. Bizans	Erdal (2003)	9,6	5,1	12
Smyrna Agorası	Bizans	Gözlük ve diğ. (2006)	4,68	1,63	7,61
Adramytteion (Örentepe)	Bizans	Atamtürk ve Duyar (2008)	10,1	1,36	9,43
Kyzikos	Bizans	Gözlük ve diğ. (2009)	7,76		3,79
Alanya Kalesi	Bizans	Üstündağ ve Demirel (2009)	12,6	2,3	2,8

Datça/Burgaz	Bizans	Arıhan ve diğ.(2010)	20	11,1	33,82
İasos	Bizans	Yılmaz Usta, 2013	5,38	2,1	13,87
Midyat Aktaş				9,2	
Mevkii	Roma	Bu çalışma	6,19	9	42,95

Tablo 12'ye göre; Midyat Aktaş Mevkii bireylerinde diğer Anadolu toplumlarına göre apse ve ölüm öncesi diş kayıpları görülme oranları daha yüksek değerdedir. Ölüm öncesi diş kayıpları oranı diğer toplumlara göre daha fazla görülmesinin sebebi, ileri derecede aşınma, taçların zamanla kaybedilmesi ve dişlerin gevşeyip kendiliğinden düşmüş olması sonucu ortaya çıktığı tahmin edilmiştir. Midyat Aktaş Mevkii bireylerinde ölüm öncesi kayıp oranının yüksek olması, yaş ilerledikçe ve toplumun sert gıdalara besin diyetinde daha çok yer vermesi ile üst ve alt çenede meydana gelen yapısal değişiklikler sonucu olabilir. Tablo 12'deki çürük oranı diğer Anadolu toplumları ile karşılaştırıldığında daha düşük seviyede kalmıştır. Diş çürüğü oranı toplumların besleme alışkanlıkları hakkında bilgi edinebileceğimiz kriterler arasındadır (Özbek, 2007: 57). Çürük görülme oranının düşük olması popülasyonun besin alışkanlıklarının karbonhidratlı gıdalardan daha çok hayvansal proteinle beslendikleri sonucuna ulaşılabilir. Yani toplumun beslenme kalitesinin karşılaştırılan çağdaş ya da yakın dönemdeki toplumlara göre daha yüksek durumda olduğunu söyleyebiliriz. Çürük oranının az olmasının bir diğer sebebi olarak erken yaşta apse ve diş kayıplarının yaşanması olarak tahmin edilmiştir.

Midyat Aktaş bireylerinin diş çürük oranının en fazla görüldüğü diş büyük azı dişleridir. Yapılan araştırmalarda diş çürüğüne en fazla rastlanan dişlerin büyük azılar olduğu daha sonra küçük azılar olduğu görülmüştür (Hillson, 1996:280). Ölüm öncesi diş kayıpları hariç tüm çene ve diş patolojileri kadınlarda daha yüksek oranda gözlemlenmiştir. Diş çürüğü oranının kadınlarda daha yüksek oranda görülmesinin sebebi olarak erkeklerin daha fazla hayvansal gıda tükettikleri, kadınların ise daha fazla karbonhidratlı gıdalara yönelmiş olduğunu söyleyebiliriz (Brothwell, 1981:153). Midyat Aktaş Mevkii bireylerinde de diş çürüğü oranı kadınlarda daha yüksek seviyede görülmüştür. Sonuç olarak incelenen çene ve diş patolojilerinde cinsiyete göre beklenen dağılım Midyat Aktaş Mevkii bireylerinde de aynı olup, cinsiyete özgü bir farklılık taşımamaktadır.

Yaşı saptanabilen yetişkin bireylerde üst ve alt çene birlikte değerlendirildiğinde en fazla birey (%60,19'u (N: 62)) genç erişkin (20-35 yaş) grubunda yer almaktadır. Yaş ve cinsiyet dağılımına bakıldığında %60'ı kadın ve %50'si erkek bireylerin genç erişkin (20-35 yaş) grubunda yer aldığı tahmin edilmiştir. Cinsiyeti bilinmeyen bireylerin %66,07'si genç erişkin (20-35 yaş) grubunda olduğu görülmüştür. Midyat Aktaş Mevkii popülasyonunda olduğu gibi eski Anadolu topluluklarında da Roma döneminde sık görülen bebek ve çocuk

ölümlerinin yüksek olmasının nedenini, yetersiz beslenme, enfeksiyonel rahatsızlıklar ve çevre koşullarının yetersizliği olarak tahmin edilmiştir (Erdal, 2003:23-34).

Sonuç olarak; Mardin, Midyat Aktaş Mevkii çene ve diş bulguları değerlendirildiğinde toplumda temsil kuvveti yüksek sayıda (N: 319 adet) birey olduğu saptanmıştır. Bu bireylerin %70,84'ünün yetişkin, %29,15'inin bebek ve çocuk olduğu anlaşılmıştır. Bebek bireylerin ölüm oranının 01-02 yaş arasında yoğunluk gösterdiği bunun sebebinin ise yetersiz beslenme olabileceği tahmin edilmiştir. Midyat Aktaş Mevkii bireylerinde eski Anadolu'da yaşayan çağdaşı diğer toplumlara göre apse ve ölüm öncesi diş kayıplarının daha fazla olmasının; bu bireylerin ağız, diş ve çene sağlık durumunun yeterli korunmadığının bir göstergesi olduğu tahmin edilmiştir. Toplumdaki çürük oranının düşük olmasının nedeni; ölüm öncesi diş kayıplarının ve apse oranının fazla olmasından veya besin olarak hayvansal protein tercih edilmesinden kaynaklı olabileceği tahmin edilmiştir. Diş çürüğü en fazla, büyük azı dişlerde görülmüş ve ölüm öncesi diş kayıplarından en fazla etkilenen dişin, üçüncü büyük azı dişleri olduğu saptanmıştır. Karşılaştırılan toplumlardan farklı olarak, incelenen toplumda apse en fazla birinci kesici dişte görülmüştür. Toplumun beslenme alışkanlıklarının hayvansal protein ağırlıklı olduğu anlaşılmaktadır. İncelenen toplumun, karşılaştırılan toplumlardan belirgin farklılık taşıyan bir özellikte olmadığını, ortalama bir yaşam kalitesinde hayatlarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Çalışmadan elde edilen diş ve çene verilerinin günümüz Midyat bireylerinin çene, diş ve ağız sağlık durumuna yönelik karşılaştırmalı analizi için de veri kaynağı olarak kullanılabilirliği düşünülmektedir.

Teşekkür

Bu iskeletleri çalışmam için gerekli izinleri veren ve desteklerini esirgemeyen Mardin Müze Müdürü Nihat Erdoğan'a, kazı ile ilgili her türlü dokümanı ve fotoğrafı paylaşan Arkeolog Süleyman Bayar'a, Arkeolog Mehmet Deniz'e ve Arkeolog Erkan Atay'a teşekkürü bir borç bilirim.

Kaynakça

- ACAR, A. (2017). Dara Antik Kent Kazısı Antropolojik Analiz. 39. Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu, 22-26 Mayıs 2017, Bursa.
- ACAR, A. (2014). Fourth Molars- Hyperdontia: A Case Report In Midyat/Aktas. Balkan Academy Forensic Science 10th Annual Meeting, 21-23 June 2014, Alexandropolis, Greece.
- ARIHAN, S.K., ÇIRAK, A., ERKMAN, C. (2010). Datça/Burgaz İskeletlerinin Paleoantropolojik Analizi. 25. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, s. 297-310.
- ATAMTÜRK, D., DUYAR, İ. (2008). Adramytteion (Örentepe) İskeletlerinde Ağız ve Diş Sağlığı. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 25 (1): 1-15.
- AUFDERHEIDE, A.C., RODRIGUEZ-MARTIN, C. (1998). Encyclopedia of Human Paleopathology. Cambridge University Press.

- BROTHWELL, D.R. (1981). *Digging up Bones*. 3. Baskı, London: Oxford University Press.
- BUIKSTRA, J.E., UBELAKER, D.H. (1994). *Standards: For Data Collection From Human Skeletal Remains*. Arkansas Archeological Survey Research Series, No:44
- BYAHATTİ, S.M. (2011). Hyperdontia: 3 Cases Reported. *Journal of Clinical and Diognastic Research*, Vol-5(3) 665-668.
- ÇIRAK, A., KARAGÖZ ARIHAN, S., ŞİMŞEK, S., ERKMAN, A.C. (2009). Eski Anadolu Toplumlarında Yaşa Bağlı Diş Kayıpları. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 2:105-111.
- DEMİRJIAN, A., GOLDSTEIN, H., TANNER, J.M. (1973). A New System of Dental Age Assessment. *Human Biology*, 45:211-227.
- ERDAL, Y.S. (1996). *İzmit Geç Bizans Dönemi İnsanlarının Çene ve Dişlerinin Antropolojik Açıdan İncelenmesi*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDAL, Y.S. (2003). Büyük Saray-Eski Cezaevi Çevresi Kazılarında Gün Işığın Çıkarılan İnsan Kalıntılarının Antropolojik Analizi. 18. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, s.15-30.
- ERDOĞAN, N., DENİZ, M. (2014). Aktaş Mevkii Nekropol Kazısı 2013. 23. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 04-07 Mayıs 2014, Mardin.
- EROĞLU, S. (1998). *Sardis Roma-Bizans Toplumlarında Diş Hastalıkları ve Ağız Sağlığı*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖZLÜK, P., DURGUNLU, Ö., ÖZDEMİR, TAŞLIALAN, S.M., SEVİM, A.(2006). Smyrna Agorası İskeletlerinin Paleoantropolojik Analizi. 21. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, s.125-140.
- GÖZLÜK KIRMIZIOĞLU, P., YAŞAR, F., YİÇİT, A., SEVİM EROL, A. (2009). Kyzikos İskeletlerinin Dental Analizi. 24. Arkeometri Sonuçları Toplantısı, s.139-162.
- HILSON, S. (1986). *Teeth*. Cambridge University Press, London.
- HILLSON, S. (2001). Recording Dental Caries in Archaeological Remains. *International Journal of Osteoarchaeology*, 11: 249-289.
- KAPIL, K.D., SUVIL, W., FAZİL, A., YAJUVENDER, H.S. (2012), Supernumerary Teeth. *Indian Journal of Dental Sciences*, Issue 1, Vol:4, p:149-150.
- KROGMAN, W.M., İŞCAN, M.Y. (1986). *The Human Skeleton in Forensic Medicine*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- OLIVIER, G. (1969). *Practical Anthropology*. Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Ilionis.
- ORTNER, D.J., PUTSCHAR, W. (1981). *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- ÖZBEK, M. (2007). *Dişlerle Zamanda Yolculuk*. Ankara:Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

- PRİMOSCH, R.E. (1981). Anterior Supernumerary Teeth-Assessment and Surgical Intervention in Children. The American Academy of Pedodontics, Vol 3. No. 2.
- UBELAKER, D. H. (1978). Human Skeletal Remains. Smithsonian Institution, Aldine Publishing Company, Chicago.
- ÜSTÜNDAĞ, H., DEMİREL, F. A. (2009). Alanya Kalesi İskelet Topluluğunda Ağız ve Diş Sağlığı. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 26 (1), 219-234.
- WHITE, D. T, FOLKENS, P. A., (2005). The Human Bone Manual, Printed by Elsevier, Academic Press, U. S. A.
- XIU-PING WANG, JIABING FAN. (2011). Moleculer Genetics of Supernumerary Tooth Formation. Genesis, 49 261-277.

Fotoğraflar



Fotoğraf 1: Aktaş Mevkii güneyden genel görünüm Fotoğraf 2: A Mezar Odası (Batıdan görünüm)



Fotoğraf 3: A Odası Batıdan görünüş



Fotoğraf 4: A Odası iç görünüm



Fotoğraf 5: B Mezar Odası Batıdan görünüm



Fotoğraf6: C Mezar Odası Girişi



Fotoğraf 7: Alt çenede yanma bulgusu



Fotoğraf 8: D Mezar Odası Girişi



Fotoğraf 9: Üst çenede çürük ve antemortem diş kaybı



Fotoğraf 10: Alt çenede çürük



Fotoğraf 11: Üst çenede apse



Fotoğraf 12: Alt çenede apse



Fotoğraf 13: Alt çenede antemortem diş kaybı



Fotoğraf 14: Alt çenede hiperdontia



Fotoğraf 15: Alt çenede hiperdontia

Suriyeli Eğitimcilerin Gözünden Geçici Eğitim Merkezlerinde Karşılaşılan Sorunların İncelenmesi*

Mehmet Emin Usta¹ - İrfan Arıkan²
Yahya Şahin³ - Mustafa Sami Çetin⁴

Öz: Bu çalışmada 2011 yılında Suriye’de başlayan iç savaş nedeniyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan Suriyeli mültecilerin eğitim sorunları incelenmiştir. UNİCEF’in 2015 yılı Suriye raporuna göre, Suriye sınırları içerisinde yaklaşık 6,5 milyon insan yer değiştirirken, 4 milyon insan ise ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Türkiye, açık kapı politikasıyla, yarısından fazlası çocuk olmak üzere 2,7 milyonu aşkın kişiyle dünyada en fazla sayıda Suriyeli mülteci barındıran ülke konumundadır. Türkiye, sığınmacıları öncelikle sınıra yakın bölgelerde yer alan barınma merkezlerine yerleştirmiş, sonrasında sayının gittikçe artmasıyla geçici koruma statüsüyle barınma merkezi dışındaki yerleşim yerlerine kontrollü olarak sığınmacıların yerleşmelerine müsaade etmiştir. MEB’in Şubat 2016 verilerine göre 330.000’den fazla Suriyeli ve diğer mülteci çocuklar Türkiye’nin çeşitli yerlerinde örgün eğitime devam etmektedir. Ancak eğitim sisteminin dışında kalan çocuk sayısının 500.000’den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Bu çalışma, Türkiye’de geçici eğitim merkezlerinde görevli Suriyeli öğretmenlerin gözüyle eğitim sürecini değerlendirmeyi hedefleyen nitel bir çalışmadır. Çalışmanın Şanlıurfa’da gerçekleşmesi de manidardır. Çünkü Şanlıurfa 396.728 kişiyle İstanbul’dan sonra en fazla Suriyeli sığınmacıya ev sahipliği yapan ildir. Çalışma sürecinde Suriyeli sığınmacılara hizmet veren eğitim merkezlerinden 8 Suriye uyruklu eğitimciyle yarı yapılandırılmış bir form üzerinden görüşülmüş ve öğretmenlerin özlük hakları, öğrencilerin okula erişimi, öğrencilerin dil sorunları, psiko-sosyal destek alma durumları, müfredat, öğretim teknolojisi konularında elde edilen bulgular alan yazınla birlikte tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Suriyeli Eğitimciler, Geçici Eğitim Merkezi, Sığınmacı, Suriye

* Bu makale El-Ruha Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (8-12 Kasım 2017)’ inde bildiri olarak sunulmuştur.

¹Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, mehmeteminusta@gmail.com

²Arş. Gör., Harran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, irfanarikan@harran.edu.tr

³Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi PDR Doktora Programı, yahyasahin44@gmail.com

⁴Öğr. Gör. Harran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, msamicetin@hotmail.com

Perspectives of Syrian Educators on Problems Faced During Their Training in Temporary Education Centres

Abstract: This study focuses on the educational problems of the Syrian refugees that had to leave their country because of the civil war breaking out in Syria in 2011. According to the UNICEF report 2015 on Syria, almost 6.5 million were displaced within the borders of Syria, and 4 million people had to leave their country. With its open-door policy, Turkey is the country hosting most Syrian refugees in the world (over 2.7 million people, more than half of which are children). Initially, it placed the refugees in the sheltering areas located close to the border. As the number of the refugees increased, it allowed the controlled settlement of the refugees in the settlement areas outside the sheltering areas with temporary protection status. According to the data records of February 2016, estimations of the Ministry of National Education of Turkey, over 330,000 Syrian children and other refugee children are receiving formal education in various areas across Turkey. However, it is estimated that there are more than 500,000 children staying out of the education system. This is a qualitative study aiming to evaluate such educational process from the perspective of Syrian teachers working at temporary educational centers. Conducting the study in Şanlıurfa is relevant because Şanlıurfa is the second Turkish province hosting most Syrian refugees after Istanbul, with 396,728 refugees living there. In the research process, nine Syrian teachers from the educational centers offering service to Syrian refugees were interviewed over a semi-structured form. In the end, various findings were obtained about teachers' personal benefits, students' access to school, their language problems, their status of receiving psycho-social support, curriculum, instructional technology, and so on.

Keywords: Syrian Teachers, Temporary Educational Centers, Refugee, Syrian

Giriş

2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaş kitlesel bir göçün başlamasına yol açmıştır. UNICEF'in 2015 yılı Suriye raporuna göre Suriye sınırları içerisinde yaklaşık 6,5 milyon insan yer değiştiren, 4 milyon insan ise ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Yine bu rapora göre, 2015 yılının sonunda 15,5 milyon kişi insani yardıma muhtaç durumdadır (UNICEF, 2015).

Bu savaştan en çok etkilenen ülkelerden biri de Suriye ile sınır komşusu olan Türkiye'dir. Türkiye, açık kapı politikasıyla, yarısından fazlası çocuk olmak üzere 2,7 milyonu aşkın kişiyle dünyada en fazla sayıda Suriyeli mülteci barındıran ülke konumundadır (UNICEF, 2016). Türkiye, sığınmacıları öncelikle sınıra yakın bölgelerde yer alan barınma merkezlerine yerleştirmiş sonrasında sayının gittikçe artmasıyla geçici koruma statüsüyle barınma merkezi dışındaki yerleşim yerlerine kontrollü olarak sığınmacıların yerleşmelerine müsaade etmiştir (Göç İdaresi, 2015).

Türkiye yaşanan bu göç hareketinin geçici olacağı düşüncesiyle (Brookings, 2013) uzun vadeli planlamalara ve alt yapı hazırlıklarına hemen girmemiş; öncelikle sığınmacıların can ve mal güvenliği başta olmak üzere, yaşamları için gıda, barınma ve giyecek gibi birincil ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çalışmalar yapmıştır (Emin, 2016). Fakat Suriyeli sığınmacıların kısa vadede Suriye'ye dönmeyecekleri anlaşıldıktan sonra Türkiye'ye uyum ve sosyal entegrasyon sağlamaları açısından uzun vadeli politikalara ve çalışmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir (Emin, 2016). Bu politikalardan biri de Suriyeli mültecilerin eğitimi politikasıdır. Çünkü eğitim bireyin vazgeçemeyeceği temel haklardan biridir (İnsan Hakları Beyannamesi, Madde 26). Bireyin temel haklarından olan “eğitim hakkı” Suriyeli mültecilerin ülkeye uyum sağlaması açısından da önemlidir. Eğitim, Suriyeli mültecilerin kişisel gelişimi, mesleki bir beceriye sahip olması açısından da gereklidir.

Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin demografik yapısı incelendiğinde (Tablo 1) 0-4 yaş grubunda 380.182, 5-9 yaş grubunda 387.410, 10-14 yaş grubunda 289.608, 15-18 yaş grubunda ise 243.135 kişi olduğu görülmektedir. Zorunlu öğrenim çağı ya da öncesi çağda olan 0-18 yaş grubunda toplam 1.300.335 kişi bulunmaktadır (Göç İdaresi, 2016). Bu sayının toplam Suriyeli nüfusa oranı % 47.2'dir. İstatistiklere bakıldığında Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin yaklaşık yarısını çocukların oluşturduğu görülmektedirler.

Tablo 1. Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin demografik yapısı (0-18)

Yaş Grubu	Nüfus
0-4	380.182
5-9	387.410
10-14	289.608
15-18	243.135
Toplam	1.300.335

Milli Eğitim Bakanlığı'nın Şubat 2016 verilerine göre 330.000'den fazla Suriyeli ve diğer mülteci çocuklar Türkiye'nin çeşitli yerlerinde örgün eğitime devam etmektedir. Ancak eğitim sisteminin dışında kalan çocuk sayısının 500.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir (UNICEF,2016). Bu rakamlar Türkiye'de eğitim çağındaki birçok Suriyeli çocuğun eğitim hakkından yararlanmadığını ortaya koymaktadır.

Türkiye'nin Suriyeli sığınmacılara yönelik eğitim çalışmaları insani olduğu kadar hukuki bir sorumluluktur. Türkiye'nin taraf olduğu Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesine göre Türkiye, “çocuğun eğitim hakkını kabul eder ve bu hakkın fırsat eşitliği temeli üzerinde tedricen gerçekleşmesini sağlar” (Madde: 28) denmektedir. Yine 29. Maddede “çocuğun kişiliğinin, yeteneklerinin, zihinsel ve bedensel yeteneklerinin mümkün olduğunca geliştirilmesiyle sorumludur” biçiminde bir hüküm içermektedir. Türkiye 1951 yılında, mültecilerin hukuki statülerine yönelik olarak imzaladığı Cenevre Sözleşmesinin 22. Maddesi uyarınca

da mültecilere, temel eğitim konusunda vatandaşlarına uyguladığı muamelenin aynısını uygulamakla sorumludur.

Savaş ile başlayan göçün ilk dönemlerinde daha çok barınma ve temel gıda malzemelerine yönelik ihtiyaçları gidermeye çalışan Türkiye Cumhuriyeti Yönetimi göçmenlerin Türkiye’de kalma süreleri artınca eğitime yönelik çalışmalara önem vermeye başlamıştır. MEB’in 2014 yılında yayınlanan 2014/21 sayılı “Yabancılarla Yönelik Eğitim-Öğretim Hizmetleri Genelgesi” ile, geçici koruma statüsündeki çocukların eğitime erişimi konusunda ilerleme sağlanmıştır (Erdoğan, 2016).

İlk etapta kısa vadeli çözümler üreten Türkiye, savaşın uzaması, kitlesel göçlerin artması, belirsizliğinin devam etmesi ile birlikte eğitime dair daha uzun vadeli çözümler için çalışmalar yapmaya başlamıştır. Eğitimin insan yaşamında ve toplumların kimliklerini inşa etmedeki büyük rolü (Seydi, 2013) dikkate alındığında Suriyeli mültecilerin eğitimine dair yapılacak çalışmalar büyük önem taşımaktadır. 2013 yılında bu yönde çeşitli genelgeler yayımlayan Milli Eğitim Bakanlığı öncelikle kamp merkezlerinde bulunan çocukların eğitimi için bir takım tedbirler almış, ancak 2014 yılının Nisan ayında çıkarılan “geçici koruma kanunu” ile kamp dışında bulunan Suriyelilerin de eğitim hizmetine ulaşabilmeleri için çeşitli çalışmalar yapılmıştır (Emin, 2016).

176

Bu alanda yapılan en önemli çalışmalardan biri Suriyeli öğrenciler için özellikle yoğun yaşadıkları yerlerde açılan Geçici Eğitim Merkezleridir (GEM). Geçici Eğitim Merkezleri kitlesel olarak ülkemize göç etmiş okul çağındaki yabancı öğrencilere ülkelerinde yarım bırakmak zorunda kaldıkları eğitimi devam ettirme fırsatı tanımak amacıyla kurulan merkezlerdir (MEB, 2014). Bu merkezler ya uygun saatlerde okul binalarını ya da özel birtakım mekanları kullanmaktadırlar. Bu merkezlerin en önemli özelliği eğitim dili olarak Arapçayı kullanmaları ve eğitimcilerinde Suriyeli olmasıdır. Kullanılan müfredat geçici Suriye hükümeti eğitim bakanlığı tarafından gözden geçirilmiş kısmen değişiklikler yapılmış Suriye müfredatıdır (BEKAM, 2015). Bu merkezler Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmış ve buralarda Türkçe dersleri öğretilmeye başlanmıştır. Bu imkan daha fazla Suriyeli çocuğun eğitim faaliyetlerine katılımını sağlamaktadır

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de geçici eğitim merkezlerinde görevli Suriyeli öğretmenlerin gözüyle eğitim sürecini değerlendirmektir. Suriyeli öğretmenlerin seçilmesinin sebebi öğretmenlerin okulun en önemli öğelerinden biri ve öğretmenin okul içinde pek çok görevi olmasıyla (Erden, 1998) açıklanabilir. Çalışmanın Şanlıurfa’da gerçekleşmesi de manidardır. Çünkü Şanlıurfa 396.728 kişiyle İstanbul’dan sonra en fazla Suriyeli sığınmacıya ev sahipliği yapan ildir (Göç İdaresi, 2016). Bu bağlamda bu çalışmada Suriyeli öğretmenlerin eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları problemlerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

1. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, örnekleme, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

Araştırma Modeli

Araştırma, Türkiye’de MEB’e bağlı geçici eğitim merkezlerinde görev yapan Suriyeli öğretmenlerin eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları problemleri ortaya çıkarmak amacıyla yapılan nitel bir çalışmadır. Nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir” (Şimşek ve Yıldırım, 2008, s. 39). Bu çalışmada durum çalışması yönteminden yararlanılmıştır. Durum çalışması sınırlı bir sistemin ayrıntılı bir şekilde betimlenmesi ve incelenmesi olarak tanımlanmaktadır (Merriam, 2015).

Örneklem

Bu araştırmanın çalışma grubu, 2015-2016 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Şanlıurfa il merkezinde MEB’e bağlı geçici eğitim merkezlerinde görev yapan sekiz Suriyeli öğretmenden oluşmaktadır. Katılımcılar yargısal (amaçsal) örnekleme yöntemine göre seçilmiştir (Kumar, 2011, s. 220). Amaçlı örnekleme, zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak verdiği gibi, olgu ve olayların keşfedilmesinde ve açıklanmasında yararlı olan bir tekniktir (Şimşek ve Yıldırım, 2008, s. 107). Katılımcıların beşi erkek, üçü ise kadındır. Katılımcıların yaşı, cinsiyeti, eğitim durumları, anadili ve Türkiye’deki görevlerine dair bilgiler Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Türkiye’deki görevi ve demografik özellikleri

Katılımcılar	Cinsiyeti	Yaşı	Anadili	Mezun olduğu bölüm	Görevi
Katılımcı 1	Erkek	31	Arapça	Sınıf Öğretmeni	Sınıf Öğretmeni
Katılımcı 2	Kadın	-	Arapça	Hukuk Fakültesi	Müdür Yardımcısı
Katılımcı 3	Erkek	32	Arapça	Arap Dili ve Edebiyatı (Yüksek Lisans)	Sınıf Öğretmeni
Katılımcı 4	Erkek	60	Arapça	Arkeoloji (Prof.Dr.)	İngilizce Öğretmeni
Katılımcı 5	Erkek	39	Arapça	Arap Dili ve Edebiyatı	Sınıf Öğretmeni
Katılımcı 6	Kadın	-	Arapça	Arap Dili ve	Arapça

Katılımcı 7	Erkek	39	Arapça	Edebiyatı Sınıf Öğretmenliği	Öğretmeni Sınıf Öğretmeni
Katılımcı 8	Kadın	37	Kürtçe	İngiliz Dili ve Edebiyatı	İngilizce Öğretmeni

Verilerin Toplanması

Araştırmaya ait veriler Şanlıurfa il merkezinde MEB'e bağlı geçici eğitim merkezlerinde görev yapan sekiz Suriyeli eğitmenen yarı yapılandırılmış görüşme tekniği yardımıyla toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, hem sabit seçenekli cevaplamayı hem de ilgili alanda derinlemesine ilerleyebilmeyi sağlayan bir tekniktir (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2014). Görüşmeler Şanlıurfa İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün izni dahilinde iki geçici eğitim merkezinde gerçekleştirilmiştir. Görüşme öncesinde geçici eğitim merkezi müdürleri (Türkiye Vatandaşı) ve Suriyeli öğretmenler görüşmenin içeriği hakkında bilgilendirilip görüşmenin nerede, ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği gibi gerekli ön hazırlıklar yapılmıştır. Literatür taraması neticesinde taslak görüşme formu düzenlenmiştir. Katılımcılara uygulanması düşünülen görüşme formu ölçme ve değerlendirme alan uzmanı tarafından incelenerek görüşmeye hazır hale getirilmiştir. Uzman görüşünden hareketle iki soru görüşme formundan çıkarılmıştır. Görüşmelerde katılımcılara aşağıdaki sorular sorulmuştur:

1. Eğitim sürecinde karşılaştığınız güçlükler nelerdir?
- Dil farklılığıyla ilgili karşılaştığınız sorunlar nelerdir?
- Türkiye'de öğretmenliğe başlarken karşılaştığınız sorunlar nelerdir?
- Türkiye'de görev yapan Suriyeli öğretmenlerin niteliği hakkındaki görüşleriniz nelerdir?
- Eğitim-öğretime dair gördüğünüz eksiklikler (müfredat, fiziki şartlar, materyal, güvenlik... vb.) varsa nelerdir?
2. Türkiye'deki eğitimden beklentileriniz nelerdir?
3. Sorunlara ilişkin çözüm önerileriniz nelerdir?

Verilerin Analizi

Görüşmeler katılımcıların gönüllü iştirakiyle ve etik kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın güvenilirliğini sağlamak için görüşmeler ses kayıt cihazıyla kaydedilmiş olup görüşme süreleri 20-45 dakika arasında değişmiştir. Ses kayıt cihazı ile görüşmenin kaydedilmesi, görüşmeye dair bulgulara görüşme sonrasında da ulaşmayı mümkün hale getirmiştir. Ayrıca bu sayede yeterince anlaşılmayan kimi görüş ya da sözcükleri analiz etmek imkânı elde edilmiştir. Görüşmelerde araştırmacılara Arapça bilen bir tercüman eşlik etmiştir.

Görüşmeler ses kayıt cihazından dinlenerek yazılı hale getirilmiştir. Yazılı hale getirilen görüşmeler ile görüşmelerden elde edilen ses kayıtları bir başka uzmana inceletilmiştir. Bu sayede ses kayıtları ile yazılı hale getirilen görüşmelerin uyumu sağlanmaya çalışılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler nitel veri analiz yöntemlerinden içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Bu aşamada katılımcılardan elde edilen veriler kodlanmıştır. Kodlama yapılırken aynı anlamı veren cümle yada paragraflar bir kod şeklinde tanımlanmıştır. Daha sonra bütün kodlar birlikte incelenerek benzer kodlar bir araya getirilerek temalar oluşturulmuştur. Oluşturulan temalar ve bu temalarla ilgili katılımcıların ifadeleri bulgular bölümünde verilmiştir. Bu bağlamda elde edilen veriler, sistematik ve açık bir biçimde betimlenmiştir.

Bulgular

Bu bölümde Suriyeli öğretmenlerle yapılan görüşmeler neticesinde Suriyeli öğretmenlerin eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları sorunlara ait bulgular yer almaktadır.

Suriyeli Öğretmenlerin Özlük Haklarına İlişkin Bulgular

Suriyeli öğretmenlerle yapılan görüşmeler neticesinde öğretmenlerin işe alınma sürecinde ve sonrasında birtakım sorunlar ve kaygılar yaşadıkları tespit edilmiştir. Suriyeli öğretmenlerin en önemli problemlerinden biri, öğretmen maaşlarının düşük olmasıdır. Maaşların yetersizliği öğretmenleri ikinci bir iş yapmaya zorladığı gibi temel ihtiyaçlarının da karşılanamamasına neden olmaktadır.

K1 (Katılımcı 1 demektir. Bundan sonra her katılımcı K olarak anılacaktır) Bu konu hakkında “Maaş yetmediği için öğretmenler olarak ikinci bir iş yapmak zorunda kalıyoruz. Ben gündüzleri okuldayken akşamları çay ocağı işletiyorum.”

K4 “Yaşım ikinci bir iş yapmaya müsait değil. Kızımın iki oğlundan biri çok hasta. İki operasyon geçirdi ve sürekli ilaç kullanmak zorunda ve ilaçları çok pahalı. İyi beslenemiyor. İyi olabilmesi için protein ve vitamin alması gerekiyor. Benim maaşım bunları karşılayamayacak kadar sınırlı.”

K4 “Öğretmen maaşları, en temel haklardan biri olan sağlık hakkının yeteri kadar kullanılamamasına ve iyi beslenememelerine yol açıyor.” biçiminde görüş belirtmiştir.

Bu konu hakkında **K6**'da “Benim maaşım çok çok az. Benim kızım liseyi bitirecek, üniversite sınavına girecek, müracaat için 100 TL lazım ama nasıl ödeyeceğim. Ankara'ya gidecek yol parası lazım. Evin yükünü ben çekiyorum.” biçiminde görüş bildirmektedir. **K6**'nın bu sözleri, Suriyeli öğretmenlerin ağır şartlar altında yaşadıklarının bir göstergesidir. Maddi kaygı, öğretmenlerin başarılarını ve motivasyonlarını negatif yönde etkilemektedir. Devamında **K6**, “Maaşım yükselirse psikolojimin iyi olacağını düşünüyorum. Halep'teki evim çok iyiydi. Şu anda oturduğum ev kötü, dolayısıyla korkuyorum. Para her sorunu

çözmüyor ama sorunlarımın azalacağını düşünüyorum.” diyerek ücrete dikkat çekmektedir.

Suriyeli öğretmenleri kaygılandıran konulardan biri de kadro meselesidir. Suriyeli öğretmenler Türkiye’de buldukları müddetçe görevlerinin devamlı olmasını, kendilerine yönelik bir yasal düzenlemenin yapılarak özlük haklarının iyileştirilmesini beklemektedirler. **K6** bu konuyla ilgili olarak: “Benim psikolojim zaten bozuk. Gelecek kaygısı yaşıyorum. Gelecek sene çalışıp çalışmayacağım belli değil. Mesela Milli Eğitim Bakanlığı sınav yapacağını ve ona göre öğretmenliğe devam edip edemeyeceğimi belirtiyor. Kazandın mı devam, kazanmadın mı işin bitecek diyor. Bu da psikolojimi etkiliyor. Kadro istiyorum. Ben bu yıl çalışırken gelecek yıl devam edebilecek miyim diye düşünüyorum. Bu düşünce benim performansımı etkilemiyor ama bazı öğretmenlerin motivasyonlarını etkilediğini düşünüyorum.” Yine bu konuyla ilgili olarak **K7**, “Bir şey kafamda her gün gidip geliyor. Görev için kadro istiyorum. Her zaman kafamda bu soru var. Aklımda sınav var, kurs var. Bu genellikle Suriyeli öğretmenlerin karşılaştıkları bir problem.” demektedir. Aynı konuyla ilgili olarak **K2** yaşadığı süreci şu sözlerle ifade ediyor: “Suriyeli öğretmenlerin mülakatla alındığını Suriyeli bir arkadaşımдан öğrendim. Göreve ilk başladığımda bana dediler ki beş ay maaş alamazsın. Ben yine de tamam dedim. Sonuçta Suriyeli öğrencilere yardım etmem gerektiğini düşündüm. İkinci yıl maaş vereceğiz ama hukukçusun alamayız, dediler. Sonra müdür yardımcısı olarak almak istediler ama eğitim fakültesi mezunu olmadığım için beni burada sekreter olarak başlattılar.” demektedir.

Katılımcıların özlük haklarıyla ilgili problem olarak gördükleri konulardan biri de kendilerinden daha düşük nitelikte olduklarını düşündükleri kişilerle aynı maaşı almalarıdır. Katılımcılar öğretmenlerin niteliğine ve yaptıkları iş yüküne göre maaşlarının artırılması gerektiğini düşünmektedirler.

K5 bu konuyla ilgili olarak, “Türkiye’deki öğretmenlerin sahip olduğu haklara sahip olmak istiyorum. Okuldaki müstahdemle aynı maaşı alıyorum.”, **K4** maaş konusunda “Ben Profesörüm ve doktora unvanım var. İyi derecede İngilizce biliyorum. Dolayısıyla benim aldığım maaşın daha yüksek olması gerektiğini düşünüyorum. Nasıl ki bir Türk öğretmenle Suriyeli öğretmen aynı maaşı alamayacağı gibi benim gibi lisansüstü eğitim almış bir Suriyeli öğretmenle lisans mezunu Suriyeli öğretmenler de aynı maaşı almamalıdır. Benim maaşım daha yüksek olmalıdır. Lisans mezunu bir öğretmen de 900TL alıyor, doktoralı bir öğretmen de 900TL maaş alıyor.” **K3** de benzer görüşle “İşim dikkat gerektiren bir iş. Öğrencilerin kayıtlarını, notlarını sisteme giriyorum. Bizim işimiz burada çok zor. Daha iyi çalışabilmem için kendime ait bir odanın olması gerekiyor. Ama biz aynı odada üç kişi kalıyoruz. İdarecinin maaşı öğretmenden fazla olmalı, çünkü öğretmen üç ay tatil yapıyor ama ben çalışıyorum.” demektedir.

Öğrencilerin Okula Erişimine Yönelik Bulgular

Suriyeli öğretmenlerin üzerinde durdukları sorunlardan biri de öğrencilerin okula erişiminin düşük olmasıdır. Öğretmenler, öğrencilerinin maddi problemler yaşadıklarını, kendilerine henüz yasal bir statü tanınmadığı için okula gitseler bile Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına verilen haklardan yararlanamayacaklarını, bazı öğrencilerin evlerinin okula uzak olduğunu, bu sebeple servisle gelmeleri gerektiğini ama servis ücretini dahi ödeyecek güce sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu soruna yönelik olarak **K5** görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir: “Okul servisine ihtiyaç var. Öğrencilerimizin bir kısmı bu çevrede oturuyor ama bazı öğrencilerimiz uzakta oturuyor. Öğrencilerimiz servis ücretlerini karşılamakta zorluk çekiyor. O yüzden servis ücretlerinin devlet tarafından karşılanmasını istiyorum. Maddi zorluklar yüzünden öğrenci çalışmak zorunda kalıyor ve bu yüzden öğrencimiz okula gelmiyor. Her öğrenciye yardım yapılabilse öğrenciler okula devam edebilir.” Benzer sorunları dile getiren **K8** ise maddi koşulların yetersizliğinden dolayı erkek çocukların çalıştırıldıklarını, kız çocukların ise erken yaşta evliliğe özendirildiğini ifade ediyor: “Bazı öğrencilerin evleri uzak, okula gidiş-gelişleri zor oluyor. Sınıfımda bir kız öğrenci vardı. Kız çok iyiydi, çok başarılıydı ama artık okula gelmez oldu. Üç dört defa yanına gittim. Mahallede çalışıyormuş. Burada ne işin var dedim. Bana dedi ki: “Annem bana okumayla bir yere varılmaz, okursanız sizden bir şey çıkmaz, her şey parayla olur. O yüzden bana para getir daha iyi. Okula gitmek boştur.” Yine başka bir kız daha vardı benim sınıfımda. 9. sınıftaydı ve 15 yaşındaydı. Çok başarılıydı. Kızı istemeye geldiler, yani nişanladılar. “Daha çok küçüksün neden nişanlandın” dedim. “Vallahi biri geldi beni istedi, evdekiler de beni verdi” dedi. Yine okula erişim sorununun öğrenciler arasındaki gelir farklılıklarından kaynaklandığını ifade eden **K8**’in düşünceleri şu şekildedir: “Keşke bütün öğrenciler üniformayla okula gelseler. Çünkü öğrenciler arasında maddi olarak çok fark var. Özellikle kızlar için. Öğrenciler onunki (elbisesi) daha iyi, benimki iyi değil diye düşündükleri için okula gelmek istemiyorlar.” **K3** bazı öğrencilerin başarılı oldukları halde kimlik numaraları olmadığı için okula kayıt yaptıramadığını ve kimlik numarası alma işlemlerin uzun sürdüğünü ifade etmektedir: “Okulda YÖBİS (Yabancı Öğrenci Bilgi İşletim Sistemi) var. Öğrencilerin kimlik bilgileri girilerek okula kayıt yaptırabiliyor. Bazıları çok başarılı fakat kimliği yok okula kayıt yapamıyoruz. Burada misafir gibi okuyor. Kimlik numarası lazım fakat emniyette aylarca bu kimliği alamıyoruz.” **K3**’ün ifadeleri eğitime erişimde bürokratik süreçlerin ne kadar önem arz ettiğini göstermektedir.

Suriyeli Öğrencilerin Dil Sorunlarına Yönelik Bulgular

Suriyeli öğretmenlerle yapılan görüşmeler neticesinde öğrencilerin ve öğretmenlerin dil sorunu yaşadıkları, dil eğitimi konusunda bazı güçlüklerle karşılaştıkları tespit edilmiştir. Geçici eğitim merkezlerinde Suriyeli öğrencilere hem kendi dillerinde hem de Türkçe eğitim verilmektedir. Suriyeli öğretmenler, Suriyeli öğrencilerin Türkçe öğrenmelerini istemekte fakat bu öğrencilerin kendi

anadillerinden uzak kalmalarına ise sıcak bakmamaktadırlar. Örneğin bu konuda **K6**'nın görüşü “Bizim öğrencilerimizden Türkçe öğrenmeleri isteniyor. Belki devlet bize “hadi Suriye’ye git” dedi. Bizim öğrenciler dört beş yıl Türkçe öğrendi ve sonra biz Suriye’ye gittik. Çocuklar bu sefer kendi dillerine yabancı kalacaklardır.” biçiminde görüş belirtmektedirler. Bu görüşten Suriyeli sığınmacılara henüz vatandaşlık hakkı verilmediğinden savaş bittiği zaman ülkelerine dönmek isteyecekleri düşünüldüğünde, Türkçe eğitim alan bir öğrencinin Suriye’ye döndüğünde kendi diline uzak kalması muhtemel görünmektedir.

K6, dil farklılıklarının avantaja dönüştürülebileceğini ifade etmektedir. **K6**, “Bence dil farkının olması daha iyi. Bu sayede öğrenciler öğrenmeye mecbur kalıyor.” demektedir. **K2** ise geçici eğitim merkezlerinde sadece Arap olmadığını aynı zamanda Kürt uyruklu Suriye vatandaşlarının da olduğunu ve bu öğrencilerin bir kısmının Arapça bilmedikleri için zorluk yaşadığını ifade etmektedir. **K2** “Mesela okulumuzda bir sürü Kürt öğrenci var ama Arapça bilmiyorlar. Burada Arapça ders görüyorlar. Bir de Türk ve Suriyeli öğrencilerin bir arada eğitim görmesi güzel olur. Çünkü Türkiye’deki eğitim, ahlak yönünden de çok daha güzel.” demektedir.

K5, dil sorununun ciddi sorunlara neden olmadığını vurgulamaktadır: “Okulumda Türkçe ders kitabı yok. Türkçe dersi var ve Türkçe kitap yok. Derslere Türk öğretmenler giriyor. Derslere giren öğretmenler Arapça bilmemesine rağmen bu ciddi sorunlara neden olmuyor. Bunun yanında sınıflarda Türkçe bilen öğrenciler de var.”

K7, dil sorununa yönelik açılan kursların etkililiğini vurgulamaktadır: “Üç yıldır Türkiye’de öğretmenlik yapıyorum. Dil problemleriyle karşılaşılırdık fakat öğretmenler için açılan kurslar faydalı oldu.”

K3 ise dil kurslarının Suriye’de daha iyi olduğunu iddia etmektedir: “Mesela dil sorunu çok önemli. Öğretmenlerin çok azı Türkçe biliyor. Dil kursları Suriye’de, buradan çok daha iyi yapılıyor.”

İngilizce Öğretmeni olan **K8** ise Türkiye’deki yabancı dil öğretimini bir yabancı gözleyle özetlemektedir: “Türkiye’yi düşünüyorum da, Türkiye büyük bir ülke. Avrupa birliğine üye olmasına rağmen, turistik bir ülke olmasına rağmen, Türkiye’de İngilizce eğitimine neden önem verilmiyor? Türkiye’de öğrenciler ilkokuldan itibaren İngilizce öğrenmeye başlıyorlar. Bu öğrencilerin lisede ya da üniversitede çok iyi düzeyde biliyor olmaları gerekmez mi?” demektedir.

Suriyeli Öğrencilerin Psiko-Sosyal Destek Almalarına Yönelik Bulgular

Suriyeli öğretmenler, Suriyeli öğretmen ve öğrencilerin psikolojik sorunlar yaşadıklarını ve psiko-sosyal desteğe ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedirler. Konuyla ilgili olarak **K6**'nın görüşü “Öğrencilerin psikolojik destek alması gerekiyor. Çocuklar savaştan geldiler bu yüzden terapi almaları gerekmektedir. Gezilerin çocukların psikolojisi için iyi geleceğini düşünüyorum.” diye görüş

belirtmektedir. **K6** bu noktada gezilerin, bir dersin öğretiminden ziyade psikolojik rahatlama ya da terapi amacıyla yapılabileceğini vurgulamaktadır.

K7 ise öğrencilerin yaşadığı travmayı şu şekilde özetlemektedir: “Öğrencilerin psikolojik destek görmeleri gerek. Öğrenci ters cevaplar veriyor, ters bakıyorlar. Öğrenciler öfkeli. Kaç tane böyle öğrenci gördüm ve müdahale ettim.”

K8 ve **K2** öğrencilerin psikolojik destek almalarını; öğretmenlerin de travmaya bağlı psikolojik sorunlar yaşadıklarını ifade etmektedir: Bu konu ile ilgili olarak **K2** “Öğrencilerimiz psikolojik sorunlar yaşıyor. Psikolojik destek almaları gerekiyor. Ben buraya geldikten sonra beş altı ay uyuyamıyordum. Ailem geldi ama bazı yakınlarım ağabeyim, kız kardeşim Suriye’de olduğu için aklım onlarda kalıyor. Ben ve eşim hapse girdik, oğlumun psikolojik desteğe ihtiyacı var.” Babam doktordu. Babam hapse girdi. Erkek kardeşim buna dayanamayıp intihar etti. Babam hapiste vefat etti. Kalp krizi dediler ama ben inanmıyorum. Rejim tarafından öldürüldü. Kız kardeşlerim Halep’te ve onlarla görüşemiyorum.” demektedirler.

Müfredata Yönelik Bulgular

Türk Dil Kurumu Sözlüğü’ne (2016) göre müfredat sözcüğü; bir bütünü oluşturan bireyler, ayrıntılar ve aynı zamanda öğretim programı anlamına gelen Arapça kökenli bir kelimedir. Bu çalışma da müfredat, öğretim programı anlamında kullanılmıştır. “Öğretim programı, eğitim programının amaçları doğrultusunda, bir dersle ilgili olarak sınıf düzeyinde belirlenen hedefleri kazandırmaya yönelik olarak planlanmış okul içi ve dışını kapsayan tüm etkinlikleri gösteren yaşantılar düzeneğidir” (Akpınar, 2015, s.7).

Katılımcıların, eğitim alanında karşılaştıkları problemlerden biri de müfredattır. **K5** ve **K6**’ya göre Türkiye’de geçici eğitim merkezlerinde uygulanan müfredat hakkında “Her ne kadar Esad rejimine ait bilgiler çıkarılsa dahi müfredat eski olduğu için öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksundur (**K5**). Suriye’deki müfredatı burada sürdürüyoruz. Ben Arapça dersi veriyorum. Türkiye’de Arapça dersine yönelik bir müfredat olmadığı için Suriye’deki müfredatı uyguluyorum. Fakat dört ders saati bu müfredatın uygulanması için yeterli değil. Altiya da yedi saat olmalı ki ders tamamlanabilsin (**K6**)” demektedir.

K8 ders saatlerinin yetersizliğinden ve ders kitaplarının eksikliğinden bahsetmektedir: “Burada uygulanan müfredat Suriye’dekiyle aynı ama Suriye’de derse ayrılan zaman beş ders saati, Türkiye’de ise bu zaman iki ya da üç ders saati. 7. ve 11. sınıfların halen ders kitapları yoktur. Olanlar da çok geç geliyor. Kitaplar muhalifler tarafından hazırlanıyor. Esad rejimine ait bilgiler kitaplardan çıkarılarak yeniden düzenleniyor.”

K1 ve **K2** sene sonunda sınavlar bitince öğrencilere tatil olması gerektiğini ifade ediyor. **K1** bunun sebebini şu sözlerle ifade etmektedir: “Normal ders zamanında eğitim sisteminde bir sorun yok. Fakat sınavlar bittikten sonra, okul bir

hafta daha devam ediyor. Bu dönemde Öğrenci okula gelmek istemiyor. Sınavlar bitince okulun tatil olması gerekiyor.” K2 de “Türkiye’deki kitapları Arapçaya çevirip okutabilirler. Çünkü öğrenciler ilköğretim ve lisede Arapça kitabı okuyor. Üniversiteye gidince Türkiye’deki eğitim sisteminin kitabını okuyor. Üniversitede Türkiye’deki eğitim sisteminin kitabını okuyacaksa lisede ve ilkokulda neden okumasın. Türkiye’nin kitapları tercüme edilsin, okutulsun ama Suriye’nin tarihi ile ilgili kitaplar da okutulsun. Hem Türkiye’nin kültürünü öğrensin hem de kendi tarihini unutmasın.” demektedir. Eğitim-öğretim, ilkokuldan üniversiteye kadar ardışık devam eden ve kendi içinde tutarlı bir bütün olarak düşündüğünde K2’nin müfredata yönelik önerisi makul görünmektedir.

Öğretim Teknolojileri ve Materyallerine İlişkin Bulgular

Geçici eğitim merkezlerinde görev yapan Suriyeli öğretmenlerin problem olarak gördükleri konulardan biri de okullarının fiziki şartlarının yetersizliği ve öğretim materyallerin eksikliğidir. K4 konuyla ilgili olarak “Okulun materyal yönünden eksikleri var. Poster, projektör, flash kart, kaset çalar, tahta kalemi gibi ihtiyaçlarımız var.” demekte; K5 “Araç gereç yok denecek kadar az olduğu için ben ve arkadaşım kendi imkânlarımızla materyal geliştirdik.” diye eklemekte; K1 ise Suriye okullarıyla Türkiye okullarını imkân ve olanaklar bakımından karşılaştırmakta ve Türk okulları lehine bir ayrımcılığın yapıldığını ifade etmektedir: “Türkiye okulları mesela her yıl boyanıyor ve temizleniyor. Bizim okullarımız boyanmıyor. Resim ve müzik gibi atölyeler diğer okullarda var ama bizim okullarımızda yok.”

K6 ise akıllı tahtaların kullanımıyla ilgili olarak: “Türk öğrenciler akıllı tahtayı kullanabiliyor ama biz kullanamıyoruz.” demektedir.

Şanlıurfa’da Suriyeli öğrencilere yönelik açılan geçici eğitim merkezleri çoğunlukla MEB’e bağlı okul binalarında hizmet vermektedir. Bu okullarda ikili öğretim yapılmakta; okullar sabah Türkiyeli öğrencilere hizmet verirken öğleden sonra Suriyeli öğrencilere hizmet vermektedir. İkili öğretim MEB tarafından tedrici olarak kaldırılmak istense bile gerek derslik ihtiyacının fazla olması gerekse kaynak israfının önüne geçilmek adına devam etmektedir. K6’nın görev yaptığı okul da bu okullardan biridir. Müstakil olarak Suriyeli öğrencilere hizmet veren geçici eğitim merkezlerinde (K1, K2, K3 ve K4’ün görevli olduğu geçici eğitim merkezi) Fırsatları Artırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi (FATİH) projesi henüz uygulanmamaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Suriyeli öğretmenlerle yapılan görüşme sonucunda eğitim süreçlerine yönelik önemli bulgulara ulaşılmıştır. Bunlardan biri, Suriyeli öğretmenlerin özlük haklarıdır. Suriyeli öğretmenler özlük haklarının yeterli olmadığını düşünmektedirler. Maaşlarının temel ihtiyaçlarını bile karşılayacak düzeyde olmadığını bu yüzden ikinci bir iş arayışı içinde olduklarını ifade etmektedirler. Maddi imkânların kısıtlı olmasının öğretmenlerin performanslarını olumsuz

etkilediğini düşünmektedirler. Balkar, Şahin ve Işıklı Babahan'ın (2016) "Geçici eğitim merkezlerinde görev yapan Suriyeli öğretmenlerin karşılaştıkları sorunlar" adlı çalışmasında da Suriyeli eğitimcilerin maddi sıkıntı yaşadıklarına dair bulgulara ulaşılmıştır. Özlük haklarıyla ilgili ikinci sorun, Suriyeli öğretmenlere yönelik görev tanımının yapılmasını sağlayacak yasal düzenlemenin henüz mevcut olmayışıdır. Çünkü Suriyeli öğretmenler Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmadığı için vatandaşlık haklarından yararlanamamakta, geçici koruma statüsünde bulunmaktadır. "Geçici koruma; bireysel koruma başvurusu mekanizmasının etkin bir şekilde uygulanmasının mümkün olamayacağı ölçüde kitlesel göç hareketinin olduğu durumlarda, Bakanlar Kurulu kararı ile acil ve geçici bir koruma tedbiri" olarak tanımlanmıştır (Göç İdaresi, 2015, s. 84). Bu statüyle Türkiye, uluslararası hukuktan kaynaklanan sorumlulukları yerine getirdiği gibi aynı zamanda Suriyelilerin temel hizmetlere erişimini sağlamak ve geri gönderilmekten korumaktadır (Göç İdaresi, 2015, s. 84). Bazı Suriyeli öğretmenler, niteliklerinin diğer öğretmenlerden fazla olduğunu ya da daha fazla iş yükünün olduğunu bu yüzden aldıkları ücretlerin de diğer öğretmenlerden fazla olması gerektiğini savunmaktadırlar.

Suriyeli öğretmenlerin eğitim süreçlerine yönelik tespit ettikleri sorunlardan biri de öğrencilerin okula erişim sorunudur. Öğretmenlere göre, bu sorunun temel sebeplerinden biri öğrencilerin maddi yetersizlikleridir. Bu sebeple bazı aileler çocuklarını okula göndermek yerine erkek çocukları bir iş yerinde çalıştırmayı, kız çocuklarını ise erkenden evlendirmeyi düşünmektedirler. Çalışan çocukların ise vasıfsız işlerde çalıştırıldıkları ve düşük ücretler ödenerek istihdam edildikleri görülmektedir (Erdoğan, 2015). Bunun da çocuklarda bedensel ve zihinsel suistimale yol açacağı düşünülebilir. Çocuk istismarı, Çocuk Hakları Sözleşmesine de (Madde 19,26,31,32) aykırıdır. Apak (2015) tarafından Mardin ilinde yapılan "Suriyeli göçmenlerin gelecek beklentileri" adlı çalışmaya göre Suriyeli ebeveynler, çocuklarının okul imkanlarına yeterli düzeyde erişemediklerinden dolayı onların geleceklerinden endişe duymaktadırlar. Suriyeli öğretmenlere göre öğrencilerin okula erişimi önündeki engellerden biri de bazı öğrencilerin evlerinin okula uzak olması ve okula servisle gelmeleri gerektiği fakat servis ücretini ödeyebilecek maddi imkâna sahip olunmamasıdır. Diğer bir sorun ise bazı öğrencilerin kimlik numarası olmadığı için okula kayıt yaptırılmaları ya da kayıt işlemlerinin uzun sürmesidir.

Suriyeli öğrencilerin karşılaştıkları sorunlardan bir diğeri de dil sorunudur. Geçici eğitim merkezlerinde eğitim, Arapça yapılmaktadır. Suriyeli öğretmenler, Suriyeli öğrencilerin Türkçe öğrenmelerini istemekte fakat kendi ana dillerinden uzak kalmalarını da istememektedirler. Çünkü öğretmenlere göre savaş bitecektir ve bu çocuklar ülkelerine döndüklerinde kendi kültürlerine ve dillerine yabancılaşmamalıdır. Bir diğer sorun, Türkçe dersine giren öğretmenlerin Arapça bilmemesidir. Fakat bazı öğretmenler dil farklılığının dil öğretiminde avantaj olduğunu da iddia etmektedirler. Suriyeli öğretmenler, Türkiye dil merkezlerinde verilen eğitimin nitelikli olmadığını düşünmektedirler.

Suriyeli öğretmenler, kendilerinin ve öğrencilerin psiko-sosyal destek almaları gerektiğini ifade etmektedirler. Onlara göre savaştan ve içinde buldukları durumdan ötürü travmaya bağlı psikolojik sorunlar yaşanmaktadır. Balkar, Şahin ve Işıklı Babahan'a (2016) göre de Suriyeli eğitimciler Suriyeli öğrencilerin yaşadıkları psikolojik sorunlara karşı psikolojik destek almaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Suriyeli çocukların yeterli psiko-sosyal destek alamamaları nedeniyle, post travmatik stres bozukluğu ve depresyon olmak üzere çok sayıda psikolojik sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar (Unicef-Gap Çalıştay Raporu, 2016). Özer ve Şirin'in (2014) yapmış olduğu Suriyeli çocuklara yönelik saha araştırmasına göre çocukların % 35'i travma sonrası stres bozukluğu, %49'u ise yüksek düzeyde depresyon yaşamaktadır.

Suriyeli öğretmenlerin sorun olarak gördükleri konulardan bir başkası da müfredat sorunudur. Çünkü Suriyeli öğrencilere uygulanan müfredat, Suriye rejimine muhalif olarak bilinen kişiler tarafından daha önce Suriye'de uygulanan müfredatın düzenlenmesiyle oluşmuştur. Düzenlemeden kastedilen, Suriye rejimine yönelik bilgilerin çıkarılmasıdır. Öğretmenler bu müfredatın geçerli ve işlevsel olmadığını, ihtiyaca cevap vermediğini, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına uygulanan müfredatın daha yenilikçi olduğunu ifade etmektedirler. Sakız (2016) tarafından yapılan çalışmada da benzer şekilde okul yöneticileri mevcut eğitim müfredatının yeterince esnek olmadığını, farklı ihtiyaçları ve yeterlik düzeyi bulunan öğrenciler için yeterince işlevsel olmadığını belirtmişlerdir.

Suriyeli öğretmenlerin sorun olarak gördükleri konulardan bir diğeri de okulların fiziksel koşullarının ideal olmayışı meselesi, ders araç-gereçleri ile öğretim materyalleri gibi eksikliklerin olmasıdır. Araştırmanın gerçekleştirildiği il olan Şanlıurfa, 22 Nisan 2015 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) raporlarına göre Türkiye'de % 47,4 lük oranla çocuk nüfus oranının en yüksek olduğu ildir. Bu sonuçların, Şanlıurfa'da zaten var olan bina, derslik, araç-gereç ve kaynak sorununu daha da arttırabileceği ileri sürülebilir (Unicef- Gap Çalıştay Raporu, 2016).

Araştırmacı ve Politikacılara Öneriler

Bu sonuçlar çerçevesinde benzer çalışmaların yoğun mülteci göçü almış illerde de yapılması ve bu çalışmalara öğrenci ve velilerin de dahil edilmesi araştırmacılara önerilmektedir. Yine bu sonuçlar çerçevesinde; Türkiye'de geçici eğitim merkezlerinde görev yapan Suriyeli öğretmenlerin özlük haklarının iyileştirilmesine yönelik düzenlemelerin yapılması; Suriyeli öğrencilere psiko-sosyal desteklerin arttırılması; evi okula uzak olan ve maddi açıdan yoksul olan öğrencilere ücretsiz servis imkanlarının sağlanması; geçici eğitim merkezlerinin fiziki olanaklarının iyileştirilmesine yönelik düzenlemelerin yapılması karar vericilere ve politikacılara önerilmektedir.

Kaynakça

- Akpınar, B. (2015). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Data.
- Apak, H. (2015). Suriyeli Göçmenlerin Gelecek Beklentileri: Mardin Örneği. *Birey ve Toplum*, 5, 125-142.
- Balkar, B., Şahin, S., & Babahan, N. I. (2016). Problems Confronted By Syrian Teachers Working at Temporary Education Centers (TECs)/Geçici Eğitim Merkezlerinde (GEM) Görev Yapan Suriyeli Öğretmenlerin Karşılaştıkları Sorunlar. *Eğitimde Kuram ve Uygulama*, 12(6), 1290-1310.
- BEKAM. (2015). “Suriyeli misafirlere yönelik sosyal uyum ve eğitim müfredatları çalışmaları raporu”. <http://bulbulzade.org/indirilebilir/bekam-mufredat-raporu.pdf>
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (18.Baskı).Ankara: Pegem.
- Diñçer, O. B., Federici, V., Ferris, E., Karaca, S., Kirişçi, K.ve Çarmıklı, E. Ö. (2013). Suriyeli Mülteciler Krizi ve Türkiye: Sonu Gelmeyen Misafirlik. *Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu &Brooking Enstitüsü*. Ankara.
- Emin, M. N. (2016). Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları. *Analiz (SETA)*. Sayı: 153.
- Erden, M. (1998). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkim.
- Erdoğan, E. (2016). Türkiye’de Yaşayan Suriyelilerin Genel Durumu. Şanlıurfa: Gap ve Unicef.
- Gelesne, C. (2014). *Nitel Araştırmaya Giriş* (4.Baskı).Ankara: Anı yay.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2016). *2015 Türkiye Göç Raporu*. (35). Ankara.
- Kumar, R. (2011). *Araştırma Yöntemleri* (18.Baskı). Ankara: Edge Akademi.
- Merriam, S. B. (2015). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber* (3. Baskı).S. Turan (Çev. Edt.). Ankara: Nobel.
- MEB. (2014). *Yabancılara yönelik eğitim-öğretim hizmetleri*. http://mevzuat.meb.gov.tr/html/yabyonegiogr_1/yabyonegiogr_1.html
- Özer, S. ve Şirin, S. R. (2014). *Suriyeli Mülteci Çocuklar Saha Araştırması Sonuç Raporu*. Bahçeşehir Üniversitesi: İstanbul.
- Sakız, H. (2016). Göçmen çocuklar ve okul kültürleri: Bir bütünleştirme çalışması. *Göç Dergisi*, 3(1), 65-81.
- Seydi, A. R. (2013). Türkiye’deki Suriyeli akademisyen ve eğitimcilerin görüşlerine göre Suriye’deki çatışmaların suriyelilerin eğitim sürecine yansımaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013(30).
- UNİCEF. (2004). *Çocuk Haklarına Dair Sözleşme*.
- UNİCEF. (2015). *Annual Report 2015*.
- UNİCEF. (2016). *Türkiye’deki Suriyeli Çocuklar*. Temmuz (2016).
- UNİCEF&Gap Çalıştay Final Raporu (2016). *Suriyeli Çocuk ve Gençlerin Güçlendirilmesi İçin Çalışma Alanlarının Belirlenmesi Çalıştayı*. 4-5 Mayıs 2016. Hilton Otel/ Şanlıurfa.

Yıldırım, Ş. & Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (7. Baskı). Ankara: Seçkin Yayınevi.

<http://www.danistay.gov.tr/upload/insanhaklarievrenselbeyannamesi.pdf>

http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.583d5e4d4ab1e3.68580543

Mukaddime, 2018, 9(1), 189-207
DOI: 10.19059/mukaddime.356645

Ahlat'ın Kültürel Turizm Potansiyeli Üzerine Bir Araştırma*

Hasan KÖŞKER¹

Öz: Son yıllarda dünyada kültür turizmine olan talep artarak devam etmektedir. Türkiye, tarihî geçmişi ve kültürel zenginlikleri bakımından dünyanın en önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden biridir. Buna rağmen, Türkiye'nin kültür turizmi pazarındaki payı, dünya ortalamasının oldukça gerisindedir. Bu araştırmanın amacı tarihin, kültürün ve geleneğin beşiği olan Ahlat'ın kültürel turizm potansiyelinin tanıtılmasına katkıda bulunmaktır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma verileri gözlem ve yüz yüze görüşmeler yoluyla elde edilmiştir. Elde edilen verilerin betimsel analizleri yapılmıştır. Sonuç olarak Ahlat, Orta Asya Türk kültürü ile Anadolu Türk kültürü arasında bir köprü görevi üstlenmekte ve Türklerin sosyo-kültürel özellikleri hakkında önemli ipuçları veren bir açık hava müzesi niteliğindedir. Araştırma, tarihin en büyük İslam mezarlığı olan Selçuklu Mezarlığı ile Türklerin anıt mezar geleneğini yansıtan kümbetlerin Ahlat'ın en önemli kültürel değerlerinden olduğunu ortaya koymaktadır. **Anahtar Kelimeler;** Ahlat, Kültür, Kültür Turizmi, Selçuklu Mezarlığı, Kümbet.

189

A Research on the Tourism Potential of Ahlat

Abstract: In recent years, the demand for cultural tourism in the world has been continually increasing. In terms of its historical wealth and cultural heritage, Turkey is one of the world's most outstanding centres of culture and civilization. However, its share in the cultural tourism market is far more behind the world average. The aim of this research is to contribute to the promotion of cultural tourism potential of Ahlat, the cradle of history, culture, and tradition. The qualitative research method was used in the research. We obtained the research data through observation and face-to-face interviews, and performed the descriptive analyses of the data obtained. As a result, Ahlat acts as a bridge between Central Asian Turkish culture and Anatolian Turkish culture, which has the characteristics of an open-air museum giving important clues about the socio-cultural characteristics of Turks. The research reveals that the Seljuk Cemetery,

* Bu çalışmadaki verilerin bir kısmı 18. Ulusal Turizm Kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.

¹Dr. Öğr. Üyesi, BEÜ'n Kdz. Ereğli Turizm Fakültesi, Turizm İşletmeciliği, hasankosker@beun.edu.tr

which is the largest Islamic graveyard in the history, and the mounds reflecting the tradition of the Turks' monumental tombs are the most important cultural values of Ahlat.

Keywords; Ahlat, Culture, Cultural Tourism, Seljuk Cemetery, Tomb.

Giriş

Turizm zaman içerisinde sürekli değişen ve gelişen bir olgudur. Günümüzdeki turistler daha bilinçli davranarak farklılık ve yenilik arayışındadırlar. Deniz-kum-güneş üçlüsüne bağlı kitle turizminin dar bir kıyı bandında yoğunlaşması, kaynakların aşırı kullanımına yol açmakta, çevre kirliliğine ve kalitenin bozulmasına neden olmaktadır. Bu durum bilinçli turistlerin alternatif turizm türlerine yönelmesine neden olmaktadır. Araştırmalar önümüzdeki yıllarda özel ilgi turizmiyle birlikte alternatif turizm türlerinden olan sanat, tarih ve kültürel etkinlikleri kapsayan kültür ve tarih turizmine olan ilginin artacağına işaret etmektedir (Kozak ve Bahçe, 2009: 141-142). 20. yüzyılın sonlarında ve yeni bin yılın başında insanların eğitim seviyelerinin artması ve küresel gelişmeler, insanların uzak destinasyonlara ve yerel kültürel mirasa yoğun bir ilgi duymalarına neden olmuştur (Jovicic, 2014: 607). Bu yoğun ilgi, turizm sistemi içinde en hızlı gelişim kaydeden kültür turizmine yönelik talebi arttırmaktadır (Richard ve Wilson, 2006). Turizm talebinin bu yönde gelişmesi Türkiye açısından bir fırsat olabilir. Asya-Avrupa-Afrika kıtaları arasında yer alan Türkiye, doğal bir geçiş alanı olduğu için birçok uygarlığın beşiği olmuştur. Türkiye üzerinde kurulan yüze yakın uygarlık, binlerce yıllık tarihi geçmişi ile dünyanın en önemli tarih ve kültür turizmi merkezlerindedir. Tarihi ve kültürel zenginlikler arasında çok sayıda antik kent, kale, saray, su kemeri, hamam, bazilika, agora, sunak, nekropol, tiyatro, zafer takları, farklı dinlere ait kutsal mabetler, kutsal mekanlar, farklı dönemlere ait mimari şaheserler, eski dönemlere ait mezarlıklar, önemli şahsiyetlere ait kümbet ve türbeler bulunmaktadır (Değirmencioğlu ve Ahıpaşaoğlu, 2003; Şenol, 2008). Türkiye tarihî geçmişi, eşsiz kültürel zenginliği ile unutulmaz kültürel deneyimler yaşatabilecek bir ülke olmasına rağmen, kültürel turizmden ziyade deniz-kum-güneş destinasyonu olarak konumlandırılmaktadır. Bu durum kaçırılmış bir fırsat olarak değerlendirilmektedir (Okumuş vd., 2012). Türkiye, kültürel miras zenginliğini turistik ürün haline getirerek fırsata çevirebildiği takdirde dünya turizm pazarından daha fazla pay alabilecek konumdadır.

Kültür turizmi kapsamında toplumun sahip olduğu kültürel birikimlerin turizm pazarına sunulması geliştirilmesi deniz turizmi, su sporları, vahşi yaşam, oyun parkları vb. turizm türlerinin geliştirilmesinden daha kolaydır (Anderson, 2015: 208). Bir yerin kültür turizmine açılması o yerin kültürel mirasını koruduğu gibi yerel kalkınma için de bir fırsat olabilmektedir. Kültür turizminin sürdürülebilirliği belirli plan ve program çerçevesinde koruma ve kullanma ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirilmelidir. Aksi halde yörenin sahip olduğu kültürel varlıkların bozulması orijinalliğini kaybetme tehlikesi bulunmaktadır (Uygur ve Baykan, 2007: 30). Bir destinasyonda kültürel çekim unsurlarının bulunması, o

bölgede kültür turizminin gelişmesi için yeterli olmayabilir. Bununla birlikte ulaştırma, konaklama, yeme-içme vb. yan ve destek hizmet birimlerini de olması gerekir.

Türkiye Turizm Stratejisi 2023 hedefleri arasında doğal, tarihî ve kültürel değerlerin turistik anlamda ön plana çıkarılması ve geliştirilmesi turistik ürün çeşitlendirmesinin bir yöntemi olarak görülmektedir. Türkiye’de kültür turizminin geliştirilmesi konusunun stratejik hedefler arasında olmasının son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Türkiye’nin dünyanın en önemli kültür merkezlerinden birisi olmasına rağmen, kültür turizmi pazarındaki payının dünya ortalamasının oldukça gerisinde olduğu görülmektedir. Sadece kültür turizmi için Türkiye'ye gelen turist sayısının, toplam turist içindeki payı %6 oranındadır (Gülcan, 2010: 99; Okumuş vd., 2012: 645). Oysa Dünya Turizm Örgütü, dünyadaki turistik seyahatlerin %37’sinin kültür turizmi amaçlı olduğunu belirtmektedir (McKercher vd., 2002: 135). Türkiye Turizm Stratejisi 2023 hedefleri arasında; Van ve Bitlis illerini kapsayan bölgede kültürel ve tarihsel öğeler esas alınarak kültür turizminin geliştirilmesi, bununla birlikte bölgedeki kıyı ve kış turizminin geliştirilmesi ile Van Gölü ve çevresinin ulusal ve uluslararası ölçekte kültürel bir varış noktası olarak öne çıkartılması bulunmaktadır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007). Ahlat, göl ve kış turizminin yanı sıra kültürel ve tarihsel öğeler bakımından önemli bir potansiyele sahiptir. Ahlat’ın kültür turizmi potansiyelinin stratejik hedefler arasında olması, kültür turizminin geleceği adına olumlu bir gelişmedir. Bu araştırma ile Bitlis ili Ahlat ilçesinin kültür turizmi potansiyelinin ortaya konulması, tanıtılması ve bu potansiyelin turistik amaçlı kullanılmasına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

1. Turizm, Kültür, Yerel Halk ve Turist Arasındaki İlişkisi

Kültür; *“bir toplumu diğer toplumlardan farklı kılan, geçmişten beri değişerek devam eden, kendine özgü sanatı, inançları, örf ve adetleri, anlayış ve davranışları ile onun kimliğini oluşturan yaşayış ve düşünüş tarzıdır. Topluma bir kimlik kazandıran, dayanışma ve birlik duygusu verdiği toplumda düzeni de sağlayan maddi ve manevi değerlerin bütünüdür”* (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017). Bir medeniyetin kültürü; yaşamı algılayışını, dünyaya bakışını, dini yaşayışını, kıyafetlerini, yiyecek çeşitlerini, barınak ve ibadet yapılarını ve mimarisini etkilemektedir (Çetin ve Gürgil, 2014:257). Coğrafya, turizm ve kültür birbiri ile yakın ilişki içindedir. Doğal çevrenin farklılığı kültüre yansımakta, kültür de hem doğal çevreyi hem de toplumu etkilemekte ve bunlardan etkilenmektedir. Farklı coğrafyalarda farklı kültürlerin ortaya çıkması turizm ve kültür arasındaki ilişkinin güçlenmesini sağlamıştır (Emekli, 2006: 51). Farklı çevrelerdeki farklı kültürleri tanıma isteği kültür turizminin gelişmesine neden olmuştur. Kültür turizmi, kültürel birikimin zengin ve özgün olduğu yerlerde gelişebilmektedir. İnsanın farklı kültürleri keşfetmek, tanımak ve görmek için turizm olayına katılmalarına kültür turizmi denilmektedir. Kültür turizmi, Gülcan (2010: 102) tarafından *“çağdaş ve geçmiş kültürlerle ait somut ve somut olmayan*

değerlerle ilgili olarak, onları görme, haklarında bilgi ve deneyim edinme amacıyla gerçekleşen ve bununla ilgili ürün ve hizmetlerin satın alınmasına bağlı olarak doğrudan ve dolaylı faaliyetlerden oluşan bir turizm olgusu” şeklinde tanımlanmaktadır. Kültür turizmi tarihi, sanatsal mekân ve anıtlar hakkında daha fazla şeyler keşfetmek ve öğrenmek amacıyla gerçekleştirilen seyahatleri kapsamaktadır (Jovicic, 2014: 609). Kültür turizmi kapsamına günlük yaşam, çalışma pratikleri, yerel kıyafetler, yerel mimari, el sanatları, tarih, tarihî mekânlar, dil, din, dinî mekânlar, gelenekler, boş zaman etkinlikleri, sanatın temel unsurlarını içeren çok çeşitli faaliyetler, galeriler, müzik, tiyatro, festival, fuar, özel etkinlikler, ulusal mutfaklar, yerel yemekler, yerel topluluklar ve mahalleler girmektedir (Hughes, 2002). Yerel halkın ekonomik kalkınmasında önemli bir araç olan kültür turizmi; turistlere bir bölgenin tarihi, sanatsal, arkeolojik eserleri ile etnik kökenini yerinde görebilme olanağı sağlamaktadır. Bununla birlikte yerel halkın folklor, tören, dans, ritüel, masal, el sanatları, yemek-içme kültürünü ve misafirperverlik gibi hayat tarzını doğal bir ortamda tanıma olanağı sunmaktadır (Anderson, 2015: 212). Günümüzdeki kültür turizmi anlayışı, üretim ve tüketim entegrasyonu ve tedarikçiler ile tüketiciler arasındaki bağlantıların artırılması üzerine odaklanmaktadır. Buradaki amaç pasif tüketim yerine proaktif bir yaklaşım sergileyerek, turistlerin aktif olarak kültürel etkinlikleri yaşamalarına olanak sağlamaktır (Jovicic, 2014: 605).

Turizm ve kültürel miras belirli bir varlık düzeyinde ortaya çıkan ilişki türüdür (McKercher vd., 2005). Tarih ve kültür turizmini, diğer turizm türlerinden ayıran en önemli fark; öğrenme fonksiyonlu olmasıdır (Çetin ve Gürgil, 2014:257). Kültürel değerler, turizm talebini oluşturmaktadır. Farklı kültürleri yerinde görebilme, onları tanıma isteği tarih boyunca insanları seyahate yönelten etmenler arasındadır (Kozak ve Bahçe, 2009: 145). Kültür turizmi ile ilgili ilk seyahatlere katılanlarda öğrenme fonksiyonunun ön planda olduğu görülmektedir. Bu katılımcılar çok para harcayan, iyi eğitilmiş ve yüksek statüdeki kişilerden oluşmaktaydı. Zamanla kültür turizmine toplumun farklı kesimlerinden de insanlar katılmışlardır. Böylece kültür turizmi, bir kitle turizmi niteliği kazanmıştır. Kültür turizminin kitle turizmi niteliği kazanarak farklı halk kitlelerine yayılması, kültür turizmi talebinde sürekli ve istikrarlı bir artış sağlamaktadır. Kültür turizmi talebindeki gelişmenin sürekliliği ve istikrarlı bir tablo sergilemesi gelecek adına umut vermektedir (Bachleitner ve Zins, 1999).

Bütün toplumların kültürü ve kültürel mirası kıymetlidir. Bununla birlikte bu kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilirliği ayrı bir önem taşımaktadır (Samidi, 2001: 98). Kültür turizmi, küçük çaplı etkinliklerle çatışmaları önleyip, kültürel mirasın olabildiğince korunmasını amaçlamaktadır. Kültür turizmi ile insanların mevcut kültürünü geçmişten getirdikleri kültürleriyle harmanlanarak yaşaması kastedilmektedir (Kozak ve Bahçe, 2009: 146-148). Kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilirliğinin yanında kültür turizminin gelişmeye başladığı kırsal alanlarda yerel halkın kültürel dejenerasyonunun da önlenmesi gerekir. Zira kültür turizminin geliştiği bölgelerde zamanla paydaşların dejenerasyona

uğradıkları görülmektedir (Bachleitner ve Zins, 1999). Başarılı bir kültür turizmi anlayışı, hem yerel kültürel mirası hem de kültür turizminde yer alan paydaşları korumalıdır (McKercher vd., 2005).

Turist gittiği yerlerde oranın kültürünü tanımaya başladığı gibi kendi kültürünü de gittiği yerlere taşımaktadır. Bu nedenle kültür turizmi, turistler ile bölge halkı arasında karşılıklı etkileşim ve ilişki meydana getirmektedir (Kozak ve Bahçe, 2009: 145). Turistin gittiği ülkenin toplumsal yapısı ve kültürü kendisine nasıl davranılacağını belirleyen temel etmenlerdendir. Yerel halkın turistlere karşı tutumları olumlu olduğu ölçüde aralarındaki ilişkiler olumlu; turistlere karşı olumsuz tutum takınması oranında olumsuz bir nitelik olacaktır. Bu yüzden turistler ile yerel halk arasındaki ilişkide fayda ve doyum sağlayan ilişkiler desteklenmelidir. Kimi durumlarda turistlerle yerel halk arasında ilişkiye katılanların bir bölümüne veya tümüne zarar veren ilişkiler meydana gelmektedir. Bunlara engelleyici ilişkiler denmektedir. Böyle bir ilişki biçimi, turistlerle yerli halk arasındaki kaynaşmayı, onların birbirlerini anlamalarını ve birbiriyle bütünleşmelerini engellemektedir. Belirtilen nedenlerden dolayı turistlerle yerel halk arasında kaynaşmanın sağlanması ve hoşgörünün hâkim olması gerekir (Doğan, 2003).

2. Literatür Araştırması

Türkiye'nin farklı destinasyonları üzerine yapılmış kültür turizmi temalı araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalar Türkiye'nin zengin kültür turizmi potansiyeline sahip olduğunu, ancak bu potansiyelin yeterince değerlendirilemediği noktasında birleşmektedir. Günel (2005), Mardin'in kültürel turizm potansiyeli üzerine yaptığı araştırmada; Mardin'in Hristiyanlık ve Türk-İslam kültürü açısından önemli bir kültür turizmi merkezi olduğunu ifade etmektedir. Mardin'de kültür turizminin sağlıklı gelişebilmesi için fiziksel, çevresel ve sosyo-kültürel planlamaya, ulusal ve uluslararası düzeyde tanıtıma, iyi bir imaj ve marka ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Uslu ve Kiper (2006), Ankara-Beypazarı'nda turizmin kültürel miras üzerindeki etkilerini inceledikleri araştırmada; Beypazarı'nda kültürel turizmin geliştirilmesi amacı ile yürütülen politika ve çabaların önemli sonuçlar verdiğini belirtmektedirler. Araştırmacılar, ilçeye gelen ziyaretçi sayısının 5 yılda %100 oranında arttığını, ilçede yok olmaya başlayan el sanatlarının yeniden canlandığını, yöresel ürünlerin üretiminin arttığını, el sanatları ve yerel gıda ürünlerinin üretim ve pazarlanması sonucu işsizliğin azaldığını, kadınların çalışan bir kesim olarak ekonomide söz sahibi olduklarını, turizmin geleneksel konut mimarisi ve kültürel peyzajın iyileşmesine katkıda bulunduğunu ortaya koymuşlardır. Tapur (2009), Konya'nın inanç ve kültür turizmi üzerine yaptığı araştırmada; Konya'nın inanç ve kültür turizmi açısından zengin bir potansiyele sahip olduğunu, ancak bu potansiyelin tanıtım ve turistik alt yapı eksikliğinden dolayı yeterince değerlendirilemediğini ortaya koymaktadır. Özdemir (2011), Safranbolu'nun kültürel mirası üzerine yaptığı araştırmada; Safranbolu'nun geleneksel evleri, çarşı ve tarihi yerleşkeleri ile Türk

ve dünya kültürel mirası açısından önemli olduğu vurgulanmaktadır. Araştırmaya göre, Safranbolu'da kültürel miras kaynaklarını korumaya yönelik restorasyon çalışmaları 1975'te başlamıştır. Ancak kültürel miras kaynaklarının kontrolsüz olarak otel, motel, pansiyon vb. turistik işletmelere dönüştürülmesinin bu yapıların orijinalliğinin kaybolmasına neden olduğunu, turizm geçmişi ve birikimi olmayan kişilerin turizm sektörüne girişimci olarak yönelmesinin ilçede kültür turizminin gelişmesi önünde engel teşkil ettiği ifade edilmektedir. Beyazıt vd., (2011), Güneydoğu Anadolu'daki geleneksel el sanatlarının bölge turizmine etkileri üzerine yaptıkları araştırmada; Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin kültür turizmi ve el sanatları açısından önemli bir potansiyele sahip olduğu, özellikle halı ve kilimlerin ayrı bir yerinin olduğu belirtilmektedir. Ancak bölgesel kalkınmada turizmden yeterince faydalanılmadığı, geleneksel el sanatlarının ustaların çırak bulamamasından ve el sanatlarına yönelik ilgisizlikten dolayı tehlike altında olduğu ve bu el sanatlarını yaşatacak yeni projelere ihtiyaç duyulduğu ortaya konulmuştur. Eyigün ve Oral (2013), Ahlat'ın sosyo-kültürel önemi ve Ahlat halkının turizm algısı üzerine yaptıkları araştırmada; Ahlat'ın önemli bir kültür turizm merkezi olduğunu vurgulanmaktadır. Yetersiz tanıtım ve ulaşım problemlerinden dolayı kültür turizmi talebinin yeterince geliştirilemediği, Ahlat halkının %88'inin Ahlat'ın kültür ve tarihi potansiyelinin farkında olmasına rağmen kültür turizminin gelişmesi noktasında ikilem içinde oldukları, halkın %50'sinin turizmin ilçenin manevi değerlerine zarar vereceğine ve kendilerine ait bir arazi veya evde turizm işletmeciliği yapılmasına karşı çıktıkları tespit edilmiştir. Uygur vd., (2015), Muğla-Milas'ın kültürel turizm potansiyeli üzerine yaptıkları araştırmada; Milas'ın Karia döneminden Osmanlı dönemine kadar çok sayıda somut ve soyut kültürel değerlere sahip olduğu, ilçede yıllardır bölgeye özgü bir kültürün devam ettiği belirtilmektedir. Araştırmacılar Milas-Bodrum Havaalanı'nın ilçede bulunmasının ulaşım açısından büyük bir avantaj olmasına rağmen, Milas'ın kültür turizminden yeterince yararlanmadığını, en büyük sorununun kültür turizmi potansiyelinin çekici hale getirilememesi sorunu olduğunu, Milas'taki tanıtım ve pazarlama çabalarının yetersiz olduğunu tespit etmişlerdir.

3. Ahlat

Tarihin, kültürün, geleneğin beşiği olan ve Anadolu'nun fethinde önemli yer tutan Ahlat, Van Gölü'nün kuzeybatısında Bitlis ili sınırları içinde yer almaktadır. Ortaçağın en büyük üç İslam şehrinden birisi olan Ahlat, zengin ve önemli kültür varlıklarına ev sahipliği yapmaktadır. Burayı diğer Ortaçağ İslam şehirlerinden ayıran en önemli özellik, ona nam veren tarihi mezarlıklardır (Karahana ve Bak, 2015: 24-25). Ahlat, Selçuklu döneminde kalma tarihî mezar taşları ile Türk tarihi ve kültürü açısından ön plana çıkmaktadır. Ayrıca ilçede Selçuklu dönemine ait lahit mezar özelliği taşıyan kümbet mezarlar bulunmaktadır. Bu kümbet mezarlar Ahlat'a özgü taş işçiliğinin önemli örneklerini sergilemektedir (Doğru vd., 2015: 18). Türkiye'nin kültürel zenginlikleri açısından önemli bir yere sahip olan Ahlat, özellikle Selçuklu Türk kültürü

açısından çok sayıda kültür ve sanat abidelerini günümüze taşımaktadır. Bu değerler 7 başlık halinde ele alınmıştır.

Mezarlıklar; Mezar taşları tarihin ve sanatın tanıklarındır. Türkler eskiden beri mezar taşı geleneğine önem vermişlerdir. Orta Asya'dan itibaren Türklerin karakteristik kültür özelliklerinden birisi de taş balbal ve insan biçimindeki heykellerdir. Bu gelenek 6. yüzyıldan beri Türklerin kült merkezi ve kurganlarında görülmektedir. 11. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya göç eden Türkmen boy ve budunları bu özgün geleneği beraberinde getirmişlerdir (Belli, 2013: 56). Türklerin İslam dinini kabul etmesiyle beraber taş heykel ve balbal geleneğinin değişime uğrayarak yerini mezar taşlarındaki şahide ve sandukçalara bıraktığı düşünülmektedir. Ahlat'ta 6 adet tarihi mezarlık bulunmaktadır. Bunlar; Ahlat Selçuklu Mezarlığı/Ahlat Meydan Mezarlığı, Tahtı Süleyman Mezarlığı, Kırklar Mezarlığı, Merkez/Erkizan Mezarlığı, Harabeşehir Mezarlığı ve Kale Mezarlığı'dır. Bu mezarlıklar içinden en önemlisi Ahlat Selçuklu Mezarlığı/Ahlat Meydan Mezarlığıdır. Ahlat Selçuklu Mezarlığı/Ahlat Meydan Mezarlığı; Ahlat'ın İki kubbe ve Harabeşehir mahalleleri arasındaki düzlükte yer almaktadır. Bu mezarlık (Resim 1) 210.000m² alanı ile Türkiye'nin en büyük tarihi İslam mezarlığıdır (Karahana ve Bak, 2015: 25).



Resim 1: Ahlat Selçuklu Mezarlığı

Selçuklu Mezarlığında sandukçalı, sandukçasız, şahideli ve şahidesiz mezarların yanında ayrıca Orta Asya Türk mezar tiplerinden olan "akıt" olarak tabir edilen oda tarzı yer altı mezarları da bulunmaktadır (Bitlis İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2017). Türkler oda tarzı yer altı mezarları sürekli yaşanılacak bir yerleşim yeri gibi düzenlemekteydiler (Belli, 2013: 59). Bu tarz mezarlar genellikle aile mezarlığı olarak tasarlanmış olup, iç içe 2-3 odadan oluşmakta ve içeriden değişik tonozlarla, dışarıdan ise düz şekilde örülmüştür (Ahlat Kaymakamlığı, 2017). Selçuklu Mezarlığı, şahide ve sandukçalarının ebat ve süslemeleri ile de dikkat çekmektedir. Şahide ve sandukçaların büyüklük ve süslemeleri mezarda yatan kişilerin sosyal statüleriyle doğru orantılı olarak düzenlenmiştir. Mezar taşlarındaki kitabeler incelendiğinde (Resim 2), kabirde yatan kişiye ait kimlik bilgileri, ölüm sebebi, cinsiyet, meslek, ölüm tarihi, dua, yakarış, Kuran'dan bazı ayetler, hadisi şerifler, kabri yapan sanatkar ve Farsça şiirler görülebilmektedir (Karahana ve Bak, 2015: 24-25).



Resim 2:Ahlat'taki mezar taşlarındaki süsleme örnekleri

Kümbet ve Türbeler; Orta Asya Türk kültüründe korgan, kurgan olarak tabir edilen anıt mezar geleneği Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle türbe ve kümbet adı verilen iki değişik mimari formu ile devam etmiştir (Bingöl, 2013:134). Ahlat'taki kümbetler, Türklerin göçebe kültüründe önemli bir yer tutan çadıra benzetilerek inşa edilmiştir (Resim 3). İlçedeki kümbetler Emir Ali Kümbeti hariç iki katlı inşa edilmiştir. Alt kat mezar odası olarak üst katın ise dua ve ibadet amaçlı tasarlandığı görülmektedir. Bütün kümbetlerin mezar odalarının kapıları doğu yönündedir. Bunun temel nedeni, doğu yönünün aydınlığı ve ferahlığı ifade etmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir (Ahlat Kaymakamlığı, 2017).





Resim 3:Ahlat'taki kümbet örnekleri.

Ortaçağda Kubbet-ül İslam (İslamiyetin kubbeleri) olarak nitelendirilen üç büyük İslam şehrinde birisi olan Ahlat'ta, Ahlat taşı ile yapılan Selçuklu, İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerine ait 14 adet kümbet bulunmaktadır. Bu özelliği ile Ahlat Anadolu'da en fazla kümbetin olduğu yer konumundadır (TRT haber, 2017). İlçedeki başlıca kümbet ve türbeler; Alimoğlu Hırşım Kümbeti, Bugatay Aka Şirin Hatun Kümbeti, Emir Bayındır Kümbeti, Erzen Hatun Kümbeti, Hasan Padişah Kümbeti, Hüseyin Timur-Esen Kümbeti, Keşiş Kümbeti, Mirza Bey Kümbeti, Usta Şakir/Ulu Kümbet, Anonim Kümbet-1 (Üst katı yıkık durumdadır), Anonim Kümbet-2 (Üst katı bulunmamaktadır), Abdurrahman Gazi Türbesi, Dede Maksut Türbesi, Emir Ali Türbesi ve Şeyh Necmeddin Türbesi'dir. Bu kümbet ve türbelerin tamamı ilçe merkezinde olup İki kubbe Mahallesi ile Tahtı Süleyman Mahallesinde bulunmaktadır.

Cami ve Mescidler; Ahlat'ta Büyük Selçuklu ve Osmanlı döneminden kalma 2 tanesi ayakta, birisi yıkık durumda olmak üzere 3 adet tarihi cami ve 1 tarihi mescid bulunmaktadır. Bu yapıların tamamı Ahlat taşından yapılmıştır. İskender Paşa Cami, Kadı Mahmut Cami ve Bayındır Mescidi günümüzde de ibadete açıktır. Ancak tarihi Ulu Cami'nin katıntıları bulunmaktadır.

Ahlat Mağara Evleri; Ahlat'ın Harabeşehir, Sultan Seyit Dereleri, Kırklar Vadisi, Madavans Deresi, Yuvadama Köyü, Gaban Deresi Vadisi ve Harabe Hulik Köyü yakınındaki yerleşim merkezinde, depo veya cephane amaçlı kullanıldığı düşünülen çok sayıda mağara bulunmaktadır. Bu mağaraların Neolitik Çağdan günümüze kaldığı düşünülmektedir. Yapay olarak oyularak yapılan bu mağaralar, tek veya iki katlıdır. Bazıları ise galeri tarzı olup uzanmaktadır (Ahlat Kaymakamlığı, 2017).

Köprüler; Ahlat'ta tarihi iki adet köprü bulunmaktadır. Bunlar, Harabeşehir'de Kanga Çayı üzerinde bulunan ve halk tarafından Harabeşehir Köprüsü olarak bilinen Bayındır Köprüsü ile Ahlat-Tatvan yolu güzergahında Tahtı Süleyman Çayı üzerindeki Tahtı Süleyman Köprüsü'dür. Her iki köprü'nün de kitabesi olmadığından hangi dönemde kimler tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Her iki köprü'nün de kemer kısmı birbirine benzemektedir.

Bayındır Köprüsü'nün 13. yüzyılda, Tahtı Süleyman Köprüsü'nün de 15. yüzyılda yapıldığı düşünülmektedir (Öztürk, 2013: 144-145).

Ahlat Bastonu; İlçede oyma, kakma ve kemik işleme teknikleri kullanılarak yapılan baston yapım geleneği devam etmektedir. Baston yapımında genellikle yörede yetişen ceviz ağacı tercih edilmektedir. Bunun temel nedeni ceviz ağacının sağlamlığı, kolay işlenebilecek yumuşak bir yapıya sahip olması ve doğal rengidir. Baston yapımında ceviz ağacının yanı sıra kemik, manda, sığır ve koç boynuzları da kullanılmaktadır. Estetik ve şıklığın ön planda olduğu Ahlat bastonunun en belirgin özelliğini, gövdesinde bulunan süsleme ve motifler oluşturmaktadır. Ahlat bastonundaki süsleme ve motiflerin tamamen Türk ve İslam kültürünü yansıttığı görülmektedir. Bu süsleme ve motifler, Ahlat taş işçiliğinde kullanılan süsleme ve motifler ile de paralellik göstermektedir. Bastonların gövde kısmında genellikle yöresel süsleme ve motifler ile Selçuklu motifleri bulunmaktadır. Bastonların baş kısmında ise kartal, şahin, kurt, at, güvercin, arı, balık vb. hayvanların baş kısımlarını temsil eden figürler dikkat çekmektedir. Ahlat bastonunda çeşitliliği artırmak adına yeni tasarım ve modellere de rastlanılmaktadır. Son zamanlarda Selçuklu dönemine özgü olan tezhip sanatının baston süslemelerinde kullanıldığı görülmektedir.

Ahlat Müzesi; Müzede ilk tunç çağı, geç demir çağı, Urartu, Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı döneminden kalma arkeolojik ve etnografik eserler sergilenmektedir. Sergilenen başlıca eserler arasında günlük hayatta kullanılan eşyalar (küp, kap, kepçe, matara, kandil, pipo, kemer, elbise iğneleri), süs eşyaları (saç tokaları, çift ejderha başlı bilezikler, takılar, koku kapları), savaş aletleri (kılıç, kama, bıçak), çeşitli dönemlere ait sikkeler, mezar buluntuları ve seramikler yer almaktadır.

Ahlat'taki diğer önemli kültür varlıkları arasında Budist Mabedi, Çifte Hamam, Harabeşehir/Selçuklu Hamamı, İskender Paşa Hamamı, Dinhavur Çeşmesi ve Ahlat Sahil Kalesi sayılabilir.

4. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırma ile ortaçağın en önemli İslam şehirlerinden ve Selçuklu kültür merkezi olan Ahlat'ın kültürel turizm potansiyelinin ortaya konulması, tanıtılması, toplumda söz konusu kültürel mirası yaşatacak ve sahip çıkacak bilincin oluşturulmasına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır. Ayrıca Ahlat'ın kültür ve turizm potansiyelinin koruma-kullanma dengesi içinde, dejenere edilmeden kontrollü olarak turistik amaçlı değerlendirilip yaşatılması da araştırmanın amaçları arasındadır.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 31) olarak tanımlanmaktadır. Araştırma verileri, veriye ilk elden ve kısa

sürede ulaşabilmek amacıyla, gözlem ve yapılandırılmış görüşme yöntemi ile elde edilmiştir. Yapılandırılmış görüşmenin en önemli avantajı görüşme yapılan katılımcılar arasındaki paralelliği ve farklılığı belirleyerek buna göre karşılaştırmalar yapmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 120). Bu amaç çerçevesinde Ahlat'ın kültürel turizm değerleri yerinde incelenerek gözlemlenmiş, bazıları araştırmacı tarafından fotoğraflanmıştır. Daha kaliteli fotoğraflara ulaşmak için ilçedeki amatör fotoğrafçıların albümlerinden de faydalanılmıştır. Ayrıca Ahlat'ın kültür turizmi potansiyeli konusunda fikir beyan edebileceği düşünülen başta ilçe kaymakamı, belediye başkanı ve müze müdürü olmak üzere, 5'i akademisyen, 3'ü el sanatları ustası, 4'ü kamu kurum temsilcisi ve 25'i yerel halk olmak üzere toplam 40 kişi ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler 2017 yılı Haziran ve Temmuz aylarında gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde aşağıdaki araştırma soruları sorulmuştur.

- 1-Ahlat'ın kültür turizmi potansiyelini nasıl görüyorsunuz?
- 2- Ahlat'ın kültür turizmi potansiyelinin tanıtılması için neler yapılmaktadır?
- 3-Ahlat'ın kültür turizmi potansiyelinin tanıtılması için neler yapılabilir?

Görüşmelerde araştırma sorularına verilen cevaplar araştırmacı tarafından titizlikle not alınmıştır. Gözlem ve görüşmelerden elde edilen veriler sistematik bir şekilde betimsel analize tabi tutulmuştur. Verilerin raporlaştırılmasında gözlemlerin yanı sıra katılımcıların görüşlerinden de doğrudan alıntılar yapılmıştır.

5. Bulgular

Araştırmada Ahlat'ın, Orta Asya Türk kültürü ile Anadolu Türk kültürü arasında bir köprü niteliğinde olduğu, özellikle Selçuklu kültürü açısından bir açık hava müzesi niteliğinde olduğu, çok sayıda Selçuklu kültür ve sanat abidelerini günümüze taşıdığı tespit edilmiştir. Araştırmaya dâhil olan katılımcıların tamamı Ahlat'ın, kültür turizmi zenginlikleri açısından Türkiye'de önemli ve ayırt edici bir yere sahip olduğunu ifade etmektedirler. 40 katılımcıdan 38'i (%95) Ahlat'ın en önemli kültür değerlerinin tarihi mezarlıklar ile kümbet olduğunu, 32'si (%80) ise en önemli kültür değerlerinin tarihi mezarlıklar, kümbetler ve Ahlat Bastonu olduğu konusunda ortak fikir beyan etmişlerdir. Araştırmaya genel olarak bakıldığında başta Selçuklu Mezarlığı, kümbetler ve Ahlat Bastonu olmak üzere 3 adet tarihî cami, 1 adet mescid, 2 adet köprü, Ahlat mağara evleri ve Ahlat Müzesi'nin Ahlat'ın en önemli kültürel değerleri arasında olduğu söylenebilir. Gözlemlerden ve katılımcılardan elde edilen yanıtlardan; Ahlat'ın zengin ve önemli kültürel değerleriyle geçmişe ışık tuttuğu, bu değerlerin her birinin yazılı bir kitap gibi olduğu, özellikle mezar taşlarının konuşan birer tarihî belge niteliğinde olduğu, mezar taşlarındaki her şekil, sembol veya objenin farklı birer mesaj verdiği anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili bazı katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir.

21 numaralı katılımcı: “... Ahlat kadim şehir, Ahlat ata yurdu Ahlat. Ahlat demek tarih demektir, Ahlat demek ata yurdu Orta Asya demektir. Zira Ahlat Orta Asya Türk kültürü ile Anadolu Türk kültürü arasında bir köprü niteliğindedir. Ahlat'ta geçmiş kültürümüzün izlerini bulabilmek mümkündür...”

3 numaralı katılımcı: “...Geçmişimizde ilimin, tarihin, kültürün, sanatın ve siyasetin merkezi olmuş olan Ahlat iyi yazılmış bir kitap gibidir. Onu doğru okumak ve anlamaya çalışmak gerekir...”

17 numaralı katılımcı: “ ...Kubbet-ül İslam unvanına sahip üç şehirden biri olan Ahlat kültürel bir açık hava müzesi gibidir. İhtişam ve sadelik iç içedir. Ahlat'taki her bir mezar taşında, her kümbette saklı bir tarih ve sanatın inceliklerini gösteren bir tecrübeyi görmek mümkündür...”

34 numaralı katılımcı: “...Bütün medeniyetler kurdukları şehirlerde, mimarilerinde, kentsel tasarımlarında, inşa ettikleri tarihî eserlerinde kendilerine özgü izler bırakmaktadırlar. Ahlat'taki kültürel mirasa bakıldığında mezar taşlarındaki, kümbetlerdeki, türbelerdeki, Ahlat bastonundaki süslemelerde, nakışlarda, motiflerde Selçuklu Devleti'nin tüm kudretini ve izlerini görebilmek mümkündür...”

25 numaralı katılımcı: “... Tarihi ve kültürel değerleri ile dünyanın en değerli kentlerinden biri olan Ahlat, Anadolu kapılarını Türklere açan Malazgirt Savaşı'nın stratejilerinin belirlendiği yerdir. Muhteşem bir coğrafya, olağanüstü bir yer, muazzam bir tarihi birikim...”

Katılımcıların görüşlerinden yola çıkarak Ahlat halkının, Ahlat'ın kültür turizmi potansiyelinin farkında olduğu söylenebilir. Ancak Ahlat'ın kültür turizmi potansiyelinin farkında olmanın yeterli olmadığı düşünülmektedir. Bu potansiyelin korunması ve yaşatılması gerekir. Araştırmada, Selçuklu Mezarlığı ve diğer tarihi mezarlıkların bazı yerlerinde mezar taşlarının yıkıldığı, tahrip olduğu, mezar taşlarının üzerindeki bazı yazıların okunamadığı, bazı çizimlerin aşındığı tespit edilmiştir. Ayrıca kümbetlerde de bazı deformasyonlar tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra bu tarihi eserlerin bulunduğu bölgelerde düzenli bir alt yapı ve çevre planlamasının olmadığı gözlenmektedir. Öncelikle tarihî eserlerin yok olma tehlikesi önlenmeli, tarihî eserlerin olduğu bölgelerde alt yapı ve çevre planlamasının yapılması gerekir. Daha sonra yerel halka, kültürel değerlerin korunması ve yaşatılması için bilinçlendirme eğitimi verilebilir.

Tarihî ve kadim şehirlerin en önemli özelliği, temel özelliklerini kaybetmeden yeniliğe açık olmalarıdır. Yenilik uğruna bir şehri şehir yapan temel doku feda edilmemelidir. Ahlat'ın geleneksel mimari yapısı, Ahlat taşından yapılan 1, 2 veya 3 katlı bahçeli evlerden oluşmaktadır. Bu evlerin, ilçenin tarihi ve kültürel dokusu ile uyumlu olduğu söylenebilir. Son yıllarda ilçenin tarihi ve kültürel dokusuyla uyumlu olmayan 8-10 katlı binaların inşa edildiği gözlemlenmiştir. Geleneksel mimariyle uyumlu olmayan çok katlı binaların Ahlat'ın kültürel dokusuna zarar verdiği düşünülmektedir. Buradan hareketle

kültür turizmi yapılacak destinasyonlarda tarihi ve kültürel dokuyu bozmadan geleneksel mimariyle uyumlu yapılaşmaya gidilmesinin gerektiği, mevcut olan yapıların ise restore edilmesi önerilebilir.

Araştırmada, Ahlat'ın daha çok kamu bürokrasisi aracılığıyla tanıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Son yıllarda özellikle Ahlat Kaymakamlığı ve belediyesinin Ahlat'ın bir turizm kenti olabilmesi adına önemli çalışmalar başlattığı, yurt içinde yoğun tanıtım faaliyetlerinde bulunduğu, ancak yurt dışına yönelik tanıtım faaliyetlerinin yeterli olmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanında Ahlat halkının da bireysel web sayfalarından ve sosyal medya hesaplarından ilçenin tanıtımına sınırlı düzeyde katkıda buldukları tespit edilmiştir. Ahlat'a yönelik tanıtım faaliyetlerine Kültür ve Turizm Bakanlığı, Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı ve Bitlis Valiliği de katkı sağlayabilir. Ayrıca film ve dizi yapımcıları ilçeye davet edilerek tarihi ve kültürel temalı senaryoların çekimleri Ahlat'ta yapılabilir. Zira Ahlat'ın film ve dizi çekimlerinin yapılabileceği tarihi ve kültürel bir platform alanı olduğu söylenebilir. Konu ile ilgili bazı katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir.

1 nolu katılımcı: “... Türk tarihinde yeri ve önemi çok büyük olan Ahlat, yeterince bilinmiyor. Ahlat'ı tanıtmak için yoğun olarak çalışıyoruz. Ahlat'ın tarihi ve kültürel misyonunu anlatan kısa tanıtım filmleri hazırlattık. Radyo Televizyon Üst Kurulu'ndan onay alınarak kamu spotu şeklinde Ahlat'ın tanıtım filmini yayınlattık. Ayrıca Ankara Vilayetler Evi'nde düzenlenen tanıtım kokteylinde siyaset, sanat ve medya dünyasından birçok katılımcının iştirak ettiği kokteylde tertip ettik. Ahlat'ın tanıtımına yönelik Türkçe ve İngilizce dillerinde yayınlanan Anadolu'nun Orhun Abideleri Ahlat Mezar Taşları ile Taşa Bezenen Çadırlar Ahlat Kümbetleri adlı iki prestij kitap hazırladık. Bu kitapların ülkemizdeki ve dünyadaki önemli kütüphanelerine göndereceğiz. Yoğun ve etkili diplomasi çabalarımız sonucu Emir Bayındır Kümbeti ile Selçuklu Mezarlığı minyatürleri İstanbul Miniaturk 1. alanında sergilenmeye başlandı...”

3 nolu katılımcı: “...Ahlat'ın tanıtımı ve kültürel mirasının korunması için devlet büyüklerimiz de çaba sarf ediyor. 11. Cumhurbaşkanımız sayın Abdullah Gül döneminde Ahlat ve yakın çevresi “Kuzey Van Gölü Selçuklu Kültür ve Turizm Koruma ve Gelişim Bölgesi” olarak ilan edilmiştir. 2023 Türkiye Turizm Stratejisi'nde de Ahlat'ın tarihi ve kültürel turizm potansiyelinden ve kültür turizminin geliştirilmesinden bahsedilmektedir. Bu ve benzeri üst düzey adımlar Ahlat'ın geleceği adına bizleri mutlu etmektedir...”

38 nolu katılımcı: “...Ahlat'taki kültürel miras UNESCO tarafından geçici kültürel miras listesine alınmıştır. Bu adım olumlu bir gelişmedir. Ancak ülkemizdeki tarihî ve kültürel mirasın korunması ve tanıtılmasını UNESCO gibi uluslararası kuruluşlardan beklemek bana pek yeterli gelmiyor. Biz kendi kültürel mirasımızı koruyup tanıtmaktan aciz miyiz? Öncelikle bizler, vatandaş olarak üzerimize düşen görevi yapmalıyız. En azından kendi kişisel web sitelerimizden Ahlat'ın tanıtımına,

buradaki kültürel mirasın korunmasına ve halkın bilinçlendirilmesine katkıda bulunabiliriz ...”

25 nolu katılımcı: “...Sağ olsun son yıllarda kaymakamımız ve belediye başkanımızın Ahlat’ın tanıtımı, kültürel mirasın korunması ve yaşatılması için yoğun çaba içinde olduklarını görüyoruz. Ahlat’ın tanıtılması, kültürel mirasın korunması ve yaşatılması sadece kaymakamımız ve belediye başkanımızın görevi değildir, tüm Ahlat halkı bu görevi üstlenmelidir. Ben kendi çabalarım ile Ahlat’ı tanıtmak için sosyal medya hesaplarımı kullanıyorum. Benim katkım bir yere kadar. Ahlat’ta olan ve başka illerde yaşayan bütün Ahlatlılar olarak kutsal şehir Ahlat’ı tanıtım gayreti içinde olmalıyız ...”

17 nolu katılımcı: “...Ahlat’ta film ve dizi yapımcıları davet edilerek, film ve dizi çekimleri yapılabilir. Bu da tanıtım için etkili bir yöntem olabilir...”

9 nolu katılımcı ise: “...Kültür turizminin Ahlat’ta yapılabilmesi için tanıtım elbette gereklidir. Ancak tanıtım faaliyetlerinin tek başına yeterli olmadığını düşünüyorum. Öncelikle kültürel mirasın kontrollü kullanımı, korunması ve yaşatılması gerekir. Bilinçli bir şekilde yerel kültürel mirasın planlamasının yapılması, fiziksel ve çevresel alt ve üst yapının oluşturulmasının akabinde kültür turizmi daha sağlıklı koşullarda yapılabilir...”

6. Sonuç ve Öneriler

Günümüz turizm anlayışı deniz-kum-güneş anlayışının yanında alternatif turizm türlerinin geliştirilmesini de öngörmektedir. Önümüzdeki yıllarda sanat, tarih ve kültürel etkinlikleri kapsayan yerel kültürel mirasa yönelik turizm türlerinin gelişeceği öngörülmektedir. Türkiye tarihî geçmişi ve kültürel zenginliği ile adeta medeniyetler beşiği niteliğinde olup, kültür turizmi türlerinin geliştirilebileceği bir konumdadır. Ancak Türkiye’deki birçok bölgede yerel kültürel mirasın sosyo-kültürel planlamasının olmaması, fiziksel ve çevresel alt yapı eksikliği, tanıtım faaliyetlerinin yetersizliği, kontrolsüz kullanım gibi sorunlardan dolayı kültür turizmi faaliyetlerinin yeterince yapılamadığını araştırmalar ortaya koymaktadır (Günel, 2005; Tapur, 2009; Özdemir, 2011 Beyazıt vd., 2011; Eyigün ve Oral, 2013; Uygur vd., 2015). Bu araştırmada Ahlat’ta kültür turizminin gelişmesi için genellikle tanıtım faaliyetlerine ağırlık verildiği tespit edilmiştir. Ancak kültürel varlıkların sosyo-kültürel planlamasına, fiziksel ve çevresel alt yapı planlamasına ve yöre halkının bilinçlendirilmesine yönelik yeterince çalışma yapılamadığı anlaşılmaktadır. Bir destinasyona yönelik yeterli düzeyde turizm talebinin oluşabilmesinde destinasyon içi ve destinasyon dışı faktörler de etkili olmaktadır. Destinasyona yönelik güvenlik, ulaşım, konaklama, yeme-içme, alışveriş imkanları gibi tüm koşullar iyileştirilmeden turizm talebinin artması beklenemez. Bu durumunda göz önünde bulundurulması gerekir.

Araştırma, Ahlat’ın Türk kültür ve sanatını günümüze taşıyan en önemli merkezlerin biri olduğunu ortaya koymaktadır. Katılımcıların tamamı ilçenin kültür turizmi potansiyeli açısından Türkiye’de önemli ve ayırt edici bir yere sahip

olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun temel nedeninin Ahlat'ta bulunan Selçuklu kültürel mirasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Türklerin sosyo-kültürel özelliklerini yansıtan Ahlat'ın, Orta Asya Türk kültürü ile Anadolu Türk kültürü arasında bir köprü görevi üstlenen bir açık hava müzesi niteliğinde olduğu söylenebilir. Katılımcılardan %95'i Ahlat'ın en önemli kültürel değerlerinin tarihî mezarlıklar ile kümbet olduğunu, %80'ni Ahlat'ın en önemli kültürel değerlerinin tarihî mezarlıklar, kümbetler ve Ahlat bastonu olduğu yönünde ortak fikir beyan etmişlerdir. Söz konusu tarihi eserler dönemin kültür, sanat, teknik ve dekoratif özelliklerine ilişkin önemli bilgi kaynağı oluşturmakla birlikte aynı zamanda yaşayan tarihî belgeler olarak da işlev görmektedirler.

Ahlat'ta bulunan Selçuklu ve diğer medeniyetlere ait kültürel mirasın, turizm talebini oluşturabilecek potansiyelde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Anadolu kapılarının Türklere açılmasında önemli yer tutan Ahlat'ın kültür turizmine kazandırılması kadar, kültürel mirasın bilinçli ve kontrollü bir şekilde korunması ve sürdürülebilirliği ayrı bir önem arz etmektedir. Özdemir (2011), kültürel miras kaynaklarının kontrolsüz ve bilinçsiz kullanımının kültür turizminin gelişimini ve sürdürülebilirliğini tehdit ettiğini vurgulamaktadır. Araştırmada, Selçuklu Mezarlığı ve diğer tarihi mezarlıkların bazı yerlerinde mezar taşlarının yıkıldığı, tahrip olduğu, mezar taşlarının üzerindeki bazı yazıların okunamadığı ve bazı çizimlerin aşındığı tespit edilmiştir. Ayrıca kümbetlerde de bazı deformasyonlar tespit edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan gerekli izinlerin alınarak restorasyon, konservasyon ve çevre düzenlemesi çalışmalarına öncelik verilmesinin gerektiği düşünülmektedir. Son yıllarda ilçenin tarihî ve kültürel dokusuyla uyumlu olmayan çok katlı binaların inşa edildiği gözlemlenmiştir. Geleneksel mimariyle uyumlu olmayan çok katlı binaların Ahlat'ın kültürel dokusuna zarar verdiği düşünülmektedir. Bu betonlaşmanın önüne geçilerek geleneksel mimariye uyumlu yapılaşma teşvik edilmelidir.

Türkiye'de olduğu gibi Ahlat'ta da tanıtım faaliyetleri genellikle kamu bürokrasisi aracılığıyla yürütülmektedir. Kamu bürokrasisinin yanında özel sektör ve yerel halkın da tanıtım faaliyetlerine katılması gerekir. Uzun vadeli tanıtım politikaları ve stratejileri ile kültür ve turizmin birlikte ele alınarak pazarlanması gerekir. Kültür turizminin gelişmesi adına tanıtım önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda geleneksel tanıtım araçları ile birlikte internetin de etkili kullanılması gerekmektedir. Zira internet aracılığıyla düşük maliyetli ve çok faydalı tanıtım yapılabilmektedir (Çakır ve Yalçın, 2012). Ahlat'ta kültürel varlıkların korunması, sürdürülebilirliği ve kültür turizmin geliştirilmesi amacı ile ulusal ve uluslararası platformda kamu bürokrasisi tarafından üç önemli adım atılmıştır. Bunlardan birincisi; Ahlat ve yakın çevresindeki Selçuklu tarihi ve kültürel mirasının korunması amacı ile Bitlis'in Ahlat, Adilcevaz, Tatvan; Muş'un Malazgirt ve Van'ın Erciş ilçelerini kapsayan coğrafi alan Bakanlar Kurulunun 26/8/2011 tarihli ve 2011/2205 sayılı Kararnamesi ile "Kuzey Van Gölü Selçuklu Kültür ve Turizm Koruma ve Gelişim Bölgesi" olarak tespit ve ilan olunmuştur (Resmi Gazete,

2011). Bu karar ile Ahlat ve yakın çevresindeki tarihi ve kültürel mirasın korunup geliştirilmesi temelinde sosyo-kültürel ve fiziksel gelişmenin sağlanması amaçlanmaktadır. Söz konusu proje cumhurbaşkanlığının himayesinde, bakanlıklar arası bir komite tarafından Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Sekreteryası aracılığıyla yürütülecektir. Proje sonucunda Van ve Bitlis illerini kapsayan bölgede kültürel ve tarihi öğeler esas alınarak kültür ve turizmin gelişmesi hedeflenmektedir (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 2017). İkincisi; Ahlat 25.02.2000 tarihinde UNESCO tarafından dünya geçici kültürel miras listesine dahil edilmiştir (UNESCO, 2017). Atılan bu adım yöredeki Selçuklu kültürel mirasının korunması adına olumlu bir gelişme olarak düşünülmektedir. Üçüncüsü; Türkiye Turizm Stratejisi 2023 hedefleri arasında, Van ve Bitlis illerini kapsayan bölgede kültürel ve tarihsel öğeler esas alınarak, bölgedeki şehirlerde kültür turizminin geliştirilmesi, bununla birlikte bölgedeki kıyı ve kış turizminin geliştirilmesi ile birlikte Van Gölü ve çevresi ulusal ve uluslararası ölçekte kültürel varış noktası olarak öne çıkartılması bulunmaktadır (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007).

Son yıllarda Ahlat kaymakamlığı ve belediyesinin yurt içinde, bölgesel ve yerel düzeyde yoğun tanıtım faaliyetleri yaptığı görülmektedir. Bu faaliyetler arasında kısa film gösterileri, turizm fuarlarına katılımlar, Uluslararası Ahlat-Avrasya Bilim Kültür ve Sanat Sempozyumu'nun Ahlat'ta düzenlenmesi, kitaplar, broşürler, web sayfaları ve Emir Bayındır Kümbeti ile Selçuklu Mezarlığı minyatürlerinin İstanbul Miniaturk 1. alanında sergilenmeye başlanması dikkat çekmektedir. Ayrıca Ahlat halkının da tanıtım faaliyetlerine gönüllü olarak katılım bireysel web sayfalarından ve sosyal medya hesaplarından Ahlat'ın tanıtımına katkıda buldukları görülmektedir. Kamu bürokrasisi ve yerel halkın Ahlat'ın kültürel varlıklarının bilincinde olması, kültür turizminin geleceği adına umut vermektedir. Ancak kamu bürokrasisi ile yerel halkın el ele vererek koordinasyon ve işbirliği içinde ortak hareket etmeleri daha etkili sonuçlar verebilir.

Bu araştırma Ahlat'ın kültürel turizm potansiyeline dikkat çekmek amacıyla ele alınan ilk araştırmalardan biri olması cihetiyle önem arz etmektedir. Bu yönü ile bundan sonraki araştırmalara kaynak oluşturabilecek niteliktedir. Bundan sonraki araştırmalar, Ahlat'ın kıyı turizmi, kış turizmi, gastronomi turizmi, ilçede turizminin gelişebilmesi için nelerin yapılması gerektiği vb. konular üzerine yapılabilir.

Kaynakça

- Ahlat Kaymakamlığı, 16 Ocak 2017 tarihinde, <http://www.ahlat.gov.tr/ekitap/Default.html> adresinden alınmıştır.
- Anderson, W. (2015). Culturel tourism and poverty alleviation in rural Kilimanjaro, Tanzania. *Journal of Tourismans Culturel Change*, 13(3), 208-224. DOI: 10.1080/14766825.214935387.
- Bachleitner, R. ve Zins, A. H. (1999). Cultural tourism in rural communities: Theresidents' perspective. *Journal of Business Research*, 44(3), 199-209.

- Bayazıt, M., Ceylan, U. ve Saylan, U. (2012). Geleneksel el sanatlarının bölge turizmüne etkisi: Güneydoğu Anadolu Bölgesi. *Journal of Life Sciences*, 1(1), 899-908.
- Belli, O. (2013). Türk kültüründe taş balbal ve insan biçimli heykeller. *I. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı* içinde (ss.56-78). I. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Bingöl, Y. (2013). İshak Paşa türbesinin mimari tasarımının Ahlat kümbetleri ile karşılaştırması. *I. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı* içinde (ss.133-142). III. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Bitlis, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Ahlat 20 Ocak 2017 tarihinde, <http://www.bitliskulturturizm.gov.tr/TR,56224/ahlat.html> adresinden alınmıştır.
- Çakır, M. ve Yalçın, A. E. (2012). Kültür ve turizm tanıtımında bir araç olarak internet kullanımı. *Web: http://teftis.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/4715* (18.11.2013).
- Çetin, T. ve Gürgül, F. (2014). Üniversite öğrencilerinin Bartın'ın doğal ve kültürel turizm değerlerine yönelik farkındalıkları. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(4), 255-274.
- Değirmencioğlu, Ö. ve Ahipaşaoğlu, S. (2003). *Anadolu'da turizm rehberliği temel bilgileri*.4. Baskı, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Doğan, H. Z. (2003). *Turizmin sosyo- kültürel temelleri*. İkinci Baskı, Ankara: Detay Yayıncılık.
- Doğru, M., Alyılmaz, C., Karahan, R., Yakar., M., Ulvi, A. ve Toprak, A.S. (2015). Ahlat Selçuklu mezar taşlarının 3 boyutlu lazer tarayıcılar ile modellenmesi. *III. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı* içinde (ss.12-17). III. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Emekli, G. (2006). Coğrafya, kültür ve turizm: Kültürel turizm. *Ege Coğrafya Dergisi*, 15, 51-59.
- Eyigün, S. ve Oral, B. (2013). Ahlat ilçesinin sosyo-kültürel önemi ve Ahlat halkının turizm algısı üzerine bir araştırma. *I. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı* içinde (ss.414-425). I. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Gülcan, B. (2010). Türkiye'de kültür turizminin ürün yapısı ve somut kültür varlıklarına dayalı ürün farklılaştırma ihtiyacı. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 99-110.
- Günal, V. (2005). Mardin İl'inde kültürel turizm potansiyeli. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 11, 91-122.
- Houghes, H. (2002). Culture and tourism: A framework for further analysis. *Managing Leisure*, 7, 164-175.
- Jovicic, D. (2014). Culturel tourism in the context of relations between mass and alternative tourism. *Curren Issues in Tourism*, 19(6), 605-612. DOI: 10.1080/13683500.2014. 932759.

- Karahan, R. ve Bak, S. (2015). Ahlat Meydan Mezarlığı mezar taşlarında kitabe içerikleri. III. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı içinde (ss.24-33). III. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Kozak, M. A. ve Bahçe, A. S. (2009). *Özel ilgi turizmi*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı, *Türkiye Turizm Stratejisi 2023* (2007). T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (Yayın No: 3085).
- Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür nedir? 10 Mayıs 2017 tarihinde <http://www.kultur.gov.tr/TR,96254/kultur.html> adresinden alınmıştır.
- McKercher, B., Cros, H. D., ve McKercher, R. B. (2002). Cultural tourism: the partnership between tourism and cultural heritage management. Haworth Hospitality Press.
- McKercher, B., Ho, P. S.Y. ve Cros, H.D. (2005). Relationship between tourism and cultural heritage management: evidence from Hong Kong. *Tourism Management*, 26(4), 539-548.
- Okumuş, F., Avcı, U., Kılıç, İ. ve Walls, A.R. (2012). Culture tourism in Turkey: A missed opportunity. *Journal of Hospital Marketing & Management*, 21, 638658. DOI: 10.1080/19368623.2012.627231.
- Özdemir, Ü. (2011). Safranbolu'nun kültürel miras kaynakları ve korunması. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 16(26), 129-142.
- Öztürk, Ş. (2013). Ahlat'ta mimari su yapıları. I. Ahlat-Avrasya bilim, kültür ve sanat sempozyumu bildirileri kitabı içinde (ss.143-161). I. Ahlat-Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu, Ahlat-Bitlis.
- Resmi Gazete, Van Gölü Selçuklu Kültür ve Turizm Koruma ve Gelişim Bölgesi. 15 Ocak 2017 tarihinde, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/12/20111202-2.htm> adresinden alınmıştır.
- Richards, G. ve Wilson J. (2006). Developing creativity in tourist experiences: A solution to serial reproduction of culture? *Tourism Management*, 27(6), 1209-1223. DOI:10.1016/j.tourman.2005.06.002.
- Samidi, M. (2001). Cultural heritage preservation and presentation in Indonesia. In *Workshop* (Vol. 6).
- Şenol, F. (2008). Turizm coğrafyası yöresel turizm kaynaklarımız ve dünya harikaları. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Tapur, T. (2009). Konya ili'nde kültür ve inanç turizmi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(9), 473-492.
- Trt haber, Kubbet-ül İslam, 10 Mayıs 2017 tarihinde <http://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/kubbet-ul-islam-ziyaretlerini-bekliyor-265406.html> adresinden alınmıştır.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, Tamamlanan projeler. 18 Ocak 2017 tarihinde, <https://www.tccb.gov.tr/faaliyetler/tamamlananprojeler/> adresinden alınmıştır.
- UNESCO, Dünya geçici kültürel miras listesi, 10 Ocak 2017 tarihinde, <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/state=tr> adresinden alınmıştır.

- Uslu, A. ve Kiper, T. (2006). Turizmin kültürel miras üzerindeki etkileri: Beypazarı/Ankara örneğinde yerel halkın farkındalığı. *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 305-314.
- Uygur, S.M. ve Baykan, E. (2007). Kültür turizmi ve turizmin kültürel varlıklar üzerindeki etkileri. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 30-49.
- Uygur, A.,Göral, R. ve Bozkurt, İ. (2015). Muğla İli Milas İlçesi'nin kültür turizmi açısından incelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, 95-105.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. 8. Tıpkı Basım, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Mukaddime, 2018, 9(1), 209-228
DOI: 10.19059/mukaddime.411249

GSM Operatör Markalarının Tüketici Açısından Değerlendirilmesi¹

Halil İbrahim Şengün² - Nurettin Mentesh³

Öz: Bu çalışmada Diyarbakır ilindeki cep telefonu kullanıcılarının GSM operatör tercihleri, GSM operatör tercihinde etki eden unsurlar ve operatör tercih nedenleri ile kullanılan operatör türü arasındaki ilişkiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Diyarbakır ilinde yüz yüze anket yöntemi ile 500 kişiye anket uygulanmış, ancak uygun olan 464 anket verisi analize dahil edilmiştir. Elde edilen veriler istatistik paket programı aracı ile Frekans ve Ki-kare testlerine tabi tutulmuştur. Buna göre; kullanılan operatör markası ile cinsiyet, operatör tercih kriterleri, hattın bağlantırlığı ve kapsama alanı arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Ayrıca yaş grupları ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Anlamlı ilişki bulunan verilere ait çapraz tablolar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Buna göre; katılımcıların daha çok faturalı hat kullandıkları ve aylık görüşme bedeli olarak 26TL-42TL arası bir harcama yaptıkları görülmüştür. Katılımcılar için “Her Yöne Tarifeler” in daha fazla ilgi çektiği görülmüştür. Operatör tercihlerinde en etkili unsur olarak tarife ücreti uygunluğunu gören katılımcılar, daha sonra sırasıyla GSM kalitesi ve kampanyaları önemsemektedirler. Genç yaştakilerin operatör tercihinde öncelik kampanyayken, orta yaştakilerde önceliğin GSM kalitesi olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tüketici Davranışları, GSM Tercihleri, Marka.

An Evaluation of Gsm Operator Brands From The Point of Consumers

Abstract: This study attempts to determine the relationships between the GSM operator preferences of mobile phone users in Diyarbakır, the factors affecting GSM operator preference, and operator preference reasons and operator type preferred. A survey with face-to-face method was

¹ Bu çalışma 9-10-11 Mart 2018 tarihlerinde Mardin’de gerçekleştirilen 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi’nde sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

² Öğr.Gör.Dr., Dicle Üniversitesi İİBF İşletme Bölümü, ibrahim.sengun@dicle.edu.tr

³ Arş.Gör., Dicle Üniversitesi İİBF Ekonometri Bölümü, nurettin.mentesh@dicle.edu.tr

conducted to 500 individuals, however, only 464 of applicable survey data were included in the analysis. The obtained data were subjected to Frequency and Chi-Square tests using the statistical package program tool. Accordingly, significant relationships between the operator brand used and gender, operator preference criteria, line connectivity and coverage area were determined. In addition, a significant relationship between age groups and operator preference criteria was determined. The cross tables of data on which significant relationships determined were examined in detail. Accordingly, it was found that majority of participants use post-paid line and spend between 26 TL-42 TL as monthly bill cost. Another point figured out was that "All Operators" tariffs are more attractive to the participants. Participants consider tariff price the most effective factor in their operator preference, right after them come affordability, GSM Quality and Campaigns, respectively. Campaign is the priority of young participants in their operator preference, while middle-aged adults prioritize GSM quality.

Keywords: Consumer Behaviour, GSM Preferences, Brand.

Giriş

Cep telefonu, günlük hayatta büyük bir etkiye sahip küçük bir aygıttır. Özellikle yeni nesil akıllı telefonlar hem yazılımsal hem de donanımsal anlamda oldukça gelişmiş özellikle sergilemektedirler. Hafıza kapasiteleri arttırılan bu cihazlar, orta çapta veya daha üstü bir bilgisayarı ceplerde taşıma imkanı sağlamaktadır. Teknolojik anlamda telefonların modellerinin gelişmesi mobil iletişim ağlarının gelişimini beraberinde getirmiştir. TÜİK verilerine göre Türkiye'de 1994 yılında cep telefonu abone sayısı 81.276'dır. 2017 Eylül sonu itibari ile bu sayı 77.882.8452'e yükselmiştir. 1994 yılında sabit telefon kullanıcı sayısı 12.305.760 iken yıllar içerisinde bu mobil iletişimin sağladığı cazip imkanlardan dolayı 2017 Eylül sonu itibari ile bu sayı 11.049.953 sayısına inmiştir (www.tuik.gov.tr).

İlkin sadece konuşma imkanı sunan cep telefonları şu anda sesli aramanın yanında görüntülü arama, internetten veri ve bilgi paylaşımı, sosyal medyaya ulaşım, mobil uygulamalar sayesinde bankacılık hizmetleri gibi hayatı kolaylaştıran bir çok fırsatı kullanıcılarına sağlamaktadır. Sağladığı imkanlar aslında cep telefonlarının insan hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmesine neden olmaktadır. Gerçekte telefonun sağladığı olanakların birçoğu operatörler tarafından sağlanmaktadır. Bu sebeple tüketicilerin operatörlerden beklentisi de çeşitlenmiş ve büyük oranda değişmiştir (Altuntaş vd., 2015: 40).

Son yıllarda ülkemizde mobil iletişim oldukça önemli bir noktaya gelmiş durumdadır. 2017 yılı üçüncü çeyreğinde mobil telefon kullanım miktarı 67,13 milyar dakikadır. Türkiye aylık 458 dakika mobil kullanım süresi ile Avrupa'da ilk sırada yer almıştır. Yine üçüncü çeyrekte mobil internet kullanım miktarı 556.189 TByte olarak gerçekleşmiştir (Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Pazar Verileri 3. Çeyrek Raporu: 66). Telefon kullanıcılarının bu kadar yüksek miktarda mobil

iletişim araçlarını kullanmaları GSM firmalarından olan beklentiyi her geçen gün arttırmaktadır. GSM markaları da diğer sektörlerde olduğu gibi sadık müşteri portföyünü genişletmek için çabalamak durumundadır. Sadık müşteriler işletmelere yüksek satış hacmi ile beraber pek çok fayda sağlayacaktır. Ayrıca sadık müşteri için en önemli konulardan biri de marka değeridir. Markanın değeri, markanın farkındalık derecesine, algılanan kalitesine ve toplam müşteri memnuniyetine bağlıdır (O'Neill ve Mattila, 2004: 156-165). Mevcut durumda; Turkcell Abone sayısı 34.62 milyon, Vodafone 24,09 milyon ve Avea'nın ise 19.17 milyondur (Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Pazar verileri 3. Çeyrek Raporu: 69). 2008 yılından itibaren mobil iletişimden elde edilen gelir sürekli bir artış eğilimindedir. Uluslararası Finansal Raporlama Standardı (UFRS) bazında 2015 yılında toplam gelir 23,5 milyar TL olarak gerçekleşmiş, 2016 yılında ise 26,4 milyar TL'ye yükselmiştir. 2017 yılı üçüncü çeyrek verilerine göre ise son üç aylık dönem hariç toplam gelir 21,9 milyar TL olarak gerçekleşmiştir (Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu Pazar verileri 3. Çeyrek Raporu: 79). Görüldüğü üzere GSM operatörleri açısından oldukça yüksek gelirli bir pazar söz konusudur. Bu durum GSM operatörleri açısından rekabeti arttırıcı bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Yoğun rekabet ortamlarında, işletmelerin öncelikle varlıklarının başarılı bir şekilde sürdürmek istemeleri doğal bir beklentidir (Büte, 2011: 171). Bu beklentiyi karşılamak adına GSM sektör işletmecileri, tüketici tercihlerini ve satın alma davranışlarını etkileyen geniş bir hizmet yelpazesi sunmaktadırlar. Bu durum tüketicileri çoğu zaman zor durumda da bırakmaktadır (Kızgın, 2008:144). Firmalar etkin pazar bölümlendirme stratejileri sayesinde, cazip fiyat seçenekleri, kurumsal ve bireysel tarife paketleri, yaş gruplarına göre hediye dakika, müzik ve internet paketleri, indirimli sinema biletleri, konserler için indirimli bilet olanakları vb. olanaklar sunmaktadırlar. Bu sayede de müşterilerin satın alma davranışlarını etkilemeye çalışmaktadırlar. Mevcut pazardaki paylarını korumak ve aynı zamanda pazar payını arttırmak için firmalar müşteri ilgisini arttıracak yatırımlara yönelmektedirler. Müşterinin isteklerini bilmek ve ona göre yatırım yapmak hem maliyeti düşürücü hem de kaliteyi arttırıcı bir etki yaratır.

Diyarbakır ilinin 2017 verilerine göre nüfusu 1.699.901'dir. Bir önceki yıla göre Diyarbakır'ın nüfusu %1.6 oranında artmıştır. 2018 yılı nüfusu tahmini olarak 1.720.000 civarında olması beklenmektedir. İl nüfusunun yaklaşık %34'ü 0-14 yaş grubu arasında; %43'ü 15-39 yaş grubu arasında; %23'ü de 40 ve üzeri yaş grubunda yer almaktadır (www.nufusu.com). Bu veriler ışığında Diyarbakır nüfusunun dinamik bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Cep telefonu teknolojik bir aygıt olduğundan teknoloji okur yazarlık seviyesi nispi olarak yüksek olan genç nüfusun bu konudaki tutumu önem arz etmektedir. Diğer yaş grupları da düşünüldüğünde cep telefonu kullanıcılarının GSM operatör tercihleri ve bu tercihlere yönelik pazarlama programı geliştirmek GSM şirketlerinin gündeminde olmalıdır. Bu çerçevede GSM şirketlerinin sundukları hizmet kalitesinin iyileştirilmesi, uygun fiyatlandırma politikası, geniş müşteri portföyüne ulaşmak gibi hedefler, şirketlerin gündeminde olmalıdır. Bu

kapsamda yoğun bir rekabetin yaşandığı GSM piyasası açısından kullanıcıların tutumu hayati önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Diyarbakır ilindeki cep telefonu kullanıcıların GSM operatörleri hakkında genel durumları belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece katılımcıların seçtikleri operatörlerin belirlenmesi, Diyarbakır ilinde operatör kullanım detaylarına ulaşılması, GSM ürün kullanımı ile demografik bulgular arasında var olan ilişkilerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Aynı zamanda Diyarbakır ilindeki cep telefonu kullanıcılarının GSM operatör tercihleri, GSM operatör tercihinde etken unsurlar ve operatör tercih nedenleri ile kullanılan operatör türü, hattın kullanım şekli ve operatör tercih nedenleri arasındaki ilişki olup olmadığı tespit edilemeye çalışılmıştır.

1. Literatür Taraması

GSM operatörleri ile ilgili; müşteri memnuniyeti, sunulan hizmet kalitesi, marka sadakati konularında özet olarak aşağıdaki araştırmalar gerçekleştirilmiştir.

Aktepe ve Baş (2008), GSM sektöründeki firmaların marka farkındalığı ve farkındalık doğrultusunda marka sadakati ve marka farkındalığı ile tüketici beklentileri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik yaptıkları çalışmalarında; Turkcell'in marka farkındalığını yüksek bulmuşlardır. Bu durum marka sadakatini yükseltmektedir. Ayrıca yaş, gelir, meslek ve medeni durum değişkenlerine göre tüketici beklentilerinin değişiklik gösterdiğini tespit etmişlerdir.

Kızgın (2008), gençlerin operatör tercihlerini etkileyen faktörlerin operatör türlerine göre diskriminant analizi ile konumlandırıldığı bir alan araştırması yapmıştır. Çalışma sonucunda müşteri hizmetleri etkisi, şebeke kapsama alanı genişliği, sunulan ek hizmetler kapsamında Turkcell'in diğer operatörler göre önde olduğu Avea'nın ise tarife uygunluğu kapsamında diğer operatörlerden önde olduğu tespit edilmiştir.

Karagöz vd. (2009) cep telefonu operatör tercihinde etkili olabilecek faktörler ile demografik özellikler arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Araştırmaya katılanların operatör tercihinde ilk sırada % 62 ile Vodafone; ikinci sırada %28 ile Turkcell ve üçüncü sırada da %10 ile Avea'nın yer aldığını tespit etmişlerdir.

Yaşa ve Bozyiğit (2012) çalışmasında Y kuşağı tüketicilerin cep telefonu ve GSM operatör tercihlerine yönelik yaptıkları çalışmada katılımcıların kullandıkları cep telefonu markası ile GSM operatörü arasında anlamlı bir ilişki tespit etmişlerdir.

Ünlü ve Tolon (2012) GSM sektöründe tutundurma faaliyetlerinin satın alma davranışlarına etki düzeylerini belirleme yönelik bir çalışma yapmışlardır. Tutundurma faaliyetlerinin tüketicilere etki düzeyi boyut ortalama puanlarının kadınlar üzerinde daha etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Meral ve Baş (2013); operatör firmalarının hizmet kalitelerini ölçerek müşterilerin hizmet kalitesi beklenti düzeyi ile algıladıkları hizmet kalitesi arasındaki farkları ortaya koyan bir çalışma yapmışlardır.

Atmaca ve Keskin (2014); GSM operatörlerinin müşteri memnuniyetine yönelik bir saha araştırması yapmışlardır. Avea'nın kapsama alanı, internet hızı, teknolojik gelişmeler ve online işlemler alanlarında diğer operatörlere nazaran geliştirilebilir bir seviyede olduğu, Turkcell'in görüşme fiyat kriterinde daha üst geliştirilebilir seviyede olduğu, Vodafone'nin ise yeterli bayi sayısı ve algılanan imaj kriterlerinde daha üst geliştirilebilir bir seviyede olduğu ortaya konmuştur.

Altuntaş vd. (2015); tüketicilerin işletmeleri, çekim kalitesi, adalet algısı, bağlılık ve memnuniyet boyutlarında değerlendirdikleri ve il bazında kullanıcıların yaş ve eğitim seviyelerine göre operatör firma algılamalarında farklılıklar olduğunu tespit etmişlerdir.

Türk vd. (2016) yaptıkları çalışmada operatör firmalarının geçlere yönelik sunduğu kampanyalardan beklenti-memnuniyet düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Gençlerin beklentileri ile sunulan kampanyalar arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Gençlik kampanyalarının operatör tercihinde önemli bir etken olduğu belirlenmiştir.

Baran ve Taşkın (2017); ilişkisel pazarlama uygulamalarının GSM kullanıcıları arasında algılanan marka değerini üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Çetin'in (2017) çalışmasında kurumsal aboneler düzeyinde operatör firmalarının genel durumu değerlendirilmiş ve kurumsal firmaların operatör tercihinde rol oynayan en önemli faktörler belirlenmiştir. Bu faktörlerin öncelikle uygun fiyat sonrasında tarife ve ek paketler ardından şebeke ağının yaygınlığı şeklinde olduğu belirlenmiştir.

2. Araştırmanın Amacı, Modeli ve Hipotezleri

Araştırma ile Diyarbakır ilindeki cep telefonu kullanıcılarının seçtikleri operatörleri belirlemek, Diyarbakır ilinde operatör kullanım detaylarına ulaşmak, GSM hizmet kullanımı ile demografik bilgiler arasında var olan ilişkileri ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Ayrıca GSM operatör tercihleri, GSM operatör tercihinde etken unsurlar ve operatör tercih nedenleri ile kullanılan operatör türü, hattın kullanım şekli ve operatör tercih nedenleri arasındaki ilişki olup olmadığını tespit etmek amaçlanmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda test edilmek maksadı ile aşağıdaki hipotezler geliştirilmiştir:

H₁: Demografik bilgiler ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H_{1a}: Cinsiyet ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H1_b : Yaş grupları ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H1_c: Yaşanılan yer ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H1_d: Aylık gelir ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2: Kullanılan operatör ile demografik bilgiler arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2_a: Kullanılan operatör ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2_b:Kullanılan operatör ile yaş grupları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2_c:Kullanılan operatör ile yaşanılan yer arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H2_d: Kullanılan operatör ile aylık gelir arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H3: Kullanılan operatör ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

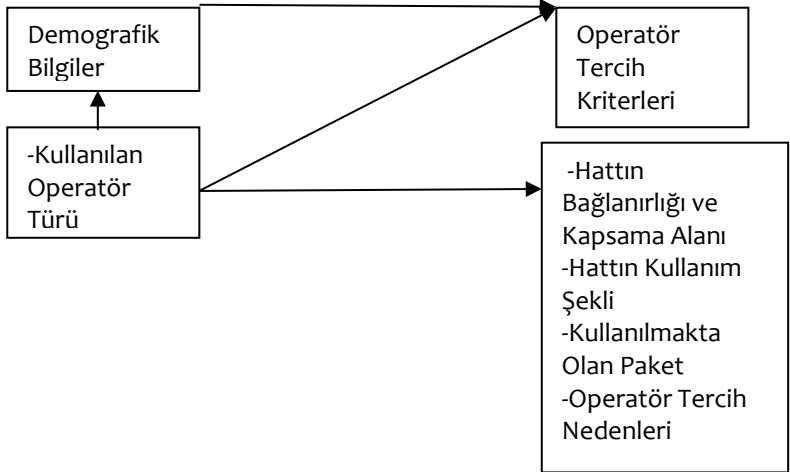
H4: Kullanılan operatör ile hattın bağlantırlılığı ve kapsama alanını arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H5: Kullanılan operatör ile hattın kullanım şekli arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H6: Kullanılan operatör ile paket arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H7: Kullanılan operatör ile operatör tercih nedenleri arasında bir ilişki vardır.

Araştırmanın hipotezleri doğrultusunda geliştirilen modeli Şekil 2.1.'de gösterildiği gibidir.



Şekil 2.1. Araştırmanın Modeli

Şekil 2.1.'de araştırmanın modeli gösterilmiştir. Bu model doğrultusunda katılımcıların demografik bilgileri ile operatör tercih kriterleri arasında ilişkinin var

olup olmadığı incelenecektir. Katılımcıların kullandıkları operatör türü ile; demografik bilgileri, operatör tercih kriterleri, hattın bağlılığı ve kapsama alanı, hattın kullanım şekli, kullanılmakta olan paket ve operatör tercih nedenleri arasında ilişkilerin var olup olmadığı incelenecektir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma Diyarbakır il merkezindeki cep telefonu kullanıcılarına yöneliktir. Diyarbakır il Nüfusu 2017 verilerine göre 1,699, 901 kişidir (www.tuik.gov.tr). Çalışmanın amacı doğrultusunda Türkiye'nin (2011: 89) kullanmış olduğu örnekten yararlanılmıştır. Ankette katılımcıların demografik bilgilerine ait sorulara ilave olarak GSM operatörü ile ilgili; kullanılan operatör türü, hattın kullanım şekli, hattın kullanım süresi, kullanım için harcanan ücret gibi sorular yöneltilmiştir. Ayrıca kullanılan paket ile ilgili olarak; hattın tarifesine abonelik durumu, kullanılan tarife ve tarife ücretlerinin nasıl bulunduğu ve hattın kapsama alanı ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Son kısımda ise GSM operatör tercih nedenlerini belirlemeye yönelik 9 imgenin katılımcılar tarafından cevaplanması istenmiştir (Türkiye 2011:89).

Anket verileri kolayda örnekleme yöntemi ile ilin işlek yerlerinde yüz yüze uygulanarak derlenmiştir. 500 anket verisine ulaşılmış yalnız bu anketlerden eksik doldurulan 36 anket analiz dışında tutulmuştur. Yanıtlanan 464 anket verisi analize dahil edilmiştir. Literatürde çeşitli kişiler tarafından örneklem büyüklüğünü hesaplamaya yönelik pratik tablolar geliştirilmiştir. Burada Sekaran'ın (2003:253) kullandığı tablo verilmiştir.

Tablo 3.1. Belirli Evrenler İçin Kabul Edilebilir Örnek Büyüklükleri

N	n	N	n	N	n	N	n
10	10	190	127	1100	285	5000	357
20	19	200	132	120	291	6000	361
30	28	250	152	1300	297	7000	364
40	36	300	169	1400	302	8000	367
50	44	350	185	1500	306	9000	368
60	52	400	196	1600	310	10000	370
70	59	450	212	1700	313	15000	375
80	66	500	217	1800	317	20000	377
90	73	550	226	1900	320	30000	379
100	80	600	234	2000	322	40000	380
110	86	650	242	220	327	50000	381
120	92	700	248	2400	331	75000	382
130	97	750	254	2600	335	100000	384
140	103	800	260	2800	338	1000000	384
150	108	850	265	3000	341	10000000	384
160	113	900	269	3500	346		
170	118	950	274	4000	351		
180	123	1000	278	4500	354		

(N=Evren Büyüklüğü; S=Gerekli Örnek Büyüklüğü)

Kaynak: U. Sekaran, *Research Methods for Business 4th Edition* . WSE Building Approach, 2003: 253.

Tablo 3.1.'de görüldüğü gibi, 100.000.000'lük bir evren için 384 anket verisi yeterli olmaktadır. Dolayısıyla 464 rakamı örneklem büyüklüğü açısından yeterli bir sayıdır. Ölçek Güvenilirliği açısından Ölçek soruları için Cronbach's Alpha değeri 0,781 bulunmuştur. Literatürde Cronbach's Alpha değeri 0,60 ile 0,80 arasında ölçeğin oldukça güvenilir olduğu 0,80 ile 1 arasında yüksek derecede güvenilir olacağı şeklinde belirtilmiştir. Bu değer anket güvenilirliği için yeterli kabul edilmiştir (Lorcu, 2015: 208).

4. Bulgular

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular tanımlayıcı istatistikler kısmında verilmiştir. Geliştirilen hipotezler, hipotez testleri kısmında verilmiştir.

4.1. Tanımlayıcı İstatistikler

Verilere ait demografik bulgular aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır.

4.1.1 Demografik Veriler

Katılımcılara ait demografik bulgular aşağıdaki tablolarda verilmiştir. Tablo 4.1'de katılımcıların genel demografik özellikleri; Tablo 4.2'de kullanılan operatör, hattın kullanım şekli, süresi ve aylık kullanım için harcanan ücrete verilen cevaplar özetlenmiştir. Tablo 4.3'de ise hattın kullanım tarifesi hakkında bilgilere yer verilmiştir.

Tablo 4.1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

		Frekans	Yüzdesi
Cinsiyet	Kadın	249	53,7
	Erkek	215	46,3
Yaş	16-25	237	51,1
	26-35	147	31,7
	36-45	52	11,2
	45 ve üzeri	28	6,0
Yaşanılan Yer	Şehir	392	84,5
	İlçe	55	11,9
	Köy/Kasaba	17	3,7
Aylık Gelir	500-2000	150	32,3
	2000-3500	166	35,8
	3500-5000	84	18,1
	5000'den fazla	35	7,5
Toplam		464	100

Tablo 4.1'e göre katılımcıların %53.7'si kadın; %46,3'ü erkektir. Yaş grupları için katılımcıların %51.1'i 16-25 yaş grubunda; %31.7'si 26-35 yaş grubunda; %11.2'si 36-45 yaş grubunda ve %6'sı da 45 yaş ve üzeri grubunda yer almaktadır. Yerleşim bölgelerine göre katılımcıların %84.5'i şehirde; %11.9'u ilçede; %3.7'si de köyde yaşamaktadır. Aylık gelir düzeyine göre katılımcıların %6.3'ü'nün aylık geliri 500 TL den az, %32.3'ünün 500 TL-2000 TL arası, %35.8'inin 2000 TL-3500 TL arası, %18.1'inin 3500 TL-5000 TL arası, %7,5'nin de 5000 TL'den fazladır.

4.1.2 Kullanılan Operatör İle İlgili Bilgiler

Katılımcıların operatör tercihleri ile ilgili bilgiler Tablo 4.2'de özetlenmiştir.

Tablo 4. 2. GSM Operatörü İle İlgili Bilgiler

		Frekans	Yüzdesi
Kullanılan Operatör	Vodafone	161	34,7
	Türk Telekom	130	28,0
	Turkcell	173	37,3
Hattın Kullanım Şekli	Faturalı	235	50,6
	Faturasız	229	49,4
Hattın Kullanım Süresi	Bir yıldan az	87	18,8
	1-3 yıl arası	134	28,9
	3-5 yıl arası	129	27,8
	5 yıldan fazla	114	24,6
Kullanım İçin Harcanan Aylık Ücret	18 TL den az	29	6,3
	18-26 TL arası	159	34,3
	26-42 TL arası	176	37,9
	42 TL den fazla	100	21,6
Toplam		464	100

Tablo4.2'ye göre katılımcıların %37.3'ü Turkcell; %34.7'si Vodafone; %28'i ise Türk Telekom operatörlerine ait bir hat kullanmaktadır. Katılımcıların %50.6'sı faturalı; %49,4 ü ise faturasız hat kullanmaktadır. Katılımcıların %18.8'i hattını bir yıldan az bir süre; %28.9'u 1-3 yıl; %27.8'i 3-5 yıl; %24.6'sı ise 5 yıldan daha fazla bir süredir kullandıklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların %6.3'ü hat kullanımı için aylık 18 TL'den az %34.3'ü 18-26 TL arası; %37.9'u 26-42 TL arası; %21.6'sı ise 42 TL'den fazla para harcamaktadır.

4.3. Kullanılan Paket İle İlgili Bilgiler

Katılımcıların kullandıkları paket ile ilgili olarak;

- Hattın tarifesine abone olup olmadıkları,
- Kullanılan tarife şekli,
- Arama ücretinin uygunluk düzeyini nasıl algıladıkları,

Hattın bağlanırlılığı ve kapsama alanının nasıl değerlendirildiğisorularına verilen yanıtlar Tablo 4.3'de özetlenmiştir.

Tablo 4. 3. Kullanılan Paket İle İlgili Bilgiler

		Frekans	Yüzdesi
Hattın Tarifesine Abonelik	Evet	235	50,6
	Hayır	229	49,4
Kullanılmakta olan tarife	Öğrenci/Gençlik paketi	122	26,3
	Şebeke içi Konuşma paketi	64	13,8
	Tüm şebekelere Yönelik konuşma paketi	228	49,1
	Minimum Ödeme yapılan konuşma paketi	50	10,8
Arama tarifesinin uygunluğu	Çok ekonomik	30	6,5
	Ucuz	42	9,1
	Normal	275	59,3
	Pahalı	87	18,8
	Çok Pahalı	30	6,5
Hattın Bağlanırlılığı ve Kapsama Alanı	Çok kötü	17	3,7
	Kötü	35	7,5
	Normal	208	44,8
	İyi	153	33,0
	Çok iyi	51	11,0
Toplam		464	100

Tablo 4.3'e göre 10per katılımcıların %50.6'sı hattın bir tarifesine abone olduğunu; %49.4'ü ise olmadığını belirtmiştir. Katılımcıların %26.3'ü öğrenci/gençlik paketi; %13,8'i şebeke içi konuşma paketi, %49,1'i tüm şebekelere yönelik konuşma paketi, %10,8'i minimum ödeme yapılan konuşma paketi kullandıklarını belirtmişlerdir. Burada tüm şebekeler için uygulanan paket belirgin bir şekilde farklılaşmaktadır. Operatörlerin bu paket türüne yönelik ürün çeşitliliği sunmaları abone sayılarında bir artışı beraberinde getirebilir. Katılımcıların %59.3'ü hattın kullanım ücretlerini normal %18.8'i pahalı ve %6.5'i çok pahalı bulmuştur. Genel olarak hat ücretleri normal değerlendirilmektedir. Ayrıca katılımcıların %44.8'i hattın bağlanırlılığını normal; %33'ü iyi; %11'i ise çok iyi olarak değerlendirmiştir. Bu durum genel olarak üç 10perator için de hat bağlanırlılığı ve kapsama alanı açısından bir genel memnuniyet olduğunu ortaya koymuştur.

4.1.4 Operatör Tercih Kriterleri

Katılımcıların “Operatör tercihinizde rol oynayan en önemli kriter nedir?” sorusuna verdikleri yanıtlar Tablo 4.4’de gösterilmiştir.

Tablo 4. 4. Operatör Tercih Kriterleri

		Frekans	Yüzdesi
Operatör Tercihinde En Önemli Kriter	GSM kalitesi	121	26,1
	Tarife Ücretleri	122	26,3
	Şirket İmajı	36	7,8
	Kampanyalar	107	23,1
	Kendi Çevrem	76	16,4
	Diğer	2	,4
	Toplam	464	100

Katılımcıların GSM operatörünü tercih etmede en önemli kriter için verdikleri ilk üç yanıt Tablo 4.4’de görüldüğü üzere sırasıyla %26.3 ile tarife ücretleri; %26.1 ile GSM kalitesi ve %23.1 ile kampanyalar şeklinde olmuştur.

4.2. Hipotez Testleri

Çalışmanın bu bölümünde yöntem kısmında oluşturulan hipotezler test edilmiştir. Bahse konu durumlar için Ki-kare testi yapılmıştır. Çalışmada 11abul edilen hipotezler için çapraz tablo sonuçları verilmiştir. Aralarında ilişki bulunan durumlar çapraz tablolar üzerinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. H_1 ve H_2 ana hipotezleri için aralarında anlamlı ilişki tespit edilen alt hipotez sonuçları verilmiştir. Diğer hipotezler için bulguların tamamına yer verilmiştir.

4.2.1 Yaş Grupları İle Operatör Tercih Kriteri Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Yaş grupları ile operatör tercihleri arasında ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H_{1b} : Yaş grupları ile operatör tercih kriteri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Yaş grupları ile operatör tercihleri arasında ilişkiye yönelik ki-kare testi tablosu Tablo 4.5’te gösterilmiştir.

Tablo 4.5. Yaş Grupları İle Operatör Tercih Kriteri Arasında Ki-Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	33,795 ^a	12	,001
a. 5 in altında gözlem değeri olan 3 hücre (15,0%). Minimum beklenen değer 2,17			

Tablo 4.5'e göre $p=0,001<0,05$ olduğundan H_1 hipotezi kabul edilir. Yani yaş grupları ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı ilişki vardır. Değişkenler için oluşturulan çapraz tablo sonucu Tablo 4.6'da verilmiştir.

Tablo 4.6. Yaş Grupları İle Operatör Tercih Kriteri Arasında Çapraz Tablo Sonucu

			Operatör tercihinizde rol oynayan en önemli kriter nedir?					Toplam	
			GSM kalitesi	Tarife Ücretleri	Şirket İmajı	Kampanyalar	Kendi Çevrem		
Yaşınız	16-25	Değer	59	55	16	65	42	237	
		% si	24,9	23,2	6,8	27,4	17,7	100,0	
	26-35	Değer	47	34	10	29	27	147	
		% si	32,0	23,1	6,8	19,7	18,4	100,0	
	36-45	Değer	15	16	5	10	6	52	
		% si	28,8	30,8	9,6	19,2	11,5	100,0	
	45 ve üzeri	Değer	2	17	5	3	1	28	
		% si	7,1	60,7	17,9	10,7	3,6	100,0	
	Toplam		Değer	123	122	36	107	76	464
			% si	26,5	26,3	7,8	23,1	16,4	100,0

Tablo 4.6 incelendiğinde yaş gruplarının %26.5'i operatör tercihinde GSM kalitesini, %26.3'ü tarife uygunluğu, %23.1'i ise kampanyalar, %16.4'ü kendi çevresine ve %7.8'i de şirket imajını önemsemişlerdir. Ancak gruplar bazında incelendiğinde 16-25 yaş grubu gençlerin operatör tercihinde en önemli kriter %27.4 ile kampanyalar olurken, 26-35 yaş grubunda %32 ile GSM kalitesi birinci sırada yer almıştır. 36-45 yaş grubu ve 45 ve üzeri yaş gruplarında en önemli kriter tarife ücretleri olarak görülmektedir. 36-45 yaş grubu açısından operatör tercihinde ilk sırada %30.8 ile tarife ücretleri yer alırken aynı zamanda GSM kalitesi de %28.8'lik bir oran ile ikinci sırada yer almaktadır. Ancak 45 yaş ve üzeri gruplarda operatör tercihinde en önemli neden olarak %60.7 ile tarife ücretleri ilk sırada yer almaktadır ve bu oran oldukça yüksek bir orandır.

Bunlara göre H_1 ana hipotezi kısmen kabul edilmiştir.

4.2.2 Kullanılan Operatör İle Cinsiyet Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile cinsiyet arasında ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H_{2a} : Kullanılan operatör ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Hipotezi test etmek için yapılan Ki-kare testi sonucu aşağıdaki tablodadır.

Tablo 4.7. Kullanılan Operatör İle Cinsiyet Arasında Ki –Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	10,031 ^a	2	,007
a. 5 in altında gözlem değeri olan 0 hücre (0%). Minimum beklenen değer 60.24			

Tablo 4.7'ye göre $p=0,001 < 0,05$ olduğundan H_{2a} Hipotezi kabul edilir. Buna göre, kullanılan operatör markası ile cinsiyet arasında anlamlı ilişki vardır. Değişkenler için oluşturulan çapraz tablo sonucu Tablo 4.8'de verilmiştir.

Tablo 4.8. Kullanılan Operatör İle Cinsiyet Arasında Çapraz Tablo

			Cinsiyet		Toplam
			Kadın	Erkek	
Kullanılan Operatör	Vodafone	Değer	78	83	161
		% si	48,4	51,6	100,0
	Türk Telekom	Değer	85	45	130
		% si	65,4	34,6	100,0
	Turkcell	Değer	86	87	173
		% si	49,7	50,3	100,0
Toplam		Değer	249	215	464
		% si	53,7	46,3	100,0

Tablo 4.8'e göre Turkcell ve Vodafone kullanıcılarında cinsiyete göre % olarak yakın bir dağılım gösterirken Türk Telekom kullanıcılarının %65.4'ü kadın; %34.6'sı ise erkektir.

Buna göre H_2 ana hipotezi kısmen kabul edilmiştir.

4.2.3 Kullanılan Operatör İle Operatör Tercih Kriterleri Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile operatör tercih kriterleri arasındaki ilişkiyi ifade eden hipotez aşağıda verilmiştir:

H₃: Kullanılan operatör ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Hipotezi test etmek için yapılan Ki-kare testi sonucu aşağıdaki tablodadır.

Tablo 4. 9. Kullanılan Operatör İle Operatör Tercih Kriterleri Arasında Ki – Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	29,174 ^a	10	,001
b. 5 in altında gözlem değeri olan 3 hücre (16,7%). Minimum beklenen değer,56			

Tablo 4.9'a göre $p=0,001 < 0,05$ olduğundan H₃ hipotezi kabul edilir. Kullanılan operatörün markası ile operatör tercih kriterleri arasında anlamlı ilişki vardır. Değişkenler için oluşturulan çapraz tablo sonucu Tablo 4.10'da verilmiştir.

222

Tablo 4.10. Kullanılan Operatör İle Operatör Tercih Kriterleri Arasındaki Çapraz Tablo

		Operatörü tercihinizde rol oynayan en önemli kriter							Toplam
		GSM kalitesi	Tarife Ücretleri	Şirket İmaji	Kampanyalar	Kendi Çevrem	Diğer		
Kullanılan Operatör	Vodafone	Değer	38	41	16	35	30	1	161
		% si	23,6	25,5	9,9	21,7	18,6	0,6	100,0
	Türk Telekom	Değer	27	50	3	35	14	1	130
		% si	20,8	38,5	2,3	26,9	10,8	0,8	100,0
	Turkcell	Değer	56	31	17	37	32	0	173
		% si	32,4	17,9	9,8	21,4	18,5	0,0	100,0
Toplam		Değer	121	122	36	107	76	2	464
		% si	26,1	26,3	7,8	23,1	16,4	0,4	100,0

Tablo 4.10'a göre; katılımcılar operatör tercih nedenlerinde en önemli ilk üç neden olarak sırasıyla Tarife Ücretleri (%26.3); GSM kalitesi (%26,1) ve Kampanyalar (26.9) olarak belirtmişlerdir. Vodafone açısından bu sıralama oransal farklılıklar göstermek ile beraber genel sonuç ile uyumlu bir şekilde sıralanmıştır. Ancak, Türk Telekom abonelerinin verdikleri yanıtta birinci sırada %38,5 ile Tarife Ücretleri; %26,9 ile Kampanyalar; %20,8 ile GSM kalitesi yer almıştır. Tarife ücretleri belirgin bir şekilde diğer yanıtlarda oransal olarak farklılaşmıştır. Turkcell kullanıcılarında ise tercih nedeni olarak %32,4 ile GSM

kalitesi ilk sırada yer alırken; ikinci sırada %21.4 ile kampanyalar ve üçüncü sırada ise %18.5 ile kendi çevreleri etkili olmuştur.

4.2.4. Kullanılan Operatör İle Hattın Bağlanırlılığı Ve Kapsama Alanını Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile hattın bağlanırlılığı ve kapsama alanını arasındaki ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H4: Kullanılan operatör ile hattın bağlanırlılığı ve kapsama alanını arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Hipotezi test etmek için yapılan Ki-kare testi sonucu aşağıdaki tablodadır.

Tablo 4. 11. Kullanılan Operatör İle Hattın Bağlanırlılığı ve Kapsama Alanını Arasında Ki-Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	34,933 ^a	8	,000
a. 5 in altında gözlem değeri olan 1 hücre (6,7%) Minimum beklenen değer 4,76.			

Tablo 4.11'e göre "Kullanılan operatör markası ile hattın kapsama alanı ve bağlanırlılığı değerlendirilmesi arasında anlamlı bir ilişki vardır." hipotezi $p=0,000<0,05$ olduğundan dolayı kabul edilmiştir. Verilere ait çapraz tablo sonucu aşağıdadır.

Tablo 4.12. Kullanılan Operatör İle Hattın Bağlanırlılığı Ve Kapsama Alanı Arasında Çapraz Tablo

			Telefonunuzun bağlanırlılığı ve kapsama alanını nasıl değerlendiriyorsunuz					Toplam
			Çok kötü	Kötü	Normal	İyi	Çok iyi	
Hangi operatörü kullanıyorsunuz?	Vodafone	Değer	9	11	89	44	8	161
		%si	5,6	6,8	55,3	27,3	5,0	100,0
	Türk Telekom	Değer	4	13	56	49	8	130
		%si	3,1	10,0	43,1	37,7	6,2	100,0
	Turkcell	Değer	4	11	63	60	35	173
		%si	2,3	6,4	36,4	34,7	20,2	100,0
Toplam		Değer	17	35	208	153	51	464
		%si	3,7	7,5	44,8	33,0	11,0	100,0

Tablo 4.12'ye göre Vodafone Türk Telekom ve Turkcell kullanıcılarının %44.8'i hattın bağlanırlığını ve kapsama alanını normal; %33'ü iyi ve %11'i de çok iyi

olarak değerlendirmiştir. Genel toplamda %88.8 bir memnuniyet göze çarpmaktadır. Vodafone ve Türk Telekom operatör firmaları arasında genel sonuçla benzer bir dağılım gözlenmektedir. Turkcell kullanıcılarında hattın bağlılılığına çok iyi diyenlerin oranı %20,2 olarak görülmektedir.

4.2.5. Kullanılan Operatör İle Hattın Kullanım Şekli Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile hattın kullanım arasındaki ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H5: Kullanılan operatör ile hattın kullanım şekli arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Hipotezi test etmek için yapılan Ki-kare testi sonucu aşağıdaki tablodadır.

Tablo 4.13. Kullanılan Operatör İle Hattın Kullanım Şekli Arasında Ki-Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	4,187 ^a	2	,123
b. 5 in altında gözlem değeri olan o hücre (,0%) Minimum beklenen değeri 64,16.			

224

Tablo 4.13'e göre $p=0,123>0,05$ olduğundan H5 hipotezi reddedilmiştir. Kullanılan operatör ile hattın kullanım şekli arasında ilişki yoktur.

4.2.6. Kullanılan Operatör İle Kullanılmakta Olan Paket Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile kullanılmakta olan paket arasındaki ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H6: Kullanılan operatör ile paket arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Hipotezi test etmek için yapılan Ki-kare testi sonucu aşağıdaki tablodadır.

Tablo 4. 14. Kullanılan Operatör İle Kullanılmakta Olan Paket Arasında Ki- Kare Testi Tablosu

	Değer	sd	p
Pearson Ki-Kare	12,135 ^a	6	,059
c. 5 in altında gözlem değeri olan o hücre (,0%) Minimum beklenen değeri 14.01.			

Tablo 4.14'e göre $p=0,059>0,05$ olduğundan H6 hipotezi reddedilir. Operatör İle hattın kullanım şekli arasında ilişki yoktur.

4.2.7. Kullanılan Operatör İle Operatör Tercih Nedenleri Arasındaki İlişkiye Yönelik Hipotezin Testi

Kullanılan operatör ile operatör tercih nedenleri arasındaki ilişkiye yönelik hipotez aşağıda ifade edildiği gibidir:

H7: Kullanılan operatör ile operatör tercih nedenleri arasında bir ilişki vardır.

Kullanılan operatör ile operatör tercih nedenleri arasında ilişkileri test eden Ki-Kare testi sonuçları Tablo 4.15'de verilmiştir.

Tablo 4.15. Kullanılan Operatör İle Operatör Tercih Nedenleri Arasında Ki-Kare Testi Tablosu

		Pearson Ki-Kare İstatistiği		
		Değer	sd	p
Tercih Nedenlerine Yönelik Sorular	Servis Ücretinin uygun olması	15,429 ^a	8	,051
	Müşteriye verilen armağanlar	10,836 ^b	8	,211
	Avantajlı tarife paketleri sunması	5,538 ^c	8	,699
	Sosyal Sorumluluk projesinde ye alması	4,929 ^d	8	,765
	Müşteri ilişkileri servisinin iyi olması	14,214 ^e	8	,076
	Satış personelinin iyi davranması	6,658 ^f	8	,574
	Ürünlerin/promosyonların ilgi çekici reklamları	6,561 ^g	8	,585
	Diğer insanların tavsiye etmesi	5,689 ^h	8	,682
a. 5 in altında gözlem değeri olan 0 hücre (0,0%). Minimum beklenen değeri 5,60 dir.				
b. 5 in altında gözlem değeri olan 3 hücre (20,0%). Minimum beklenen değeri 3,36 dir.				
c. 5 in altında gözlem değeri olan 3 hücre (20,0%). Minimum beklenen değeri 2,24 tür.				
d. 5 in altında gözlem değeri olan 0 hücre (0,0%). Minimum beklenen değeri 5,32 dir.				
e. 5 in altında gözlem değeri olan 3 hücre (20,0%). Minimum beklenen değeri 2,80 dir				
f. 5 in altında gözlem değeri olan 2 hücre (13,3%). Minimum beklenen değeri 3,92 dir				
g. 5 in altında gözlem değeri olan 0 hücre (0,0%). Minimum beklenen değeri 7,56 dir.				
h. 5 in altında gözlem değeri olan 0 hücre (0,0%). Minimum beklenen değeri 9,25 dir.				

Tablo 4.15'e göre yaygın şebeke ağı olması sorusunda 5'in altında gözlem değeri bulunan hücre sayısı %20' den fazla olduğundan Ki-kare testi yapmaya uygun değildir. Tüm ölçek sorularında anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Dolayısıyla H7 hipotezi reddedilmiştir. Kullanılan operatör türü ile operatör tercih nedenleri verilen yanıtlar arasında anlamlı ilişki yoktur.

Sonuç

Teknolojinin hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu bu zamanda cep telefonları insan yaşamını oldukça kolaylaştırmaktadır. Günümüzde artık akıllı telefonlar sayesinde eve gitmeden önce evdeki aletleri çalıştırabilmek mümkün

olmaktadır. Bankaya gitmeden telefon yardımı ile gerekli tüm bankacılık hizmetleri yapılabilmektedir. Mobil uygulamalar sayesinde otobüs ve uçak bileti temin edilip otel rezervasyonları ayarlanabilmektedir. Cep telefonunun sözü edilen bu öneminin yanında servis sağlayıcılarının sunduğu hizmetlerin araştırılması pazarlama faaliyetleri açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Diyarbakır ilinde yaşayanların GSM operatör kullanımları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmaya katılanlardan kadınların oranı erkeklerden fazladır. Katılımcıların yaş ortalamalarına bakıldığında daha çok gençlerden oluştuğu tespit edilmiştir. Şehirde yaşayanların oranı oldukça yüksektir. Aylık gelir seviyesine bakıldığında daha çok düşük ve orta gelirli olanların araştırmaya katıldıkları ifade edilebilir. GSM tercihlerinde katılımcıların sırasıyla Turkcell, Vodafone ve Türk Telekom kullandıkları tespit edilmiştir. Faturalı hat kullananların sayısı faturasız hat kullananlardan fazla olduğu tespit edilmiştir. Kullanım için aylık ortalama 26-42TL arası harcama yapanların oranının diğer gruplardan fazla olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar için “Her Yöne Tarif”ler daha cazip gelmektedir.

Operatör tercihlerinde en etkili unsur olarak tarife ücretlerinin uygunluğunu gösteren katılımcılar; sonra sırasıyla GSM kalitesi ve kampanyaları önemsemektedirler. Turkcell ve Vodafone’u erkeklerin daha çok tercih ettikleri görülürken, Türk Telekom’u kadınların daha çok tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Türk Telekom ve Vodafone kullanıcıları öncelikle tarife ücretinin uygunluğunu önemserken, Turkcell kullanıcıları daha çok GSM kalitesini önemsemektedirler. Genç yaşta kilerin operatör tercihinde öncelik kampanyayken, orta yaşta kilerde önceliğin GSM kalitesi olduğu tespit edilmiştir. Turkcell kullanıcılarının hat bağımlılığı konusunda diğer operatörlere göre çok daha memnun oldukları tespit edilmiştir. Türk Telekom kullanıcılarının ise Vodafone kullanıcılarına göre hattın bağımlılığı konusunda daha memnun oldukları tespit edilmiştir.

Genç katılımcıların yaşlılara oranla daha fazla olduğu araştırma sonuçlarına göre faturalı hat kullanımının gençler arasında yaygınlaştığı ifade edilebilir. Katılımcıların “her yöne kampanyaları”na önem vermesi GSM operatörlerinin tutundurma faaliyetlerinde dikkat etmesi gereken bir konudur. Türk Telekom’u kadınların daha çok tercih etmelerine bağlı olarak diğer operatörler kadınlar için yeni fırsatlar sunmalı, kadınlara yönelik satış artırıcı çabalara yönelmelidir. Müşteri değerini belirleyen üç etkenden biri olarak fiyat uygunluğu konusuna müşterilerin öncelikli önem atfettiği görülmektedir. İkinci sırada kalite ve son sırada da kampanyalar yer almaktadır. Türk Telekom ve Vodafone müşterilerinin fiyat uygunluğu konusuna önem verdikleri düşünüldüğünde Turkcell’in indirimli opsiyonlar sunması müşteri portföyünü arttırmasını sağlayacaktır. Turkcell bunu yaparken kaliteden ödün vermemelidir. Çünkü müşterilerinin kalite beklentisi görmezden gelinemeyecektir. Hattın bağımlılığı konusunda Vodafone ve Türk

Telekom'un da Turkcell ile boy ölçüşebilmesi için teknik altyapılarını gözden geçirmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Aktepe C. , Baş M. (2008). Marka Bilgisi Sürecinde Marka Farkındalığı Ve Algılanan Kalite (Beklenti) İlişkisi Ve Gsm Sektörüne Yönelik Bir Analiz, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 10 / 1 . 81 – 96.
- Altuntaş B., Karaarslan M.H., Özdemir H. Ö. (2015) “Yerel Pazarlarda Tüketicilerin GSM Operatörlerini Algılamalarını Belirlemeye Yönelik Bir Çalışma” Business & Management Studies: An International Journal, 3 (1), 39-55.
- Atmaca E., Keskin M., (2014). “GSM Operatörlerine Yönelik Müşteri Memnuniyet Araştırması” Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi, 18 (1) ,45-63.
- Baran A., Taşkın E., (2017). Güven, İletişim Ve Empati Bağlamında İlişkisel Pazarlamanın Tüketici Temelli Marka Değerine Etkisi: Gsm Operatör Kullanıcıları Üzerinde Bir Uygulama, International Journal of Social Sciences and Education Research 3(2) , 361-378.
- Büte, M (2011). Etik İklim, Örgütsel Güven ve Bireysel Performans Arasındaki İlişki, Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 25(1), 171-192.
- Çetin G. (2017). “Kurumsal Aboneler Açısından Türkiye Mobil İletişim Piyasası” Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 3(2), 125-130.
- Karagöz Y., Çatı, K. ve Koçoğlu, C. M., (2009). Cep Telefonu ve Operatör Tercihinde Etkili Olabilecek Faktörlerin Demografik Özelliklere Bağlı Olarak İrdelenmesi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 23, 7-24.
- Kızgın Yıldırım (2008). Genç Gsm Abonelerinin Operatör Seçimlerini Etkileyen Değişkenlerin Konumlandırılması Üzerine Bir Alan Araştırması: Muğla Üniversitesi Öğrencileri Örneği, Yönetim ve Ekonomi Araştırmalar Dergisi, 6(10), 142-161.
- Lorcu, F. (2015). Örneklerle veri Analizi SPSS uygulamalı Detay Yayıncılık: Ankara.
- Meral A., Baş M. (2013). Türkiye’de Faaliyet Gösteren Gsm Operatörlerinin Hizmet Kalitesi Bakımından Karşılaştırılması Ve Uygulanan Rekabet Stratejileri, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 15 (2), 41-70.
- O’Neill, J. W., Mattila, A. S. (2004). Hotel Branding Strategy: Its Relationship To Guest Satisfaction And Room Revenue. Journal Of Hospitality & Tourism Research, 28, 156-165.
- Sekaran, U. (2003). Research Methods for Business 4th Edition: WSE Building Approach.
- Türk M., Binbaşıoğlu H., Deste M.(2016). GSM Operatörlerinin Sunmuş Olduğu Gençlik Kampanyalarından Gençlerin Beklentilerine ve Memnuniyetlerine Yönelik Bir Araştırma, Eurasian Academy of Sciences Eurasian Business & Economics Journal, 2, 284-296.
- Türkay, Ayşegül (2011). Satın Alma Davranışları Açısından Üniversite Öğrencileri Arasında Marka Bağımlılığının Önemi: Batı Akdeniz Üniversiteleri Üzerinde

- Bir Uygulama. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Ünlü S., Tolon M. (2012). Tutundurma Faaliyetlerinin Tüketici Satın Alma Davranışlarına Etkisinin Belirlenmesi: Türk Gsm Sektöründe Bir Araştırma, Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 26(2), 273-295.
- Yaşa E., Bozyiğit S. (2012). “Y Kuşağı Tüketicilerinin Cep Telefonu ve GSM Operatörleri Tercihleri: Mersin İlindeki Üniversite Öğrencilerinin Tercihlerini Belirlemeye Yönelik Pilot Bir Araştırma” Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 9(1), 29-46.
- BTK Pazar Verileri Raporu (2018);
https://www.btk.gov.tr/File/?path=ROOT%2f1%2fDocuments%2fSayfalar%2fPazar_Verileri%2f2017-Q3.pdf (E.T. 3.3.2018)
- <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21779> (E.T. 1.3.2018)
- http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=1590(E.T. 2.3.2018)
- <https://www.nufusu.com/il/diyarbakir-nufusu> (E.T. 24.04.2018)

Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân: Şem'î (İnceleme, Metin, Özel İsimler Dizini), Adnan Oktay, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2016, 304 sayfa.

Bu çalışmada Dr. Adnan Oktay'ın *Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân: Şem'î (İnceleme-Metin-Özel İsimler Dizini)* adlı eseri tanıtılacaktır. Nûbihar Yayınları tarafından 2016'da yayınlanan eser, 1597 yılında Şeref Hân-ı Bitlisî tarafından Farsça olarak yazılmış *Şeref-nâme*'nin 1682 tarihindeki ikinci Osmanlıca çevirisidir.

Kürtler hakkında antropolojik, sosyolojik ve etnografik bilgiler içeren bu kitap 304 sayfa olup karton kapaklı olarak tasarlanmış, birinci hamur kâğıda basılmıştır. Kitabın ön ve arka kapağında *Şeref-nâme*'de yer alan minyatürler kullanılmış ve bununla kitabın tarihi olayları konu edindiği belirtilmiştir. Arka kapağında verilen minyatürün üzerinde kitap ve yazar hakkında tanıtıcı bir metin verilmiştir. Bu metinde Mütercim Şem'î'nin nerede yaşadığı, eseri kimin için hazırladığı ve eserdeki asıl tercüme edilmiş metnin dışında farklı ek bilgilere de yer verildiği belirtilmiştir.

Kitap, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünden önce İngilizce yazılmış geniş bir özet, önsöz ve sunuş bulunmaktadır. Ardından transkripsiyon işaretleri tablosuna yer verilmiştir.

Yazar, giriş bölümünde önce bu tercümenin aslı olan Farsça *Şeref-nâme* kitabı hakkında bilgiler vermiştir. Burada eserin kim tarafından yazıldığı, eser üzerine hangi çalışmalar yapıldığı, eserin hangi dillere tercüme edildiği, ne zaman yazıldığı gibi sorulara yanıtlar aranmıştır. Ayrıca Mütercim Şem'î'nin kitabın yazılışından sonra gerçekleşen bazı olayları da kitabına aldığı belirtilmiştir. Bu bilgilerden sonra iki başlık verilmiştir. Birinci başlık *Şeref-nâme'nin Osmanlı Türkçesi Tercümeleleri*'dir. Bu başlık altında yazar, *Şeref-nâme*'nin iki tercümesine ulaştığını belirtmiş ve bunlardan birinin dört nüshasının bilgilerini vermiştir. İkinci başlık *Şeref-nâme Yazarı Şeref Hân'ın Hayatı* olup burada Şeref Hân'ın hayatıyla ilgili *Şeref-nâme*'de verilen bilgiler aktarılmıştır.

Eserin birinci bölümünde yazar, mütercim Şem'î'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserlerinden bahsetmiştir. Buradaki bilgilere göre mütercimin kimliği net olarak tespit edilememiştir. Zira Şem'î mahlaslı pek çok şâir ve edip vardır. Bunlar da çoğu zaman birbiriyle karıştırılmıştır. Yazarın kanaatine göre bu kitabın mütercimi olan kişi, aslında Eski Türk edebiyatında bahsedilen Şem'î'lerden farklı biridir. Bu da bir şâir ve nâsir olarak yeni bir Şem'î'nin Eski edebiyat sahasına girdiğini göstermektedir. Belirtildiği kadarıyla Şem'î, Emîr Yansûr'u büyük hâkim olarak kabul etmiş ve ona tabi olmuştur. Bu ve benzeri bilgiler ışığında yazar, Şem'î'nin Emîr Yansûr'un yanında görev yaptığı kanaatindedir (Oktay, 2016: 27-30).

Yazara göre eserin üslubu sade ve herkesin anlayabileceği bir dildedir. Ayrıca mütercim, kitabın orijinalinde olan bazı metinleri eserine almamış, birçok manzumeye yer vermemiş ve böylece bazı metinleri tercüme etmemiştir. Mütercimin eserinde bizzat kendisi tarafından yazılan bazı şiirlere yer vermesi, ayrıca onun şâirlik kabiliyetine sahip biri olduğunu göstermektedir.

Yine bu bölümde Şem’î’nin kendi ifadeleriyle *Şeref-nâme*’yi tercüme etme macerası anlatılmıştır. Burada ayrıca metin için kullanılan nüshalara ait detaylı kütüphane katalog bilgileri verilmiştir. Yazar, nüsha tasnifini nasıl yaptığına dair bilgilere de burada yer vermiştir.

Tercümenin şekil açısından incelendiği bölümde eserde yer alan metinler, Türkçe ve Farsça manzumeler ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. Burada verilen Türkçe ve Farsça beyitler, vezinleriyle beraber verilmiştir. Türkçe manzum metinlerin sayısının 26 olduğu, Farsça metinlerin ise 32 olduğu belirtilmiştir. İmla başlığının altında mütercimin yazı ve imlasiyla ilgili bazı hususlara dikkat çekilmiştir. Burada çeşitli detaylara girilmiş, hangi ses için hangi harfin kullanıldığı, bazı hareketlerin aynı kelimedede bazen olup bazen olmadığı gibi bilgilerin yer aldığı sekiz madde, örnekleriyle beraber sıralanmıştır.

Üslup ve dil incelemesi kısmında eserde yaygın olarak kullanılan edebî sanatlarla, nazım türlerine, kalıplaşmış sözlere, kelâm-ı kibarlara, deyimlere, Arapça ve Farsça ibarelere, ayet ve hadislereye verilmiş, asıl metne geçmeden önce üslup hakkında bir son bir değerlendirme notu daha eklenmiş ve Şem’î’nin bu eseri başarılı bir şekilde tercüme ettiği ifade edilmiştir.

İkinci bölümde *Şeref-nâme* tercümesinin asıl metni yer almaktadır. Yazar, bu eserin metin kısmında nüsha farkları varsa dipnotlarla göstermiştir. Eserde geçen Arapça ayet, hadis ve ibarelerin; Farsça ibare ve şiirlerin tercümeleri dipnotlarda verilmiştir. Farsça şiirlerin okunuşları, şiirlerin hemen altında verilmiş ve tercümeleri dipnotlarda gösterilmiştir. Farsça şiirlerin okunuşlarıyla verilmesi, okuyucu için kolaylık sağlaması açısından önemlidir. Metinde geçen Türkçe şiirler ise sadece metinleriyle verilmiştir.

Metnin asıl kısmı olan bu bölümde konuya giriş mahiyetinde iki başlık ve bir mukaddime yer almaktadır. Daha sonra gelen asıl bölümde safha ya da sahife olarak belirtilmiş dört ana başlık yer almaktadır. Şeref Hân, giriş mahiyetindeki kısımda Allah’a hamd ve dua edip Peygambere salavat getirmiş ve övgülerle konuya girmiştir. Allah’ın farklı milletler ve diller yaratmasından bahisle diğer milletleri ve dilleri zikrettikten sonra konuyu Kürtlere ve Kürt diline bağlamıştır. Daha sonra tarih kitaplarının önemine değinmiş ve oradan sözü *Şeref-nâme*’ye getirmiştir. Bazı açıklamalardan sonra eserin Mukaddime’sine geçmiş ve burada Kürtlerin neseplerine değinerek bu konuda rivayet edilen bazı hikâyeleri ve bilgileri aktarmıştır. Bu mukaddimedden sonra Şeref Hân, asıl bölüm olan dört safha/sahifeye geçmiştir.

Metnin ilk safhası beş fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllarda esas itibarıyla bağımsız olan Kürt devlet ve beyliklerinden bahsedilmiştir. Bu bölümün alt başlığı şöyledir: *Kürdistân Vilâyetinin zikrindedir*. Burada Diyarbekir, Cezire, Dinever, Şehrezol, Fadleviye, Küçük Lûr, Mısır ve Şam vilayet veya devletlerinin hâkimleri ve valileri hakkında bilgiler verilmiştir.

İkinci safhada yarı bağımsız denebilecek Kürt beyliklerinden söz edilmiştir. Bu bölümün alt başlığı şöyledir: *Kürdistân hâkimleri, vâlleri ve büyükleri beyânındadır*. Bunlar idare olarak tam bağımsız olmasa da kendi adlarına para bastırıp hutbe okutmak gibi özerk yapıyı ifade eden beyliklerdir. Bu ikinci safha beş fasıl ve üç şubeden oluşmuştur. Bu fasıllarda Erdelan, Hakkâri, İmadiye, Cezire ve Hasankeyf hâkimlerinden bahsedilmiştir. Dördüncü fasıl olan Cezire hâkimleri üç şubeye ayrılmış ve bu şubelerde Bohti aşireti, Gurgil ve Finik hâkimlerinden ve emirlerinden bahsedilmiştir.

Üçüncü sahife/safha en uzun bölümdür. Bu bölümün alt başlığı şöyledir: *Kürdistân'ın Sâ'ir Ümerâlarının ve Hâkimlerinin Beyânındadır*. Zira burada diğer üç safhada verilen büyük devlet ve beylikler dışında kalan daha küçük çaplı bölgesel yönetimler üzerinde durmaktadır ve bunlar sayıca oldukça fazladır. Bu sahifede bahsi geçenler şunlardır: Çemişgezek, Mahatgird, Pirtek, Sağman, Mirdasî, Egil, Palu, Çermuk, Sason, Hizan, Müks, İsbayird, Kilis, Şirvan, Zırrkî, Derzinî, Gurdikan, Atak, Suveydî, Süleymanî, Kulp, Batman, Mefarikîn, Sohran, Baban, Mukrî, Biradost, Uşnî, Tergever, Mahmûdî, Dünbüli, Tasinî, Sutunî, Berzeza, Kelhur (Goran), Pilingan, Der-teng, Mahideşt, Bane, Terza, İran, Siyah Mansûr, Çegni, Zengine ve Pazukî emirleri ve hâkimleri hakkındadır. Bu sahifedeki fasılların çoğunda alt başlık tarzında şubeler vardır.

Dördüncü sahifede Şeref Hân kendi memleketi olan Bitlis'in coğrafyasından, büyüklerinden, emirlerinden, onların bazı özelliklerinden ve Bitlis'te gerçekleşen önemli bazı olaylardan bahsetmiştir. Bu sahifenin açıklayıcı başlığı şöyledir: *Bitlis Hâkimlerinin Beyânındadır*. Bu sahifede geçen başlıklara göre şu konular işlenmektedir: Bitlis'in fethi, Bitlis şehri ve kalesi, Rojkî aşireti, Bitlis hâkimlerinin nesep olarak başlangıç ve sonuna dair bilgiler, Melik Eşref, Hacı Şeref, Hacı Şeref'in oğlu Emir Şemseddîn, Bitlis hâkimlerinin elinden hâkimiyetin gitmesi, Emir Şeref'in Emir İbrahim'in yerine geçmesi, Emir Şeref'in Bitlis'i Kızılbaşlardan alması, Emir Şemseddîn'in kaleyi Emir Eşref'ten alması ve son olarak hatime ile Kürdistan hâkimlerinin yaşadıkları bazı olaylar aktarılmıştır. Ondan sonra bir zeyil (ilave-ek) ile kendisinden ve tarihi bazı olaylardan bahsederek kitabı bitirmiştir. Tercüme metinde bazı bölümlerin isimlerinin olduğu ancak içeriklerinin olmadığı görülmüştür. Yazar birinci bölümde eserden bahsederken bu konuya da işaret etmiştir.

Kitabın asıl metni bittikten sonra yazarın bu çalışmada kullandığı kaynakların yer aldığı bibliyografya yer almaktadır. Daha sonra *Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân*'ın iki nüshasının ilk ve son sayfalarının fotoğrafları verilmiş ve bunların altında hangi nüsha oldukları bilgisi yazılmıştır. Bu nüsha fotoğraflarından sonra

Özel Adlar Dizini başlığı altında yaklaşık olarak 2500 özel isme yer verilmiştir. Bu dizinde eserde geçen bütün şahısların isimleri ve geçtiği sayfa numaraları verilmiştir. Dizinin kitaba eklenmiş olması araştırmacılar için oldukça faydalı olacaktır.

Edebiyat sahasında Şem'î adında yeni bir şâiri ve nâsiri ortaya koyma iddiasında da olan bu eser, genelde edebiyat ve tarih alanlarında ve özeld e Kürt tarihi alanında önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Şeref-nâme Tercümesi'nin inceleme ve metnini içeren bu çalışmanın okuyucuya faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Oktay, Adnan. (2016). Terceme-i Tevârîh-i Şeref Hân: Şem'î (İnceleme, Metin, Özel İsimler Dizini). İstanbul: Nûbihar Yayınları.

Dr. Öğr. Üyesi Osman ASLANOĞLU
Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü,
Kürt Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
aslanogluosman@gmail.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 görüşü 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 Kitapta 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)

