

MUKADDİME

Cilt: 11 • Sayı: 1 • Yıl: 2020
e-ISSN: 2459-0711



MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711
Cilt 11, Sayı 1, Bahar 2020
Volume 11, No 1 Spring 2020

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

Editör | Editor
Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

Editör Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Beyhan Kanter (Mardin Artuklu Üni.) Prof. Doç. Dr. Hayrullah Acar (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Julian Rentszsch (Johannes Gutenberg Uni. Mainz) Dr. Öğr. Üyesi. Seven Erdoğan (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üni.)
Prof. Dr. Petr Kucera (Hamburg Üni.) Dr. Öğr. Üyesi. Devrim Ertürk (Dokuz Eylül Üni.)
Doç. Dr. Ziya Polat (Mardin Artuklu Üni.) Dr. Öğr. Üyesi. M. Fatih Kılıç (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)
Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üni.) Doç. Dr. Halis Sakız (Mardin Artuklu Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Şanlı (Mardin Artuklu Üni.)

Redaksiyon | Redaction

Türkçe: Arş. Gör. Burçin Özdemir, Arş Gör. Mehmet Yalçinkaya, Arş. Gör. Büşra Ataker
İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Caner Yelbaşı

İletişim | Correspondence

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Enstitüler Binası (İslami İlimler Fakültesi Yanı) 3. kat Diyarbakır Yolu 5. Km Kampüs Yerleşkesi-MARDİN
Tel: + 90 482 213 4002
Web: <https://dergipark.org.tr/pub/mukaddime>, mukaddimedergisi@gmail.com

Mizanpaj ve Tasarım: Arş. Gör. Erdem Meraklı

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

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

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah Ekinci (Harran Üniv.)	Assist. Prof. Mateo Mohammad Farzaneh (Northeastern Illinois Univ.)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniv.)	Masoud Jaafari Dehaghi (University Of Tehran)
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. M. Sait Özerverli (Yıldız Teknik Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Kankal (Yıldırım Beyazıt Üniv.)	Prof. Dr. Mahmut Atay (Selçuk Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Ali Murat Yel (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Aynur Özfirat (Mardin Artuklu Üni.)	Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak (İstanbul Üniv.)	Prof. Dr. Nüket Esen (Boğaziçi Üniv.)
Prof. Dr. Erdoğan Boz (Eskişehir Osmangazi Üni.)	Doç. Dr. Oktay Özel (Bilkent Üniv.)
Prof. Dr. Erica C.d. Hunter (Soas Univ.)	Prof. Dr. Ömer Aytaç (Firat Üniv.)
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniv.)	Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. İbrahim Özçoşar (Mardin Artuklu Üniv.)	Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniv.)
Prof. Dr. İlhami Güler (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Richard Foltz (Concordia Univ.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniv.)	Prof. Dr. Saim SAVAŞ (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. İrfan Aycan (Ankara Üniv.)	Prof. Dr. Sami Şener (Doğuş Üniv.)
Doç. Dr. İrfan Yıldız (Dicle Üniv.)	Doç. Dr. Salih Akın (Université De Rouen)
Prof. Dr. Julian Rentszsch (Johannes Gutenberg Univ.)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Kadir Canatan (İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.)	Prof. Dr. Turan Karataş (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv.)
Prof. Dr. Kayhan Delibaş (Adnan Menderes Üniv.)	Prof. Dr. Vahap Özpolat (Mardin Artuklu Üniv.)

* Ada göre alfabetik sıra | In alphabetical order by name

MUKADDİME

e-ISSN: 2459-0711

MUKADDİME DERGİSİ 2020 YILI 11. CİLT 1. SAYI HAKEMLERİ

REFEREES of MUKADDİME in Volume 11, NO 1, the Year 2020

Prof. Dr. Ünal Özdemir, Karabük Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kırcan, Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Yunus Taş, Yalova Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Taner Namlı, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Halil Çeçen, Dicle Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Duygu Kamacı Gencer, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. M. Fatih Köksal, Amasya Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Tuba Onat Çakıroğlu, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nurgün Koç, Karabük Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Esra Egüz, İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Cenk Sevim	Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Akman, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. M. Zahir Ertekin, Bingöl Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Selim Özcan, Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Haluk Sağlamtimur, Ege Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Abdülhadioğlu, Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Umut Türkcan, Anadolu Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Elif Kök, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Tolga Bozkurt, Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Kadriye Şahin, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet Zeki Kapcı, Erciyes Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Kadir Çakar, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Oral, Karabük Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Neslihan Altuncuoğlu, Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Melih Sever, Süleyman Demirel Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Sibel Kocaer, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman Aslanoğlu, Dicle Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi M. Rezan Ekinci, Mardin Artuklu Üniversitesi

İçindekiler | Contents

Makaleler - Articles

Mustafa Karadeniz

Hermann Hesse'in Siddhartha'sını
Kahramanın Yolculuğu ve Arketipsel
Sembolizm Bağlamında Okumak

1

Reading Hermann Hesse's
Siddhartha in the Context of Hero's
Journey and Archetypal Symbolism

Burçin Özdemir

Hadîkatü's-Süedâ Tesirinde Bir
Maktel-i Hüseyin: Tuhfetü'ş-Şühedâ

18

A Maktel-i Hüseyin Under the Influence of
Hadîkatü's-Süedâ: Tuhfetü'ş-Şühedâ

Emrah Özdemir

Muhammed Hulusî Usturumcavî'nin
Bilinmeyen Bir Risalesi: Risâletü'l-Esmâil-
İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye

47

An Unknown Tractate of Muhammed
Hulusi Usturumcavi: Risâletü'l-Esmâil-
İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye

Nesim Sönmez

Nizâmî-yi Gencevî ile Sevadî'nin Leylâ ile
Mecnûn Adlı Eserlerinde "Nevfel Karakterinin
ve Nevfelli Sahnelerin" Karşılaştırılması

74

The Comparison of the Character Named
Newfel and the Newfel's Scenes in Leyla
and Mecnûn Story by Nizâmî and Sewadî

Emel Topçu

Türkiye'deki Suriyeli Kadınlar:
Kurban ya da Sosyal Girişimci

97

Syrian Women in Turkey: Victim or
Social Entrepreneur

İhsan Safi - Gülnur Atnur - Damlanur Küçükyıldız

Dışarıda Yeme Kültürü ve
Lokantalar: Rize Örneği

124

The Culture of Eating Out and
Eating-Houses: The Case of Rize

Abdullah Ekinci - Serkan Şenel

Osmanlı Toplumunda Müslüman
Kadının Mahremiyeti: Urfa Örneği
(1866-1895)

154

The Privacy of Muslim Women in the
Ottoman Society: The Case of Urfa
(1866-1895)

Muazzez Harunoğulları

Enerji Dağıtım Merkezi Perspektifinden
Türkiye'nin Enerji Jeopolitiği

177

Turkey's Energy Geopolitics in Terms
of Energy Distribution Center

Bahattin İpek, Yunus Çiftçi

Boncuklu Tarla Doğu Alanı Çanak
Çömlersiz Neolitik Dönem Mimarisi ve
Köy-Mekan Organizasyonu

212

Pre-Pottery Neolithic Period Architecture
of Eastern Area of Boncuklu Tarla and
Village-Space Organization

Evindar Yeşilbaş

Mardin'deki 13.-15. Yüzyıl Cami ve
Medreselerinde Taç Kapı Tasarımı ve
Bezemesi

235

The Design and Decorative Properties
of the 13th-15th Century Mosques and
Madrasah's Portals in Mardin

Kitap Tanıtım

-

Book Review

Ahmet Aslan

Kitap Tanıtım: Risk Toplumu ve Din
-Yeni Bir Sosyolojiye Doğru-

274

Book Review: Risk Society and
Religion -Towards a New Sociology-

Furkan Yıldız

Kitap Tanıtım: Levant Kumpanyası'nın
Erken Dönem Tarihi

280

Book Review: The Early History of
the Levant Company

Kübra Akoğlu

Kitap Tanıtım: Eski ve Yeni Arasında:
Sultan III. Selim Yönetiminde
Osmanlı İmparatorluğu

287

Book Review: Between Old and
New: The Ottoman Empire under
Sultan Selim III

Hermann Hesse'in *Siddhartha*'sını Kahramanın Yolculuğu ve Arketipsel Sembolizm Bağlamında Okumak

Mustafa KARADENİZ¹

Öz

Siddhartha, Hermann Hesse'in Doğu edebiyatı ve mistisizminden etkilenerek yazdığı bir romandır. Romanla aynı adı taşıyan başkarakterin ruhsal yönden arayışı, dönüşümü ve bilgelige ulaşma süreci olay örgüsünün temelini oluşturur. Bu süreçte *Siddhartha*, iç dünyasının gizlerini keşfetmek ve ruhsal bütünlüğe ulaşmak için bilinçdışının karanlık güçleriyle mücadele eder. Sembolik anlamlara sahip bu karanlık güçler, romanda birtakım kişi ve varlıklar seviyesinde görünürlük kazanarak kurguyu biçimlendirir. Roman, kurgu ve içerik yönünden Joseph Campbell'in çerçevesini çizmiş olduğu kahramanın mitolojik macerasının ve erginlenme sürecinin temel aşamalarına sahiptir. İçerdiği mekânlar, şahıslar, varlıklar ve rüyalar ise romana, Carl Gustav Jung'un geliştirmiş olduğu *arketipsel sembolizm* açısından incelenebilecek bir nitelik kazandırır. Bu çalışmada, Hermann Hesse'in *Siddhartha* romanı, Joseph Campbell'in kahramanın mitolojik macerasının *ayrılma-erginlenme-dönüş* aşamaları ve Jung'un *arketipleri* bağlamında bir yakın okumaya tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hermann Hesse, *Siddhartha*, erginlenme süreci, arketipsel sembolizm.

1

Reading Hermann Hesse's *Siddhartha* in the Context of Hero's Journey and Archetypal Symbolism

Abstract

Siddhartha is a novel by Hermann Hesse, influenced by Eastern literature and mysticism. The spiritual quest, transformation and the process of reaching wisdom of the protagonist, which has the same name as the novel, form the basis of the plot. In this process, *Siddhartha* struggles with the dark forces of the unconscious to discover the secrets of her inner world and achieve spiritual unity. In the novel, these dark forces with symbolic meanings shape fiction by gaining visibility at a level of people

¹ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARADENİZ, Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili Edebiyatı Bölümü, gulderim@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4833-0207.

and beings. In terms of fiction and content, the novel has the basic stages of the mythological adventure and adulthood process of the hero that Joseph Campbell has framed. The spaces, individuals, beings and dreams it contains give the novel a quality that can be studied in terms of *archetypal symbolism* developed by Carl Gustav Jung. In this study, Hermann Hesse's *Siddhartha* novel will be subjected to a close reading in the context of Campbell's *separation–initiation–return* stages of the hero's mythological adventure and Jung's archetypes.

Keywords: Hermann Hesse, *Siddhartha*, initiation process, *archetypal symbolism*.

Extended Abstract

This study aims to subject Hermann Hesse's novel *Siddhartha* to a close reading in the context of the separation–initiation–return stages of the hero's mythological adventure of Joseph Campbell and Carl Gustav Jung's archetypal symbolism. An individual-human is at the center of the literary pursuit of Hermann Hesse (1877-1962), who has an emotional and humanistic personality. Psychology, which is directed by the influence of his mental problems, enriches Hesse's interests. His friendship with Carl Gustav Jung's student Lang enriches his poetic inner world by fueling his interest in psychology and Jung's theory. This intellectual curiosity, extending to Eastern philosophy, Buddhism and Zen Buddhism movements, combines with the author's ascetic personality and opens the door to a literature understanding and novelism focusing on the individual and his individualization efforts. In this context, Hesse is considered one of the remarkable and successful representatives of the Bildungsroman species. *Siddhartha* is a novel by Hermann Hesse, influenced by Eastern literature and mysticism. The spiritual quest, transformation and the process of reaching wisdom of the protagonist, which has the same name as the novel, form the basis of the plot. In this process, *Siddhartha* struggles with the dark forces of the unconscious to discover the secrets of her inner world and achieve spiritual unity. In the novel, these dark forces with symbolic meanings shape fiction by gaining visibility at a level of people and beings. The novel, in which the plot is shaped in the axis of the journey metaphor, includes a process similar to the processes that the ancient narrative heroes had to live and overcome in their mythological cycles. In terms of fiction and content, the novel has the basic stages of the mythological adventure and adulthood process of the hero that Joseph Campbell has framed. In the novel, the places, people, situations and events, the dreams that the hero experienced during his journey correspond to the various stages of Joseph Campbell's mythological cycle of the hero. Having a spiritual experience in the forest and woods with their friendly Govinda and the city they visited, symbolizes the material life. The river that it took shelter with the wear it created in the soul of its inhabitants becomes the place where it reaches spiritual integrity and matures. *Siddhartha* realizes that if he doesn't listen to pain or laughs, he hears all sounds, all these contrasts are made up of a single word. This

word is *Om*, which means perfection, perfection. *Om* is the word-level view of reaching the self. Reaching the source of knowing at the end of his adventure and recognizing perfection, Siddhartha successfully completes the task that his name imposed on him. Ready to share the sorrows and joys, he completely leaves himself in the flow of the river, becomes part of unity and integrity. His experience coincides with the mythological cycle of the hero. Indeed, Joseph Campbell also states that reaching the knowledge of the multitude of unions is the main goal of the hero's mythological cycle. When evaluated in this context, it can be said that Siddhartha's spiritual quest includes a mystical character and contains similar processes in which Sufi has to live in the idea of Sufism. The spaces, individuals, beings and dreams it contains give the novel a quality that can be studied in terms of archetypal symbolism developed by Carl Gustav Jung. For example, his friend Govinda, who accompanies Siddhartha on this difficult journey, is his person-level view of his personal unconscious, his shadow. In other words, that's the part he doesn't want to be. Anima, another of the basic archetypes of the collective unconscious, is the complementary image of the male. In the novel, there are a number of women in whom this archetype is represented at the level of the person. Kamala, a beautiful and rich woman whom she met in a grove near the city at the first stop of her material life, enables Siddhartha to experience the love and affectional situations. In this context, Kamala is the half of the loss Siddhartha is looking for; In Jungian terms, anima is an archetype that complements men and saves them from being limited to them. The charon Vasudeva, whom he met on the banks of the river, is a divine force that helps Siddhartha to turn to the river, the source of wisdom, and to listen to the river and his inner voice. At the end of the novel, when Siddhartha reaches self, he says that his mission is completed and leaves the river bank. In the context of archetypal symbolism, Vasudeva is the supreme individual / old wise archetype that assists Siddhartha on his journey. Siddhartha finally discovers that the world consists of an integrity of opposing feelings, situations, events and formations during their journey without a doctrine and a teacher. In the last part of the novel, what Siddhartha tells Govinda, who is still at the beginning of the way of initiation and in spiritual uneasiness, sheds light on the essence of the novel and the world view of the author. Wisdom is not something that can be taught or transferred; it is a subjective human condition that one can only attain with his own effort. Walk your own way; Seeking its own reality instead of chasing others, briefly defending personality is the main motif surrounding Hermann Hesse's works. Siddhartha is one of the qualified examples where this motif is blended with Eastern mysticism and the spiritual world of Buddhism.

Giriş

İnsanı, birey olma vasfıyla ele alan Hermann Hesse (1877-1962), insanlığın dünya ölçeğinde yaşadığı ruhsal çöküntünün tanığı ve mağduru olmuş bir sanatçıdır. İki büyük dünya savaşının merkezinde yer alan bir milletin savaş karşıtı ve derin hümanizma sahibi bir mensubu oluşu, yazarın ruhsal dünyasını etkileyerek yazınsal çalışmalarının yönünü belirler. Almanya tarihinin belki de en karanlık zamanlarında yaşamasına rağmen bütün cesaretiyle şovenizme ve barbarlığa karşı çıkıp barışı savunan az sayıdaki Alman yazarlardan biridir (Zeller,2011: 74).

Jung'un öğrencisi Lang'la olan dostluğu, Hesse'in ruhbilime ve Jung'un kuramına duyduğu ilgiyi körükleyerek şiirsel iç dünyasını zenginleştirir (Hesse, 2010: 6). Bireysel bunalımlarının çözümünü Doğu felsefesinde arayışı, onu *Budizm* ve *Zen Budizm* akımlarına yöneltir, bireyin kendi kişiliğini bulmasında bireysel çabasını ve macerasını odağa alan romanlar yazar. *Bozkırkurdu*, *Narsis* ve *Goldmund*, *Demian* bu yönelişin ifadesi olan romanlarıdır. Bu romanlar, aynı zamanda, ilk olarak 18. yüzyılın ikinci yarısında Almanya'da ortaya çıkan *Bildungsroman* (oluşum romanı) örnekleri olarak da değerlendirilmektedir. *Künstlerroman* (sanatçı romanı), ve *Erziehungsroman* (gelişim romanı) gibi alt türleri de olan *Bildungsroman*larda da romanın odağında kahraman olarak nitelenen bir kişi vardır (Bahtin, 2016: 25-26). Bu tür romanlarda kişinin yaşam çevrimi genellikle çocukluktan, varmak istediği hedefe ulaştığı olgunluk, yaşlılık yıllarına kadar anlatılır. Roman kahramanın fiziksel ve ruhsal yönden yaşadığı aşamalar ayrıntılı bir şekilde, âdeta biyografik bir roman ölçeğinde okura aktarılır. Bu tür romanlarda kahraman her zaman ulaşmak için çaba harcadığı, uğruna zorluklara katlandığı mutlu sona ulaşır. Karakterin yaşadığı süreç sonunda olgunlaşarak ait olduğu topluma ve kültüre uyum sağlaması, *Bildungsroman* türünün temel özelliklerinden biridir (MacKay, 2018: 304). Goethe'nin türün ilk örnekleri olarak değerlendirilen *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* (1796) ve *Genç Werther'in Acıları* (1874) adlı romanları bu kurgusal yapıyı serimler. Bu ilk örnekleri müteakip Daniel Defoe (*Moll Flanders*, 1722), Henry Fielding (*Tom Jones*, 1749), Jane Austen (*Emma*, 1815), Gustave Flaubert (*Duygusal Eğitim*, 1869), Thomas Mann (*Büyülü Dağ*, 1924), Charles Dickens (*David Copperfield*, 1849) gibi usta romancılar yoluyla türün Avrupa edebiyatında enikonu yer edindiği söylenebilir (Cuddon, 1999:81-82). Aksi sonlarla noktalanmış romanlar da *Anti-bildungsroman* örnekleri olarak kabul edilmektedir. Sahip olduğu bu özelliklerle *Bildungsroman* türünün, kahramanın mitolojik çevrimi etrafında kurgulanan eserlerle paralellikler taşıdığı söylenebilir.

Hermann Hesse'in Hint ve Çin düşünce ve felsefeleriyle yirmi yıl boyunca hemhâl olmanın bir ürünü olarak nitelendirdiği (Zeller, 2011: 95) *Siddhartha*²

² İnceleme nesnesi olan romandan yapılacak alıntılarda sayfa numarasının gösterilmesiyle yetinilecektir. Alıntılar Siddhartha'nın şu baskısında: Hesse, H. (2010). *Siddhartha* (Kamuran Şipal, çev.). İstanbul: Can.

(1922) romanı da kahramanın uzun bir yaşam süreci içinde özbenliğe/ruhsal bütünlüğe ulaşma yolunda yaşadıkları üzerine kurgulanır. Roman, kısaca şöyle özetlenebilir: Ailesi ve yakın çevresi tarafından çok sevilen bir genç olan Siddhartha, manevi anlamda, ait olduğu toplumun değer yargılarının, kültürel kodlarının kendisini doyurmadığını anlayarak bir gün kentlerinden geçip gitmekte olan çileci gezginlere katılarak bir yolculuğa çıkar. Amacı, içindeki ruhsal huzursuzluğu dindirmek, kusursuzluk ve mükemmellik demek olan Om'a yani bilgeliğe ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda maddi ve manevi hayatı her yönüyle yaşar. Macerasının, kimi aşamalarında umutsuzluğa düşse de en büyük yol göstericisi olan iç sesi ve çeşitli kişi ve varlıkların yardımı sonucunda içindeki huzursuzluğu dindirerek ruhsal bütünlüğe ulaşır.

Olay örgüsünün yolculuk metaforu ekseninde şekillendiği roman, kadim anlatı kahramanlarının, mitolojik çevrimleri içerisinde yaşamak, aşmak zorunda olduğu süreçlerin bir benzerini içerir. Romanda fiziksel ve dışsal bir süreç olarak anlatılan yolculuk, aslında, kahramanın manevi arayışıyla karakterize olmuştur. Başka bir deyişle, Siddhartha, iç dünyasının gizli ve örtük dilini keşfetmek için bu yolculuğa çıkar (Yılmaz, 2011: 47). Bu süreçte, iç dünyasının gizlerini keşfetmek ve ruhsal bütünlüğe ulaşmak için kendi beni ve bilinç dışının karanlık güçleriyle mücadele eder. Sembolik anlamları haiz bu karanlık güçler, romanda birtakım kişi ve varlıklar seviyesinde görünürlük kazanarak romanındaki entrik öğenin taşıyıcısı olur. Siddhartha bu yönüyle, Jung'un arketipleri açısından incelenebilecek bir içerik ve sembol ağına da sahiptir. Dolayısıyla romanların derin yapısını ve karakterin bireyleşme sürecinin aşamalarını yorumlama noktasında Jung'un kuramının çok işlevsel olduğunu söylemek gerekir (Atlı, 2012: 265). Nitekim Oğuz Cebeci de *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* adlı çalışmasında "Jungcu düşüncenin 'bildungsroman' denilen ve roman kahramanının gelişim öyküsü üzerine kurulan yapıtların çözümlenmesinde başarıyla kullanılabileceğini" (2009: 334) ifade eder.

Görüşleriyle modern psikolojiyi derinden etkileyen Carl Gustav Jung'un (1875-1961) psikanaliz kuramının merkezi kavramı *psişedir*. Jung'a göre kişiliğin bütününe oluşturan *psişe*, birbiriyle etkileşim hâlinde olan *bilinç*, *bireysel bilinç dışı* ve *kolektif bilinç dışı* olarak adlandırılan üç kısımdan oluşur (2006: 143-156). Jung'un kuramının ağırlık merkezini, kişinin farkında olduğu zihinsel faaliyetlerin merkezi olan *bilinçten* ziyade, onu aşan fakat tamamlayan *bilinç dışı* oluşturur. İçinde yeni ve çeşitli yaşam imkânlarını barındıran *bilinç dışını* Jung, buzdağının görünmeyen fakat daha büyük ve köklü kısmına benzetir. Bireye özgü olan *kişisel bilinç dışına* karşılık *kolektif bilinç dışı* genel olarak insan türüne ait öğelerden oluşur (2006: 44). İnsan tekinin yeryüzündeki macerasının başladığı andan günümüze kadar süregelen ortak yaşantı ve tecrübelerin toplamı olan bu yapılara Jung, *arketip* adını verir. Jung'un kısaca ilkimge, ilkfikirler olarak ifade ettiği *arketip*, antik dönemde Platon'un *ideasıyla* eş anlamlı görülerek kimi zaman onun yerine kullanılan bir kavramdır (2009: 17). *Arketipi*, önceden *bilinç dışında* varolan kalıp veya biçim olarak tanımlayan Jung bunların ilk olma niteliklerine karşın, tarihsel süreç içerisinde kısmen ya da tamamen değiştiğini savunur. Bu yapılar,

olumlu ya da olumsuz etkileriyle kişinin bilincini şekillendirir (2006: 403). Jung'un, uzun ve dikkatlice yapılmış araştırmalardan sonra insan düşüncesine ve davranışına etki eden belli başlı arketipleri *persona*, *gölge*, *anima* ve *animus*, *yaşlı bilge adam*, *toprak ana* ve *özben (self)*'dir (Fordham, 2011: 32). Bu arketiplerin tanım ve temel özelliklerine burada blok hâlinde yer verip sonradan tekrara düşmemek için, çözümleme aşamasında yeri geldiğinde ve gerektiğinde işlevsel olarak yer verilecektir.

Buraya kadar ifade edilenlerin ışığında Hermann Hesse'in *Siddhartha*'sının gerek kurgu gerekse içerik özellikleriyle, Joseph Campbell'in *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (1949) adlı kitabında *ayrılma–erginlenme–dönüş* ekseninde formüle ettiği *kahramanın yolculuğu* ve Jung'un *arketipsel sembolizmi* bağlamlarında okunmaya uygun bir roman olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada, Hesse'in söz konusu romanı, Campell ve Jung'un kuramları ışığında bakışimli/simetrik bir yakın okumaya tabi tutulacaktır. Çalışmanın başlıkları da *Siddhartha*'nın olay örgüsüyle Campbell ve Jung'un kuramlarındaki aşamalar arasındaki mütakabiliyet göz önüne alınarak oluşturulmuştur.

Arayış ve Ayrılma aşaması: İç Sesin Çağrısı

Güvenli, sevgi dolu bir aile ve toplumsal yapı içerisinde doğan Siddhartha, saygıdeğer bir Brahman'ın yakışıklı oğludur. Ait olduğu kültürün bütün unsurlarıyla kuşatılmıştır. Kutsal kurban törenlerine, bilge kişilerin söyleşilerine katılmış, babasından ders almış, sabık (eski) dostu Govinda'yla söyleşi sanatını talim etmiş ve meditasyon konusunda alıştırmalar yapmıştır. Başka bir deyişle, Jung'un *persona* olarak tabir ettiği bilinç dışının kolektif maskeleriyle kuşatılmıştır. Anne ve babasının büyük umutlar bağladığı ve ona geleceğin büyük bilge kişisi ve rahibi gözüyle baktığı Siddhartha, çevresindeki herkesin haz ve neşe kaynağıdır. Ancak kendisi, hazdan ve neşeden uzak, derin bir ruh tedirginliği içinde yaşamaktadır. Jungyen yaklaşımla ifade etmek gerekirse, Siddhartha'nın özbeniyle bilinçli olarak karşı karşıya geldiği bu durumda "her şey dışarıdan mükemmel görünmektedir ve yüzeyin altında kişi ölümcül bir can sıkıntısından yakınmaktadır; hiçbir şeyin artık bir anlamı kalmamıştır" (Jung, 2009a: 167). Siddhartha günden güne artan bu huzursuzlukla, anne ve babasının, dostu Govinda'nın sevgisinin kendisini mutlu kılamayacağını, babasından, öğretmenlerinden ve bilge Brahmanlardan öğrendiklerinin ruhunu dinginliğe kavuşturamayacağını düşünmeye başlar. Çünkü toplumun kişiye biçtiği bu personalar, toplumsal roller, bireyleşmenin önündeki en büyük engellerden biridir (Evis, 2012: 483). Siddhartha'nın yaşadığı huzursuzluğun da temel kaynağıdır. Tefekküre daldığı zamanlardan birinde yaşamın biricik amacının yüce *Atman*'a ulaşmak olduğunu düşünür. Ancak o, ne kutsal kurban törenlerinde ne de ayinlerdedir. Bu yüce varlığın insanın ancak özünde *beninde* olabileceğini düşünür. Zihnini kurcalayan, ruhunu kemiren bu huzursuzluk bir türlü geçmek bilmez:

Peki, neredeydi ama bu Ben, bu öz, bu en son nesne? Et değil bu, kemik değildi, düşünme değil, bilinç değildi, böyle diyordu bilgelerin bilgeleri. Nerede, peki neredeydi o zaman? (...) Yazık, kimse çıkıp gösteremiyordu bu yolu, kimse onu bilmiyordu, ne babası biliyor, ne öğretmenler biliyor, ne de sungu törenlerinde söylenen ilahiler biliyordu (s. 14).

Derin bir sorgulama süreci yaşar Siddhartha; bildiği, öğrendiği, yaşadığı, sevdiği, inandığı her şeyi sorgular. Ne var ki içindeki manevi susuzluğu dindiremez, yüreğindeki sıkıntıyı bir türlü atamaz. Gördüğü düşler, düşünceler ruhundaki huzursuzluğu artırır, onu bir arayış içerisine sokar. Bu sorgulamalar, Joseph Campbell'in deyişiyle *maceraya çağrıya* zemin hazırlar: "Mitolojik yolculuğu - 'maceraya çağrı' olarak belirlediğimiz - bu ilk aşaması kahramanı çağırır ve onun ruhsal ağırlık merkezini toplumun sınırlarından bilinmeyen bir bölgeye çekmiş olan kaderi belirtir" (2010: 72). Siddhartha'yı maceraya davet eden, bir arayış sürecine sokan şey onun iç sesi olur. Çağrı, dıştan değil, içten yapılır. Ancak Siddhartha'nın içinde uç veren ve onu giderek huzursuzluğa gark eden bu iç ses birden değil, belirli bir dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkar. O ana kadar öğrendikleri, yaşadıkları ve bunlar üzerine uzun uzun tefekküre dalışları Siddhartha'da bu içsel çağrının yavaş yavaş oluşmasını, olgunlaşmasını ve açığa çıkmasını sağlar. Campbell'in de vurguladığı gibi, kahramanı maceraya çağırır ses her zaman bir dönüşüm tamamlandığında gerçekleşir. Alışılmış yaşam tarzının ve bu yaşam tarzına eşlik eden kavram ve ideallerin, düşünme ve uygulanma alışkanlıklarının artık yetmediği durumda, eşiği aşmanın, sınırları ihlal etmenin zamanı gelmiş demektir (Campbell, 2010: 65-66).

İçindeki bu huzursuzlukla, bir gün kentlerinden geçip gitmekte olan *Samanaları* (çileci gezginler) görmesi eşiğin aşılma zamanının geldiğinin somut işareti olur. O andan itibaren çileci gezginlere katılmak için içinde engellenemez bir istek duyar. Babası önce karşı çıksa da Siddhartha'nın kararlı duruşu (Siddhartha, isteği kabul edilene kadar odada kollarını kavuşturmuş olarak bütün gece ayakta dikilir.) karşısında, onun *Samanalara* katılmasına ister istemez razı olur. Hemen ertesi sabah dostu ve *gölgesi* diye nitelediği Govinda'yla birlikte *Samanalara* katılmak üzere yollara düşer. Burada *Samanalar*, *arketipsel sembolizm* bağlamında, maceraya çağırır iç sesin kişiler düzlemindeki yansıması olarak değerlendirilmeye müsaittir. Çünkü yeniden doğuş temasının odağa alındığı romanlarda, karakterin yaşadığı erginlenme süreci, bazen uzun bir yolculuk veya doğaya sığınma, bazen de yönlendirici bir varlığın etkisiyle yaşanan değişimle ortaya konur (Yılmaz, 2011: 46). Ancak Siddhartha, bir öğretiye bağlanarak değil, kendi iç sesine kulak vererek bu yolculuğa başlar. Dolayısıyla o, mitolojik kahramanın bir rehberin yol göstericiliğinde daha önce gitmiş ve iyice bilmiş olduğu labirenti bilmemekte, bu kahraman yolunun ipliğini izlememektedir. Romanın ilk kısımlarının, *arketipsel sembolizm* bağlamında *kendilik çağrısına*, kahramanın yolculuğunda ise *ayrılma aşamasına* tekabül ettiğini söylemek mümkün.

Erginlenme Aşaması: Orman ve Kent Sarkacında

Maceraya çağıran sese kulak vererek *macera eşiğini* başarıyla atlayan kahramanlar, *erginlenme* aşamasında türlü sınavlara tabi tutulurlar. Kahramanın ruhsal bütünlüğe ulaşma gayesiyle çıktığı yolculukta, çeşitli sınavlarla sınındığı “bu önemli hazine ve tehlike bölgesi çeşitli biçimlerde sunulabilir: uzak bir ülke, bir orman, yeraltında, dalgaların altında ya da göğün üstünde bir krallık, gizli bir ada, sisli bir dağ tepesi ya da derin bir düşünce...” (Campbell, 2010: 72) Siddhartha'nın, arayışı boyunca uğradığı mekânlar, onun ruhsal bütünlüğe ulaşma yolunda yaşadığı farklı tecrübeleri simgeler. Siddhartha, dostu Govinda'yla birlikte karşılaştıkları ilk mekânlar olan orman ve korulukta, birtakım manevî tecrübeler yaşarlar. Arkasından uğradığı kent, mekân olarak Siddhartha'nın maddî yaşama ait tecrübelerini simgeler. Tüm bu yaşadıklarından sonra gelip yerleştiği ırmak ise onun ruhsal bütünlüğe, bilgeliğe ulaştığı, kusursuzluk ve mükemmellik demek olan *Om*un sesini içinde hissettiği mekân olur. Bu özellikleriyle söz konusu yerler, kahramanın ruhsal bütünlüğe ulaşma sürecindeki tedrici *erginlenme mekânları* olarak değerlendirilebilir.

Orman-Maneviyat Mekânında: Karanlığın (Gölgenin) İlk Tezahürü

Siddhartha, dostu Govinda ile üç yıl boyunca, dünya hayatından uzak durarak nefislerini öldürmeye çalışırlar. *Samanaların* yanında kendisini *egosundan* uzaklaştıran pek çok yolu yürümesini öğrenen Siddhartha, acılara katlanarak gönüllü ıstırap, açlık, susuzluk ve yorgunluk çeker. Ne var ki tüm bu çile hayatına rağmen, öğrendiklerinin geçici bir arınma olduğunu çok geçmeden fark eder:

Bu yollarda ve daha başkalarında yürümesini öğrendi, kendi benini terk etti binlerce kez, saatlerce ve günlerce Ben'sizlikte yaşadı. Ama yollar kendisini ne kadar Ben'den alıp uzaklara götürse de, bir yerde durup ileri geçmiyor, onu yine alıp Ben'e getiriyordu (s. 24).

Ruhsal bütünlüğe ulaşma yolundaki ilk girişimde Siddhartha, aradığını bulamaz. Arzu, düşünce ve kuruntunun üç katlı ateşinin sönmeye (Campbell, 2010: 186) demek olan *Nirvana*'ya ulaşmanın yolunun *Samanalardan* geçmediğini düşünür. Ancak, bilme ve öğrenme isteğinin *Atman*'a, o yüce varlığa ulaşma yolundaki en büyük engel olduğunu kavrar. Değişim sürecinde Siddhartha'nın keşfettiği ilk şey, öğrenmeden bağımsız olarak dört bir yanda bulunan, her varlığın içinde bulunan kutsal ruh olur. Bu ruh, *Atman*'dır.

Siddhartha ve Govinda, Sakya soyundan gelen Gotama adlı bir bilgenin var olduğu haberini alırlar bir gün. Yaşam çevriminden kendisini bir daha oraya dönmek üzere kurtardığı, nirvanaya ulaştığı söylentileriyle iyice heyecanlanan Siddhartha, dostu Govinda'yla beraber, Gotama'nın mesken tuttuğu Jetavana koruluğuna gider. Gotama'yla ilk karşılaştıkları anda Siddhartha onun gerçek bir

Buddha olduğunu görünüşünden anlar. Öğretisini Gotama'nın kendi ağzından dinleme fırsatı bulurlar. Govinda, bu bilgin insandan çok etkilenip onun öğretisine katılmayı kabul eder, katılması için Siddhartha'ya da ısrarda bulunur. Ancak Siddhartha, Gotama'nın her ne kadar gerçek bir Buddha olduğundan şüphe etmese de onun öğretisinde bir boşluk bulunduğunu söyleyerek bunu reddeder. Romanın son bölümünde, bilgeliğin sırrına erişmiş, özbene ulaşmış biri olarak bu boşluğun ne olduğunu da dostuna şu şekilde ifade edecektir: "Ulu Gotama öğrencilerine dünyadan söz açarken, çile ve esenlik diye ikiye ayırdı. (...) Ancak dünyanın kendisi, gerek çevremizdeki, gerek içimizdeki varlık asla tek taraflı değildir" (s. 149). Siddhartha, şimdilik sadece sezebildiği bu gerçekle dostundan ayrılarak yoluna tek başına devam eder. Bu durum, erginlenme sürecine birlikte başlayan kahramanların eşit imkânlarla sahip olsa da eşit gelişime sahip olmadıklarını vurgulamaya dönüktür. Çünkü özü itibarıyla bireysel çabayla karakterize olan bu süreçte kat edilen mesafe, gösterilen azim ve kararlılık ölçüsünde olacaktır (Şimşek-Şenocak, 2009: 112).

Jung'a göre bireysel bilinçdışını oluşturan gölge arketipi, kişinin aşağı düzeydeki yanını temsil eder. Kişiliğin suçlu, gizli ve bastırılmış yanıdır. (Jung, 2006: 406). İnsanın ilkel, içgüdüsel istek ve arzularını temsil eden bu arketip, Freud'un *Topografik Kişilik Kuramı*'ndaki *ide* tekabül eder (Freud, 2014). Daimî bir örtme ve baskılamayla karakterize olan her şeyi bünyesinde barındıran bu arketipin çapı, kişinin içinde yaşadığı toplumun ne oranda tutucu ve hoşgörülü olduğuna göre değişkenlik gösterir. Zorluklarla dolu bu yolculukta Siddhartha'ya eşlik eden dostu Govinda, onun kişisel bilinçdışının kişi seviyesindeki bir görünümü yani gölgesidir; olmak istemediği yanıdır. Anlatıcı da sanki buna işaret etmek istercesine Govinda'yı romanın muhtelif pasajlarında Siddhartha'nın gölgesi olarak nitelendirir (s.12-45). Gölge, kişinin olmak istemediği şeydir. Kişiliğin olumsuz yanıdır (Gürol, 1993: 200). Govinda, iç sesinin çağrısına kulak veren Siddhartha'yı engellemeye çalışır bu süreçte. Ruhsal yolculuğuna başlamak için ailesini ve yaşadığı şehri terk etmeye karar verdiğinde "Ah Siddhartha, ...babam izin verecek mi bakalım?" (s.17) diyerek onu bu yolculuğa çıkmaktan alıkoymaya çalışır. Bir öğreti ve öğretmene bağlanmak istemeyen Siddhartha'nın aksine Govinda, yolculuk sürecinde karşılaştıkları her öğretiye ve öğretmene bağlanmaya teşnedir. Nitekim, Gotama'nın öğretisine bağlanarak onun öğretisini yaymaya çalışan keşişlerden biri olur. Kendi iç sesini duyamadığı ve ruhsal bütünlüğe ulaşmayı kendi dışında aradığı için, arayışı ve gönlünün susuzluğu bir türlü dinmez. Hasılı, bu süreçte başarısız olur. Özbenliğe ulaşma yolunda dostu Govinda, bir öğretiye bağlanarak Siddhartha'yı yalnız bırakır. Çünkü "bu yol herkese göre değildir, herkese açık da değildir, tehlikelidir" (Jung, 2006: 68).

Kendi benliğinin özüne girebilmiş birinin nasıl olduğunu görme ve onunla konuşma fırsatı bulan Siddhartha ruhsal anlamda bir uyanışı yaşar. "[O] zamana kadarki kendi yaşamını da korulukta bıraktığını ve bu yaşamın kendisinden koptuğunu hisse[der]. Artık bir delikanlı olmaktan çıkmış, yetişkin bir erkek olmuştu[r]. Gömleğini bırakıp giden bir yılan gibi kendisini terk edip gitmişti[r] bir

şey” (s.46). Jetavana koruluğunda sadece dostu Govinda’yı değil, o zamana kadarki yaşamını da bırakan Siddhartha, arayışının amacı ve tözü olan şeyin nesnelere arkasında değil onların içinde olduğunun ayırına varır. Huzursuzluğunu dindirmek için bakışlarını sürekli dışa çeviren Siddhartha, aradığı şeyin kendi içinde olduğunu; arayışa buradan başlamak gerektiğini fark eder.

Romanın ilk bölümü, kahramanın *arayış-ayrılma* ve akabinde *erginlenme* sürecindeki değişiminin ilk tezahürlerini kapsar. Bu bölümde, kahramanın dönüşümünü gerçekleştirecek olan yaşantıların, daha ziyade manevi yaşantılar olduğu görülür. Ruhsal bir arayışın sonucu olarak kahraman da gönülündeki, ruhsal susuzluğu gidermek için mistik tecrübeler yaşamaya çalışır. Bu bakımdan ilk bölümün daha ziyade, kahramanın *erginlenme* sürecindeki mistik tecrübeler boyutuna tekabül ettiği söylenebilir.

Kent-Maddiyat Mekânında: Manevi Karanlığın Yüreğinde

Ruhsal uyanışın etkisiyle, bakışlarını dış dünyaya çeviren Siddhartha, hayret duygusunun eşlik ettiği bir merakla doğayı ve ona içkin mevcudatı müşahedeye başlar. Duyu ve düşünce evrenlerinden birini ötekine tercih etmeden her ikisinin de aynı ölçü ve değerde benimsemesi gerektiğini kavrar. “Yapılacak şey her ikisine kulak verip Ben’in gizli seslerini yakalamaktır” (s. 57). Geceyi bir ırmak kıyısında, bir kayıkçının samandan kulübesinde geçirir. Bu kulübede gördüğü rüya, Siddhartha’nın ruhsal bütünlüğe ulaşma yolundaki çabasının yönünü manevi olandan maddi olana yöneltir. Çünkü bu rüya, aslında Siddhartha’ya ruhsal bütünlüğün anahtarı olan karşıtların birliği ve bütünlüğünü, başka bir deyişle *Yin ve Yang*³ işaret ediyordur:

Sirtında çilecilerin sarı giysisi, Govinda duruyordu önünde. Mahzun görünüyordu ve mahzun bir sesle sordu: ‘Neden beni bırakıp gittin?’ Bunun üzerine kucakladı Govinda’yı, Siddhartha kollarını vücuduna doladı, onu bağrına basıp öperken, bir de baktı ki, Govinda değildi karşıdaki, bir kadındı ve kadının giysisinden dolgun bir meme fırlayıp dışarı çıktı. Siddhartha memeye sarılıp emmeye başladı, memeden gelen süt tatlı ve koyuydu. Kadın ve erkek tadı vardı sütte, güneş ve orman, hayvan ve çiçek tadı vardı, bütün meyvelerin tadı, her istek ve arzunun tadı vardı. Esrikliğe sürüklüyor insanı, bilinçsiz bırakıyordu (s. 58).

Ego dönüşümünün ve *bireyleşme* sürecinin doğal unsurlarından biri olan rüyalar (Cebeci, 2009: 334) kahramanın yolculuğundaki eşiklerin geçilmesinde önemli rol oynar. Görülen bu rüya, manevi yönden çeşitli tecrübeler yaşayan

³ Evrende var olan her şeyin sonsuz dönüşümlü iki ilkenin bir ürünü olduğunu, her insanın içinde iki ruh, yin-ruhu ve yang ruhu bulunduğunu savunan öğretidir. Yin, bedenle; Yang ise yaşam ilkesi ve kişilikle özdeşleştirilir. Ünlü Çinli düşünür Konfüçyüs’ün (İÖ 551-479) yaşadığı dönem dolaylarında ortaya çıkan bu öğretidir, evreni karşıtların birliği ve dinamizmi olarak inceler. Çin felsefesine göre yaşamın temel amacı bu ikisini bağdaştırmaktır (Watson, 2014: 178).

kahramanı, benlik bütünlüğüne ulaştıracak olan süreçte maddi hayata yönlendiren bir çağrıdır. “Kişinin kendisine gönderdiği mesajlar olarak yorumlanan rüyalar” (Yılmaz, 2011: 48) burada, deyiş yerindeyse, âdeta kahramanı hedefe götüren yolun işaret levhalarından biri işlevindedir. Rüyadan sonra Siddhartha, ırmağın karşı kıyısına geçer. Burada ırmağın bir eşik, bir sınır çizgisi olduğu görülür. Manevi deneyim mekânı (orman, koruluk) ile maddi deneyim mekânını (kent) ayıran ya da birleştiren bir unsurdur. Bir sembol değer olan ırmak, aşığıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kolektif bilinç dışının temel arketiplerinden biri olan *anima*, erkeğin bilinç dışındaki bütünleyici imajdır. Jung’a göre erkek, bu imaj yoluyla kadının doğasını kavrayıp kendisi ve çevresine uyum sağlayarak esenliğe kavuşabilir. Bununla birlikte anima “çift görünümüdür; bir yandan saf, iyi ve soylu tanrıçalara benzer kişiliği öte yanda fahişe, baştan çıkarıcı ve cadı nitelikleri olmak üzere kadınların aydınlık ve karanlık yönlerini temsil eder” (Fordham, 2011: 70). Romanda, bu arketipin kişi düzeyinde temsil edildiği kadınlar söz konusudur. Ruhsal bütünlenmesindeki eksik unsurlardan birinin de karşı cinsle yaşanacak tecrübe olduğunu duyumsayan Siddhartha, önce çamaşırcı bir kadınla ilk tensel münasebeti sağlamaya çalışır. Ancak, yerleşik zihni ve ruhsal yapının ilk anda böyle bir tecrübeye müsait olmamasıyla bundan cayar. Bu vazgeçiş, aslında, duygusal bir yakınlık da duymadığı içindir. Maddi hayata yönelişin ilk durağında, kente yakın bir korulukta Kamala adında çok güzel, varlıklı ve kibar bir fahişe ile karşılaşır. Ondan sevgi sanatını ve sevişmenin hazlarını öğrenmek ister. Nitekim öğrenir ve zamanla birbirlerine âşık olurlar. Bu bağlamda Kamala, Siddhartha'nın aradığı kayıp yarısıdır; jungyen terimlerle söylemek gerekirse, erkeği bütünleyen ve kendisiyle sınırlı olmaktan kurtaran *anima* arketipi olarak yorumlanmaya pekâlâ müsaittir. Çünkü Siddhartha, bireyleşim sürecinde, dünya hayatına ilişkin her türlü deneyimi Kamala sayesinde yaşayacaktır. Nitekim onun yardımıyla Kamasvami isimli varlıklı bir tüccarın yanında çalışarak insanların dünya yaşamına ilişkin korku, tasa, sevinç ve mutluluklarına tanık olur. Mal-mülk sahiplenir, kumara bulaşır, kazanmayı, kaybetmeyi öğrenir. İçki ve sefahat âlemlerine dalar, maddi yaşamı bütün yönleriyle deneyimleme fırsatı bulur. Dünya hayatına ait bu deneyimler, sembolik düzlemde, bireyleşim sürecinde ilerleyen Siddhartha'nın aşmak, alt etmek zorunda olduğu karanlık güçlerdir. Bunlar, *gölge arketipinin* kişi, madde ve durumlar seviyesindeki tezahürleridir denebilir. Kamasvami'nin yanında geçirdiği süre ve bulaştığı sefih yaşam Siddhartha'yı küçümsemediği *çocuk insanlara* benzetir. Bu yaşama kendisini o derece kaptırır ki “kendisine en güzel günlerinde izleyeceği yolu gösteren aydınlık ve güvenilir ses” (s. 86) susar. İliklerine kadar dünya yaşamına batmış bir durumda meyus ve pişmanlıklarla dolu Siddhartha, bu anlamsız yaşamdan ve kendi kendisinden sıyrılma isteği duyar. Bu sırada gördüğü ikinci rüya, onun yeryüzündeki çevrimine yeni bir yön verir.

Rüyada, Kamala'nın altın bir kafeste beslediği kuşun öldüğünü, yerde kaskatı yattığını görür. Kuşu eline alıp bir süre tarttıktan sonra kaldırıp sokağa atar. Bu hareketinden dolayı Siddhartha dehşete kapılır. Çünkü ölü kuşla

varlığındaki bütün değerli ve iyi şeyleri de kaldırıp atmış gibi yüreğinde bir sızı duyar. Bu rüya, kahramanın manevi dönüşüm sürecinin kesintiye uğradığını imleyen bilinçdışı kaynaklı bir uyarı/çağrıdır. Çünkü dünya yaşamına dalmakla varlığındaki bütün değerli şeylerin temsilcisi olan *gönül kuşunu* öldürmüştür. Gördüğü düştten uyardıktan sonra derin bir üzüntü duyar Siddhartha:

İçinde öyle bir his vardı ki, yaşamını değersizlik ve anlamsızlıkla geçirmişti; elinde canlı bir şey, şöyle hoş gidecek ya da alıkonulmaya değer bir şey kalmamıştı. Nehir kıyısında, deniz kazası geçirmiş biri gibi yalnızlık içinde, eli boş durup duruyordu (s. 90-91).

Suçluluk ve pişmanlık duygularının etkisi altında görülen bu rüya, Siddhartha'nın bilinç dışının karanlığından bilincin aydınlığına, saflığına kavuşmasını sağlar. Çünkü rüyalar, kişinin kendisini anlayıp tanıyabilmesi için bilinçaltının imkânlar sunduğu bir ayna gibidir. İnsan doğasının ve benliğin gizlerinin açığa çıkarılmasında kilit bir role sahiptir. (Şimşek-Şenocak,2009: 116). Gördüğü rüya sayesinde, elde ettiği bilgilerin yüreğindeki susuzluğu gideremediği durumlarda olduğu gibi iç sesini bir kez daha duyar: “İlerle! İlerle! Sana özel bir görev verildi” (s. 91).

Siddhartha, Kamaswami gibi insanların bütün dünyasının kendisi için bir oyun, izlenen bir dans, bir komedi olmaktan öteye geçmediğini anlar: “Birden anladı Siddhartha, oyun bitmişti, oyunu oynaması olanaksızlaşmıştı artık” (s. 92). Hemen aynı akşam maddi yönden sahip olduğu her şeyi ardında bırakarak kenti terk eder. Kamala, Siddhartha'nın ortadan kaybolduğunu duyduğunda çok da şaşırılmaz, altın kafeste beslediği kuşu azat eder. Kuşun azat edilmesi, altın bir kafes olarak nitelendirilebilecek maddi hayatın da sona erdiğinin bir sembolü olur.

Dönüş(üm) Aşaması: Aydınlanmanın Eşiğinde

Batıp çıktığı dünya hayatının anlamsızlığından bunalarak gerisin geri ırmak kıyısına dönen Siddhartha, orada bir iç muhasebeye girer. Her şeyi anlamsız bularak intihar etmek, sefil hayatına son vermek isteği duyar. Bu kötücül duyguların ruhunda yarattığı ağırlığa daha fazla dayanamayarak ırmak kıyısında uykuya dalması, epifanik bir uyanışın kapısını aralar. Nitekim uyandığında kendisini *yeniden doğmuş* gibi zinde ve canlı hisseder. Uyku, onun için bir arınma ve ruhsal bakımdan yenilenmenin mekânı olur. Yaşamının ilk yıllarından içinde bulunduğu ana kadar yaşadıklarının ruhsal bütünlüğe ulaşma yolunda bir aşama olduğunu kavrar. *Beniyle savaşında* bir brahman ya da çileci olarak niçin sonuç alamadığının ayırdına varır. İçindeki kibri öldürememiş, bu kibir rahiplik, ruhanilik kisvesine bürünerek içine bir güzel yuvalanmıştır. “İçindeki rahibin, içindeki Samana'nın ölmesi için dünyaya açılması gerekmişti, zevk ve güç, kadın ve para peşinde koşarak kendini yitirmesi, bir tacir, bir kumarbaz, bir ayyaş ve açgözlü biri olması gerekmişti[r]” (s. 106). Bu derin muhasebeden sonradır ki Siddhartha,

dünya yaşamının her durumuyla tecrübe edildikten sonra yeniden doğuşun gerçekleşebileceğini anlar.

Ruhsal Bütünlüğün Mekânı Irmakta: Yüce Birey Arketipi

Irmak, kahramanın çevriminde bir merkez olma özelliği taşır. Kahramanın ruhsal huzursuzluğunu, gönül susuzluğunu dindirme amacıyla çıktığı yolculukta, yaşadıklarının muhasebesini yaptığı, erginlenme yolundan saptığında kendisini uyaran rüyaları gördüğü, en önemlisi de nihai uyanışını gerçekleştirdiği bir mekân olarak romanın kurgu düzeninde yer alır. Bu anlamda ırmağın, mitolojide ana rahmini sembolize eden bir *erginlenme/yeniden doğuş* mekânı olduğu söylenebilir. Irmak, dinlemeyi öğrenmenin, ruhun derinliklerine inmenin ve orada saklı duran ve bilinci yöneten bilinç dışı gerçeğin farkına varmanın bir sembolü olarak okunabilir. Dünya hayatına batıp çıktıktan sonra döndüğü “bu yoğunlaşmış yalnızlık merkezi” (Bachelard, 2008: 72) Siddhartha'nın, ruhunu arındırdığı, gönül kuşunun ölmediğini fark ettiği bir arınma mekânı olarak değer kazanır kurgu düzleminde.

Siddhartha'nın manevi saiklerle başlayan bu yolculuğu, tasavvuf düşüncesi ekseninde değerlendirildiğinde, salikin yaşamak zorunda olduğu merhaleleri çağrıştırır. “Bu anlamda Jung psikolojisi, salt bir psikoloji olmayıp mistik bir karakter de taşır. (...) Zira seyr u sülûk yolunda sûfîye atfedilen semboller, Jung'da arketip olarak karşılık bulur” (Bozkurt, 2019: 1100). Seyrüsülûk olarak adlandırılan tasavvufi yolculuğunda salık, masivaya dalar, maddi zevkleri yaşadktan sonra bunların geçiciliği ve değersizliğini görür. Hayatı maddi ve manevi yönleriyle tecrübe edip içselleştirdikten sonradır ki Allah'ı kendi varlığında duyumsaması demek olan vahdete erişir. *İnsanıkâmil* olmanın, *özbenliğe* ulaşmanın sancılı ve kaçınılmaz sürecidir bu. Birinin diğerine tercih edilmesi, kişiyi amacından uzaklaştıracaktır bu yolda. Gazali bu gerçeği, “Her kim zahiri bütünden soyutlayıp ayırırsa dehrîdir ve her kim batını soyutlarsa batınîdir, ikisini birleştiren kimse ise kâmilidir.” (aktaran Andrews, 2009: 89) şeklinde dile getirir. Siddhartha da Kamala'nın yanında tensel aşkı yaşar. Kamaswami isimli tüccarın yanında ticarete atılır, bir tüccar olur, zenginleşip mal mülk edinir. İçki ve kumar âlemlerine dalar. Masivayı her yönüyle yaşadktan sonra, büyük bir pişmanlığa düşse de aynı zamanda bir arınma, günahlarından temizlenme mekânı olan ırmak kıyısında, yaşadıklarının ruhsal bütünlüğe ulaşma yolunda tecrübe etmesi gereken şeyler olduğunu fark eder:

Yine bir çocuk olup yeniden başlayabilmek için pek çok budalalıkta bulundum, pek çok kötü huy edindim, pek çok hata işledim, pek çok iğrençlik, düş kırıklığı ve umarsızlık yaşadım. Ama iyi oldu böylesi. (...) Esenliğe kavuşabilmek, Om'un sesini yeniden işitebilmek, yine doğru dürüst uyuyup doğru dürüst uyanabilmem için umutsuzluğa kapılmam, düşüncelerin en aptalcasına, intihar düşüncesine kafamda

yer verecek kadar alçalmam gerekiyordu. Atman'ı benliğimde yeniden bulabilmek için budala birine dönüşmem, yeniden yaşayabilmem için günah işlemem gerekiyordu (s. 103).

İçindeki kibri öldürmek için dünyaya açılması gerektiğini idrak eden Siddhartha, manevi ve maddi yolculuğu sonrası ruhsal bir uyanış yaşar. İrmak kıyısında samandan bir kulübede yaşayan kayıkçı Vasudeva'nın yanında yaşamaya başlar. Burada, sevdiği kadının ölümü ve ondan olan oğlunun nefreti ve kendisini terk edişi gibi acı tecrübeler yaşar. Tüm bu yaşadıklarıyla “gerçekte bilgeliğin ne olduğu, uzun arayışlarla neyi amaçladığı konusunda bir sezgi Siddhartha'nın içinde yavaş yavaş tomurcuklan[ır], yavaş yavaş olgunluk kazan[ır]” (s. 138). En büyük erdemlerinden biri dinlemek olan Vasudeva, Siddhartha'ya kendi benliğini bulma yolunda yardımcı olur. Kahramana erginlenme sürecinde yol gösteren bu yardımcı (mentor), ormanda karşılaşılan küçük bir adam, büyücü, keşiş ya da çoban gibi çeşitli görünümlere sahip olabilir. Campbell, daha kadim anlatıların bu rolü rehber, öğretmen ve kayıkçı figürleri olarak da geliştirdiğini belirtir (2010, 89). Kitapta ifade edilmez ama Vasudeva, *ırmaklar tanrısı* anlamına gelen Sanskritçe bir sözcüktür (Zeller, 2011: 95). İlgeliğin kaynağı olan ırmağa yönelmesinde, ırmağa ve kendi iç sesine kulak vermesi konusunda Siddhartha'ya yardım eden tanrısal bir güçtür. Romanın sonunda, Siddhartha'nın *özbenliğe* ulaşmasıyla o da görevinin tamamlandığını söyleyip ırmak kıyısını terk eder. Arketipsel sembolizm bağlamında Vasudeva, Siddhartha'ya yolculuğunda yardım eden *yüce birey/yaşlı bilge arketipidir*.

Özbenliğe, Bilgelığe Ulaşma:

Bir öğreti ve öğretmene bağlanmadan çıktığı bu yolculuk sırasında yaşadıkları sonunda Siddhartha, dünyanın karşıt duygu, durum, olay ve oluşumların bir bütünlüğünden oluştuğunu keşfeder. Düşüncelerin taşıyıcısı olan sözcüklerin gerçeği, bütünlükten uzak ve tek yanlı olarak ifade edebildiğini, ancak dünyanın kendisinin tek tarafı olmadığını, geçmiş-şimdi-gelecek şeklindeki parçalı yapısıyla zaman kavramının da bu karşıtlıklardan oluşan ve yekpâre olan gerçeği bir yanılısamaya dönüştürdüğünü kavrar. Bu gerçeği kavrayışını “Henüz bir delikanlıyken sezdiğim bir şeydi bu, beni öğretmenlerden uzaklaştıran şeydi.” (s. 148) şeklinde dile getirir.

Önceleri sadece sezdiği bu gerçeği kavradığı yer ırmak olur. Kahramanın, ruhsal bütünlüğe ulaştığı yer olan ırmak, bu anlamda madde ve mana evrenlerinin birleştiği bir sembol mekândır. Beniyle salt acılara ya da gülmecele kulak tıkamadığı, aksine bütün seslere kulak verdiği takdirde tüm bu zıtlıkların tek bir kelimedenden oluştuğunu fark eder. Bu kelime mükemmellik, kusursuzluk anlamına gelen *Om*'dur. *Om*, ruhsal bütünlüğe, özbene ulaşan insanın sahip olabileceği bir haslettir. “Her şeyin bağlı olduğu, her şeyi düzenleyen ve kendisi de bir enerji kaynağı olan, kişiliğin ve ruhsal bütünlüğün merkezci noktasıdır”

(Namlı, 2007: 1212). Özbenliğe/kendiliğe ulaşmanın sözcük seviyesindeki görünümüdür, denebilir. Macerasının sonunda bilmenin kaynağına ulaşım mükemmelliği tanıyan Siddhartha, isminin kendisine yüklediği görevi başarıyla tamamlar⁴. Acıları ve sevinçleri paylaşmaya hazır, kendini tümüyle ırmağın akışına bırakır, birlik ve bütünlüğün bir parçası olur. Yaşadıkları kahramanın mitolojik çevrimiyle örtüşmektedir. Çünkü, “yüksek kahramanın [da] büyük görevi, çokluktaki bu birliğin bilgisine ulaşmak ve onu bilinir kılmaktır” (Campbell, 2010: 52).

Yaşamı bütünlüklü olarak duyumsamayı öğrendiği ırmak kıyısında, dostu Govinda'yla tekrar karşılaşan Siddhartha, ondan yüreğindeki tedirginliğin ve arayışın bir türlü sona ermediğini dinler. Ulaştığı bilgeliğin sırrını kendisinden öğrenmeye çalışan Govinda'ya verdiği “Bilgi bir başkasına aktarılabilir, bilgelikse hayır. Bilgelik keşfedilebilir, bilgelik yaşanabilir, bilgelik el üstünde taşıyabilir insanı, bilglikle mucizeler yaratılabilir ama bilgelik anlatılamaz ve öğretilemez” (s. 148) şeklindeki cevap, ruhsal bütünlüğün bireye özgü ve ancak onun tarafından yaşanarak başarılabileceğine vurgu yapar.

Sonuç

Duygusal ve hümanist bir kişiliğe sahip olan Hermann Hesse'in yazı uğraşının odak noktasını birey-insan oluşturur. Ruhsal sorunlarının etkisiyle yöneldiği ruhbilim, Hesse'in ilgi alanlarını zenginleştirir. Doğu felsefesi, Budizm ve Zen Budizm akımlarına kadar uzanan bu entelektüel merak yazarın münzevi kişiliğiyle birleşerek bireyi ve onun bireyleşme çabasını odağa alan bir yazın anlayışına ve romancılığa kapı aralar. Bu bağlamda Hesse, Bildungsroman türünün dikkate değer ve başarılı temsilcilerinden biri olarak değerlendirilir. Bu türde yazdığı birçok romanın yanı sıra Hesse'in *Siddhartha* adlı romanı da kurgu ve içerik olarak *bildungsroman* türüne dahil edilebilir. Bununla birlikte, Doğu felsefesi ve Zen Budizm öğretisinden de yoğun izler taşıyan roman, daha ziyade kadim anlatı kahramanlarının, mitolojik çevrimleri içerisinde yaşadığı süreçlerin bir benzerini içerir. Adından anlaşıldığı üzere karakter odaklı bir roman olan *Siddhartha*'da olay örgüsünün esasını yolculuk metaforu şekillendirir. Ruhsal bir huzursuzluk şeklinde tezahür eden iç sesinin çağrısına kulak vererek hâlihazırdaki yaşamını ardında bırakan Siddhartha, kendini ve yaşamı tanımak ve ruhsal bütünlüğe ulaşmak için egosu ve bilinç dışının karanlık güçleriyle çatışır. Olay örgüsünün şekillenmesinde rol oynayan bu karanlık güçler sahip oldukları sembolik özelliklerle Jung'un *arketipsel sembolizm* kuramı ışığında yorumlanmaya imkân verir. Yapılan incelemeden de anlaşıldığı gibi Jung'un *arketip* kuramı, kahramanın *erginlenme* sürecini odağa alan romanların yorumlanmasında

⁴Bernhard Zeller, Siddhartha'nın Sanskritçede amacına ulaşmış kişiye verilen isim olduğunu belirtir. Zeller'e göre dünyadaki uyumu ele geçiren Siddhartha Hesse'in kurgusal düzlemdeki izdüşümüdür. Romanın sakin, ölçülü ve ahenkli dili de bu paralellliği işaretler (2011: 95).

kullanılabilecek uygun bir kuramsal araçtır. Bu paralelde romanda, kahramanın yolculuğu boyunca uğradığı mekânlar, insanlar, yaşadığı durumlar ve olaylar, gördüğü rüyalar; Joseph Campbel'in kahramanın mitolojik çevrimindeki muhtelif aşamalara tekabül eder. Dostu Govinda'yla orman ve korulukta manevi tecrübeler yaşarlar. Ardından uğradıkları kent, maddi yaşamı simgeler. Yaşadıklarının ruhunda yarattığı yıpranmayla birlikte sığındığı ırmak ise ruhsal bütünlüğe ulaştığı, kemale erdiği mekân olur. Nitekim Campbell da çoklukta birliğin bilgisine ulaşmanın kahramanın mitolojik çevriminin temel amacı olduğunu ifade eder. Bu paralelde değerlendirildiğinde Siddhartha'nın manevi arayışının tasavvuf düşüncesinde *insanıkâmil* olma yolunda salikin yaşamak zorunda olduğu süreçlerin bir benzerini içerdiği ve mistik bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Romanın son bölümünde tekrar Govinda'yla karşılaşan Siddhartha'nın hâlâ erginlenme yolunun başında bitimsiz bir bilgelik arayışı ve ruhsal tedirginlik içindeki dostuna söyledikleri, romanın temel meselesinin yanı sıra yazarın dünya görüşünü de aydınlatır. Bilgelik öğretiler olabilir veya devredilebilir bir şey değildir. Kişinin ancak kendi çabasıyla keşfedip yaşayabileceği öznel bir insanlık durumudur. Pek çok kişinin yürüdüğü yolu değil, kendi yolunu yürütmek; başkalarının peşine takılmak yerine kendi gerçekliğini aramak, kısaca kişiliğin savunulması Hermann Hesse'nin bütün yapıtlarını kuşatan ana motiftir denebilir. Siddhartha bu motifin Doğu mistisizmi ve Budizm'in manevi dünyasıyla harmanlandığı nitelikli örneklerden biridir. Siddhartha, ruhunun bilinç ve bilinçdışı alanları arasındaki iletişimin kesildiği modern zamanların insanına, özbenliğine tekrar ulaşması için yapılmış incelikli bir çağrıdır.

Kaynakça

- Andrews, G. W. (2009). Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı (Tansel Güney, çev.). İstanbul: İletişim.
- Atlı, F. (2012). Edebi Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi. *Turkish Studies*, 7/3, 257-273.
- Bachelard, G. (2008). Uzamın Poetikası (Alp Tümertekin, çev.). İstanbul: İthaki.
- Bahtin, M. M. (2016). Söylem Türleri ve Başka Yazılar (Okan N. Çiftçi, çev.). İstanbul: Metis
- Bozkurt, K. (2019). Benlik Hazinesinin Keşfinde İskender'in İçsel Yolculuğu. *TurkishStudies-Language and Literature*, 14(3), 1095-1125.
- Burcu Yılmaz, E. (2011). Hikâye ve Romanlarda Sembol Dilinin Görüntüleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilig*, 56, 45-56.
- Campbell, J. (2010). Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (Sabri Gürses, çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Cebeci, O. (2009). Psikanalitik Edebiyat Kuramı. İstanbul: İthaki.
- Cuddon, J. A. (1999). *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary*

- Theory (4. Baskı). Published in Penguin Books.
- Evis, A. (2012). Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* Adlı Öyküsünde Din ve Bireyselleşme. *Turkish Studies*, 7/2, 481-494.
- Fordham, F. (2011). Jung Psikolojisinin Ana Hatları (A. Yalçiner, çev.). İstanbul: Say.
- Gürol, E. (1993). Arketip. *Türk Dili*, 2 (500), 197-199.
- Freud, S. (2014). *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd* (Ali Babaoğlu, çev.). İstanbul: Metis
- Hesse, H. (2010). *Siddhartha* (Kamuran Şipal, çev.). İstanbul: Can.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik Psikoloji* (Ender Gürol, çev.). İstanbul: Payel.
- Jung, C. G. (2009). *Dört Arketip* (Zehra Aksu Yilmazer, çev.). İstanbul: Metis.
- Jung, C. G. (2009a). *İnsan ve Sembolleri* (Ali Nahit Babaoğlu, çev.). İstanbul: Okuyan Us.
- MacKay, M. (2018). *Roman Nedir?* (Fazilet Akdoğan Özdemir, çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi
- Namlı, T. (2007). Arketipsel Sembolizm Açısından Elif Şafak'ın Pinhan Romanının İncelenmesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2 (4), 1210-1230.
- Şimşek, E., Şenocak, E. (2009). İbn Sinâ Hikâyelerinin Arketipsel Tahlili. *Millî Folklor*, 21 (82), 110-121.
- Watson, P. (2014). *Fikirler Tarihi-Ateşten Freud'a* (Kemal Atakay vd. çev.). İstanbul: Yapı Kredi
- Zeller, B. (2011). *Hermann Hesse*. (Kâmuran Şipal, çev.). İstanbul: Yapı Kredi.

Hadîkatü's-Süedâ Tesirinde Bir Maktel-i Hüseyin: Tuhfetü'ş-Şühedâ

Burçin ÖZDEMİR¹

Öz

Kerbelâ hadisesi, İslam tarihinin en acıklı olayları arasında yer almaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da 10 Muharrem 61'de Yezid ordusu tarafından eziyet çektilirerek şehit edilişi, İslam dininin mensuplarının hafızasında yer etmiş; bu elîm olay, vuku bulduğu andan itibaren yüzyıllar boyunca hüüzünle anılmış, anlatılmıştır. Kerbelâ hadisesi üzerinde Müslüman toplumların edebiyatlarınca üretilen eserler zamanla müşahhaslaşarak bir maktel-i Hüseyin edebî türünü doğurmuştur. Türk edebiyatında maktel-i Hüseyin türünde yazılmış en önemli eser, Ravzatü'ş-Şühedâ'nın tesiriyle 16. yüzyılın ortalarında kaleme alınmış olan Fuzulî'nin *Hadîkatü's-Süedâ* adlı eseridir. Türk edebiyatında Hadîkatü's-Süedâ'nın tesiri büyük olmuş, devrinde ve devrinden sonra bu eser esas alınarak yeni eserler telif edilmiştir. Bu makalede 17. yüzyıl sonlarında Muhammed bin Hacı Hasan tarafından Hadîkatü's-Süedâ'nın tesiriyle yazılmış olan Tuhfetü'ş-Şühedâ adlı maktel-i Hüseyin metni tanıtılmıştır. Makalede Hadîkatü's-Süedâ esas alınarak yazılan Eğirdirli Şerîfî Mehmed Efendi'nin Şevâhidü-ş-Şühedâ'sı (16.yy) Darendeli Bekâî'nin Kitâb-ı Kerbelâ'sı (18.yy) kısaca tanıtıldıktan sonra Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın adı, müellifi, yazılış tarihi, sebep-i telifi, nüshaları ve eserin dili hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında eserin Hadîkatü's-Süedâ ile bâb sayısı ve muhteva ettiği konular açısından genel bir karşılaştırması yapılarak Tuhfetü'ş-Şühedâ müellifinin yaptığı ilaveler belirtilmiş; eserde dikkat çeken bazı hususlara alt başlık halinde değinilmiştir. Müellifi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmayan Tuhfetü'ş-Şühedâ adlı eser, Fuzulî'nin Türkçe yazılan Hadîkatü's-Süedâ adlı eserinin her okuyan ve dinleyenin anlaması amacıyla 1696 tarihinde dil içi aktarma yoluyla konuşma diline çevrildiği, eser telif edilirken aynı minvalde yazılan başka eserlerden de faydalanılarak ilavelerin yapıldığı mensur bir maktel-i Hüseyin metnidir.

Anahtar Kelimeler: Tuhfetü'ş-Şühedâ, Hadîkatü's-Süedâ, maktel-i Hüseyin.

¹ Arş. Gör. Burçin ÖZDEMİR, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, burcinozdemir@artuklu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5980-5239.

A Maktel-i Hüseyin Under the Influence of Hadîkatü's-Süedâ: Tuhfetü'ş-Şühedâ

Abstract

Karbala incident is among the most sad events of Islamic history. The death of the Hazrat-i Hüseyin by the army of Yazid in 10 Muharram 61 in Kerbelâ was in the memory of the members of the Islamic religion and this incident has been mentioned and sadly for centuries since its occurrence. The works produced by the literatures of Muslim societies on the event of Karbala produced a maktel-i Hüseyin literary genre in time. The most important work written in maktel-i Hüseyin type in Turkish literature is Fuzulî's Hadîkatü's-Süedâ, written in the middle of the 16th century with the influence of Ravzatü'ş-Şühedâ. The influence of Hadîkatü's-Süedâ in Turkish literature was great, and new works were copyrighted based on this work during and after its era. In this article, the text of Tuhfetü'ş-Şühedâ, written by Muhammed bin Hacı Hasan with the influence of Hadîkatü's-Süedâ, was introduced at the end of the 17th century. After the brief introduction of Şevâhidü'ş-Şühedâ of Eğirdirli Şerîfî Mehmed Efendi (16th century) and the Kitâb-ı Kerbelâ of Darendeli Bekâî (18th century), which was written on the basis of Hadîkatü's-Süedâ, the article gave information about Tuhfetü'ş-Şühedâ's name, author, date of writing, reason for writing, copies and language of the work. Afterwards, by making a general comparison between the work and Hadîkatü's-Süedâ in terms of the number of sections and the content of the sections, the additions made by the author of Tuhfetü'ş-Şühedâ are specified, some points that draw attention in the work are mentioned as subtitles. Tuhfetü'ş-Şühedâ, whose information about his author is not found in the sources, is a prosaic maktel-i Hüseyin that Fuzulî's book Hadîkatü's-Süedâ written in Turkish, was translated into language of speech in 1696 by means of in-language transfer for every reader and listener to understand; additions were made by making use of other works written in the same manner while creating the work.

Keywords: Tuhfetü'ş-Şühedâ, Hadîkatü's-Süedâ, maktel-i Hüseyin.

Extended Abstract

Karbala incident is among the most sad events of Islamic history. The death of the Hazrat-i Hüseyin by the army of Yazid in 10 Muharram 61 in Karbala was in the memory of the members of the Islamic religion and this incident has been mentioned and sadly for centuries since its occurrence. The works produced by the literatures of Muslim societies on the event of Karbala produced a maktel-i Hüseyin literary genre in time. The most important work written in maktel-i Hüseyin type in Turkish literature is Fuzulî's Hadîkatü's-Süedâ, written in the middle of the 16th century with the influence of Ravzatü'ş-Şühedâ. The influence of Hadîkatü's-Süedâ in Turkish literature was great, and new works were copyrighted based on this work during and after its era.

In this article, the text of Tuhfetü'ş-Şühedâ, written by Muhammed bin Hacı Hasan with the influence of Hadîkatü's-Süedâ, was introduced at the end of the 17th century. After the brief introduction of Şevâhidü'ş-Şühedâ of Eğirdirli Şerîfî Mehmed Efendi (16th century) and the Kitâb-ı Kerbelâ of Darendeli Bekâî (18th century), which was written on the basis of Hadîkatü's-Süedâ, the article gave information about Tuhfetü'ş-Şühedâ's name, author, date of writing, reason for writing, copies and language of the work. Afterwards, by making a general comparison between the work and Hadîkatü's-Süedâ in terms of the number of sections and the content of the sections, the additions made by the author of Tuhfetü'ş-Şühedâ are specified, some points that draw attention in the work are mentioned. Tuhfetü'ş-Şühedâ is a prosaic maktel-i Huseyin that Fuzûlî's book Hadîkatü's-Süedâ written in Turkish, was translated into language of speech in 1696 by means of in-language transfer for every reader and listener to understand; additions were made by making use of other works written in the same manner while creating the work.

The information we can obtain about the author of the work is limited. Because, there is no information about the life of the author in the applied studies and biographical works. However, it is understood that the author, who was alive in 1696 when the work was written, had mastered Arabic and Persian in terms of the sources he used in his work. The author's failure to take a negative attitude towards Yazid's father, Muâviye, suggests that he was close to Sunni faith.

The work has two known copies. The complete single copy of Tuhfetü'ş-Şühedâ, consisting of 346 leafs, is registered under the name of Tercüme-i Ravzatü'ş-Şühedâ in Konya Regional Manuscripts Library at number 1382. The other copy is an incomplete copy consisting of 11 leafs and registered under the name of *Menâkib-i Ehl-i Beyt* at the Süleymaniye Library Hacı Mahmud Efendi Department at number 4394.

Tuhfetü'ş-Şühedâ is an in-language translation of Hadîkatü's-Süedâ from the mid-16th to the late 17th century. In this translation, the ornate, artistic parts in Arabic and Persian expressions and poetic parts in Hadîkatü's-Süedâ were largely removed; the work was rewritten in a style close to the spoken language and in plain Turkish.

Although there is no one-to-one translation in the work, Hadîkatü's-Süedâ has been heavily adhered to. The additions to the work after the translation of Hadîkatü's-Süedâ is the original side of Tuhfetü'ş-Şühedâ. In the 16th, 17th, and 18th episodes, the names of Mukhtar, Müseyyeb, Süleyman bin Surad were mentioned and the movement of 'tevvâbîn' was explained. The events that happened to those who hosted him after Hazrat-i Huseyin's martyrdom were mentioned in these episodes; the hadith on how Hazrat-i Fatima will ask for account from these people on the day of the afterlife has been thoroughly emphasized. In this respect, Tuhfetü'ş-Şühedâ differs from the other maktel-i Huseyins written in Turkish literature.

Giriş

Kerbelâ hadisesi, İslam tarihinin en acıklı olayları arasında yer almaktadır. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da 10 Muharrem 61'de (M.680) Yezid ordusu tarafından eziyet çektirilerek şehit edilmesi, İslam dininin mensuplarının hafızasında yer etmiş; bu eîm olay, vuku bulduğu andan itibaren yüzyıllar boyunca hüznle anılmış, anlatılmıştır.

Kerbelâ hadisesinin meydana geldiği asırdan itibaren Hz. Hüseyin'in hayatı, efsanevî ve menkıbevî bir hüviyet kazanmıştır (Uzun 2002: 274). Kerbelâ hadisesi etrafında gerek Arap gerek Fars gerekse Türk edebiyatında farklı edebî türlerde eserler telif edilmiş, Hz. Hüseyin'in hatırası bu eserler vesilesiyle yaşatılmaya ve canlı tutulmaya çalışılmıştır. Kerbelâ hadisesi ve bunu izleyen olaylar üzerine yazılan şiirler Arap edebiyatında önemli bir yer tutmuş, Cafer es-Sâdık gibi ehl-i beyt imamlarının konuyu işleyen şairler hakkında teşvik edici sözler söylemeleri bu tür eserlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Kurtuluş 2002: 273). Fars edebiyatında ise İran'da Şiî mezhebinin yaygınlık kazanmasından sonra Kerbelâ hadisesine verilen önem artmış, özellikle Büveyhîler döneminden itibaren âşûrâ günlerinde Kerbelâ şehitlerinin resmî törenlerle anılmaya başlanması Kerbelâ ile ilgili edebî çalışmaların da artmasına yol açmıştır (Kurtuluş 2002: 273).

Türk edebiyatında Kerbelâ hadisesi ise doğal olarak Türklerin İslamiyeti kabul etmesinden sonra işlenmeye başlamıştır. Genel olarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatında, özellikle de Alevilik-Bektaşılık gibi zümre edebiyatlarıyla dîvan, halk ve âşık edebiyatında Kerbelâ olayı ile ilgili müstakil eserler, mersiye ve manzumeler telif edilmiş, ayrıca başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkârların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarının ortaya konmasında Kerbelâ adı önemli bir mazmuna dönüşmüştür (Uzun 2002: 274).

Edebi bir tür olarak Maktel-i Hüseyin

Maktel sözcüğü, قتل fiilinin ism-i mekânıdır ve 'birinin öldürüldüğü yer' anlamındadır. Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâmiyet'le ilgili mücadeleler, hilâfet meselesinden kaynaklanan öldürmeler ahbâr, tarih, ensâb kitaplarında genellikle maktel kelimesiyle karşılanmış ve ayrı bölümler halinde kaleme alınmış; zamanla ölümlerin sayısı ve önemi arttıkça "maktel" veya "makâtil" başlığı altında tarihî-edebî nitelikli müstakil eserler yazılmıştır (Güngör 2003a: 455).

Kerbelâ hadisesinden sonra ise Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anlatan eserler kaleme alınmış, Müslüman toplumların edebiyatlarınca üretilen eserler zamanla müşahhaslaşarak bir maktel-i Hüseyin edebî türünü doğurmuştur. Bir edebî tür olarak maktel-i Hüseyin ise Hz. Hüseyin ve yakınlarının Kerbelâ'da öldürülmesini anlatan eserlerin genel adıdır (Güngör 2003b: 456). Maktel-i Hüseyin türünün ilk örnekleri Arap edebiyatında verilmiştir. Arap edebiyatından günümüze ulaşan ilk maktel metni Ebû Mihnef'in (ö. 157/774) *Maktelü'l-Hüseyin* adlı eseri olup yazılı ve

sözlü rivayetlerden faydalanılarak meydana getirilen bu eser, daha sonra yazılan maktellerin önemli kısmı için hem muhteva hem kompozisyon bakımından kaynak teşkil etmiştir (Güngör 2003: 456).

Fars edebiyatında ise maktel-i Hüseyin türünde yazılan en önemli eser Hüseyin Vâ'iz Kâşifi (ö. 910/1505)'nin *Ravzatü'ş-Şühedâ*'sıdır. Eser, Hz. Hüseyin'in şehadetinden yaklaşık 850 yıl sonra 908/1502'de Fars dilinde telif edilmiştir. Manzum-mensur karışık olarak tertip edilmiş olan eser, ilk peygamber Hz. Âdem ve ondan sonra bazı peygamberlerin çektiği belalar ile başlamaktadır. *Ravzatü'ş-Şühedâ*, on bâb ve bir hatimeden oluşmaktadır. Takdimi, tertibi, üslubu ile kısa zamanda İslam âleminde tanınan *Ravzatü'ş-Şühedâ*, Şîlîği resmî mezhep kabul eden Safevîler (H.905/ M.1499-H.1164/M.1750) devrinde, bilhassa İran'da çok beğenilmiştir; Özellikle Muharrem ayında tekrarlanan matem toplantılarında okunan bu kitap, zamanla adı ile ilişkili olarak "ravza" denilen matem toplantılarında 'ravzahan'lar tarafından ezbere sunulmuştur (Güngör 2007: 781).

Türk edebiyatında maktel-i Hüseyin türünde yazılmış en önemli eser, *Ravzatü'ş-Şühedâ*'nın tesiriyle 16. yüzyılın ortalarında kaleme alınmış olan Fuzulî'nin *Hadîkatü's-Süedâ* adlı eseri olmakla birlikte Türk edebiyatında *Hadîkatü's-Süedâ*'dan daha önceki tarihlerde yazılmış maktel-i Hüseyinler de mevcuttur. Maktel-i Hüseyin türünün Türk edebiyatındaki ilk örneği, 1362 yılında Yusuf-ı Meddah tarafından Kastamonu'da yazılarak Candaroğulları Beyliği hükümdarlarından Kötürüm Bâyezid'e ithaf edilmiş olan eserdir (Özçelik 2010: 7). Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan bu maktel metni, her birine meclis adı verilen on bölümden oluşmaktadır.

Yusuf-ı Meddah tarafından kaleme alınan eserin yanı sıra Türk edebiyatında birçok müellif tarafından manzum, mensur veya manzum-mensur karışık olarak telif edilmiş birçok maktel-i Hüseyin vardır. Bu maktel-i Hüseyinlerin bir kısmı *Ravzatü'ş-Şühedâ*'nın tercümesi yoluyla üretilmiş olup bir kısmı da müelliflerince müstakil bir düzende oluşturulmuş olan eserlerdir. Aşık Çelebi'nin 953/1546'da kaleme aldığı *Tercüme-i Ravzatü'ş-Şühedâ*'sı, Fuzulî'nin 954/1547'den önce kaleme aldığı *Hadîkatü's-Süedâ*'sı, Câmî-i Rûmî'nin 960/1553 senesinde yazdığı *Sa'âdetnâme*'si *Ravzatü'ş-Şühedâ*'nın tercümesi yoluyla üretilmiş eserlerdendir. Görüldüğü gibi Aşık Çelebi, Fuzulî, Câmî-i Rûmî'nin eserleri 16. yüzyılda birbirine yakın tarihlerde kaleme alınmıştır. Aynı yüzyılda yakın tarihlerde kaleme alınan bu tercüme arasında Fuzulî'nin *Hadîkatü's-Süedâ* adlı eseri, gerek kütüphanelerde onlarca yazma nüshasının bulunmasıyla gerekse kendi devrinden sonra bıraktığı tesirle yazılmış eserlerin varlığıyla bir şaheser niteliği taşımaktadır.

Türk edebiyatında *Hadîkatü's-Süedâ* esas alınarak telif edilen eserlere Eğirdirli Şerîfî Mehmed Efendi'nin *Şevâhidü-ş-Şühedâ*'sı (986/1577-1578), bu çalışmaya konu olan Muhammed bin Hacı Hasan'ın *Tuhfetü'ş-Şühedâ*'sı (1107/1696) ve Darendeli Bekâî'nin *Kitâb-ı Kerbelâ*'sı (1198/1783) örnek olarak gösterilebilir. Eğirdirli Şerîfî Mehmed Efendi, *Şevâhidü-ş-Şühedâ*'yı *Hadîka*'nın

telifinden kısa bir zaman sonra (yaklaşık otuz yıl) kaleme almasına ve bu eserden büyük oranda faydalanmasına rağmen eserinde Hadîka'nın ismine yer vermemiştir. Muhammed bin Hacı Hasan'ın Tuhfetü'ş-Şühedâ'sı ise 17. yüzyılın sonunda kaleme alınan, eserde belirtildiği üzere, Hadîka'nın tercümesi (dil içi çevirisi) niteliğinde olup ilavelerle genişletilmiş biçimdir. Darendeli Bekâî'nin Kitâb-ı Kerbelâ'sı ise 18. yüzyılda kaleme alınmış olan yine eserde belirtildiği üzere Hadîka'nın nazma çekilmiş ve kısaltılmış biçimdir.

Müellifi bilinmeyen maktellerin yanı sıra Yahyâ bin Bahşî'nin *Maktel-i Hüseyin*'i, Lâmiî'nin *Kitâb-ı Âl-i Resûl*'u, Hacı Nureddin Efendi'nin *Maktel-i Hüseyin*'i, Hâfız Hüseyin el-Kastamonî et-Tosyavî el-Halvetî'nin *Ravzatü'ş-Şühedâ*'sı da maktel-i Hüseyin türünün Türk edebiyatındaki diğer örneklerindedir.

1. Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sı ve Bu Eser Etrafında Üretilen Eserler

Türk edebiyatında, Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin Farsça Ravzatü'ş-Şühedâ adlı kitabından yola çıkarak yazılan eserler içinde en önemlisi, Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sıdır. Eserin en eski nüshalarının istinsah tarihlerinden hareketle telif tarihinin 1547'den önce olduğu düşünülen Hadîkatü's-Süedâ (Güngör 1997: 21); bir mukaddimenin ardından gelen on bâb ve hâtimedden oluşmaktadır. Fuzûlî, eserinin mukaddime kısmında;

"n'ola ger bir tarz-ı müceddede muhterî olsağ ve himmet dutup bir maqtel-i Türkî inşa kılsağ ki fuşahâ-yı Türkî-zebân istimâından temettu' bulalar ve idrâk-i mażmûnında 'Arabdan ve 'Acemden müstağni olalar" (s. 17)

diyerek Türkçe maktel yazma niyetinin sebebini açıklamıştır. Fuzûlî ayrıca mukaddime bölümünde, eserini Ravzatü'ş-Şühedâ'yı esas almakla birlikte başka eserlerden de yararlanarak kaleme alacağını belirtmiştir:

"ben haksârıñ niyyeti oldur ki asl-ı te'lîfde Ravzatü'ş-Şühedâya iktidâ kı lup sâyir kütüpde olan nikat-ı ğarîbeleri mümkün oldukça aña ilâve kılam" (s. 18)

Fuzûlî'nin en hacimli eseri olan Hadîkatü's-Süedâ'da, esas itibarıyla mensur olmakla beraber metin arasında toplam 1152 beyitten oluşan on altısı Arapça, 525'i Türkçe 541 parça manzumeye de yer verilmiştir (Güngör 1997: 21). Eserde bâb girişlerinde oldukça ağır, süslü ve uzun cümlelerle bezenmiş bir dil kullanılırken, olayların anlatıldığı kısımlarda ise kısa cümlelerin kullanıldığı ve ifadenin sadeleştiği görülmektedir.

Hadîkatü's-Süedâ'nın yurtiçi ve yurtdışındaki kütüphanelerde onlarca yazma nüshasının bulunması, bu eserin devrinde ve sonrasında ne kadar

benimsendiğini ve okunduğunu göstermektedir. Eserin yazma nüshalarının çokluğundan başka, Hadîkatü's-Süedâ esas alınarak yazılan pek çok eserin varlığı da, Hadîkatü's-süedâ'nın hem yazıldığı devre hem de sonrasına tesir ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Aşağıda Türk edebiyatında Hadîkatü's-Süedâ esas alınarak telif edilen eserlerden kısaca bahsedilecektir.

1.1. Eğirdirli Şerîfi'nin Şevâhidü'ş-Şühedâ'sı (1577-1578)

16. yy şairlerinden Eğirdirli Şerîfi Mehmed Efendi'nin tam adı *Şevâhidü'ş-şühedâ fî Mekâyidi'l-a'dâ* olan eseri ilim âlemine ilk kez Sadık Yazar tarafından tanıtılmıştır. Eserin bilinen tek nüshası Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Yazmaları 197 numarada yer almaktadır (2009: 1070).

Bursalı Mehmet Tâhir, *'telif tarihi 986 (1577-1578) olan Şevâhidü'ş-Şühedâ ismindeki Türkçe eserin müellifinin Şerîfi mahlaslı bir zât' olduğu bilgisini verirken bu kişinin 'Şerîfi-i Âmid (ö. 1516) olmasına tarih müsaid olmadığını' şerh düşmüştür. Ayrıca Bursalı Mehmet Tâhir zikredilen eserin içeriğinden bahsederken eserin iki kısımdan oluştuğunu; eserin birinci kısmının peygamberlerin çektiği musibetleri, ikinci kısmının ise Ehl-i Beyt'in başına gelen belaları muhtevî olup eserin sonunda Sultân Murâd-ı sâlis ile musâhibi Şemsi Paşa'nın zikrinin bulunduğunu bildirir. Bursalı Mehmet Tâhir eserin ikinci kısmının içeriğinden bahsederken 'kısım-ı sâni belâyâ-yı Ehl-i Beyt'dür ki Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sı vâdisindedir' diyerek Şevâhidü'ş-Şühedâ'nın Hadîkatü's-Süedâ çerçevesinde kaleme alındığını belirtmektedir (1333: 257).*

Sadık Yazar ise Şevâhidü'ş-Şühedâ'nın bölümlendirmesinde bir farklılık varmış gibi görünse de Hadîkatü's-Süedâ'daki bütün konu başlıklarının –yer aldıkları sıraya göre- Şevâhidü'ş-Şühedâ'da ya tamamıyla aynen veya küçük birtakım kelime farklılıklarıyla yer aldığını bildirmektedir (2009: 1107).

Şerîfi, eserin yazılış öyküsünü anlattığı bölümde Türk diliyle Kerbelâ olayı hakkında bir eser yazmayı istediğini ve bu eseri yazdığı takdirde buna hangi ismi vereceğini düşünürken hatiften bir sesin, eserine “*Şevâhidü'ş-şühedâ fî mekâyidi'l-a'dâ*” ismini vermesini öğütlediğini belirtmektedir (2009: 1106).

Şevâhidü'ş-Şühedâ ile Hadîkatü's-Süedâ'nın şekil ve muhteva açısından karşılaştırmasının yapıldığı çalışmada, yapılan inceleme neticesinde Şevâhidü'ş-Şühedâ'nın yapı bakımından Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sı ile aynı olduğu ve mensur bölümlerinin Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sından kötü bir özetle aynen aktarıldığı sonucuna varan Yazar (2009: 1114); eserin mensur bölümlerinin neredeyse tümünde, manzum bölümlerinin ise bir kısmında Fuzûlî'nin eserini neredeyse birebir aktarmasına karşın örnek aldığı bu metinden ve metni oluşturandan hiç bahsetmediği gibi eserin ilk defa kendisi tarafından oluşturulduğu görüntüsünü vermeye çalıştığını belirtmektedir (2009: 1108).

1.2. Muhammed bin Hacı Hasan'ın Tuhfetü's-Şühedâ'sı (1696)

Çalışmanın konusu olan bu maktel üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.3. Bekâî'nin Kitâb-ı Kerbelâ Mesnevisi (h. 1198/ 1783?)

Dârendeli Bekâî 18.yy şairlerinden olup Kâtipzâde sanıyla da anılmaktadır. Şeyhülislam Arif Hikmet'in *Tezkiretû's-Şuarâ'sında* Dârendeli Bekâî'nin *Seyyid Battal kıssasını, Hadîkatü's-Süedâ'yı ve Mevlid-i Nebiullah Es-selâtü's-selâm'ı* nazm ettiği bilgisi yer almaktadır (Çınarcı 2007: 33). Bursalı Mehmed Tahir'e göre eşârî orta hallidir (1333: 115).

Dârendeli Bekâî, *Kitâb-ı Kerbelâ* adlı eserinin Sebeb-i Telif bölümünde eserini hangi olay üzerine yazdığını açıklamaktadır. Buna göre bir dost meclisinde Bekâî'den Kerbelâ olayının yazılması istenir. Bunun üzerine Bekâî, Kerbelâ olayını Fuzûlî'nin baştan sona kadar beyan ettiğini söyler. Dost meclisinde bulunanlar Fuzûlî'nin Kerbelâ hadisesini mensur biçimde beyan ettiğini belirterek kendisinin ise manzum biçimde tekrardan kaleme alması yönündeki isteklerini sıralarlar. Bu olay üzerine Bekâî, eserini yazmaya karar verir (Türkoğlu 2012: 64-65).

Kitâb-ı Kerbelâ adlı eserinin Sebeb-i Telif bölümünde Fuzûlî'nin *Hadîkatü's-Süedâ* adlı mensur eserini nazmettiğini ifade eden Dârendeli Bekâî, eserini *Hadîkatü's-Süedâ'ya* nispeten muhtasar tutmuş; eserinde Arapça, Farsça terkip ve ibarelerden uzak, sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır (Türkoğlu 2017: 122). *Hadîkatü's-Süedâ* on bâb ve bir hâtimeden müteşekkilden *Kitâb-ı Kerbelâ'da* bu şekil bir tasnif söz konusu değildir. Olaylar başlıklar altında verilmektedir. *Hadîka'da* yer alan 1. bâb (*Enbiyâ Ahvâlin Beyân İder*), 2. bâb (*Hazret-i Resûl'ün Kureyş'den Çekdüğü Cefâları Beyân İder*), 3. bâb (*Hazret-i Seyyidü'l-Mürselînün Keyfiyyet-i Vefâtun Beyân İder*) ve 4. bâb (*Fâtıma-i Zehrâ Vefâtın Beyân İder*) *Kitâb-ı Kerbelâ'da* bulunmamaktadır.

Bekâî, eserine münacat ve nat ile başlamakta; giriş sayılabilecek Sebeb-i Telif bölümünden sonra *Hazret-i Hasan'ın Zehri Nûş İdüp Şehid Olduğu* başlıklı bölümle eserin ana konusuna geçiş yapmaktadır.

Kitâb-ı Kerbelâ'nın yazılış tarihiyle ilgili olarak Bekâî, eserin sonunda *Bekâî'nin Nazm-ı Tarihi* başlığı altında iki beyit yazarak tarih düşürmüştür. Nüshalara göre farklılık arz eden ve bazı nüshalarda hiç yazılmamış olan bu kısımda *âb-ı ahbâb iç şehîd-i Kerbelâ'nın aşkına* şeklinde yazılan mısranın h.1198 tarihini vermesinden dolayı eserin bu tarihte telif edilmiş olabileceği ihtimal dahilindedir (Eren 2014: 10).

2. Tuhfetü'ş-Şühedâ

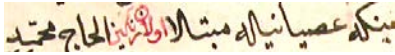
Konya Bölge Yazmaları 1382 numarada bulunan ve *Tercüme-i Ravzatü'ş-Şühedâ* adıyla yanlış olarak kaydedilen eserin ismi, eserin fihristinin başlığında *Hazâ firist-i Tuhfetü'ş-Şühedâ*^c (1b 1) olarak geçmektedir. Bununla birlikte müellif eserin son kısmında "*ve bu kitâbı ismini taraf Tuhfetü'ş-Şühedâ deyü ad vërdim*" (342a 8) diyerek eserin isminin Tuhfetü'ş-Şühedâ olduğunu açıkça belirtmiştir.

2.1. Eserin Yazarı

Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın müellifinin ismi eserin sonunda zikredilmektedir:

"Ben[-]ki işyânıla mübtelâ olan rengîn(?) El-Hâc Muhammed ibnü'l-Hâcî Hasan ibnü'l-Hâcî Muhammed" (342a 3, 4)

Müellifin isminin yazıldığı satırda *rengîn* biçiminde okunabilecek kelime kırmızı mürekkeple yazılarak vurgulanmıştır:



Eserin müellifi hakkında müracaat edilen tezkirelerde, biyografi türündeki eserlerde ve incelenen kütüphane kataloglarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın yazıldığı 25 Cemaziyelâhîr 1107 (31 Ocak 1696) tarihinde hayatta olan müellif, eserinde kendisi hakkında bazı yorumlarda bulunmaktadır:

bu fakîr biçâre, dürlü dürlü biri birine benzemez günâhlar hâdden bîrûn
ve kıyâsdan efsûn olmağıla geçe gündüz âh ü enîn ile deryâ-yı günâha
ğarğ olup kenâre olmuş mücrimim (3b 4-7)

Eserin başında kendini bu şekilde takdim eden müellif eserin sonunda ismini söylemeden önce "*ben ki işyânıla mübtelâ*" diyerek nefsinin hakir görmeye devam etmektedir. Bu psikoloji içinde bulunan müellif, rûz-ı cezâda Hz. Muhammed'in şefaatinin kendisine celbetmek için *hânedân-ı Resul'e bir hizmet-i şerif eylemek* istemektedir (3b 12-15). Bu hizmet-i şerif ise telif edeceği Tuhfetü'ş-Şühedâ adlı eseridir. Bu eser aracılığıyla eseri okuyan ve dinleyenlerin, kitabın müellifini hayır dua ile yad etmelerini istemektedir.

Eserin son bâbında yararlanılan kaynakların çeşitliliğine bakılırsa müellif, bu kaynakları okuyup özümseyebilecek ve yeni eser telif edebilecek düzeyde birikime sahip olmalıdır. Ayrıca bu kaynaklardan bazılarının Arap ve Fars dillerinde

yazılmış olmasından dolayı müellifin Arapça ve Fasça'yı da iyi bildiğine dair bir hüküm çıkarılabilir.

2.2. Eserin Yazılış Tarihi ve Sebeb-i Telifi

Müellif eserin sonunda eserin yazılmaya başlama ve eseri bitirme tarihini gün, ay ve yıl olarak vermektedir:

Fe emmā kaçan ben bu kitāba şürū^c eyledim, mäh-ı Muħarremü'l- ħarāmıñ onuncı Cum'a gün ibtidā eyledim. Biñ yüz yedi sene-siniñ Muħarrem[i] idi ibtidāsı. İtmām eyledüğim mäh-ı Cemāziye'l-āħiriñ yigirmi beşinci gün idi (341b 14-342a 3)

Yukarıdaki bilgilere göre müellif eserini, 21 Ağustos 1695 tarihinde yazmaya başlamış, 31 Ocak 1696 tarihinde ise eserini bitirmiştir.² Bu bilgiler ışığında Tuhfetü'ş-Şühedâ, yaklaşık beş buçuk ayda telif edilmiştir.

Muhammed bin Hâcı Hasan eserinin telif sebebini şöyle açıklamaktadır:

Ah ayâ bir ħidmet-i şerîf, ħânedân-ı Resüle bir ħidmet-i lañif eylesem rüz-ı cezâda Ĥz. Ĥ'âce-i kāyināt Meħar-i mevcüdât Şeff'-i rüz-ı 'arzât Muħammed'ül-Muştafâ (sav.) ħazretleri şefâ'at eyleye, dërken taraf-ı Ĥağdan bir gün Ĥadîkatü's-Süedâ-i Fuzûlîyi okudum. Gayetile pesendîde-i memdüh kitâb eylemiş. Velîkin gayetile ıstılahât-ı 'ibârâtlâ nükte-i rumüzâtile ebyâtile eş'âr ile zînet vërmiş. Ammâ benden olan fakîr bî-çâre kendi kendime eyitdim. Nolaydı bu kitâb Türkî lisâniyla olaydı ve her kim okursa ve diñlerse anlayaydı ve ħazz-ı zevk eyleye tâ kim okuyan ve diñleyen men fakîri ħayr du'â ile yâd eyleye. Ben dâħı Türkîçe taħrîre ve taķrîre getürdim ve niçe kitâblardan eħaz eyledim. On toķuz bâb üzerine binâ eyledim ve Ĥz. Fuzûlî (rah.) ħazretlerinin kitâb-ı lâñifini tercüme eyledim (3b 12-4a 14)

Yukarıda görüldüğü gibi müellif, ħânedân-ı Resul'e bir hizmet-i şerif etmek isterken Allah tarafından bir gün Hadîkatü's-Süedâ'yı okur. Fuzûlî'nin beyitlerle, şiiirlerle, nükte ve remzlerle süslediği, övülen ve beğenilen kitabı Hadîkatü's-Süedâ'yı her okuyanın ve dinleyenin anlaması ve zevk alması için *Türkî lisâniyla* yazmaya karar verir. Müellif, bu minvalde yazılan başka kitaplardan da alıntı yaparak Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sını tercüme eder. Burada dikkate değer nokta, zaten Türkçe yazılan Hadîkatü's-Süedâ'nın Türk diline tercüme edilmek istenmesidir. Sebeb-i Telifinde "*Türkî lisâniyla*", "*Türkîçe taħrîre ve taķrîre getürdim*" sözleriyle tekraren Türkçe vurgusunun yapılması, müellifin dil içi

² Eserin telif tarihini Miladi takvime göre belirlemek için Türk Tarih Kurumu'nun Tarih Çevirme Kılavuzu kullanılmıştır. <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/> Erişim Tarihi: 12.02.2020

aktarma, sadeleştirme ya da konuşma dilinde tekrar yazma niyetinin göstergesi olmalıdır. Yukarıda metinden alınan kısımda *Fuzûlî hazretlerinin kitab-ı lâîfîni tercüme eylediğini* söyleyerek tercüme eylemine vurgu yapan müellif, aynı sözcüğü kitabın sonunda da kullanmaktadır:

Ben[-]dahı murâd eyledim, Hâk Teâlâya şıgındım, Hadikatü's-Süedâyı
tercüme eyledim (341b 13)

Yukarıda verilen tüm bilgiler ışığında *Tuhfetü'ş-Şühedâ* adlı eser, Muhammed bin Hâcî Hasan tarafından 25 Cemaziyelahir 1107 (31 Ocak 1696) tarihinde; Fuzûlî'nin Türkçe yazılan *Hadikatü's-Süedâ* adlı eserinin her okuyan ve dinleyenin anlaması amacıyla dil içi aktarma yoluyla konuşma diline çevrildiği, eser telif edilirken aynı minvalde yazılan başka eserlerden de faydalanılarak ilavelerin yapıldığı mensur bir maktel-i Hüseyin metnidir.

2.3. Eserin Muhtevası

Yukarıda belirtildiği üzere *Hadikatü's-Süedâ* esas alınarak kaleme alınan bir eser olması sebebiyle *Tuhfetü'ş-Şühedâ*'nın muhtevası, *Hadikatü's-Süedâ* ile karşılaştırma yapılarak ele alınacaktır.

Hadikatü's-Süedâ bilindiği üzere on bâb ve bir hatimedden müteşekildir. *Tuhfetü'ş-Şühedâ* ise on dokuz bâb üzerine bina edilmiştir. Maktel-i Hüseyin türü içerisinde bâb sayısı en fazla olan maktel *Tuhfetü'ş-Şühedâ*'dır. Tuhfe müellifi, bazı peygamberlerin muhtasar kıssalarını muhtevî olan *Hadîka*'nın birinci bâbını kitabına almamış, eserine Hz. Muhammed'in doğumuyla başlamıştır. Ayrıca *Hadîka*'da yer alan bazı bâbları Tuhfe'de birkaç bâb başlığı altında ele almıştır (H 7. bâb - T 6, 7, 8, 9. bâblar gibi). Tuhfe müellifi eserinin sebab-i telifinde belirttiği gibi yalnızca *Hadîka*'ya bağlı kalmamış, *Hadîka*'daki konuları sıra takibi yaparak yaşadığı yüzyılın Türkçe'sine sadeleştirirken aynı zamanda konuyla ilgili olan muteber kitaplardan da faydalanmış, gerektiğinde bu kitaplardan istihraç yoluyla eserini telif etme yoluna gitmiştir. *Hadîka* ile paralel giden konularda araya eklemeler yaptığı gibi, *Hadîka*'nın tercümesi bittikten sonra dört bâb kadar eserine ilavelerde bulunmuştur.

Eserde üç yerde fihrist bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 1b ve 2a'da bulunan bâbların hangi varaklardan itibaren başladığını da gösteren *Hazâ firist-i Tuhfetü'ş-Şühedâ* başlıklı fihristtir. Burada fihrist tablo şeklinde verilmiştir. Bâb sıraları ve varak numaraları kırmızı mürekkeple, bâb isimleri ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Bu fihristte bâb sayısı 20 olarak gösterilmiştir. İkincisi ise 4b 7. satırda *İbtidâ bâblar budur beyân olunur* dendikten sonra mensur düzende bâblar sıralanmış; bâb sıraları kırmızı mürekkeple ve bâb isimleri ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Ancak buradaki fihristte bâb sayısı 17 olarak verilmiştir. Üçüncü fihrist ise eserin sonunda 345b-346a'da yer alır. Burada da fihrist tablo şeklinde verilmiş;

bâb sıraları kırmızı mürekkeple, bâb isimleri ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin sonunda verilen fihristte ise bâb sayısı 18 olarak gösterilmektedir. Eserde bulunan üç fihrist de bâb sayıları bakımından tutarsızlık göstermektedir. Oysa ki müellif 4a'da

on toköz bâb üzerine binâ eyledim ve H̄z. Fuzūlī (rah.) h̄azretlerinin kitâb-ı lâḫīfini tercüme eyledim (12, 13)

diyerek eserinin kaç bâbtan oluştuğunu açıkça söylemiştir.

Ayrıca müellif, eserinin içeriğinden bahsederken Hz. Muhammed'in evlat silsilesini yazdığını da belirtmiştir:

H̄z. H̄'âce-i kāyināt be ravza-i nūr-ı Muḫammed'ül-Muḫtafā (sav.) h̄azretlerinin silsile-yi evlād-ı evlādı, ḫānedān-ı nübüvvet H̄z. Fāḫimatü'z-Zehrā h̄azretlerinin ve H̄z. 'Ali el-Murtezā (r.a.) ve (kv.) h̄azretlerinin evlādları her ne mikdārdır taḫrīr u taḫrīr eyledim (4b)

Ancak kitabın sonunda böyle bir bölüm bulunmamaktadır. Hadīkatü's-Süedâ'nın sonunda yer alan *İzhâr-ı Tevellüd-i E'imme ve Gayrihi Radiyallahü Anhüm* (H 483-486) başlıklı bölümde Hz. Muhammed'in evlat silsilesi yer almaktadır. Anlaşılan müellif, Hadīka'dan bu kısmı da kitabına almıştır. Ancak elde bulunan nüsha belki de bir başka müstensih nüshasından istinsah edilmiş olma ihtimalinden dolayı (eldeki nüshada müellif nüshasından istinsah edildiğine dair bir kayıt yoktur) eserin sonunda böyle bir eksiklikten söz edilebilir. Zaten yukarıdaki üç fihristte verilen bâb sayısındaki tutarsızlıklar da bu konuyu açıklamaya yeterli görünmektedir.

Aşağıdaki tabloda Hadīka ve Tuhfe'nin bâb başlıkları ve içerikleri açısından karşılaştırması yapılmıştır. Bu karşılaştırmada yukarıda zikredilen fihristlerde bâb sayılarında görülen uyumsuzlıklardan dolayı bu fihristler esas alınmamış; bâb isimleri kitabın içinde yazılan ana başlıklardan yola çıkarak oluşturulmuştur. Tabloda bâb sıra sayıları karışıklık oluşturmaması adına günümüz Türkçesiyle kalın ve düz yazılmış; bâb başlıkları ise metnin orjinalinde yer aldığı biçimiyle ve eğik olarak yazılmıştır. Ayrıca bâb başlıkları altında yer alan alt başlıklar kısa çizgi (-) ile gösterilmiştir. Hadīka'da yer alan bâb başlıkları ve sayfa numaraları için Şeyma Güngör'ün (1987) Hadīkatü's-Süedâ adlı eserinden yararlanılmıştır.

HADİKATÜ'S-SÜEDÂ	TUHFETÜ'Ş-ŞÜHEDÂ
Birinci bâb (H19-82) Bazı enbiyâ-yı izâm ve rusûl-i kirâm sūret-i ahvâllerindedür (Fasl-ı İbtilâ-yı Âdem Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Nūh Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Halilullāh Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Yakūb)	Yok

Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Mūsâ Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı İsâ Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Eyyüb Aleyhi's-selâm, Fasl-ı İbtilâ-yı Zekeriyâ ve Yahyâ Aleyhi's-selâm)	
İkinci bāb (H 83- 111) Hz. Resülün Küreyşden çektiği belâları beyân eder -Fasl-ı şehadet-i Ubeyde -Fasl-ı şehadet-i Hamza -Şehadet-i Cāfer	Birinci bāb (T 5b-24a) Hz. Resül-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem hazretlerinin dünyâya kadem başduğı ve ahvâl-i mu'cîzesin beyân eder ³
Üçüncü bāb (H 111-139) Hazret-i Seyyidü'l-Mürselinün Keyfiyyet-i Vefâtun Beyân İder	İkinci bāb (T 24b-37a) Hz. Sultân-ı Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem (sav.) hazretlerinin vefât-ı şerîfini beyân eder
Dördüncü bāb (H 139-177) Fâtıma-i Zehrâ Vefâtın Beyân İder	Üçüncü bāb (T 37a-56a) Resül-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem sav. hazretlerinin ciger-güşesi Hz. Fâtımatü'z-Zehrâ hazretlerinin vefât-ı şerîfin ayân ve beyân eder -Ahvâl-i cāriyedür (T 39a) -Hz. Resül-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem'in sav. Hz. Fâtımatü'z-Zehrâ'nın evine geldiğidir (T 49b-51b)
Beşinci bāb (H 177-217) Hazret-i Murtezâ 'Alî Vefâtın Beyân İder	Dördüncü bāb (T 56a-78a) Hz. 'Aliyy'el-Murtezânın vefâtın beyân eder
Altıncı bāb (H 217-237) İmâm Hasan Hazretleri Ahvâlin Beyân İder	Beşinci bāb (T 78a- 90a) Hz. İmâm-ı Hasan hazretlerinin keyfiyyet-i ahvâl ü vefâtın beyân eder
Yedinci bāb (H 237-271) Hazret-i Sultân-ı Kerbelâ'nun Medîne'den Mekke'ye Teveccüh İtdiğün Beyân İder	Altıncı bāb (T 92a-103a) Hz. Sultân-ı Kerbelâ İmâm-ı Hüseyin hazretlerinin togduğı ⁴ Yedinci bāb (T 103a-121a) Muâviye'nin L ve Yezid (al.)'nin ahvâl-i hükümet-i nekbetini ve ceng-i cidâl-i melâneti ve mühmelâtını

³ Burada 5b'de yalnızca el-bâbü'l-evvel denmiş, bāb ismi yazılmamıştır. Bu yüzden bāb ismi 2. fihristten alındı.

⁴ Burada yanlışlıkla Mekke kelimesi yazılmıştır. Bāb başlığının geçtiği 92a 5. satırdan iki satır sonra ise Hz. Hüseyin'in Medinede doğduğu belirtilmiştir.

	<p>bildirir Sekizinci bāb (T 121a-128b) Hz. İmām-ı Hüseyin'e Yezid (al.)'nin gönderdiği mektüb-ı menhüsünü bildirir Dokuzuncu bāb (T 128b-136b) Bu fasıl Hz. Kerbelā, Kābe-i Şerif'e revān olduğunu ayān ve beyān eder</p>
<p>Sekizinci bāb (H 271-303) Müslim-i Akil'in Şehādetin Beyān İder</p>	<p>Onuncu bāb (T 136b-166a) Müslim bin 'Akil'in Kūfe şehrine varup ne güne hile ile şehid olduğun ayān ve beyān eder - Ehl-i Kūfenin, Yezid (al.)'ye gönderdikleri mektübdur (T 140a)</p>
<p>Dokuzuncu bāb (H 303-343) Hazret-i İmām-ı Hüseyin'in Mekke'den Kerbelā'ya Geldügin Beyān İder</p>	<p>On birinci bāb (T166a-181a) Hz. İmām-ı Hüseyin'in Kābe-i Mükerrreme'den Kerbelā'ya geldiğini ve nice ahvallerini ayān ve beyān eder On ikinci bāb (T181a-194b) Hz. İmām-ı Hüseyin'in deşt-i Kerbelā'ya ordu-yı hümayūnunu beyān ve ayān eder</p>
<p>Onuncu bāb (H 343-433) Hazret-i Hüseyin'in Leşker-i Yezid'le Muhārebesin Beyān İder ve Ol İki Fasldur ---Fasl-ı Evvel Şehādet-i Hurr ve Ba'zı Şühedā -İkinci Fasl Hazret-i Hüseyin ve Ehl-i Beyt Şehādetin Bildirür</p>	<p>On üçüncü bāb (T 194b-233a) Hz. İmām-ı Hüseyin deşt-i Kerbelā, leşker-i Yezid ile ceng eylediğidir -Hikāyet-i Şöhrbānū (T 207a-208b) On dördüncü bāb (T 233a-259b) Hz. İmām-ı Hüseyin-i Mazlūm hazretlerinin şehādetin ayān ve beyān eder</p>
<p>Hātime (H 433-480) Muhadderāt-ı Ehl-i Beyt'in Şam'a Gıdügün Beyān İder</p>	<p>On beşinci bāb (T 259b-304a) Hz. İmām-ı cihān-ı Sultān-ı Kerbelā Hüseyin-i Mazlūmun şehādetinden sonra kerāmetin ayān ve beyān olunur⁵</p>
-Mersiye-i İmām Hüseyin (H 480-483)	Yok
-İzhār-ı Tevellüd-i E'imme ve Gayrihi Radiyallahü Anhüm (H 483-486)	Yok
-Münacāt be-Dergāh-ı Kādrl-Hacāt (H 486-489)	Yok

⁵ Bu bāb başlığı 263a'da tekrar yazılmıştır.

Yok	On altıncı bâb (T 304a-309b) Hz. Sultân-ı Kerbelâ-yı cihân Hz. İmam-ı Hüseyin'i şehîd edenlerin helâki ayân ve beyân olunur
Yok	On yedinci bâb (T 309b-326a) Yezîd-i pelîd deyü 'anîd aleyhi'l-la'ne'nin ne minval üzere helâk olduğu ayân ve beyân olunur
Yok	On sekizinci bâb (T 326a-341a) Hz. Fâtımatü'z-Zehrâ'nın rûz-ı mahşerde Yezid aleyhi'l-la'neden intikam aldığı ayân ve beyân olunur -Hz. İmâm-ı cihân Hüseyin-i Mazlûmun mübârek ser-i pâki Mısıra gitdüğü ayân ve beyân eder (Hikâye-i ser-i Hüseyin) (T 338a-340b)
Yok	On dokuzuncu bâb (T 341a-345b) Hz. Fuzûlinin ne şekil kitaplardan istihrac eylediği ayân ve beyân eder -Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın içinde olan râvîlerin isimleri ayân ve beyân ber vech adı zikr olunur (T 343b)

Tablo 1: Hadîkatü's-Süedâ ve Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın bâb başlıkları açısından karşılaştırması

Yukarıda görüldüğü üzere Tuhfe'de yer alan 16, 17, 18 ve 19. bâblar Hadîka'da bulunmamaktadır. Bu bâblarda işlenen konular, Tuhfe müellifinin tasarrufuyla oluşturulmuş olup eserin salt bir 'tercüme' olmadığını aynı zamanda telifi tercüme özelliği gösterdiğini kanıtlar niteliktedir. Aşağıda, zikredilen bâblarda yer alan olaylar ve konular muhtasar biçimde tablo halinde gösterilmiştir.

Hadîkatü's-Süedâ'da bulunmayıp Tuhfetü'ş-Şühedâ'da 305b-346a arasında yer alan olaylar	Bâb No	Varak No
Hz. Sultân-ı Kerbelâ-yı cihân Hz. İmam-ı Hüseyin'i şehîd edenlerin helâki ayân ve beyân olunur	16. bâb	304a-309b
Yezid'in Hz. Hüseyin'in başının Şiraz kalesine gideceğine dair kaleye müjdecî göndermesi, Şiraz kalesi şahı Hz. Alkame'nin elçiyi kovması üzerine Yezid'in Hz. Alkame ile cengi, Müseyyeb bin Muhammed bin Huzâ'nın üç bin askerle Hz. Alkame'yi kurtarmak için Selîme adlı kişi ile cengi		
Yezîd-i pelîd diyü 'anîd aleyhi'l-la'ne'nin ne minval üzere helâk olduğu ayân ve beyân olunur	17. bâb	309b-326a

Hiz. Muhtar'ın Hiz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla kıyama kalkması ve bu uğurda yaptığı mücadeleler, Yezid'in hastalıklarının artıp baştan ayağa vücudunun şişmesi, Besnân dağına şifa için giderken deve üzerinden düşüp ölmesi, oradaki bir köye gömülmesi, Mervan bin Hakem'in Yezid'in oğlu Muâviye'nin sâkisine üç bin altın verip Muâviye'yi zehirletmesi		
Hiz. Fâtımatü'z-Zehrâ'nın rûz-ı mahşerde Yezid aleyhi'l-la'neden intikam aldığı ayân ve beyân olunur	18. bâb	326a-341a
Hiz. Peygamber'in bir gün kuşluk namazını kıldıktan sonra gülerek Hiz. Ali'ye; 'Cebrail'in Hak Teala'nın kıyamet gününde Hiz. Fatıma'ya eyleyeceği ikramı bildirdiğini' söylemesi ve hadisin ayrıntılı anlatımı. Kerbelâ olayından sonra Yezid safında olanların başına gelen olaylar.		
-Hiz. İmâm-ı cihân Hüseyin-i Mazlûmun mübârek ser-i pâki Mısır'a girdüğü ayân ve beyân eder. (Hikâye-i ser-i Hüseyin)		338a-340b (Alt başlık)
Yezid'in Hiz. Hüseyin'in mübarek başını Mısır'a göndermesi, muhibb-i hanedan olan bir kadının başı alıp temizleyip evinde saklaması, 83 yıl sonra başı Mısır beyinin defnedip başı saklayan kadını yedi parça deri ile ödüllendirmesi, kadının bu derileri Kabe'ye örtü yapılması için hibe etmesi. Mısır'da bazı kendini bilmez kişilerin Hiz. Hüseyin'in mübarek başını ayaklarıyla yuvarlamaları üzerine bu kişilerin soyundan gelenlerin Allah'ın emri ile bir ayaklarının tomruk gibi şiş olması		
Hiz. Fuzûlinin ne şekil kitaplardan istihrac eylediği ayân ve beyân ider	19. bâb	341a-345b
Müellifin Hadilkatü's-Süeda'yı tercüme ettiğini söylemesi ve kitabını oluştururken yararlandığı otuz kadar eserin isimlerini belirtmesi		
Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın içinde olan râvîlerin isimleri ayân ve beyân ber vech adı zikr olunur		343b (alt başlık)
Eserde rivayetleri verilen kırk kadar râvînin isimlerinin belirtilmesi		

Tablo 2: Tuhfetü'ş-Şühedâ'da 16, 17, 18 ve 19. bâblarda yer alan olaylar ve konular

2.4. Eserin Kaynakları

Müellif, eserinin bir maktel-i Hüseyin metni olduğunu ve eseri oluştururken birçok muteber kitaptan da faydalandığını dile getirmektedir:

Bu maḳtel-i Ḥüseyin ki naḳl olunur kim niçe niçe muṭeberât-ı kitâblardan zıkr olundu (138b 11)

Eserin on dokuzuncu bâbı, eserin telifinde faydalanılan kitapların ve râvîlerin isimlerinin alt alta sıralandığı adeta kaynakça görünümü veren bir bölümdür. Burada müellif, eserini okuyup da şüphe taşıyan veya inanmayan kimseler için kaynak gösterme yoluna gittiğini, bu yolla eserinin güvenilirliğini ortaya koyduğunu açıkça belirtmektedir:

Ben[-]ki 'işyânla mübtelâ olan rengin(?) El-Ḥâc Muḥammed ibnü'l-Ḥâcî Ḥasan ibnü'l-Ḥâcî Muḥammed, ḡaferallâhu lenâ cemî'i'l-mü'minîne ve'l-mü'minât ve'l-müslimîne ve'l-müslimât el aḥyâ'i minhüm ve'l-emvât birahmetike yâ erḥamerrâḥimîn, ve bu kitâbın ismini taraf Tuhfetü's-Şühedâ' deyi ad verdim ve kaç pâre kitâbdan istiḥrâc eyledim ve râvîleri kimlerdir, anları taḳrîr u taḥrîr eyledim tâ ki okuyanların ve dinleyenlerin ve yazanların hayır du'âdan ferâmüş etmeye-ler, Ḥz. Sultân-ı Kerbelâ-yı cihân İmâm-ı Ḥüseyin 'aşkına bu kitâbın aşlı yokdur ve yalandır demeyeler. İnanmayan ve şübhesi olan bu nüşha-ya nazar eyleyip istiḥrâc olunan kitâbların ismi[ni] beyân ve 'ayân eyledim. Ol kitâbların isimleri ber-veçh adı zıkr olunur. (342a 3-342b 3)

Müellif bu bâbda yirmi sekiz tane eser ismi vermektedir. Bâbda otuzuncu *Süneni'l Cevâmi* denilerek kitap isimleri sonlandırılrsa da dördüncü sırada yer alan *Hâce-i Pârisâ ismi*, beşinci sırada yer alan *Faslü'l Hitâb* adlı eserin müellifi olup bir kitap ismi gibi gösterilmiştir. Ayrıca on üçüncü sıradan on beşinci sıraya geçilerek atlama yapılmıştır. Bu karışıklıklar müstensih tarafından yapılmış olmalıdır. Eserde zikredilen kitap isimleri şu şekilde yer almaktadır:

Evvelki Ravzatü's-Şühedâ', ikinci Ḥadîkatü's-Sü'edâ', üçüncü Ravzati'l-Aḥbâb, dördüncü Ḥâce-i Pârisâ, beşinci Faslü'l-Ḥitâb, altıncı Kenzi'l-Ḡurâb, yedinci Bedri'l-Ḥaṭṭâb, sekizinci Fütühât, toḳuzuncu Tefsîrât, onuncu Zülâzîlü'r-Rızâ, on birinci Beşâri'l-Muştafâ, on ikinci 'Uyünü'r-Rızâ, on üçüncü Ḥülâşatü'l-Fetvâ, on beşinci İlamü'l-Verâ, on altıncı Maḳtel-i Nûru'l-E'imme, on yedinci Şevâhidü'n-Nübüvve, on sekizinci Rûḥu'l-Ervâḥ, on toḳuzuncu ... ervâḥ, yigirminci Rebî'u'l-Ebrâr, yigirmi birinci Rebî'u'l-Aḥbâr, yigirmi ikinci Ravzatü'l-Vâ'izîn, yigirmi üçüncü İḥyâ'i 'Ulüm, yigirmi dördüncü Mir'atü'l-Cinân, yigirmi beşinci

Me'āric, yigirmi altıncı İmām-ı Rükneddīn Maḳteli, yigirmi yedinci Rızāviyye, yigirmi sekizinci Şuḥfu'ş-Şerīf, yigirmi toḳuzuncu Tevārīḥ-i Ṭaberī, otuzuncu Süneni'l-Cevāmi' (342b-343b)

Bâbda *Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın içinde olan râvîlerin isimleri ayân ve beyân ber vech adı zikr olunur* alt başlığıyla verilen kısımda ise otuz dokuz tane râvînin ismi zikredilmekte, bir râvî ise eseriyle anılmaktadır. Onuncu râvî, 343b sonunda *Şāhib-i Fütüh* olarak yer almış İbn-i Arabî'ye işaret edilmiştir. 344a'nın başında da yine onuncu râvî olarak başka bir isim anılmıştır. Bu yüzden toplamda kırk adet râvî kaynak gösterilmiştir. Zikredilen râvîlerin isimleri aşağıda aynen verilmiştir:

Evvelki Muḥammed bin İshāḳ, ikinci Nūru'l-E'imme-i Hārezmī, üçüncü Elsīne-i Mu'allim Şerīl, dördüncü ... Ḥırāşī, beşinci Ebū'l-Mü'eyyed Hārezmī, altıncı Hāfız Ebū'l-Me'ānī, yedinci İmām Seyfüddīn, sekizinci İmām Necmüddīn, toḳuzuncu İmām Muḥammed bin Aḥmed bin Ağnam, onuncu ol[-]kevnî ki Şāhib-i Fütūḥdur, onuncu 'Abdullāh bin Mübārek, on birinci İsmā'īl Buḥārī, on ikinci Zeyd-i Erḳam, on üçüncü Ebū'l-Mefāḥir, on dördüncü Ebū'l-Ḥasan-ı Başrī, on beşinci Şeyḫ Süheyl bin 'Abdullāh, on altıncı Ebū Miḥnef, on yedinci Mıṣr-ı Ṭāvūsī, on sekizinci Seyyid er-Rızāeddīn, on toḳuzuncu Kemāleddīn Ḥüseyin Vā'iz, yigirminci Kesāyī, yigirmi birinci Tirmīzī, yigirmi ikinci Baḫterī, yigirmi üçüncü Faḳih Ebū'l-Leys, yigirmi dördüncü Şeyḫ Muḳayyed, yigirmi beşinci 'Abdullāh, yigirmi altıncı 'Ammār ibn-i Yāsir, yigirmi yedinci Muḥammed bin 'Ammār Şābit, yigirmi sekizinci 'Amir bin 'Abdullāh, yigirmi toḳuzuncu Ebū Hureyre, otuzuncu 'Abdullāh bin Mes'ūd, otuz birinci İbn-i 'Abbās, otuz ikinci Fazl-ı İbn-i 'Abbās, otuz üçüncü Ḥz. İmām-ı Ca'fer-i Şādıḳ, otuz dördüncü Ḥz. Cābir Enşārī, otuz beşinci Ḥz. Selmān-ı Fārisī, otuz altıncı Ḥz. Enes bin Mālīk, otuz yedinci Ḥz. İmām-ı Zeynü'l-Ābidīn, otuz sekizinci Ḥz. İmām-ı Mūsā er-Rızā, otuz toḳuzuncu Ḥz. İmām-ı 'Alī ibn-i Ebī Ṭālib Esedullāh-ı Ğālib (343b 6-345a 1)

2.5. Eserin Dili ve Üslûbu

Tuhfetü'ş-Şühedâ, Hadîkatü's-Süedâ'nın dil içi çeviri yoluyla kaleme alınmış bir telifi tercümesidir. Hadîka'dan Tuhfe'ye dil içi çevirinin hangi kıstaslar üzerine yapıldığı ayrı ve kapsamlı bir çalışma konusu olacağından dolayı burada bu konuya değinilmemiştir.

Müellif zaten Türkçe yazılan bir eseri 'her okuyanın ve dinleyeninin anlaması' amacıyla 'Türkî lisanıyla tercüme etmek' niyetiyle eserini kaleme almıştır. Hadîka'nın telif tarihinden (1547'den önce) Tuhfe'nin telif tarihine (1696) kadar 150 yıl gibi bir süre geçmiştir. Tuhfe müellifi, *taraf-ı Hakdan bir gün Hadîkatü's-*

Süedâ'-i *Fuzûlî*'yi okuyunca eserin *gayetile pesendîde-i memdûh* bir kitap olduğunu görmüş; *velîkin gayetile ıstilahât-ı 'ibārâtla nükte-i rumûzâtile ebyâtile eş'âr ile zînet vermiş* diyerek Hadîka'nın dilinin ağırlığına dikkat çekmiştir. Tuhfe müellifi, her okuyar ve dinleyenin anlaması amacıyla Hadîka'yı; içinde yer alan manzumeleri büyük oranda çıkararak ve Arapça/Farsça terkiplerden arındırarak yaşadığı yüzyılın konuşma Türkçe'sine aktarmıştır. Eserlerin diline örnek olması açısından Hadîka ve Tuhfe'den alınan aynı pasajlar aşağıda verilmiştir.

Hadikatü's-Süedâ	Tuhfetü'ş-Şühedâ
Rivâyetdür ki küffârdan dört mu'ânid 'ahd itdiler ki Hazret-i Resüle bir darbet yitüireler ve yir yüzünden İslâm âsârın götüireler (s.98)	müşrikînler “bre meded fırsatdır” deyüp “İslâm[1] ortadan kaldıralım” deyü küffârdan dört mu'ännid eyitdiler kim hâzret[e] bir çarb yitürdiler (17a 11-12)
Fâtıma bir nevha bünyâd kıldı ki sadâsından Uhud Dağı mütezil oldu. Eser-i müşbet a'zâ-yı laîfinden kuvvet-i refât alup, gâyetde bî-tâkat olup, sâye-vâr ol âfitâb-ı evc-i 'ismet bir köhen dîvâra tekye kıldı (s.101)	Feryâd figândan Hız. Fâtımatü'z-Zehrânıñ âh-ı fırkatinden Uhud tağı zelzeleye geldi. Ol zât-ı şerîf ağlamakdan bir eski dîvâr altına gelüp karar eyledi (18b 9-12)
Bir gün Adem dikkatle Havvâ'ye nazar şalup ve anuñ cemâlin manzûr-ı nazar-ı itibâr kılup eyitdi: "Ey Havvâ, ayâ nakkâş-ı kudret kârgâh-ı fitratda senüñ peyker-i cemâlünğden ecmel şüret çekmiş mi ola?" (s. 147)	bir gün cennetden Hız. Âdem (as.) Hız. Havvâyı şöyle güzel gördi ki hayrân kalup eyitdi: “Ayâ bundan ziyâde güzel yaratduñ mı?” (42a 3-5)
Bu Fâtımatü'z-Zehrâdur bint-i Muhammed Muştafâ (s. 148)	Bu Fâtımatü'z-Zehrâ bint-i âhîr zamân peygâmberi Hız. Muhammedü'l-Muştafâ (sav.)'dır” dedi (42a 10)
Bir gün 'azîmet-i Ka'be kılup şahrâda tenhâ yürürken bir tıfl gördüm ki şem'ci ruşşârından âfitâb-ı tâbân nûr alurdi ve gîsü-yı müşk-bârı âfitâba sâye salurdi, mütehayir olup didüm. Şîr: Hızrdur bu tıfl yâ İlyâs yâ âb-ı hayât/Kim yürür tenhâ bulur anı gören gamdan necât. İstikbâl idüp selam virdüm. (s. 273)	Bir gün tenhâca Ka'beye giderdim. Bir küçük nûr[1] oğlan gördüm, ne güzel oğul olur” dedim. “Oğlum cânım pâresi uğurlar ola” dedim ve “selâmun 'aleykum” dedim (137b 8-11)
Ol zamân ki murg-ı seher bu müşînet-hâne-i melâl-efzâda süz u güdâzla zemzemeye âgâz itdi ve mü'ezzinler surüdi erbâb-ı 'ibâdet sem'ine yitmeye va'de yitdi, ol muhtedâ-yı 'âlem ve pîşvâ-yı nev'ci benî Adem vuzû' tâze	Çünkü şabah oldu, mescid-i şerife giderken bir vâfir feryâd eyledi. Benât-ı mu'tahharât anı men' etmek istediler. Hız. 'Aliyyü'l-Murtezâ eyitdi (71b 5-7)

<p>kılup daşra çıkmāğa ‘azm itdükte, ittifāka ol serāy-ı ferāh-fezāda bir niçe mürgābī olup reh-güzārına gelüp dāmen-i ‘ismetin dutup zebān-ı hālle feryāda geldiler. Benāt-ı mutahhārāt anlaruñ men‘ine ikdām itdükte Hāzret-i Emir eyitdi (s. 207)</p>	
--	--

Tablo 3: Hadikatü's-Süedâ ve Tuhfetü'ş-Şühedâ'da kullanılan dile ait örnek pasajlar

Eserde, mümkün olduğunca Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerden arındırılarak sade bir Türkçe kullanılmasının yanı sıra sözlü dile ait unsurların da bolca yer alması dikkat çekicidir. Eserde müellif bazen konunun ya da olayın akışı esnasında araya girerek okuyucu ya da dinleyiciye seslenir. "Ey aziz, ey karındaş" gibi samimi hitaplarla muhatabına nasihatlerde bulunur, dualar eder ya da bazı kıyaslamalar yapar. Bu kısımlardaki ifade tarzı, eserin bir topluluk karşısında okunduğunu düşündürmektedir:

Ey ‘azîz var kıyās eyle. Bir gün Hż. İmām-ı Hāsan ve Hż. İmām ı Hüseyn[e] eziyyet eylemek ile ne mertebe güçlük gördi, on yedi gün kadar tazarru‘ étdikde şuçunu ‘afv étdiler (41b 15-42a 2)

Şehāvetinden biri dañı budur ki bir gün Selmān, Muhīb ve Bilāl Hābeşī, Ebū Hureyre fakīrlıkların söyleşirler idi. Hż. ‘Aliyyü’l-Murtezā üzerlerine geldi. Sözləri işitdi. Merhāmet eyledi. Eyitdi: “Ey aħbāb-ı şafā, beni ħul dēyü şatıñ” dēdi. Bu sözi Hż. Resül-i Ekrem (as.)’a söylediler Hż. Resül-i Ekrem eyitdi:”Ma‘kül dēmiş, şatıñ. ‘Alī, tehī söz söylemez” dēdi. Ammā şimdiki zamānda bir aşınān ya yoldaşın ya qarındaşın açlıkdan ölürse hālin şormazlar (61a 8-15)

Geliñ kerem eyleñ, luñf eyleñ biri birimize muħabbet édelim. Birimizin başına bir hāl geldiği zamān bile acıyalım, şefkāt merhāmet eyleyelim tā kim Hāğ Te‘ālā dañı bize merhāmet eyleye amīn yā rabbe’l-‘ālemīn (10b 5-13)

nāşihāt-i ‘āmmē, ey qarındaş ‘avratlar şerrinden ve mekrinden ve hīlesinden Hāğ Te‘ālā hıfz eyleye. Her işin şilāh-ı fesādı ‘avratlar ucından fesāda varır, görmez misin ki Hāğ Te‘ālā buyurur kim kelām-ı kadīminde: “İnne keyde küñne ‘azīm.” ‘Avratlarıñ mekri ‘azīmdir (85a 4-8)

Fe emmā sultānım evvelā ey ümmet-i Muħammed bu aħvāl[i] okuyana ve dinleyene Hż. Allāhu ‘Azīmü’şşān şabr u taħammül müyesser eyleye ve kuvvet vire kim ağlamağa taħammül éde (154b 4-7)

Eserde duaların yanı sıra beddualara da sıkça rastlanmaktadır. Eserde Ehl-i Beyt'e düşmanlık eden isimlerin hemen arkasından istisnasız bir şekilde

"*la'netullahi 'aleyh, la'netullahi 'aleyhim ecma'in, 'aleyhilla'ne*" gibi "Allah lanet etsin" anlamına gelecek ifadeler yer almaktadır. Bunların yanı sıra müellif, Ehl-i Beyt'e yapılan zulmün ziyadeleştiğini anlattığı kısımlarda bu zulmün failleri hakkında yukarıdaki Arapça ifadeleri kullandıktan sonra bu kişilere Türkçe beddualar ederek adeta okuyan ve dinleyenlerin içini soğutmaya çalışmaktadır. Aşağıda örnekleri verilecek olan bu Türkçe beddua ifadeleri de eserin sözlü dile ait ögeler barındırdığını göstermektedir.

‘Abdullāh-ı Ziyād-ı me’ūn la’netullahi ‘aleyhim şad hezār la’net ebā vü ecdādına tābī olanlara la’net, la’neti işidüp mākes edene la’net la’netullahi ‘aleyhim eyitdi (107a 12-14)
Ümmet-i Muhammedeniz diyen me’ūnlar la’netullahi ‘aleyhim atına ve itine ve tābi‘ olanların fi’l-cümlesine ve la’netde tevaḳḳuf edenlerin cümlesine la’net, şad hezār şad hezār la’net (264b 7-9)
ve Ḥaşîr bin Muğîre ve Şimr-i Zilcevş-i meftūnî ḥınzîr me’ūnlar la’netullahi ‘aleyhim, şad hezār la’net atına ve itine ve tābi‘ olanlara ve la’nete daḥî tevaḳḳuf edenlerin abā vü ecdādına aḳrabā-i ta’alluḳâtına ceddine la’net, beş biş mübārîz nāmerd me’ūnlarla ve bir rivāyetde beş yüz nāmerdle Şāma gönderdi (273b 6-11)

Müellifin Yezid'in bâbası Muâviye'ye karşı olan tutumu, müellifin üslûp özellikleri arasında zikredilmeye değer bir konudur. Muâviye ismi eserde ters yazılmayıp ismin kenarına her defasında lam (ل) harfi getirilmiştir. Lam harfi 'lanet' kelimesine bir gönderme olmalıdır. Müellif ya da müstensih, Muâviye'ye açıkça lanet etmemiş, bu durumu lam harfi içinde gizlemiştir. Ayrıca Konya nüshası 5a 4. satırda *Mu’âviyenin L ve Yezid -i pelîdin, la’netullâhi ‘aleyhim ecma’in, aḥvâlin ve ḥükümet-i efâl ve çeng eyledügin beyân eder* cümlesinde *Mu’âviyenin L ve Yezid-i pelîdin la’netullâhi ‘aleyhim ecma’in* ibaresinin üstü çizilmiş, sayfanın kenarına birkaç kelime açıklama yapılmış fakat daha sonra bu açıklamanın da üstü karalanmıştır. Eldeki nüshanın müellif nüshası olmamasından dolayı buradaki düzeltmenin müstensih tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Müstensih, burada *ecma’in* ibaresinin içine Muâviye'yi dahil etmekten imtina etmiş ve düzeltme yoluna gitmiş olmalıdır. Eksik olan Süleymaniye nüshasında ise *Mu’âviyenin ve Yezid-i pelîdin, la’netullâhi ‘aleyhim ecma’in, aḥvâlin ve ḥükümet-i efâl ve çeng eyledügin beyân eder* (2a 17) cümlesi aynen yazılmış ancak Muâviye isminin yanına lam (ل) harfi konmamıştır. Bu durum, Konya nüshasında Muâviye isminin yanına lam (ل) harfinin konulmasının müstensih tarafından yapılmış olma ihtimalini akla getirmektedir.

Müellif, Yezid'in bâbası Muâviye'ye karşı ne aşırı derecede nefret ya da lanet söylemlerinde bulunmuş ne de tamamen temize çıkarıp saygı ifadelerinde bulunmuştur. Müellif/müstensih Muâviye'nin ismini *Yezid, Abdullah-ı Ziyad, Şimr-i Zilcevşen* gibi olumsuz addedilen tiplerin isimlerinde olduğu gibi ters yazmayarak Muâviye'yi diğerlerinden ayrı tutmuş; ancak ismin yanına bir ل harfi ekleyerek

lanet ifadesini ismiyle birlikte anmıştır. Müellif Muâviye'ye lanet etmenin caiz olmadığını belirterek Muâviye'ye karşı olan tutumuyla alakalı olarak yaşadığı ikilemi satır aralarında yansıtmaktadır:

Muâviyeye L la'net eylemek cāyiz degildir ammā Yezīde la'netullāhi 'aleyhim abā vü ecdādına, a'vānına, enşārına, etbā'ına, atına, itine ve küllihim ħurcehu min batnı vāhidin la'net. (103b 11-15)

Tuhfe'de ayrıca Muâviye'nin oğlu Yezid'e ehl-i beyt ile ilgili nasihatlerin yer aldığı vasiyeti yer almaktadır. Bu vasiyete Tuhfe'nin kaynak metni olan Hadīkatü's-Süedâ'da ve Hadīkatü's-Süedâ'nın kaynak metni olan Ravzatü'ş-Şühedâ'da rastlanılmamıştır. Söz konusu vasiyet Tuhfe'de 118a-120b varakları arasındadır. Vasiyetin ihtiva ettiği konuların ve sunuluş tarzının önemine binaen zikredilen varaklar arasında yer alan bölüm aşağıda aynen verilmiştir:

Vaşıyyet[ini] Muâviye L eyitdi: “Ey benim çiger-pāre oğlum Yezīd (la.), sağa vaşıyyetim budur ki ne[-]şekil iş édiçekseñ başa bildir” dedi. “Buyuruñ benim cānım bābam” dedi. “Dinle beni oğul Yezīdim.” Hz. Ebübekir es-Siddīk (r.a.) kāfirlerle ceng eyledi. Dīne da'vet eyledi. Halk andan zerre kadar elem çekmediler. Hoşnūd oldular. Hz. Ömeri'l-Fārūk (r.a.) vilāyetler aldı. Halk andan hoşnūd olup 'adliyile 'ālemi yürütdi. Yezīd (al.) eyitdi: “Ömeri'l-Fārūk işlediği işi başaramam fe emmā lakin Kır'ānıla, sünnetile yürürem” dedi. Muâviye eyitdi: “Oğul Yezīdim (la.) 'ammiñ oğlu 'Osmān gibi. 'Āleme hüküm édüp hicābla dünyādan aħrete gitdi. Halk andan hoşnūd oldı.” Hiç tınmayup ah ah édüp ağlardı. Yezīd (la.) eyitdi: “Bābam ne ağlarsın, söyleseñ olmaz mı?” dedi. Muâviye L yine ah étdi. “Ah oğul Yezīdim senden ötüri dünyāyı aħrete tercih eyledim. Hz. 'Aliyyü'l-Murtezā ibn-i Ebī Tālib haqqın gözetmedim. Günāh arķama yüklendim. Korkarım ki vaşıyyetim kabül étmeyesin. 'Alī evlādlarının evlādlarını helāk édesin. Haq Te'ālāniñ harām eylediği şeyleri irtikāb édesin. Nāhaq yere kan dökeseñ, nāhaq işler işleyesin. Bu işler içinde ölesin. Dünyāda bulursın, aħrette de bulursın. Yā oğul, bu milk sağadır lakin kadem-i senden sonra oğluña vaşıyyet éderem. Vaşıyyetimi dinle kim şükr édesin. Dağı yā oğul āl-i ehl-i Kureys [olan] dört kişiden sağa korku vardır. Biri 'Abdurrahmān bin Ebübekir, ikinci 'Abdullāh bin Ömerden, üçüncü 'Abdullāh bin Zübeyrden, dördüncü Hz. Emirü'l-mü'minīn 'Aliyyü'l-Murtezā ibn-i Ebī Tālibiñ oğlu Hz. İmām-ı Hüseyinden. Ammā 'Abdurrahmān bir ġarīb hāletli, kendi hālinde, 'avretleri sever, 'avret şöhbetine meşğüldür. Kendi hālince, andan elem çekme. Bābası ümmet-i Muħammed gözetdi idi. Bābası hātır[ı] için ri'āyet lāzımdır” dedi. “Ammā 'Abdullāh bin Ömer bir şādık kişidir kim halkdan kaçır, halka karşımaz. Geçer gündüz 'ibādetle yalnızlığı sever. Bābası gibi bāzırgānlığı sever. Benden selām

eyle, hâtırını su'âl eyle. Aña çok çok armağanlar gönder. Ammâ 'Abdullâh bin Zübeyrden korqaram, yalancıdır. Harp işler, başarır. Ola ki fırsat girirse hemân katl eyle. El-kışşa: Ammâ ki Hız. İmâm-ı Hüseyin hazretlerinden gâyetle kork, hezâr eyle. Mu'araza eyleme, ipini uzat ve uzun tut. Göñli ne[-]şekil isterse öyle eylesün ve êtsün. Ol şehzâdeye zahmet vërme, bol bol armağanlar gönder. Ve armağanın alursa ne güzel ve almazsa sen[-]de kabûl eyleme. Medîne fukarasına bağışla. Andan pek şakin. Hız. Allâh 'Azîmü'ş-şân katında anların mertebesi uludur ammâ her kim Hız. İmâm-ı Hüseyin Mazlûma egri bakarsa Allâh Te'âlâ anı cehennemde çok çok 'azâb êder. Zîrâ Hız. Resûlümüz, Resûlü's-Şakaleyn ve Nebiyü'l-Muhteremeyn, Habîbü Rabbü'l-'âlemîn çok çok söylemişdir. Hadîs-i şerîfler vardır ki hattâ vefât-ı şerîfnde Hız. İmâm-ı Hüseyin-i Mazlûmı bağına başup kuçdı. Ve koçuladı. Hattâ ben ol zamân anda hâzırdım. Ve ol arada eyitdi: "Bu benim evlâdlarım[dan] âhir evlâdıdır. Cümlesiniñ yegregidir. Haç Te'âlâ bereket vërsin mālına, rızkına, vücûdına, cânına, dînine, İmânına ve evlâd u 'ıyâline. Ve her kim bunu sevmez ise ve oña her kim el kıldırup urursa ve buña hıyânetlik êderse ve egri bakarsa benim şefâ'atim aña harâmdır. Haç Te'âlâ anı ebedü'l-ebed cehennemden çıkarmaz" dëyüp la'net eyledi. Ve Hız. Resûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem ol zamân söyleyerek bihüş oldu. Yine 'aklı gelüp ya'ni gözün açup eyitdi: "Yâ Hüseyin her kim seni öldürürse ve hem seniñ üzerine varırsa ve her kim sebep olursa Haç Te'âlâ bir 'azâb eylese gerekdir bir kimseye öyle 'azâb olmaz." İmdi yâ Yezîd (la.) gözün ac. Hız. Hüseynime ulaşma ve kâdir olduğın mertebe[ye] ri'âyet eyle. Seniñ Çalabındır, sen anıñ kulusañ. Seni göreyim. Vaşıyyetimi tutmak gereksin" dëdi. Vasıyyeti tamâm eyledi. Mu'âviye L etrâfında olan beglere döndi, eyitdi ki: "Ey Daħhâk, ey Müslim bin 'Uķbe, sizler şahid oluñ bu sözlerime." Bunlar ulu begler idi. Ve Yezîde (al.) bî'at êtmışlerdi. Ayruķ söylemedi. Şamda Yezîd (la.) tahta geçdi. Receb-i şerîfin üçüncü gün pazar günü Mu'âviye fevt oldu. (118a-120b)

Eserde Sünnî, Şia, Haricî, Yezîdî, tevellâ-teberrâ gibi kavramların kullanımı da dikkatleri haiz bir husustur. Eserde söz konusu kavramlar eserin hacmine nispeten sıklıkla yer almamaktadır. Ancak bu kavramların ifade ettiğî anlamlar ve kimler için kullanıldığının tespiti, müellifin zihin dünyasını ortaya koyabilmek açısından önem arz etmektedir.

Sünnî kelimesi eserde yalnızca Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra onun intikamını almak için kıyama kalkan ve müellif tarafından *Hazret-i Muhtar* (316a 14, 316b 13, 317b 7...) denilerek hürmete layık görülen kişi için kullanılmıştır:

Rāvîler böyle rivāyet ederler kim Muhtār derler, bir **Sünnî** mü'min, muhibb-i hānedān kimesne vardı (309b 2)

Şia kelimesi de eserde bir yerde geçmektedir. Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra onun intikamını almak için kıyama kalkan Muhtar, kendine intikam alması için bırakılan mektubu bildirmesi için Şia'ya adam gönderir:

Hz. Muhtār dağı adam gönderdi **Şi'aya** ki “Ben Ka'beden gelirim işiñ şāhibi mektūblar yazdı, Hz. İmāmıñ qanın almağa beni qodı (316a 15)

Bunun üzerine Şia, Muhtar'a;

“Ehl-i İmān şimdiki hālde Süleymān bin Şurad[a] uydular, aña bī'at ētdiler. Görelim Süleymān nişler" (316b 2-4)

cevabını verir. Görüldüğü üzere burada Şia kavramı; kendilerini *ehl-i iman* olarak nitelendiren ve Hz. Hüseyin'i mektuplarla Kûfe'ye davet ettikten sonra ona yardım etmeyen ve bundan büyük pişmanlık duyan (316a 7), Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Kûfe'de toplanan gûruhu ifade etmektedir.

Eserde Haricîlik kavramının meydana çıkışı ile ilgili olarak bir rivayet yer almaktadır. Eserde rivayet şu şekile geçmektedir: Kerbelâ'da cenk esnasında Hz. Hasan'ın oğlu Kasım vuruşma için Hz. Hüseyin'den destur alıp cenk meydanına girer. Bu esnada düşman safına seslenerek sorular sormaya başlar. Onlara kimin ümmeti olduklarını, Hz. Muhammed'in kızının ve torunlarının adını sorduktan sonra "Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin kimdir" diyerek can alıcı soruyu yöneltir. Düşman safı ise savaştıkları kişinin Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin olduğunu söyleyerek malumu ilam ederler. Bunun üzerine Kasım'ın içinde buldukları durumun Müslümanlığa sığmadığını ve onların artık Müslümanlıktan çıktığını belirtmesi üzerine 'Haricîlik dini' ortaya çıkar:

"Ya ne[-]şekil ümmet-i Muhammeddensiz ki şefā'at umduğuz adamıñ evlād[ı] olan çiger-pārelerine kılıç çekersiz. Ya niçe müslimān olursiz" dedi. Sizler müslimānlıqdan **hariçsiz**" dedi. "Zirā ibtidā **hariçî dīni** budır." Bunlar eyitdiler: "Söz seniñdir yā Kāsım fe emmā emr-i pādışāha me'mūrız" dediler (229a 10-14)

Eserde Yezid tarafında bulunanlar ya da Yezid'in ordusunda asker olarak görev yapanlar için de *Yezid* kelimesi kullanılmıştır:

Züheyr bin Hāssān hāzretleri dört yüzden ziyāde asker-i Yezid (al.) katl eyledi. **Yezidler** (la.) bir yere geldiler (206b 4-6)

Şām askerî ki **Yezidler** (al.) bir gün bir geçe yürüdüler (318a 12)

Bundan başka *Yezid* kelimesinden nispet ekiyle üretilen **Yezidî** kelimesi de Yezid taraftarları ya da askerleri için kullanılmıştır:

Yüz on nefer adamdı, çok **Yezîdî** (al.) helâk eylediler (284a 15)

Andan şāniyā Şālih bin Ka'b dērler bir **Yezîdî**, bir mel'ün (la.) girdi (204b 7)

Tevellâ Hz. Muhammed ve soyu ile onları sevenleri sevmek; *teberrâ* ise Hz. Muhammed ve soyunu sevmeyenler ile sevmeyenleri sevenleri sevmemek anlamındadır (Fiğlālî 2001: 192).

Eserde *tevellâ-teberrâ* kavramı bir yerde geçmektedir. Müslim-i Akil'in ve iki küçük oğlunun hunharca katledilişinin anlatılacağı bölümün başında müelif, dinleyenlerin bu kısmı can kulağıyla dinlemelerini istemekte; burada anlatılacaklardan sonra *tevellâ teberrâ* edilmesi gerektiğini, buna göre mümin ile münafık arasındaki farkın ortaya çıkacağını vurgulamaktadır:

Huşūşā anlarıñ çekdüğü belā vü zecr[i] kimesne çekmemişdür. İşde gör ki Müslim-i 'Aķīli ve evlādlarının şehādetleri ne mertebedir ki zıkr olunur. İnsān olan cān kulağıla dinlestün. Zīrā yürekler taħammül etmez. Zīrā mür'min ve münāfık fark olunıçaq, **tevellâ teberrâ** olunıçaq maħaldir (138b 9-12)

Eserde *tevellâ-teberrâ* kelimelerinin bir kez yer almasına rağmen kavramın temsil ettiği ifade tarzı eserde kendini sıkça hissettirmektedir. Metinde Kerbelâ'da yaşanan hadiseleri yâd ederek gözyaşı dökmenin önemi üzerinde çokça durulmuş; okuyucu ve dinleyicilere *tevellânın* göstergesi olarak gözyaşı tavsiye edilmiştir:

Her kim benim Hüseyin-i Mazlûm kulum için ağlarsa ve aña açırssa ve anıñ[-]içün göz yaşı dökerse ve anıñ hikāyetini okuyup dinlerse ve dinleyenlere min ba'di cehennem ateşini anlara haram eyledim ve seniñ ve yetmiş biñ melāyikenin etdikleri 'ibādetini ve tātını ol kullarıma bağışla" dedi (167b 2-7)

"Ya kanı oğlum için ölenler ve oğlum için ağlayup göz yaşını dökkenler" deye. Ol sāt cümle-sini hāzır edeler. Ol kubbelerin yanına halk cem' ola[-]ki hesābını Allāh Te'ālā bilir (327b 10-13)

Hz. Muhammedü'l-Muştafa (sav.) kefīl olmuştur kim demiştir kim: "Oğlum Hüseyin, sen kıyāmet gününde cennete kanıñla girersin, seni sevüp ağlayanlar, göz yaşıyla girir" dedi. Ben niçe gireyim, anlar taşrada dururlar. Ben kanım dökdümse anlar göz yaşın dökdüler" deye. Hz. Sultān-ı Kerbelā-yı cihān İmām-ı Hüseyin-i Mazlûm cümle-sini alup cennete girdiler (329b 13-330a 4)

Ayrıca metinde yer alan beddua örneklerine dikkat edilirse, "la;neti işidüp mâkes êdene la;net, la;netde teva..... uf êdenleriġ cümlesine la;net, la;nete da«ı teva..... uf êdenleriġ abâ vü ecdâdına a...rabâ-i ta;allu...âtına ceddine la;net" biçiminde ifadelerle lanet etmekte duraksayanlara, tereddüt gösterenlere dahi teberrâ kavramının bir göstergesi olarak lanet edildiġi görülecektir.

2.6. Eserin Nüshaları

Eserin bilinen iki nüshası vardır. Bunlar aşağıda tanıtılmıştır.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası (K): Eser, 1382 numarada *Tercüme-i Ravzatü'ş-Şühedâ* adıyla yanlış olarak kayıtlanmıştır. 346 varaktan müteşekkil olup her varakta 15 satır bulunmaktadır. Nesih yazı türü ile yazılmış olan nüsha, Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın elde bulunan eksiksiz tek nüshasıdır. Müstensihî İsmail ed-Derviş Abdülaziz El-Hac Muhammed olup eserin telifinden yaklaşık doksan yıl sonra 1197/1782-1783 yılında istinsah edilmiştir.

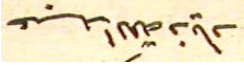

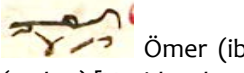

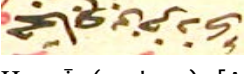
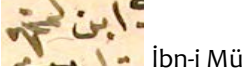
Eserin ilk üç varaġı Roma rakamıyla numaralandırılmıştır. Eserin ilk varaġında (Ia) 6 mısralık bir manzume yer almaktadır. Bu kısımdan sonraki Ib ve IIa boştur. IIb ve IIIa'da ise *Hazâ firist-i Tuhfetü'ş-Şühedâ'* başlığıyla kitabın isminin açıkça zikredildiġi fihrist bulunmaktadır. IIIb ve yanındaki sayfa boştur. IIIb'nin yanındaki sayfa 1 olarak numaralandırılmıştır. Eserin ana metni 1b'de besmele ile başlamaktadır. Üzerinde tarafımızdan doktora tezi olarak çalışılan bu nüshada fihristin başladığı kısım, eserin içeriğine dahil olduġu düşünülerek 1b olarak kabul edilmiştir ve yapılan numaralandırma ve alıntılar bu kıtas üzerine oluşturulmuştur.

Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası (S): Eser, Hacı Mahmud Efendi Bölümü 4394 numarada *Menâkıb-ı Ehl-i Beyt* adıyla kayıtlıdır. Rik'a yazı türüyle yazılmış eser 11 varak olup sondan eksiktir. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Eser, 1b'de besmele ile başlar. Konya nüshasında bulunan fihrist ve kitabın isminin bulunduğu başlık bu nüshada yer almamaktadır. Nüshanın sonunda ise 11a'da bir buçuk satır yazıldıktan sonra sayfa boş bırakılmıştır. Bu durum, bu nüshanın yazımına devam edilmediğini ve kitabı yazma işinin bırakıldığını düşündürmektedir. Zira 11. varaġın a yüzünün 21 satırı da yazılmış olsaydı ve reddâde ile diġer sayfaya gönderme yapılmış olsaydı bu nüshanın cildinin kopmuş olduġu düşünülebilirdi.



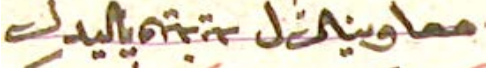
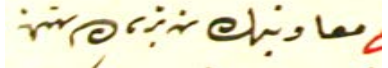
Bu nüshada ayrıca Konya nüshasında olduġu gibi ayetler, Hz. Peygamberin ismi, evlatlarının ve torunlarının isimleri, önemli yer adları, kutsal mekanlar gibi kısımlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Öte yandan 11 varaklık bu nüsha Konya nüshasının fihrist hariç ilk 11 varaġıyla kelime yazılışları bakımından aynıdır. Örneğin *ümme* kelimesi iki nüshada da *elif* harfinden sonra *vav* harfi getirilerek *اوُمَّت* biçiminde yazılmıştır.

ümme Ar. اُمَّت	ümme tiyle اوْمْتَيْلِه K (4b 10) - S (2a 11); ümme timiñ اوْمْتَيْمَنْك K (7a 1) - S (3a 21); ümme timçe اوْمْتَيْمَنْچِه K (7a 2) - S (3b 1); ümme timiñin اوْمْتَيْمَنْكِين K (10a 4) - S (5a 16); ümme timiñ اوْمْتَيْمَنْك K (10a 7) - S (5a 18)
-----------------	---

Eserin Konya nüshasında Ehl-i Beyt'e düşmanlık eden ve onlara zararı dokunan kişilerin isimleri baş aşağı olacak şekilde yazılmıştır. Bu isimlerin geçtiği her sayfada yazmanın ters çevrilerek söz konusu ismin ters yazılması, eserin 346 varaklık geniş hacmi düşündüğünde meşakkatli bir iş olarak gözükmektedir. Ancak müellif/müstensih bu meşakkati üstlenerek adeta Ehl-i Beyt'e olan hürmetini izhar etmektedir. Eserde baş aşağı yazılan isimlerden bazıları şunlardır: *Yezid, İbn-i Mülcem, Ömer ibn-i Sa'd-ı Vakkas, 'Abdullah-ı Ziyâd, Şimr-i Zilcevşen, Haccâc bin Harezî, Sâlim ve Vâle...*

 'Abdullah-ı Ziyâd (190b 1) [Yezid'in Kûfe valisi]	 Şimr-i Zilcevş (191b 6) [Hz. Hüseyin'i şehit eden kişi]
 Ömer (ibn-i Sa'd-ı Vakkas) (191b 9) [Yezid ordusunun seraskeri]	 Sâlim ve Vâle (208b 7) [Serasker Ömer ibn-i Sa'd'ın iki kulu]
 Haccâc bin Harezî (190b 9) [Abdullah-ı Ziyad'ın Ömer ibn-i Sa'd'a gönderdiği iki bin askerin başındaki isim]	 İbn-i Mülcem (68b 1) [Hz. Ali'yi şehit eden kişi]

Eserin baştan yalnızca 11 varağının bulunduğu Süleymaniye nüshasında da Konya nüshasından takip edilebildiği kadarıyla *Yezid* ismi, yer aldığı 4 satırda da baş aşağı yazılmıştır. Bu nüshada Muâviye ismi yalnızca bir defa geçmektedir ve Konya nüshasında olduğu gibi baş aşağı yazılmamıştır.

Konya Nüshası	Süleymaniye Nüshası
 Yezid (5a 5)	 Yezid-i pelîdiñ (2a 3; 2b 9, 10)
	

Mu'âviyenin L ve Yezîd-i pelîdin (5a 3)	Mu'âviyenin ve Yezîd-i pelîdin (2a 17)
---	--

Sonuç

Tuhfetü'ş-Şühedâ, 1696 yılında Muhammed bin Hacı Hasan tarafından kaleme alınan bir maktel-i Hüseyin metnidir. Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın bilinen iki nüshası vardır. Bunlardan biri 346 varaktan oluşan ve Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi'nde 1382 numarada *Tercüme-i Ravzatü'ş-Şühedâ* adıyla kaydedilen nüshadır. Diğeri ise 11 varaklık eksik bir nüshadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü 4394 numarada *Menâkıb-ı Ehl-i Beyt* adıyla kayıtlıdır.

Eserin yazarı hakkında elde edebildiğimiz bilgiler sınırlıdır. Zira, müracaat edilen tezkirelerde ve biyografi türündeki eserlerde müellifin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Fakat, eserin yazıldığı 1696 tarihinde hayatta olan müellifin, eserinde faydalandığı kaynaklar itibariyle Arapça ve Farsça'ya hakim olduğu anlaşılmaktadır. Yezid'in babası Muâviye'ye karşı olumsuz bir tutum sergilememesi ise onun Sünnî inanca yakın olduğunu düşündürmektedir.

Tuhfetü'ş-Şühedâ, Hadîkatü's-Süedâ'nın 16. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın sonlarına yapılan dil içi çevirisi niteliğindedir. Bu çeviride Hadîkatü's-Süedâ'da yer alan süslü, sanatlı kısımlar ve Arapça ve Farsça ifadeler ile manzum kısımlar büyük oranda çıkarılmış, sözlü dile yakın bir üslupla ve sade bir Türkçe ile eser yeniden kaleme alınmıştır.

Eserde birebir çeviri söz konusu olmamakla birlikte Hadîkatü's-Süedâ'ya büyük oranda bağlı kalınmıştır. Hadîkatü's-Süedâ'nın çevirisi bittikten sonra esere yapılan eklemeler Tuhfetü'ş-Şühedâ'nın özgün tarafıdır. 16, 17 ve 18. bâblarda *Muhtar*, *Müseyyeb*, *Süleyman bin Surad* gibi isimlerin zikredilerek tevvâbîn hareketi anlatılmıştır. Bu bâblarda Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra ona düşmanlık edenlerin başlarına gelen olaylar zikredilmiş ve Hz. Fatıma'nın ahiret gününde bu kişilerden nasıl hesap soracağına dair olan hadis üzerinde etraflıca durulmuştur. Tuhfetü'ş-Şühedâ bu yönüyle Türk edebiyatında kaleme alınan diğer maktel-i Hüseyinlere göre farklılık arz etmektedir.

Eserin son bâbında faydanılan kaynakların ve rivayetlerin râvîlerinin isimlerinin ardarda sıralanması adeta bir kaynakça görünümü vermektedir. Müellif, eserin güvenilirliğini ispatlamak amacıyla bu isimleri zikrettiğini belirtmektedir.

Bu çalışma ile birlikte Türk edebiyatında, Hadîkatü's-Süedâ'nın tesiriyle, 17. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış Tuhfetü'ş-Şühedâ adlı bir maktel-i Hüseyin metninin varlığına dikkat çekilmiş ve esere ait ayırıcı hususiyetler ortaya

konulmuştur. Bu çalışmanın alanla ilgili araştırmacılara fayda sağlamasını umuyoruz.

Kaynakça

- Bursalı Mehmet Tahir (1333). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul c. II. : Matbaa-i Âmire.
- Çınarcı M. N. (2007). *Şeyhülislam Arif Hikmet Bey'in Tezkiretü'ş-Şuarâsı ve Transkripsiyonlu Metni*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi SBE.
- Eren, H. (2014). *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyî-Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Tenkitledi Metin-Sözlük Dizin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fığlalı E. R. (2001). *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-to.
- Güngör, Ş. (2007). "Tarihî Olaydan Menkıbeye, Menkıbeden Şahesere [Kerbela Olayı ve Hadikatü's-Süedâ]". 38. *Icanas Bildiriler Kitabı (10-15 Eylül 2007)*. s. 769-788.
- Güngör Ş. (1987). *Hadikatü's-Süedâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güngör Ş. (2003a). "Maktel". *TDV İslâm Ansiklopedisi içinde*. c. 27. s. 456-457.
- Güngör Ş. (2003b). "Maktel-i Hüseyin". *TDV İslâm Ansiklopedisi içinde*. c. 27. s. 456-457.
- Güngör Ş. (1997). "Hadikatü's-Süedâ". *TDV İslam Ansiklopedisi İçinde*. c. 15. s. 20-22.
- Kurtuluş R. (2002). "Arap, Fars Edebiyatında Kerbelâ". *TDV İslam Ansiklopedisi İçinde*. c. 25. s. 272-274.
- Muhammed bin Hacı Hasan. *Tuhfetü'ş-Şühedâ*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Nüshası numara 1382.
- Muhammed bin Hacı Hasan. *Tuhfetü'ş-Şühedâ*. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası Hacı Mahmud Efendi Bölümü numara 4394.
- Özçelik K. (2010). "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*. c. 2. s. 7-17.
- Türkoğlu S. (2017). "Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyinler ve Bekâî'nin Kitâb-ı Kerbelâ Mesnevisi". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. s. 58, 2017.
- Türkoğlu S. (2012). *Bekâî Kitâb-ı Kerbelâ (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Atatürk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Uzun M. İ. (2002) Türk Edebiyatında Kerbelâ. *TDV İslam Ansiklopedisi İçinde*. c. 25. s. 274-275.
- Yazar S. (2009). "XVI. Yüzyıl Şarhlerinden Eğirdirli Şerîfi'nin Şevâhidü'ş-Şühedâ'sı". *Turkish Studies*. Volume 4/2 Winter s. 1060-1084.

**Muhammed Hulusî Usturumcavî'nin Bilinmeyen Bir
Risalesi: Risâletü'l-Esmâi'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye**

Emrah ÖZDEMİR¹

Öz

İnsan-ı kâmil olma yönünde, riyazet, halvet, uzlet gibi tavırlarla nefse mücahede etmeyi esas alan ve Kur'an ve sünneti bu mücahede sürecinde merkeze alan sufi hayat tarzı tasavvuf ve tarikat adları ile kurumsal bir hâl almış ve belirli bir sistematik içerisinde manevi eğitimin merkezleri haline gelmiştir. Her tasavvufî yolun yani tarikatın kurucu şeyhi, o yola tabi olanlara yolun âdâb ve erkânını içeren eserler kaleme almışlar ya da yolun prensiplerine dair yaptıkları sohbetler daha sonra müntesipleri tarafından kaleme alınıp kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Fıkıh, kelam, hadis, tefsir gibi temel İslamî disiplinlerin her birinin kendine ait istilahları vardır. Tasavvuf, duyu organlarının kifayet etmediği metafizik âleme kalp ile yapılan bir yolculuktur. Sufînin elde ettiği bu manevî bilgi doğrudan doğruya nâzil olan vahiyden farklı olarak perdelidir ve çoğu zaman tevile muhtaçtır. Bu manevi yolculukta sâlikin rehberi ve açılan her bir âlemin tevil edicisi onun pîri mürşid-i kâmilidir. Celvetî tarikatı da kulun rıza makamına ulaşması ve sâlikin insân-ı kâmil mertebesine ulaşması amacıyla ortaya çıkan manevi bir teşekküldür. Celvetîler de *Lâ ilâhe illallah* olan tevhid zikrinin yanı sıra diğer isimlere de temessük etmişlerdir. Celvetî şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî bu yedi isme beş isim daha ilave ederek Celvetî sâliklerinin sülûkunun on iki isimle tamama ereceğini ifade etmektedir. Bu isimler *Lâ ilâhe illallah*, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr, Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed isimleridir. İsmail Hakkı Bursevî'nin 18. yy'da bugünkü Kuzey Makedonya sınırları içerisinde yer alan Usturumca şehrinde yaşamış olan şeyh ve şair halifelerinden Muhammed Hulusî, Celvetî sâliklerinin kullandığı on iki isme dair "Risâletü'l Esmâi'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye" adlı Arapça risaleyi kaleme almış ve Celvetîler arasında kullanılan on iki isimle birlikte istiğfar, salâvat-ı şerif ve kelime-i tevhidin de şerhlerini yapmıştır. Her bir kelimenin lügat anlamının yanında, Arapça sarf ilmine göre kelimelerin nasıl türetildiğini ve nahv ilmine göre ise kelimelerin cümle içinde nasıl bir anlam kazandığını bu ilimlerin otoritelerinden referanslar sunarak aktarmıştır. Usturumcavî, Celvetî şeyhlerinin sâliklere hangi ismi neden zikretmesi gerektiğini ve sâlikin devam ettiği zikir sonucunda nasıl

¹ Arş. Gör. Emrah ÖZDEMİR, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, emrahozdemir@artuklu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1378-2393.

bir davranışa sahip olması gerektiğini eserinde zikretmektedir. Usturumcavî, şeyhi İsmail Hakkı Bursevî'den öğrendiği sülûk sistemini, kendinden sonra gelecek olan müritlere de izahlı bir şekilde aktarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hulusi Usturumcavî, Celvetîlik, Tasavvuf Risalesi, Tarikat, Zikir

An Unknown Tractate of Muhammed Hulusi Usturumcavî: Risâletü'l-Esmâil-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye

Abstract

Sufi lifestyle, which is based on combating the nafs with attitudes such as desire, halvet, uzlet, and taking the Qur'an and Sunnah into the center of this struggle, has become an institutional form with the names of Sufism and within a certain systematic spiritual education has become centers. The founding sheikh of each sect wrote his works to his disciples containing the principles of the sect, or their conversations about the principles of the road were later written by his followers and passed down from generation to generation. Each of the basic Islamic disciplines such as fiqh, kalam, hadith, and tafsir have their own concepts. İsmail Hakkı Bursevî, one of the Celvetî sheikhs, adds five more names to these seven names and states that the phrases of the Celvetî sahas will be completed with twelve names. These names are La ilahe illallah, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr, Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ehad, Samed. Muhammed Hulusî was a sheikh and poet who lived in the city of Usturumca in North Macedonia in the 18th century. He was the caliph of İsmail Hakkı Bursevi. He wrote the Arabic work titled "Risâletü'l Esmâil-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye." In addition to the dictionary meaning of each word, he explained how the words were derived and how the words gained meaning in the sentence. Muhammad Hulusî explained the sect system he learned from the sheikh İsmail Hakkı Bursevi in detail to the followers who came after him.

Keywords: Muhammed Hulusi Usturumcavî, Celvetî sect, Tractate of Sufism, Sects, Dhikr

Extended Abstract

Sufi lifestyle, which is based on combating the nafs with attitudes such as desires, halvets and uzlets, in the direction of being a perfect human, has taken a corporate form with the names of Sufism, which take the Qur'an and Sunnah into the center in this struggle process. It has become centers of spiritual education within a certain systematic. The founding sheikh of every sect, he wrote works containing the devotion and power of the road to those who were subject to that sect, or their conversations about the principles of the sect were later written down by the followers and passed down from generation to generation. Of course, the provisions of the

Qur'an and the sunnah of the Prophet are the basis of Sufi thought. Sufis think that the absolute truth will be reached with some provisions called religious knowledge, which contain religious meanings as well as the prophetic provisions of the Qur'an and Sharia. According to the Sufis, the crust of the core of Islam is sharia, and its essence is tariqa. The way of reaching this essence is through the struggle with the ego, from the austerity and the taqwa. Each of the basic Islamic disciplines such as fiqh, kalam, hadith, and tafsir have their own concepts. Sufi thought also has some concepts and epistemological resources that it produces on the way of becoming a perfect human. Sufi's source of information is Qur'an and sunnah, observation, inspiration and dream. There are different levels of knowledge in Sufi thought.

Classified as İlme'l yakîn, ayne'l yakîn and Hakke'l yakîn, these ranks change according to the meaning gained in the spiritual journey of Sufi. Unlike revelation, this spiritual knowledge obtained by the Sufi is uncertain and often in need of explanation. In this spiritual journey, the guide of the Sufis and the explanatory of each opening world is his sheikh. Celvetî sect is a spiritual organization that has emerged with the aim of reaching the servant of the servant and reaching the level of the perfect human. Although there is controversy about who the first founder of the cult was, there are many common aspects with the Halvetî sect both in the formation phase and the spiritual journey. Basically, both sects differ in dhikr style. The point where both orders are essential is that the Halveties continue their worship in a private environment, and celveties are in worship in the public. In the Celvetî sect built on nafs discipline and dhikr, Sufi follows a name according to its exquisite rank and continues to worship with that name until it reaches the upper level of excellence with the suggestions of its murshid. In the sect of Halvet, worship was made with seven names corresponding to the order of seven nafs. These names are La ilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr. Ismail Hakkî Bursevî, one of the Celvetî sheikhs, added five more names to these seven names. These names are Lâ ilâhe illallâh, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr, Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed. Muhammed Hulusî Usturumcavî, one of the followers of İsmail Hakkî Bursevî, who lived in the city of Usturumca, which is located within the borders of Macedonia in the 18th century, has wrote an Arabic work titled "Risâletü'l Esmâü'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretû'l Beyne'l-Celvetiyye" In addition to the lexical meaning of each word, he explained how the words were derived according to Arabic and how the words gained meaning in the sentence by providing references from the authorities of these sciences. Usturumcavî explained the sufi system, which he learned from Sheikh Ismail Hakkî Bursevî, to the followers, who came after him, in a explainable way.

Giriş

Tasavvuf, İslam'ın ruh hayatı ve İslam peygamberinin şahsında temsil ettiği manevi otoritenin kurumsallaşmış ve günümüze kadar yaygınlaşarak gelmiş şeklidir. Konusu marifetullah, gayesi sâlikleri 'ihvan' denilen ve Allah'ı görüyormuşçasına yapılan kulluk şuuruna erdirmek ve Kur'an'ı Allah Resulü'nün yaşadığı gibi yaşamaya çalışmaktır (Haksever 2017: 18). Mutasavvıflar tasavvufun kaynağını doğrudan doğruya Kur'an ve sünnete bağlamaktadırlar. İslam'ın şer'î ve zahirî hükümlerinin yanında sufiler, tasavvuf adı altında ilm-i ledûna talip olmuşlar ve riyazet, mücadele gibi usullerle insanı kâmil olmayı ve Hakk'ın rızasını kazanmayı amaç edinmişlerdir. Tasavvufî hayatın kurumsal teşekkülleri olan tarikatlar, müntesiplerinin bu gayeye ulaşmalarında önemli rol oynamaktadır. Her tarikatın pîri ve kurucusu kabul edilen şeyh, kendisinden sonra gelecek olan mürid ve sâlikler için o tarikatın âdâb ve erkânını ihtiva eden eserler kaleme almışlardır. Bu eserler kuşaktan kuşağa o tarikatın müntesipleri arasında okunmuş, şerhleri edilmiş, kimi zaman da farklı dillere çevirileri yapılmıştır. Bu çalışmada 18. yy. Celvetî şeyhlerinden ve İsmail Hakkı Bursevî'nin halifelerinden olan Muhammed Hulûsî Usturumcavî'nin Arapça kaleme aldığı "*Risâletü'l-Esmâ'î'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iratü'l Beyne'l-Celvetîyye*" adlı risalesinin tarafımızdan tercüme edilen metni ve metnin incelemesi ele alınacaktır. Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin hayatı ve intisap ettiği Celvetî tarikatı hakkında kısa bilgiler verilecek, ikinci bölümde eserin muhtevası ve eserde geçen kavramların kısa açıklamaları yapılacak, üçüncü bölümde ise eserin Arapçadan Türkçeye çevrilen metni verilecektir. Müellif hakkında bilgi edinebildiğimiz tek kaynak Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eseridir. Çevirisini ve incelemesini yaptığımız "*Risâletü'l-Esmâ'î'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iratü'l Beyne'l-Celvetîyye*" adlı risale Mehmet Tahir'in, Usturumcavî'nin eserlerini tanıttığı bölümde yer almamaktadır. Bundan dolayı makale "*Muhammed Hulusî Usturumcavî'nin Bilinmeyen Bir Risalesi*" başlığı ile isimlendirilerek müellifin bilinmeyen bir eserini tanıtmayı amaçlamaktadır. Usturumcavî'nin hayatı ve Celvetî tarikatı ile irtibatı noktasında kaynak olarak başvuru Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nin yanında yine Usturumcavî'nin kalem aldığı Divançe'si olmuştur. "*Balkan Şairi Muhammed Hulûsî Usturumcavî ve Divançe'si*" başlığı ile Burçin Özdemir tarafından yayımlanan makale, Usturumcavî'nin hayatı ve tasavvufî yönü hakkında başvuru çalışmalar arasındadır. Usturumcavî'nin intisap ettiği ve şeyhlik makamına ulaştığı Celvetî tarikatı hakkında, tarikatın kurucu şeyhlerinin kaleme aldıkları ilk el kaynaklardan istifade edilmiş ve Celvetî tarikatının tarihçesi, tarikat silsilesi ve âdâb ve erkânı hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bu çalışmalar arasında Celvetîyye tarikatının âdâb ve erkânını belirtmesi açısından İsmail Hakkı Bursevî'nin, *Kitabu's-silsiletü'l-celvetiyye'si* ve *Şerh-i Ecvibet-i Hacı Bayram-i Veli* adlı eserleri; Aziz Mahmud Hüdayî'nin *Vâkiât-ı Üftâde ve Ecvibe-i Mutasavvıfane* adlı eserleri önem arz etmektedir.

Muhammed Hulûsî Usturumcavî ve Celvetilik Tarikatı

Muhammed Hulûsî Usturumcavî Kimdir?

Hayatı hakkında Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri ve şairin *Divançe*'sinde yer alan bazı veriler dışında bilgi edinemediğimiz Muhammed Hulûsî Usturumcavî, Bursalı Mehmet Tahir'in aktardığı bilgilere göre İsmail Hakkı Bursevî'nin halifelerinden olup Celvetî şeyhi ve âlimlerindendir ve bugünkü Kuzey Makedonya sınırları içerisinde bulunan Usturumca şehrinde doğmuştur. Tahsil ve sülûkünü bitirdikten sonra memleketinde fetva verme ve irşad ile ömrünü geçirmiş ve akait ilminde meşhur “Kasîde-i Emâli” ile “Kasîde-i Nûniyye” adlı eserleri Türkçe şerhetmiştir. Bursalı Mehmet Tahir eserinde müellifin ismini Hulusi Efendi (Derunizade Muhammed Hulusi Efendi) şeklinde kaydetmiştir ve ölüm tarihini H. 1177/ 1763 olarak kayda geçmiştir (Tahir,1333: 66).

Muhammed Hulûsî Usturumcavî'nin *Divançe*'sinde, Mehmet Tahir Efendi'nin kayda geçtiği veriler dışında bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. *Divançe*'sinin dibâcesinde yer alan

hâzihi maḳâlâtün ceme‘ahâ el-faḳîru ilâllâhi'l-ḳadîri eş-Şeyḫ
Muḫammed Ḥulûşî el-vâ‘izü'n-nâşihü el-Celvetî Usturumcavî ve kāne
vâ‘izan câmi‘-i Sulṫan Murâd Ḥân ‘aleyhi’r-raḫme ve’l-ḡufrân

cümlesinden yola çıkarak Sultan Murad Han Camii'nde vaizlik görevini üstlendiği ve Usturumcalı bir Celvetî şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. *Divançe*'nin Milli Kütüphane'de bulunan bir nüshasının zahriyye kaydında yer alan

şâhib-i dīvân Şeyḫ Muḫammed Ḥulûşî Efendi, Şeyḫ İsmâ‘îl Ḥaḳḳî
Ḥazretlerinin ḫalîfesinden Şeyḫ Muḫammed Efendi merḫūmuḡ
maḫdūmıdır (Özdemir 2019: 80)

ifadesinden yola çıkarak babasının da İsmail Hakkı Bursevî'nin halifelerinden Şeyh Muhammed Efendi olduğu anlaşılmaktadır.

Yine *Divançe*'sinin Hüdayî Efendi nüshasında yer alan

bu ḫaḳîr yemînüm yeşârumdan temyîz edeli muḫabbet-i meşâyih u
‘ulemâ olup ef‘âl u aḳvâlların tezekkürden ḫâlî olmayup ‘ale’l-ḫuşûḡ
ṫarîḳ-i Celvetî be-ḫalka-bend olup pederimiz şeyḫ Muḫammed Efendi
ḫidmetlerinde aḫz-i ṫarîḳat eyleyüp... (Özdemir 2019: 80)

ifadelerinden ise Usturumcavî'nin Celvetî Tarikatı'na babası Muhammed Efendi vesilesi ile girdiği anlaşılmaktadır.

Usturumcavî'nin Eserleri

Osmanlı Müellifleri'nde Bursalı Mehmet Tahir, Usturumcavî'nin üç eserinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Ali b. Osman Siraceddin Uşî'nin *Kasîde-i Emâlî*'sini Türkçe şerhidir. Bursalı Mehmet Tâhir, bu şerhin müellife ait yazmasının Halis Efendi Kütüphanesi'nde olduğunu ifade etmiştir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde yer alan Halis Efendi Koleksiyonu'nda bu esere rastlanmamıştır.

Bir diğer eseri İbni Kayyım el-Cevziyye'ye ait akîdeye dair yazılan ve tam ismi *El-Kâfiye ve'ş-Şâfiye L'ntisârî'l-Firkati'n-Nâciye* olan *Kasîde-i Nûniyye* adlı eserin Türkçe şerhidir. Bu eser ait yazma eserler kütüphanelerinde herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

Şairin diğer bir eseri ise Divançe'sidir. Divançe'nin nüshaları Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâyî Efendi Bölümü, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi ve Milli Kütüphane'de bulunmaktadır. Usturumcavî'nin Divançe'si ile ilgili Nurgül Küçükarkan, *Muhammed Hulusî'nin Dîvânçesi (Metin-İnceleme-Sözlük)*, adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Burçin Özdemir ise *Balkan Şairi Muhammed Hulûsî Usturumcavî ve Dîvânçesi* adı ile bir makale yayımlamıştır. Özgür Kıyçak ise *Metin Neşri ve Divançe-i Muhammed Hulûsî* başlığı ile Divançe'nin metin neşri ile ilgili bir makale yayımlamıştır.

Usturumcavî'nin *Risâletü'l-Esmâ'i'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iratü'l Beyne'l-Celvetiyye'si* ise adı geçen kaynaklarda hakkında herhangi bir malumat bulunmayan bir eserdir. Eser hakkında ikinci bölümde ayrıntılı bilgi verilecektir.

Muhammed Hulusî Usturumcavî'nin Celvetiliği

Muhammed Hulusî Usturumcavî Divançe'sinin dibacesinde yer alan

Bu hâkîr yemînüm yeşarumdan temyîz edeli muhabbet-i meşâyih u
‘ulemâ olup ef’âl u akvâlların tezekkürden hâlî olmayup ‘ale'l-huşûş
tarîk-i Celvetî be-halka-bend olup pederimiz şeyh Muhammed Efendi
hıdmetlerinde ahz-i tarîkat eyleyüp... (Özdemir 2019:80)

ifadelerinden sağını solundan ayıracak vakte geldiğinde âlim ve şeyhlere karşı muhabbet beslediği ve babası Muhammed Efendi'nin hizmetinde Celvetî tarikatına girdiği anlaşılmaktadır. Risalesinde

Biz babamızdan ve cesedimde ruh gibi olan ve Celveti şeyhlerinin kâmillerinden olan Şeyh Muhammed Edunî'den (Allah ruhuna rahatlık versin) böyle gördük...” (120 a)

ifadeleri ile de babası tarafından irşat olduğunu belirtmektedir.

Divançe'sinde babası Muhammed Efendi'nin vefatı üzerine yazdığı terkib-i bendde babasının Celvetî olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir:

Gülşen-i Celvetîde bir gül idi zâtı anuñ
Büy-ı hüsnine anuñ olmuşıdı halk hayrân
Lîk taqdîr-i Hüdâ böyle imiş çâre nedür
Esdî evrâk-ı vücûdına anuñ bād-ı hazân (Özdemir 2019: 91)

Gazellerinde *Hulusî* mahlasını kullanan Usturumcavî, *tarîk-ı Celvetî* redifi ile yazdığı şu gazelinde Celvetî tarikatının faziletinden bahsederken saadete ermenin Celvetî tarikatına kadem basmak olduğunu ifade etmiştir.

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

- 1 Mavşıl-i feyz-i haķıķatdür tarîk-i celvetî
Râ'î-yi rāh-ı şerî'atdür tarîk-i celvetî
- 2 Mîve-i 'irfāndan olmak dilersen hıŖse-mend
Baķçe-i naħl-ı hidāyetdür tarîk-i celvetî
- 3 Ekser ehl-i sülük-i muttaķi-i Ŗāhib-Ŗalāħ
Hāşıl-ı Hāķķa delāletdür tarîk-i celvetî
- 4 Ŗıdķıla yuyulur kir olmak dilersen behre-mend
Melce-i ehl-i sa'ādetdür tarîk-i celvetî
- 5 Pāy-ı himmetle HūlūŖı baŖ ķadem bu meclise
Mecmu'ı ehl-i velāyetdür tarîk-i celvetî (Özdemir 2019: 90)

Muhammed Hulusî Usturumcavî ĉalıŖmamıza konu olan Risâletü'l-Esmâ'î'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iratü Beyne'l-Celvetîyye eserinin sebep-i telffini beyan ederken Allah'ın lutfüne muhtaĉ Celvetî târikatı müntesibi Allahu Teâlâ Onu kovulmuş Ŗeytanın tuzağından muhafaza etsin! El-Hac Hulûs Muhammed ifadeleri ile de Celvetî tarikatına olan intisâbını izhar etmiştir ve Celvetî arasında kullanılan on iki isim için bir Ŗerh meydana getirmek istediğini beyan etmiştir. Celvetî saliklerin temessük ettikleri isimlerden ne anlaması gerektiği ve Celvetî Ŗeyhlerin neden sâliklere bu isimleri tavsiye ettiğini de vurgulamıştır.

Celvet Ne Demektir?

Celvet, sâlikin benliğinden arınmış ve ilahî vasıflarla bezenmiş olarak halvetten çıkıp insanlara karışması anlamına gelen bir tasavvuf terimidir (Uludağ 1993:283). Tasavvufta ilk dönemlerde bir meşrep ve makam adı olan "halvet ve celvet" daha sonra birer tarikat adı olarak kullanılmaya başlanmıştır (Yılmaz 1993:275). Tasavvuf istilâhında celvet, halvetin zıddı olup "kulun ilâhî sıfatlarla

muttasıf olarak halvetten çıkmasıdır.” Halvet ise lügatte “bir kimse ile yalnız kalmak”, istilahta “insanın tenhâda Hakk ile yalnız kalması” manasındadır. Sûfiye nezdinde halvet ve celvet kelimelerinin istilâh olarak kullanılması ilk defa İbrâhim Zâhid Gîlânî zamanında olmakla beraber bu sıfatların ilk zuhûru Resûl-i Ekrem (sav.)’in şahsındadır. Çünkü Resûlullah (sav.) peygamberlikten önce Hîrâ Dağı’nda “halvet”i tercih ederek insanlardan uzaklaşmış; bilâhare peygamberlikle vazifelendirildikten sonra da “celvet”i ihtiyâr ile halkın arasına karışmıştır (Yılmaz: 157). Yahya b. Sâlih El-İslambolî (2006) *Tarikat Kıyafetleri* adlı eserinde Celvet ve Zühd kavramlarını açıklarken İsmail Hakkı Bursevî’yi referans göstererek Celvet kavramını şu şekilde ifade etmektedir:

İsmail Hakkı, Muhammediye Şerhi’nde “Bizim halvetimiz celvettir” buyurmuştur. Evet, asıl halvet celvette olur. Asıl halvet “kesrette vahdet ” demek olduğu için dört duvar içinde olmaz. Zevk ve sefa bu halvette olur. Bu halvette hareket halinde bulunmak çarşı pazara çıkmak vardır. Buna karşılık, geceleri kendi evinde geçirilir. Hiç kimseye ilgi gösterilmez. Maslahat gereği olsa bile konuşulmaz. Yirmi dört saatte bir kez iftar edilir. Mürşidi her ne verirse onu yer, başkasını yemeye izni yoktur. Sakın bu halveti küçük görme! Aksine bu halvette içini temizle ve şüpheden kurtul. Hakk’ın nuru işte o zaman kalbe doğar (İslambolî 2006: 216).

Bu ifadelerden yola çıkarak halk içinde Hakk’ı bulmak ve mürşidin telkinleri doğrultusunda hakikat nuruna erişmenin ve yalnız kaldığı zaman da susmayı tercih etmenin celvet olarak tanımlanabileceği söylenebilir.

Celvetî Silsilesi İlk Kimden Başlamaktadır?

Celvetî tarikatını silsilesi hakkında İsmail Hakkı Bursevî *Celvetî Kitabı’s-Silsiletî’i- Celvetiyye* adlı bir eser kaleme almış ve tarikatın başlangıcından kendisine kadar mürşitlik makamında olan bütün meşayihin isimlerini zikretmiştir. Bursevî eserinde;

“Silsile-i Celvetîyye’de dercolunan İbrahim Zâhid Gîlânî mebde-i celvetîyândır. Nitekim tafsîli mürûr etmiştir. Gerçi bazı Halvetîyye ol mebdei, Şeyh Üftâde Efendi zannederler. Şu kadar vardır ki zamân-ı Gîlânî’de Celvetî hilâl, zamân-ı Üftâde’de kamer ve zamân-ı Hüdâyi’de bedir gibi mütecellî olup kâr-ı zuhûr gayete resîde oldu (Efendi 1994: 139).

ifadeleri ile Celvetî tarikatının silsilesini İbrahim Zâhid Gîlânî ile başlatmaktadır.

Celvetî Tarikatında Esmâ ve Zikir

Celvetiyye tarikatında tevhid zikri esas olmakla beraber Halvetî sülûkunun esası olan esma-i seba (La ilâhe illallah, Allah, Hü, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr) zikrinin de büyük önemi vardır. Özellikle Hüdâyî'den sonraki dönemde Celvetî şeyhleri sâlike esma-i seba zikrini telkin etmişlerdir (Yılmaz 1993: 274).

İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Veli* adlı eserinde

ve kalbin sekiz aded yüzi vardır ki her yüzi hazarâtdan bir hazrete nâzırdır. Evvelki yüzi hazret-i ahkâma nâzırdır. Bu makamın zikri “lâilâha illallah”dır. Ve ikinci yüzi hazret-i tedbîre nâzırdır, bu mertebenin zikri “Allah Allah”dır. Ve üçüncü yüzi hazret-i ibdâ'a nâzırdır. Bu tabakanın zikri “Hû Hû”dur. Ve dördüncü yüzi hazret-i hitâba nâzırdır. Bu derecenin zikri “Hak Hak”dır. Ve besinci yüzi hazret-i hayâta nâzırdır. Bu pâyenin zikri “Hay Hay”dır. Ve altıncı yüzi hazret-i esrâra nâzırdır. Bu kademenin zikri “Kayyûm Kayyûm”dur. Ve yedinci yüzi hazret-i müşâhedeye nâzırdır. Bu pâygâhın zikri “Kakhâr Kakhâr”dır. Ve sekizinci yüzi hazret-i semâa nâzırdır. Bu rûtbenin zikri âyât-ı Kur'aniyye'dir. Anınçün erbâb-ı nihâyet olanların evâhir-i ömürlerinde virdleri hazret-i Kur'an'dır (Polatoğlu 2008: 43,44).

ifadeleri ile sâlikin temessük ettiği isimlerin mahiyetine ışık tutmaktadır. Bursevî,

usûl-i esmâ ile sülûk etmek Zâhid Gîlanî'den kaldı. Gerçi celvetiyye'nin (cim ile) sülûkleri tevhîd iledir esma ile değildir. Velâkin bu mana ihâsâ-i esmâya münâfî değildir. Onun için vakt-i halvette ne vech ile işâret olunursa esmâ-i ilâhiyye ile vird olunur.

ifadeleri ile Celvetiyye sâliklerinin Halvetî sâliklerden zikir usulü konusunda ayrıldıkları yönü belirten Celvetî sâliklerin de Halvetîler gibi esmâ-i ilahiyye ile sülûk etmesinde herhangi bir sakınca olmadığını dile getirmiştir.

Tevhîd Zikrinde Sâlikin Mertebeleri

Celvetî tarikatında sâlik, bulunduğu seviyeye göre başlangıç, orta seviye ve son seviye anlamına gelen “Mübtedî olan sâlik, mütevasıt olan sâlik, müntehî olan sâlik” şeklinde sınıflandırılır ve her seviyede temessük ettiği zikir farklılaşır. Celvetî tarikatında tevhîd zikri ve esma şeklinde ayrılan zikir türleri Hasan Kamil Yılmaz tarafından hazırlanan *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* adlı çalışmadan iktibasla şu şekilde özetlenebilir (1984: 197):

Mübtedî olan sâlik, tevhidi “Lâ ma'bûde illallah” ma'nâsı ile düşünerek zikretmelidir. Bu mertebedeki ma'nâsı da şer'î ma'nâdır.

Mütevassıt olan sâlik ise, tevhîdi “Lâ matlübe illallah” veya “Lâ makûde illallah” ma’nâsı ile düşünerek icrâ etmelidir.

Müntehâ olan sâlik de tevhîdin “Lâ mevcûde illallah” ma’nâsını düşünerek zikreder, bu zikrine kâinâtın i’tibârî varlığı nazarından zâil olup tevhidin nûru zâhir olana kadar devâm eder. İşte gerçek tevhid, sâlikin vücûdunun tecellî ile muzmahil olmasıdır.

Esmâ (-i Seb’a) Zikri

Celvetiyye Tarîkatı’nda “tevhîd zikri” esâs olmakla beraber “esmâ-i seb’a” zikrinin de büyük bir önemi vardır. Hüdâyî, esmâ zikrinin varlığını “Celvetiyye katında cümle tevhîd ile olur, gerçi esmâ bizde de vardır” diyerek ifâde etmektedir. Esmâ-i seb’a, nefsânî tarîkatlarda nefsin yedi mertebesine mukâbil olup şu ism-i şerîflerdir: “Lâ ilâhe illallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kakhâr.”

Nefs-i Emmâre: Bu mertebedeki sâlikin zikri “Lâ ilâhe illallah”tır.

Nefs-i Levvâme: Bu makâmda sâlikin zikri lâfza-i celâl Allah’tır.

Nefs-i Mülheme: Bu makâmda sâlikin zikri ism-i Hû’dur.

Nefs-i Mutmeinne: Bu makâmda sâlikin zikri ism-i Hakk’tır.

Nefs-i Râdiye: Bu makâmda sâlikin zikir ism-i Hayy’dır.

Nefs-i Merdiyye: Bu makâmda sâlikin zikri ism-i Kayyûm’dur.

Nefs-i Kâmile (veya Sâfiye): Bu makâmda sâlikin zikri “yâ Kakhâr”dır (Yılmaz 1984: 201).

Risâletü'l-Esmâü'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetiyye

Eserin Adı ve Yazılış Tarihi

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda 06 Mil Yz A 5255/5 arşiv numarası ile kayıtlanmış olan eserin yazarı ve müstensihî Hulûsî Mehmed Celvetî, eserin adı ise *Risâletü'l-Esmâü'l-İsnâ 'Aşered-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetiyye* şekliyle kayıt altına alınmıştır ve eserin dili Arapçadır. Kütüphane kayıt notlarında eserin *Risâletül-istiğfar ve's-salat ve Kelimetü't-tevhid* olarak da isimlendirilebileceği yer almaktadır. Zira müellif eserinin sebep-i telifini açıklarken “Celvetî arasında kullanılan on iki isim için bir şerh meydana getirmek istedim ve ona şerhü'l istiğfar ve salât ve kelime-i tevhidin şerhlerini ilave ettim” ifadesini kullanmaktadır. Eser, salbek şemseli, zencirekli, köşebentli, miklebli, açık kahverengi meşin bir cilt içerisinde bulunmaktadır ve yazmanın 120b-127a

varakları arasında yer almaktadır. Eser çift cetvellidir ve sözbaşları ve cetveller kırmızı renklidir. Sahifeler yirmi beş satırdan oluşmaktadır.

Müellif eserinin telif tarihini 1204 (1789) olarak belirtmiştir (127a). Bu durumda Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri'nde şairin 1763'te vefat ettiğine dair verdiği bilginin yanlış olduğu ve Usturumcavî'nin Risale'sini tamamladığı 1789 tarihinde hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin Sebeb-i Telifi ve Muhtevası

Eser adında da anlaşılacağı üzere Celvetî sâlikleri arasında kullanılan on iki ismin şerhini ihtiva etmektedir. On iki ismin yanı sıra istiğfar, salavât-ı şerif ve kelime-i tevhîdin de kısa şerhlerine yer verilmiştir. Müellif, Aliyü'l Karî'nin eşsiz hakikatlere ve acayip tevellere mazhar olan ve bu eseri ile başkalarına üstünlük kurduğu Esmâ'ül -hüsnâ adlı eserini mütalaa imkânı bulduktan sonra hatırında olan şeylerden Celvetî arasında kullanılan on iki isim için bir şerh meydana getirmek istediğini ve ona istiğfar, salât ve kelime-i tevhidin şerhlerini ilave ettiğini (120b) belirterek eserinin sebeb-i telifini açıklamaktadır.

Şerh-i Tövbe ve İstiğfar

Muhammed Hulûsî Usturumcavî, Risale'sine istiğfar adabı ile başlar. Ona göre istiğfar, dille veya kalple veya her ikisi ile Allahu Teâlâ'dan bağışlanma talep etmektir. Dil ile istiğfarın, dili hayırlı şeylere alıştırmaya vesile olduğu için kalp ile yapılan sükutî istiğfardan daha evla olduğunu ifade eder. Hem kalp hem söz ile yapılan istiğfarın ise en faziletli olduğunu belirtmektedir. Usturumcavî'ye göre tövbenin mertebeleri vardır. Âvâmın tövbesi ve havâsın tövbesi farklı farklıdır. Avâmın tövbesi; unutkanlık ve cehaletinin çokluğu sebebi ile sadır olan günahlardan tövbe etmesidir. Havâsın tövbesi ise, tam bir yönelme ile Celâl sahibi Allah'ı zikretmeye mani olan; yemek, içmek, cima, uyku ve maslahatlarını görmek, düşmanlarla savaşmak veya onları idare etmek için insanların arasına girme gibi mubah olan şeylerden Allah'a tövbe etmesidir (120 b). Bundan dolayı Celvetî şeyhleri (k.s.) müritlerine, kalp aynalarının, günah kirinden parlaması için her gün yüz defa istiğfar etmesini vasiyet etmektedirler. İstiğfar usulün ise, sâlikin استغفر الله dedikten sonra her beş on tekrardan sonra sonuna اتوب اليه eklemesi ile istiğfarın nâsa da muvafık olacağını ifade etmektedir (121 a).

Şerh-i Salavât-ı Şerif

Muhammed Hulûsî Usturumcavî, اللهم صلى على محمد و على اله و صحبه و سلم salavât-ı şerifesinde geçen kelimeleri şerh etmektedir. **Allahümme** kelimesinin bütün senâları kapsayan ve bütün isimleri kendinde toplayan Allah manasında

olduğunu ifade eder. Mim harfinin nidâ harfinin yerine geldiğini ve bazı hâl ehlinin de Allah'ın doksan dokuz isminin mim harfinde bulunduğunu söylediklerini nakletmiştir. Usturumcavî'ye göre *Allahümme* kelimesi "Ey bütün Esmâü'l-hüsna kendisinde toplanan ve âli sıfatların kendinde tahakkuk ettiği Allah!" anlamındadır (121 b).

Fesalli, kelimesinin "Muhammed'in (sav.) üzerine semadan rahmetini indir" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. **Alâ** harfinin lam ل karşısında kullanıldığı zaman zarar için kullanıldığını ama her zaman bu anlamı taşımadığını ve *alâ* ile cümlenin geçişli hale geldiğini belirtir (121 b).

Usturumcavî, **Muhammed** isminin *hammede* bâbının ism-i mefûlü olduğu ve *hamide* kelimesinin mübalağası olduğunu belirtmektedir. Muhammed isminin peygamberimizin en kıymetlisi olduğu ve Allah'ın onu bu isimle çağırıp isimlendirdiğini belirtmektedir. Bunun için salavâtta Muhammed isminin tercih edildiğini söylemektedir. Âlemlerin Rabbi ve evvelin ve ahirinin Yaratıcısı, ona çok hamd etmiş onu çok övmüştür.

Âlihi kelimesi "bir şahsın ailesi, aile fertleri ve bir insana tâbi olan kişiler" demektir. Usturumcavî bu kelimenin detaylarını bu konu hakkında yazılan diğer kaynaklara havale etmiştir (121 b).

Sahbihi kelimesi *sahib* kelimesinin çoğuludur. Peygambere mensup olan sahabinin kimler olduğu hakkında ihtilaf edildiğini ifade etmektedir. Müslüman olmak şartıyla peygamberle bir saat dahi sohbet edene sahabe denilmiştir. Usturumcavî âl ve sahabi arasındaki farkın detaylarını bu konu hakkında yazılan diğer kaynaklara havale etmiştir (121 b).

Sellim kelimesinin *salli* kelimesi için tamamlayıcı gibi olduğunu ve "onun selametini noksansız tam olarak devam ettir, insanların ona itaat etmesini artır" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا² ayetine uygun olması için *salliden* sonra kullanılmıştır (122a).

Usturumcavî Salâvat-ı Şerîfe'deki kelimelerin anlamını verdikten sonra Celvetî şeyhlerinin müritlerine, her gün yüz salâvat getirmelerini tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Çünkü peygambere salâvat getirmenin, kalp ehlinin nezdinde sülûk kapısının anahtarı olduğunu söyler. Peygamberin (sav.) velayeti ve nübüvveti cem ettiğini, kapının açılıp sıkıntının ortadan kalkması için onun ruhaniyetinden, onu vesile kılarak şefaât talep etmek gerektiğini ifade etmektedir. Salavat sayısının yüz olarak tavsiye edilmesinin sırrının Allah'ın doksan dokuz ismine ve ehadiyetine bakması olduğunu ifade eden Usturumcavî, salavat getirmede on keramet olduğunu belirtmektedir (122a). Celvetî meşayihinden Aziz Mahmud Hüdayî de *Vakîât* adlı eserinde

² Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin. (Ahzâb, 56)

Hakk'a vusûl Hazret-i Peygamberin (sav.) eliyle olur. Şeyhin kemâlî oldur ki, mürfî cenâb-ı şerîflerine îsâl ede. Hazret-i Peygamber (sav.) bir anda Hakk'a îsâl eder. İlaç, Hazret-i Peygamber'den (sav.) istimdâd ve istişfâdir" (Gökmen 2019: 75)

sözleri ile Hakk'a vuslatın Peygamber vesilesi ile olacağını ve bunun ondan medet aramak ve şefaât istemek ile mümkün olacağını belirtmiştir.

Şerh-i Kelime-i Tevhîd ve Celvetiyye Arasında Kullanılan On iki İsim

Usturumcavî Celvetiyye arasında kullanılan on iki ismi şerh etme niyeti ile eserini yazmak istediğini belirtmiştir. Celvetî tarikâtının meşhurlarından ve Usturumcavî'nin de şeyhi olan İsmail Hakkı Bursevî, Celvetî arasında kullanılan on iki ismin hikmetlerini ve bu isimlerin ne anlama geldiğini şu ifadelerle beyan etmektedir:

Tevhîdin on iki bâbı vardır ki her bâb bin bâb olur dedikleri budur. Maa hâzâ kelime-i tevhîdin aded-i hurûfu dahî on ikidir. Yani Lâ ilâhe illallah, Muhammedün Resûllullah'dan her biri on ikişer harftir. Aceb emr-i bedîdir ki lûtf ve mâna biribirine muvâfık olmuştur. Ve bundan sırr-ı münâsebet ahz olunur. Gerçi herkes sırr-ı münâsebet ve muvafakat-ı aded-ı hurûfa vâkıf olmaz. Ve ol on iki esmâ-ı usûliyye sâlikân-ı celvetiyyeye göre (cim ile) bunlardır ki zikrolunur: Lâ ilâhe illallâh, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kakhâr, Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed. Ve bu on iki ismin beşi ki ism-i Kakhâr'a gelince. "Esmâ-i fenâiyedir" ki Halvetiyye'nin halveti orada tamam olur. Ve hamse-i bâkiyye "esmâ-i bakîyye"dir ki Celvetiyye'nin (cim ile) sulûklerinin nihayetidir (Efendi 1994:142).

Usturumcavî, kelime-i tevhîd şerhine "Ben ve benden önceki peygamberlerin söylediği en faziletli söz لا اله الا الله" tır" hadisi ile başlamıştır. Daha sonra kelime-i tevhîd içinde geçen "لا", "اله", "الا الله" kelime ve harflerinin ilm-i nahve göre açıklamalarını yapmıştır. Daha sonra, Celvetî şeyhlerinin, müritlerine kalplerinden hevânın çıkıp yakîn nurunun yerleşmesi için her gün yedi yüz kelime-i tevhîdi tavsiye ettiğini belirterek Celvetî tarikâtı içerisinde kelime-i tevhîd zikrinin usulü hakkında bilgi vermiştir. Usturumcavî, kelime-i tevhîd zikrinin usulü noktasında "şeyhimiz Arif-i billâh İsmail Hakkı demiş ki tehîlîlin nefyine sol taraftan başlamak, yüzü de sağa dönmek, isbatı yaparken de yine sola dönmek gerekir" ifadeleri ile sâlikin zikir esnasında nasıl bir tavır ortaya koymasını gerektiğini de İsmail Hakkı'dan referansla beyan etmiştir (122b). İsmail Hakkı Bursevî kelime-i tevhîd zikrini şu şekilde tanımlamaktadır:

Ba'de-za bu tertîb ve takrîrden fehm olundu ki Lâ ilâhe illallah evvelü'l esmâdır ki sâlik-i meczûbun virdidir. Zira hikmet-i ilâhiyye üzerine cezbe sulûktan sonradır. Bu sebepten makbûldur. Ve celâle meczûb

sâlike göre virddir. Pes her mübtediye evvel-i emirden celâle vird olmaz. Gerçi müteşayyihlar galat ederler (Efendi 1994: 143, 144).

Usturumcavî **Allah** ism-i celâlinin, bütün isimleri kendinde toplayan tek olan zatın ismi olduğunu ve bazılarının hakikat âlemine bu ism-i şerîfi vesile kılarak girdiklerini ifade eder ve âlimlerin çoğuna göre Allah isminin, ism-i âzam olduğunu belirtir. Yine Allah lafz-ı celâlinin kıraat ilmine göre nasıl söylenmesi gerektiğini ve Allah lafzının şeyh tarafından sâliklere günde yüz defa tavsiye edildiğini ifade etmiştir.

Usturumcavî sâlikin Allah ism-i celâli ile zikir yaparken Allah ismindeki hemzeyi söyleyip ha harfini sakın kılması gerektiğini belirtir. Diğer türlü ism-i celâlin mana değiştireceğini ve bunun da uygun olmadığı konusunda zâkiri uyarır.

On iki isimden bir diğeri de “**HÛ**” ismidir. Usturumcavî Hû isminin Allah’tan başka hiçbir mevcudatı ilâh görmeyenlerin nezdinde Allah’a delâlet ettiğini belirtmektedir. Kadı Beydavî’nin İhlâs Suresi şerhinden iktibas yaparak Hû ismini açıklar. Celvetî şeyhlerin sâliklere Allah’ın ayetlerini müşahede etmesi ve gaybî olan şeylerin hâzır gibi olması için bu ismi tavsiye ettiklerini belirtir (124a).

Bir diğer isim, İsm-i **Hayy’dır**. Usturumcavî Hayy isminin ebedi hayat sahibi ve bilen Allah’ın ismi olduğu ve bu ismin Allah’ın zâtıyla kaîm olduğunu belirtir. Kulun bu isimden payının ise Allah’ın Hayy ismine temessük eden kulun da ölmeyeceğini sadece tebdil-i mekân eyleyeceği şeklindedir. Celvetî şeyhleri kulun Hayy ismi vesilesi ile ebedi hayatın daimî selametini kazanması için sâliklere Hayy ismini tavsiye etmektedirler (124b).

İsm-i **Kayyum** Celvetî sâliklerin arasında temessük edilen bir diğer isimdir. Usturumcavî ism-i Hayy ve Kayyum’un ism-i âzam olduğunu nakletmektedir. Kayyum isminin bekâya işaret ettiğini ve Celvetî şeyhlerin şeytandan ve kötülüğü emreden nefisten koruması için ism-i Hayy’dan sonra ism-i Kayyum’u sâliklere tavsiye ettiğini belirtmektedir (125a).

İsm-i **Hakk** Celvetî sâlikleri arasında zikredilen bir diğer isimdir. Usturumcavî Hakk’ın ilahlığı sabit olan Allah olduğunu ve Allah’tan başka her şeyin bâtil olduğunu belirtir. Yine çoğu ayetlerde Allah’ın peygamberi Hakk ismiyle isimlendirdiğini nakleder. Celvetî şeyhlerinin, mürîdine mürîdin kalbinde Hakk’ın tecelli etmesi ve Hakk ile beraber olması için bu ism-i Hakk’ı tavsiye ettiğini ve sâlik ne kadar ya Hakk ya Hakk derse Hakk üzerinde daha fazla hakkı olacağını, bütün fiil ve davranışlarında ve hak üzerinde sabit olacağını ifade etmektedir (125a).

Celvetî sâlikleri arasında zikredilen diğer isim ise ism-i **Kahhâr’dır**. İsmail Hakkı Bursevî ism-i Kahhar’ı şu ifadelerle açıklamaktadır:

Kelime-i Kahhâr fenâ-yı manevîye işârettir ki fenâ-yı irâdî dahî derler. Ki vücûd-ı insânînin taayyûnâtu fenâ bulur. Nefha-i ûlâda suver-i kevnîyye fenâ bulduğu gibi. Ve ona kıyâmet-i suğra derler. Gerçi fiil-i

hakîka kıyâmet-i kübrâdır. Ve nefhâ-i ulâ ile hâsıl olan mertebeye kıyâmet-i kübrâ derler. (Efendi 1994: 145).

Usturumcavî ise ism-i Kahhâr'ı 'kaza ve kaderinin musahharı ile her şey kudreti altında mağlup olan' şeklinde açıklamaktadır. Ona göre ârif olan kişi ne zaman Allah'a yaklaştıran şeylerden uzaklaşmak istese Allah korkusu onu ruhunu Allah'a vermesine yönlendirir. Bu her şeyi emri altına alan ve her şeyin ona musahhar olduğu Kahhar isminin tecellisidir.

Celvetî sâlikleri arasında zikredilen diğer isim, ism-i **Vehhâb'dir**. Usturumcavî'ye göre Vehhab, nimetleri çok ve vermesi de daimi olan Allah'tır. Celvetî sâlikleri kalplerinin Allah'ın vergisine mazhar olması için gece gündüz bu isimle meşgul olmaktadırlar (125b).

Bir diğer isim ise ism-i **Fettâh'tır**. Usturumcavî'ye göre manası yaratılanlar arasında hüküm veren Allah'tır ve Allah Kur'an-ı Kerim'de bu kelimeyi A'raf suresi 89. ayette bu manada kullanmıştır. Yine ism-i Fettâh isyan etse bile kullarına karşı nimet kapısını kapatmayan Allah'tır. Müslümanların kalbini marifetiyle açan ve âsilerin üzerine de mağfiret kapısını açan Allah Fettâh'dır. Eğer kul, insanlar arasında hükmederse, onların istekleri konusunda yardımcı olursa ve din ve dünya işlerinde hak ve hakikate yardım eden şeyler konusunda kolaylık sağlarsa ism-i Fettâh'tan nasibini almış demektir (126a).

Bir diğer isim ism-i **Vâhid'dir**. Usturumcavî 'Allah'ın zatında cüz olmaz, sıfatında benzeri yoktur ve fiillerinde ortağı yoktur ve El-Vâhid zâtı tek olan Allah'tır' demektedir. Celvetî sâliklerinin Vâhid isminden sonra El-Ehâd ismi ile meşgûl olduklarını belirtir (126a).

Usturumcavî, ismi-i **Ehâd'in** sıfatları tek olan Allah olduğunu ifade etmektedir ve Vâhid ile Ehâd arasında lafız ve mana bakımından birkaç fark olduğunu nakletmiştir (126b).

Celvetî sâlikleri arasında zikredilen son isim ise ism-i Samed'dir. Usturumcavî ism-i **Samed'i**, 'kendisinde korku olmayan, kendisi rızık veren, ikram eden ama kendisine rızık verilmeyen, efendi anlamındadır' şeklinde tanımlamıştır (126b).

Sonuç

Tasavvuf, kulun Kur'an ve sünneti merkeze almak kaydı ile takva, riyazet, mücahede, seyr ü sülûk gibi tavırlarla nefsin terbiye etmesi ve insân-ı kâmil olma yolunda yaptığı manevi yolculukta takip ettiği prensiplerin genel adıdır. Tasavvufi hayat tarzının kurumsallaşmış hali ise tarikatlardır. Her tarikat öğretisinin manevi eğitiminde takip ettiği farklı tarzlar ve eğitim metotları vardır. Celvetî tarikatı da kulun rıza makamına ulaşması ve bu tarikata intisap eden müridin insan-ı kâmil mertebesine ulaşması için kurulan manevi bir okuldur. İlk kurucusunun kim

olduğu konusunda ihtilaflar olsa da ilk önceleri Halvetî tarikatının bir kolu olarak ortaya çıktığı sonraki zamanlarda tarikat büyüklerinin belirlemiş olduğu prensiplerle kendine özgü bir karakter kazanarak müstakil bir tarikat hüviyeti kazandığı bilinmektedir. Her tarikatın şeyhinin müritlerine tarikat âdâb ve erkânını bildiren eserler kaleme alması ve bu eserlerin nesilden nesile aktarılması tarikat prensiplerinin muhafaza edilmesi ve manevi eğitimin devamlılığı açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada Celvetî tarikatının büyüklerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin halifelerinden günümüz Kuzey Makedonya sınırları içinde yer alan Ustorumca şehrinde yetişen Muhammed Hulusi Ustorumcavî'nin kaleme aldığı Celvetî tarikatı içerisinde sâliklerin zikirlerinde kullandığı on iki ismin şerhinin yapıldığı *Risâletü'l-Esmâi'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetiyye* adlı Arapça risalenin Türkçe çevirisi ve kısa incelemesine yer verilmiştir. Ustorumcavî kendinden önceki Celvetî şeyhleri gibi tarikat erkânı arasında yer alan zikir usulüne dair bir risale kaleme almış ve Celvetî saliklerinin hizmetine sunmuştur. Eserinde Celvetî tarikatının büyüklerinin tavsiyelerine yer vermiş ve sâliklerin hangi durumda hangi isimlere temessük edeceği konusunda telkinde bulunmuştur. Celvetîler arasında kullanılan on iki ismin şerhinin yanı sıra, kelime-i tevhîd, salavat ve istiğfar kavramlarına dair kısa bir şerh yazmış ve sâliklerin istifadesine sunmuştur. Ustorumcavî'nin Osmanlı Müellifleri'nde 1763 olarak verilen vefat tarihinin yanlış olduğu anlaşılmış ve Risale'yi tamamladığı 1204/1793 tarihinde hayatta olduğu tespit edilmiştir.

Ustorumcavî hakkında şu ana kadar yapılan çalışmalarda bu esere dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma müellifin bilinmeyen bir eserinin gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur.

Kaynakça

- Efendi, İ. (1994). *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabı's-Silsileti'l-Celvetiyye'si*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gökmen, Z. (2019). *Hüdayî'nin Vâkiât-ı Üftâde İsimli Eserinin Muizzüddin Celvetî Tarafından Yapılan Tercümesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Haksever, A. C. (2017). *Tasavvufu Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları.
- Mehmed Tahir (1333-42). *Osmanlı Müellifleri*. c. I-III. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Özdemir, B . (2019). *Balkan Şairi Muhammed Hulusî Ustorumcavî ve Divançesi*. Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi, 4 (1) , 78-93.
- Polatoğlu, A. (2008). *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayram-ı Velî Adlı Eseri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Uludağ, S. (1993). *Celvet*. TDV İslam Ansiklopedisi. c. 7 s. 273.
- Yahya b. Salih el-İslamboli (2006). *Tarikat Kıyafetleri*. İstanbul: Sufî Kitap.
- Yılmaz, H.K (1984). *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yılmaz, H.K (1993). *Celvetiyye*. TDV İslam Ansiklopedisi. c. 7 s. 273-275.

Usturumcavî Muhammed Hulusî. Risâletü'l-Esmâi'l-İsnâ 'Aşere-Dâ'iretü'l Beyne'l-Celvetîyye. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. 06 Mil Yz A 5255.
http://www.kuranikerim.com/mdiyamet Erişim tarihi 17.03.2020

Tercüme Metni

Kim Sabrederse Muradına Ulaşır ve Düşmana Karşı Zafer Kazanır (120b)

İsimleriyle sâliklerin kalplerini nurlandıran, âşıkların göğüslerini, sıfatlarının esrarının keşfiyle süsleyen Allah'a hamdolsun. Celâl ve Cemâl'e mazhar olan bütün mahlûkatın seyyidi Muhammed'e, onların ezkârı ve evrâdından zevk alan âl ve ashâbına salât ve selâm olsun.

Ve sonra bir olan Allah'ın lütfuna muhtaç Celvetî târikatı müntesibi, Allahu Teâlâ Onu kovulmuş şeytanın tuzağından muhafaza etsin, El-Hac Hulûs Muhammed, Allah beni, Mevlana Aliyü'l Karî'nin, zamanın gözünün, sözünün cevherinin sürmesiyle sürmediği, zihinlerin idrak etmediği ve insanların ve cinlerin daha önce duymadığı eşsiz hakikatlerle ve acayip tevillerle başkalarına üstünlük kuran Esmâü'l Hüsnâ Şerhi'nin mütalaasına müyesser kıldığı zaman, (Esmâü'l-Hüsnâ Şerhinden ve) hatırımda olan şeylerden Celvetîler arasında kullanılan on iki isim için bir şerh meydana getirmek istedim ve ona şerhü'l istiğfar ve salât ve kelime-i tevhidin şerhlerini ilave ettim. ³يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ³ Selim bir kalple Allah'ın beni halis kullarından eylemesini istiyorum. Bütün günahlardan istiğfar ediyorum ve ona tövbe ediyorum.

Bil ki istiğfar, dille veya kalple veya her ikisi ile Allahu Teâlâ'dan bağışlanma talep etmektir. Birincisi (dille istiğfar) hakkındaki görüşe göre; dil ile istiğfar etmek sükûttan daha üstündür veya dili hayırlı şeylere alıştırmak için dil ile istiğfar etmek daha evlâdır. Üçüncü görüş⁴ (hem dil hem kalp ile istiğfar) diğer iki görüşten daha evlâdır. Günahın maksadımız, büyük günahlar ve küçük günahların hepsidir. Günah kavramının altında yer alanlar ise; eski günahlar, yeni günahlar, gizli olanlar ve açık olanlar, gündüz işlenen ve gece işlenen günahlardır. Tövbe ise Allah'a tam bir kalp ile yönelmektir. İstiğfarın ise mertebeleri vardır: Avamın tövbesi, unutkanlık ve cehâletinin çokluğu sebebi ile sadır olan günahlardan tövbe etmesidir. Havasın tövbesi ise, tam bir yönelme ile Celâl sahibi Allah'ı zikretmeye mani olan; yemek, içmek, cima, uyku ve maslahatlarını görmek, düşmanlarla savaşmak veya onları idare etmek için insanların arasına girme gibi mubah olan şeylerden Allah'a tövbe etmesidir. (121 a) Bu saydıklarımız birinci makama göre günah sayılır. Birinci makam Allah'ın huzurunda ve dostluk meclisinde hazır bulunmaktır. "Ne zaman hatırıma yanlışlıkla bir istek gelse kendimin mürtet olduğuna hükmederim" diyen zamanın Sultanı Arif-i Billâh İbnü'l Fârid Rahmetullah Aleyh dediği gibi, sûfiler de nefsi işlerinden kaynaklanan

³ O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar! (Şuârâ,88)

⁴ Burada ikinci görüşe dair herhangi bir ibare bulunmamaktadır.

hislerini, şirkin bir nevi saymaktadırlar. Bunun için bazı hal sahipleri demişler ki; bir günahın meydana gelmesi başka bir günahla kıyas edilemez. Kemal ise, Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamak ve Allah ile beraber kalmaktır. İstiğfarın hakikati insanın kendini kusura yakın görmesidir.

Bil ki, Celvetî şeyhleri Kaddesallahu Esraruhum müritlerine, kalp aynalarının, günah kirinden parlaması için her gün yüz defa istiğfar etmesini vasiyet etmektedirler.

Çok istiğfar etmek isteyenlerin istiğfarlarının keyfiyeti ise; استغفر الله , استغفر الله , اتوب اليه dedikten sonra her beş veya on beş defadan sonra sonuna استغفر الله eklenmesiyle beraber istiğfar rücû ile birlikte olur ve nasa da muvafık olur. Fakat şeyhler, Rabbi ile istihza edenler gibi olmamaları için salıklere, kalpleri hazır olmadan sadece dil ile istiğfar etmeyi tavsiye etmiyorlar. Ama sadece dili ile istiğfar etmenin günah sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf vardır. Sebki, her halükarda istiğfar etmenin yararlı olduğunu, bununla birlikte kalbin hazır bulunmasının nurun alâ nur olduğunu ve daha iyi olanı terk etmenin günah sayılmayacağını söylemiştir. Kalbi hazır olmadan sadece dil ile Allah'ı zikreden ve dil ile Allah'a istiğfar eden kişinin günahkâr olmayacağı konusunda âlimler icma etmişlerdir. Bazı hal ehlinin “bizim istiğfarlarımız daha çok istiğfara muhtaçtır” dedikleri söyleniyor. Biz de bu sözün doğru olduğunu söylüyoruz. Bu, dil ile yapılan istiğfarın şer'i bir günah olduğunu göstermemektedir. Belki ondan maksat iyilerin iyiliklerinin bile mukarribinin yanında günah olarak sayılmasıdır. Onların nezdinde gaflet günahıdır. Hatta bazıları için küfürdür. Sûfiler için bunda ince bir sır vardır. Bu durumda sûfiler vücut ve kudret davasını, Allah'tan başkaları için çalışmayı tazammun ettiğinden dolayı günahlardan istiğfar etmeyi başka bir günah saymışlardır. لا حول ولا قوة إلا بالله

اللهم صلى على محمد و على اله و صحبه و سلم

Muhakkikler demişler ki **Allahümme;** (121b) bütün senaları kapsayan bütün isimleri toplayan Allah manasındadır ve Allah'ı övmeye, tazarru halinde ve duada çok kullanılmaktadır. Mim harfi nida harfinin yerine gelmiştir. Hasanu'l Basrî'nin “Allahümme duanın toplamıdır” dediği, Nadr b Şümeyl'in ise “Kim Allahümme derse Allah'ın bütün isimleri ile istemiş gibidir” dediği nakledilmiştir. Hal ehlinin bazıları doksan dokuz ismin mim harfinde bulunduğunu söylemişlerdir. Nakil ve akıl ehli bunları açığa çıkarmaktadırlar. Meramımızı anlatan sözün özeti budur ki; Ey bütün Esmâü'l-hüsna kendisinde toplanan ve âli sıfatların kendinde tahakkuk ettiği (Allah)!

Fesalli, emirdir. Muhammed'in üzerine rahmetin nazil olması için istemektir. Yani ‘Muhammed'in üzerine semadan rahmetini indir’ manasındadır.

Alâ kelimesinin zarar için kullanıldığı söylenmektedir. Evet, lam karşısında kullanıldığında öyle olduğu söylenebilir. Allah diyor ki ¹⁵لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت

⁵ Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındadır. (Bakara, 286)

Lehinde şahitlik etti ve aleyhinde şahitlik etti. Lehinde hükmetti ve aleyhinde hükmetti. Her zaman zarar manasında kullanılmaz ve *alâ* ile geçişli hale gelir.

Anla! **Muhammed** ismi, aslında hamede babında ismi-i mefûldur ve hamide kelimesinin mübalağasıdır. Güzel sıfatlar ve kemâlât vasıfları çok olan anlamından, özel isim olarak nakledilmiştir. Âlemlerin Rabbi ve evvelin ve ahirinin Yaratıcısı ona çok hamd etmiş onu çok övmüştür. Bilhassa Makam-ı Mahmud'u ve Livaü'l Hamd'ı açmayı bahşetmiştir. Hâsıl-ı mana; Allah, Muhammed'e dünyada büyük değer vermiş, onun zikrini yükseltmiş, dinini izhar etmiş, kıyamete kadar dinini baki kılmış, ahrette de ümmetinin sevaplarını kat kat artırmakla onlara şefaathçi olmayı nasip etmiş. Denilmiş ki Muhammed, Peygamberin (sav.) isimlerinden en kıymetlisidir. Bu isimle Allah onu çağırıp ve onu isimlendirmiştir. Bunun için Muhammed ismi salâvat için seçilmiş.

Ve Alâ Âlihi. Âl, bir şahsın ailesi, aile fertleri ve bir insana tâbi olan kişiler demektir. Birinci tanım hakkında tafsilatlı kaynaklarda birçok görüş bulunmaktadır.

Ve Sahbihi, *rakib* kelimesinin çoğulunun *rekb* olması gibi *sahib* kelimesinin çoğuludur. Peygambere mensup olan sahabinin tefsiri hakkında ihtilaf edilmiştir. Müslüman olmak şartıyla peygamberle bir saat dahi sohbet edene sahabe denilmiştir. Âl ve sahabi arasındaki fark tafsilatlı kaynaklarda zikredilmiştir.

Ve Sellim lamın kesresi *salli* üzerine açık olduğu gibi matuftur. Her ikisini Kur'an'a uygun olması için cemetmiştir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (122 a) Ve *سَلِّمُوا* kelimemiz, *صَلَّى* kelimemiz için tamamlayıcı gibidir ve 'onun selametini noksansız tam olarak devam ettir, insanların ona itaat etmesini arttır' anlamındadır. Âlimler *صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا* den sonra *تَسْلِيمًا* gelip gelmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. İbn-i Arafe maksadın ihbar değil, aksine inşâ olduğunu belirterek *سَلِّمُوا* in yeterli olduğunu söylemiştir.

Zikrettiğimiz şeylerde bir karara vardıysak bil ki; Celvetî şeyhleri müritlerine, her gün yüz salâvat getirmelerini tavsiye ediyorlar. Çünkü Peygamber'e salâvat getirmek, kalp ehlinin nezdinde sülûk kapısının anahtarıdır. Çünkü Peygamberimiz (sav.), Allah'a yakınlaştırmak için halk ile Allah arasında bir vasıta. Çünkü O (sav.) velayeti ve nübüvveti cem etmiştir. Kapıyı açması ve sıkıntının ortadan kalkması için onun ruhaniyetinden, onu vesile kılarak şefaath talep etmesi gereklidir. O, salâvatın yüz olmasının sırrı doksan dokuz ismine ve ehadiyetine bakıyor. Delâilü'l-hayrat'ta Peygamber (sav.) buyurmuş: "Kim bana bir salâvat getirirse Allah ona bin salâvat getirir, ateş onun cesedine dokunmaz." Bu evradın sayısının yüz olmasının sebebidir. Sâlik hangi salâvatı getirirse onda bir sakınca yoktur. Kısacası, varid olan salâvat, manasını izah ettiğimiz, bahsettiğimiz salâvattır. Tekrar etmek isteyenler için de tekrarı uygundur. Celvetî

şeyhlerinin Peygamber'e (sav.) salâvatı zikirlerine niçin kattıklarını anla! Çünkü peygambere salâvat getirmede on keramet vardır.

Birincisi: Melik ve Cebbar olan Allah'a salâvat getirilmesi.

İkincisi: Nebi-yi Muhtar olan Peygamber'e salâvat getirilmesi.

Üçüncüsü: Hayırlı olan meleklerle tabi olunması.

Dördüncüsü: Kâfir ve münafıklara muhalefet edilmesi.

Beşincisi: Hata ve günahların silinmesi.

Altıncısı: İsteklerin ve ihtiyaçların karşılanmasında yardım edilmesi.

Yedincisi: Gizli ve açığın aydınlanması.

Sekizincisi: Cehennemden kurtuluş.

Dokuzuncusu: Cennetin nasip olması.

Onuncusu: Rahîm ve Gaffar olan Allah'ın selamıdır.

Hakaiku'l-Envar'da salâvat getiren için kırk keramet olduğu detaylı bir şekilde yer almaktadır. Hatta çok salâvat getirmenin mürebbi olan şeyhin makamına geçeceğini ifade etmiştir. Bitti.

لا اله الا الله

Peygamber (sav.) buyurmuş ki: (122 b) “Ben ve benden önceki peygamberlerin söylediği en faziletli söz لا اله الا الله’tır.” Bil ki “الله” lafzı “لا اله” mahalline bedel üzerine merfûdur. “لا اله”de ibtida üzerine mahallen merfûdur. Mensup olan لا ismine naspemekle bedel yapmak caiz değildir. Çünkü nahv âlimlerinin zikrettiği gibi “لا” sadece nekirelerde amel yapmaktadır. Mevlana İbn-i Kemal tevhid kelimesinde istisna müferrağ (مُفَرَّغٌ) istisnasının uygun olmadığını, موجود gibi ya da في الوجود gibi hazfedilmiş haber-iamm fiillerden olur demiştir. الا زيدن örneğinde ما جاءنى الا زيدن failin yerine geldiği gibi “الا الله” da mahzof olan haberin yerine gelmiştir, denilmez. Çünkü manası Allah dışındaki ilahların varlığını nefyeder. İstisnayı “لا” isminin mahalline bedel yaptığımızda ancak bu mana ortaya çıkar. Çünkü bu istisna ismi, “لا” mahalline geçmektedir. “لا”nın haberi istisnanın da haberi olur. Böyle olduğu zaman Allah Subhanehu dışındakilerin vücudu nefy olur ve istenilen de budur. Allah'ın diğer bütün ilahlardan mugayyir olduğunu nefyeyiyor manasında değildir. Allah'ın diğer ilahlara benzemediğini nefyeyiyor manasındadır. İstisna müferrağ (مُفَرَّغٌ) bu manayı ifade etmektedir. Çünkü “الا الله” haberin yerine koyduğumuzda, haberi yok ettiğimiz gibi Allah'ı da nefyetmiş olursun. Netice olarak Allah bütün ilahlardan mugayyir olduğunu nefyetmek açıkça tevhidi ortaya çıkarıyor.

Sonra, Celvetî şeyhleri, müridlerine kalplerinden hevanın çıkıp, yakîn nurunun yerleşmesi için her gün yedi yüz kelime-i tevhîdi tavsiye etmektedirler. Şeyhimiz Arif-i billâh İsmail Hakkı demiş ki: “Tehlilin nefyine sol taraftan

başlamak, yüzü de sağa dönmek, isbatı yaparken de yine sola dönmek gerekir.” Çünkü solda karanlık vardır. Nefye onunla başladığında o karanlık sağ tarafa gider. Sağ tarafta da ise nur vardır. İsbatı yaparken yüzünü nurun tarafına çevirirsin, tekrar sola dönersin o sağ tarafına yetiyor. Bitti!

Sâlik, tevhid çekmek istediğinde “لا اله” deki hemze “ا” de, ses uzatmanın caiz olduğu yerde uzatılabilir ama beş eliften fazla uzatamaz. Kıraat âlimlerinin nezdinde Peygamber’de (sav.) en çok sabit olan budur. Tevhid eda edilirken kasır yapamak da uygundur. “اله” daki elifin, medd-i tabi ve zatı med denilen bir elif miktarından fazla uzatılması uygun değildir. Vasil yaparken Allah Lafz-ı Celal’ini tâzim için bir elif miktarından fazla uzatılması caiz görülmüştür. Ama dururken uzatmak orta seviyede okuma ve kısa okunması caizdir. Birincisi daha iyidir. Ama miktarı (123 a) üç elif miktarıdır. “اله” üzerinde durmak küfrü hatıra getirdiği için caiz değildir. Bazıları demiş ki kelime-i tayyibenin bir kısmı imandır bir kısmı küfürdür.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ
7 لَا انْفِصَامَ لَهَا Burada işaret edildiği gibi onda kopukluk yoktur. putlardır ve Allah’tan başka ibadet edilen her şey veya Allah’tan başka her şeydir. Anla! Bu kelimelerin hususiyetlerindedir ki, Allah, bu kelimelerin zikrine devam eden kişiyi kötü sonndan, hayat fitnesinden, ruhunu teslim ederken ölüm fitnesinden muhafaza eder, kalbini tevhid üzerine sabit kılar, ölüm sekerâtını üzerinden hafifletir, bedenî ibadetlerin çeşitlerini ona açar. Bütün isimlerin kökenini kendinde toplayan yedi isimden birinci isim. Allah’ın bütün isimlerine vekâlet ediyor. Çünkü bütün esma-i hüsnayı kapsıyor. Manası ondan başka mabud yoktur, mevcut yoktur, sevgili yoktur. Feth eden yoktur, feyz veren yoktur. Celal ve cemal isimlerinin senası bununla olur. Bu âli kelimelerin manalarının tahakkuk ettiği kişiye bütün dini ilimlerin nurları açık olur. Feyz veren de Allah’tır. Allah’tan başka İlahlara bakıyorsan “لا اله” demelisin. Amacında ilim de riyaset kazanmak varsa “لا اله” sana gereklidir. Bütün bunlardan kurtulduğunda “لا” nın nefyinden kurtulursun. “لا” nın isbatıyla Allah’a ulaşırsın. Olmayan şeylerin zikrinden kurtulup var olan şeyin zikriyle meşgul olduğunda Allah Allah dersin. Allah’tan başkasından da kurtulursun.

Allah, bütün isimleri kendinde toplayan tek olan zatın ismidir. Bazılarının hakikat âlemine bu ism-i şerifi vesile kılarak girdikleri söylenir. Âlimlerin çoğuna göre Allah ismi, ism-i azamdır. Uygun olan da budur. Bu Allah’ın özel ismidir. Diğer isimler buna sıfattır. Bununla bütün hadisleri cem edebilirsin. Buna nisbetle diğerleri cüz sayılır. Bu kutuptur, bütün işler buna döner. Allah’ın ilahî hikmetlerindedir ki en ucuzu ve en zahiri eşyaya bedel kılar. Görmüyor musun Hacerü'l-esved ki Allah’ın sağ koludur ve Allah Resulü, diğer nebiler ve asfiya onu öpmüş, zahirdir ve herkes ulaşabiliyor ve makam-ı (123 b) İbrahim (as.) onun ayak

⁷ Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğütü tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır.(Bakara, 256)

izlerinin yeridir. Çok mütevazı bir yerededir. Su ve tuz da böyledir. En sevdiğin şey sudur, yiyecek ve içecekten de kolay bulursun. Mushaf-ı Şerif sadece kralların hazinesinde bulunsaydı çok zahmet çekerdik. İnsanoğlundaki en şerefli cevherler kıymetini bilmediği kulağıdır, gözüdür ve dilidir. Kendisinde bulunduğu halde o başka kıymetli cevherleri aramaktadır ve kıymetli şeyleri kazanma da nefesini tüketir. Bazı âlimler, Allah lafzının başkaları için kullanılmadığını delil göstererek onun ism-i azam olduğunu söylemişler. Esmâ-i Hüsnâ da bu asıldadır.

Celvetî sâlikleri, Şeyh Arif'in gösterdiği istiğfar, salâvat ve tevhide ve onların isminin geçtiği zikirlerle yıllarca devam etmesi sebebiyle isimleri almada kabiliyet kazanıyorlar. İlk olarak şeyh, ismi Celâl olan Allah lafzının her gün yüz kere zikrini vasiyet ediyor. Çok söylemenin zararı yoktur. Allah diyor ki اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا⁸

Biz babamızdan ve cesedimde ruh gibi olan ve Celvetî şeyhlerinin kâmillerinden olan Şeyh Muhammed Edunî'den (Allah ruhuna rahatlık versin) böyle gördük. Allah ism-i Celâl'i ile Allah'ı zikreden kişi hemzeyi “” söyleyip ha “ها” yı sakın kılsın. Allah zikreden ha “ها”yı fetha yapar hemzeyi “ا” düşürürse ha “ها” yı lam-ı mudaggameye “لام مدغمه” vasıl ederse hala “هلا” telaffuzu olur. Allah bununla isimlendirilmemiştir ve hiçbir özelliği ortaya koymaz. Çünkü hala “هلا”, levma “لوما” ve levla “لولا” gibi teşvik kelimesidir. Şeyhu'l Ekber Ahmet Muhiddin Arabî demiş ki الله, الله, الله zikrinin sureti hem hemzeyi “ا” hem de ha “ها” yı sakın ederek nefes bitene kadar söylemektir. Bunun gibi hangi zikirle Rabbini zikrederse sonunu hareke yapmamalı sonunu sakın yapmalıdır. Kim böyle zikretmezse zikrin neticesinden bir şey bulamaz. Allah'ın ismi Kur'an'daki isim gibi olmaz. Bunu her zaman böyle söylemek gerekir. Mesela halla “هلا” Allah'ın isimlerinden değildir. Sonunu fetha yapıp lama birleştirdiğinde halla “هلا” olur. O da yaratılmışlardan bir yaratığın ismi olur. Anla hüve “هو” kesin bir dille bil ki Allah'tan başka hiçbir mevcudatı İlah görmeyenlerin nezdinde hüve “هو” sadece Allah'a delalet eder. Merhum Mevlana Şeyhzade Beydavi (124 a) İhlas suresi tefsirinin haşiyesinde demiş ki: Hüve “هو” kelimesi mukarribinin makamına işaret eder. Mukarribîn ise eşyanın mahiyetine ve maksatlarına baktıklarında şüphesiz Allah'tan başka bir şey olmadığını görenlerdir. Allah Hak'tır ve zatı kendinden olandır. Allah dışındaki şeyler mümkünâttir. Mümkün ise, ona baktığın zaman yok hükmündedir. Mukarribînler, Allah'tan başka hiçbir mevcudu görmezler. Hüve “هو” kelimesi ne kadar mutlak işaret içinse, muradı belli etmede bir şeye muhtaçtır. Muradı tayin etmede herhangi bir şekilde bir şeyin ondan önce olması gerekir. Veyahut ondan sonra onu tefsir edecek bir şeyin olması gerekirken, onlar bu kelime ile Hak Subhanehu'ya işaret ederler. Buna işaret ederken de murat edilen zatı başkalarından ayırt edecek bir şeye de gerek yoktur. Çünkü ayırt edecek şeye muhtaç olmak işaret edilmesi gerek birçok şeyin olması durumunda ve karışıklık olması durumunda ihtiyaç olur. Daha önce beyan ettiğimiz gibi onlar akıllarının gözü ile görmüyorlar. Sadece tek olanı görüyorlar. Bu sebepten dolayı

⁸ Allah'ı çokça zikredin. (Ahzâb, 41)

hüvenin “هو” merciini bilen Mukarribînler için hüve “هو” lafzı Allah'ı tam tanımadada yeterlidir. -Buraya kadar şehzadenin haşiyesinin izahı-

Sonra Celvetî şeyhi müridini İsm-i Allah'a devam etmesiyle, müridinde bazı esrarı gördükten sonra **Hüve** ismini vasiyet eder. Fakat nefsinde ve afakta Allah'ın ayetlerini müşahede etmesi ve gaybî şeylerin hazır şeyler gibi olması için hüvenin “هو” ha'sı “ها” gibi gözünü ve basiret gözünü açarak hazır bir kalple devam etmesi gereklidir. Hüve nin “ha”sı “ها” mahreçlerin başında vavda “و” mahreçlerin sonundan çıkar. Bunun için kim hüve “هو” derse külli ve cüzi mahreçleri kendinde toplamış gibi olur.

Bil ki **Hayyun** “حی”, ezeli ve ebedi hayata sahip, bilen Allah'ın infialidir. Tayyibî diyor ki; arkadaşlarımızın çoğu ve Mutezile ehli demişler ki Hayy “حی” hakiki bir sıfattır ve Allah'ın zatiyla kaimdir. Allah'ın kudreti o sıfat ile vardır. Diğerleri ise onun manasını bilme ve kudret vasfı olduğunu ve ondan zeval olmayacağını söylemişlerdir. Bu durum, bu ismi Allah için kullandığımızda vardır. Bu ismin bizim hakkımızda manası ise; hayvan cinsindeki belirli mizacının normal olması demektir. O normal ve tâbi olan güzel ve iradi hareketleri kabul eden bir kudrettir. Kulun nasibi Hayy'dan nedir? Allah sayesinde ölmek “حی” için hayy olur. Allah'ın velileri ölmezler. Sadece bir evden başka bir eve giderler. Allah'ın dediği gibi (124 b)

وَرَبِّهِمْ يُزَوِّجُونَ عِنْدَ أَحْيَاءٍ بَلْ أَمْوَاتًا اللَّهُ سَبِيلٌ فِي قِتْلُوا الَّذِينَ تَحْسَبْنَ وَلَا

Kuşeyrî demiş ki Allah Hayy'dır ölmez, alîmdir, ona tevekkül etmek sahihtir. Allah buyurdu. ¹⁰وتوكل على الحي الذي لا يموت. Kim bir mahlûka itimad etse ve hâcet günü için tevekkül ederse muhtaç olduğun günde o adam vefat etse o zaman umudun boşa gider. Celvetî şeyhleri müritlerine Hayy olan Allah'ın kulu olması için Hayy ismini vasiyet ediyorlar. Kim Hayy ismine devam ederse yeryüzü onun cismini yemez. Çünkü yeryüzünün kuraklığı onun için rutûbet olur. O da ebedi hayatın ve daimi selametın vesilesi olur. Su da Hayy ismine mazhardır. Ona bir damla su isabet etse ona tesir eder ve geliştirir. Allah'ın dediği gibi و من الماء كل يا حي يا الله شي Ey sâlik sen bunları bildiğinde ölmeyen ve sağ olan Allah'ın zikrini يا حي يا الله diyerek ebedi hayatta kalbinin hayy olması için zikret! Yaratanlar onun tedbiri ile kaimdirler. Onları ve rızıklarını muhafaza eder. Ne kadar kendini masivadan ve insanlardan kurtarsa onun nasibi o kadardır. Onun manası da Allah'ın Celâl sıfatlarından ve efali sıfatlarından meydana gelmiş olmasıdır. Kuşeyri diyor ki kim Allah'ın Kayyum olduğunu bilirse tedbirin sıkıntısından ve istiğfarın yorgunluğundan kurtulur. Allah'a tevekkül etmenin rahatı ile yaşar. Artık hiçbir şeye değer vermez. Kalbinde dünya yer almaz.

⁹ Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Âl-i İmrân,169

¹⁰ Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et.(Furkân, 58)

¹¹ Diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? (Enbiyâ, 30)

Kayyum; deyyum gibi fe'ûlun bâbındandır. Sühreverdi diyor ki Kayyum ne fazladır ne de noksandır. Sona ulaşmadığında fazlalık gerekir. Noksan da sona ulaşmamaktır. Sonları ve gayeleri yaratan Allah'tır. Bil ki istenildiği zaman veren, dua edildiği zaman icabet eden isim, İsm-i âzamdır. Kâsım ve ekser meşayihu'l kirâm demişler ki Hayy ve Kayyum ism-i azâmdır. Ya da ayrı ayrıdır. Peygamberimiz çoğu insanların Allah'tan isterken, Allah'ın Hayy ve Kayyum isimleriyle istediklerini duymuş ve Peygamber onlara ism-i azamla dua ediyorsunuz demiştir.

Şeyhimiz Ârif, Hayy ismi yokluğa, Kayyum ismi ise bekaya işaret eder demiştir. Kayyum isminin manasını anladığında (125 a) bil ki Celvetî mürîdi şeyhinden, onu şeytandan ve kötülüğü emreden nefisten koruması için ism-i Hayy'dan sonra ism-i Kayyum'u alır.

Hakkun, Allah'ın isimlerinden birisi de Hakk'tır. Hakk mevcuttur ve ilahlığı sabittir. Allah'a nispetle bütün şeyler bâtil sayılır. Bunun için Peygamberimiz, Lebid'in sözünü övmüştür. Dikkat edin Allah'tan başka herşey bâtildir! Peygamber (sav.) da haktır. Onun manası ise o hak üzerinde sabittir demektir. Çoğu âyetlerde Allah Peygamberi Hakk ismiyle isimlendirmiştir. Mesela, ¹² قد جاءكم فلما جاءهم الحق من عندنا, الحق من من ربكم¹³ Hakk'ın âyetlerdeki manası bâtilin zıttıdır ve "Hakka"dan gelmektedir. Sebete manasındadır. O değişmeyen sabittir, üzerine bâtil gelmez. Hak, peygamberimize nispetle doğrululuğu ve emri geldiği zamandır.

Sonra Şeyh, mürîdine mürîdin kalbinde Hakk'ın tecelli etmesi ve Hakk ile beraber olması için bu ism-i Hakk'ı tavsiye eder. Çünkü salik ne kadar ya Hakk ya Hakk dese Hak üzerinde daha fazla hak olur, bütün fiil ve davranışlarında hak olur ve hak üzerine sabit olur. Hakk ismi altıncı isimdir. Gizli olmadığı gibi itminana bakıyor.

Kahhar, ondan başka yoktur, kaza ve kaderinin musahharı ile her şey kudreti altında mağlup olandır. ¹⁴ وهو القاهر فوق عباده mercii de onun kudretidir. Bazıları demiş ki helak ve benzeri şeylerle zalimlere zelil edendir. Bu da efal isimlerindedir. Böyle söyleyen ne güzel söylemiştir. Onun gücü yanında bütün kötülerin ve zalimlerin gücü yok olur. Onun saltanatı yanında kralların ve kendini büyük görenlerin saltanatı yok olur. ¹⁵ لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. Allah bu hitâbı yaparken zalimler ve kendini büyük görenler nerededirler? Bil ki Allah kulların nefislerini ceza korkusuyla musahhar etmiştir. Allah ariflerin kalplerini de ona yakın olmaları sebebiyle kahhar etmiştir (musahhar etmiş). Allah'ı bulanların ruhlarını da hakikati keşfetmekle kahretmiştir (musahhar etmiş). Allah'ın fiillerinin sultanlığı âbidi istila ettiği için âbidin nefsi yoktur. Ârifin kalbi yoktur.

¹² Size Rabbinizden gerçek (Kur'an) gelmiştir. (Yunûs,108)

¹³ Onlara katımızdan gerçek gelince. (Kasas, 48)

¹⁴ O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. (En'am, 18)

¹⁵ Bugün mülk (hükümlerlik) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır. (Mü'min, 16)

Allah'a yönelme sultanlığı onu istilâ etmiştir. Allah'ı bulanlar da ruhsuzdur. Çünkü onun cemâlinin ve celâlinin keşfi onu istilâ etmiştir. Ârif ne zaman Allah'a yaklaştıran şeylerden uzaklaşmak isterse Allah'ın korkusu onu kahhar eder ve ruhunu Allah'a vermesine yönlendirir. Ne zaman âbid nefisle cihat etmekten vazgeçmeye çalışırsa (125 b) ceza korkusu onu Allah'ın sevgisine döndürür. Ef'allerin mağlubiyeti ile cemâl ve celâllerin mağlubiyeti arasında nice fark vardır. Müride nispetle Kahhar içinde büyük kıyamet vardır. Ne zaman diğer isimleri Kahhar isminin yanına getirsen vücudu tamamen yok olur. Ne zaman kendini fâni görürse aşk kıyâmeti kopmuş ve mecaz köprüsünden geçmiştir. Bunun için ariflerin kıyâmeti onların iddiası isteğidir, sözü söylenmiştir. Sâliklerin çoğu nefsi emmareyi ve düşmanları yenme gibi faziletlere bu isim sayesinde ulaşmıştır. Celvetî sâliklerinin yanında böyle bir insan kemal ehlinde sayılır ve irşâd etmede de hürdür. Celvetîler isimlerin şekillerine itibar etmezler, aksine ondan maksat olan manayı zikrederler. Ama isimlerin de faydaları vardır. İrfan ve selam nimetini tadanlar isimlerin de faydası olduğunu bilirler.

El-Vehhab, nimetleri çok ve vermesi de daimi olandır. Allahu Teâlâ buyuruyor. ¹⁶وَإِنْ تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ¹⁷وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَّ اللَّهِ ¹⁸ Hakiki hibe nedir? Karşılık beklemeden vermektir. Bir şey için veren müsteiddir, Vehhab değildir. Vehhab'ın manası budur. Cevletî sâliki, kalbinin Allah'ın vergisine mazhar olması için bu isimlere tam olarak tabi olarak ve onun manasını kalbinde tefekkür ederek bu şerif isimleri alır ve her gece ve gündüz onunla meşgul olur.

El-Fettâh, yaratılanlar arasında hüküm verendir. Fethten gelir ve hüküm manasındadır. ¹⁸وَإِنَّ خَيْرَ الْفَاتِحِينَ ¹⁹Allah'ın bu ayeti de hüküm manasındadır. Çünkü hüküm iki düşman arasındaki kapalı bir meseledir. Allah, hakkı ve batılı Peygamberleri göndermekle ve kitapları nazil etmekle, naklî ve akfî delilleri tebliğ etmekle beyan etmiş ve izah etmiştir. Bu hükmün mercii de ilimdir. Fettâh'ın hazineleri mahlûkata açan olduğu söylenmiştir. ¹⁹وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا ²⁰ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ²⁰ Allah buyurmuştur. Fettâh, ister hissi ister manevi misafir gelmesine sevinmek demektir. İki düşmana hak üzere hükmetmek için onları misafir etmeye sevinmek gibidir. Bazı salihler ise Fettâh'ı, (126 a) isyan etmekle nimetlerin kapısını kapatmayan, onu unutmakla rahmetini ulaştırmayı unutmayan olarak tanımlamaktadır. Denilmiş ki, Müslümanların kalbini marifetiyle açan ve âsilerin üzerine de mağfiret kapısını açan Allah Fettâh'dır. Bazıları da Fettâh'ın tevfik kapısını nefislere açan, sırlarına hakikat kapısını açan olduğunu söylemişlerdir. Senin nasibin bu isimden nedir? İnsanlar arasında hükmet, matluplarına yardım et, din ve dünya işlerinde hakka yardım eden şeyleri kolaylaştırmaya önem ver ki bu isimden senin de nasibin olsun! Bil ki

¹⁶ Hâlbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız. (Nahl, 18)

¹⁷ Size ulaşan her nimet Allah'tandır. (Nahl, 53)

¹⁸ Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçekleşen hükmet. Çünkü sen hükmedenlerin en hayırlısıdır. (A'raf, 89)

¹⁹ Gaybin anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. (En'am, 59)

²⁰ Allah, insanlar için ne rahmet açarsa, artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. (Fâtır, 2)

melekût kapısı sana açılana kadar, gayb esrarları ve keşf nurları sana tecelli edene kadar ihlâsla bu isimle meşgul ol! Sonra Celvetî sâlik kendisini ismi Vâhid ile ve Vâhid'in manası ile meşgul eder.

El-Vahid Allah'ın zatında cüz olmaz, sıfatında benzeri yoktur ve fiillerinde ortağı yoktur. Mesabih'de demiş ki: El-Vahid, zâtı tek olandır. Ortağı yoktur. Ehad ise sıfatları tektir. Sıfatlarında ortağı yoktur. Kulun bu isimden nasibi nedir? Kul Tevhid dalgasına kendini daldırır, birlik denizinde gark olur, hatta baştan sonra kadar Vâhid ve Sâmed'den başka kimseyi görmez. Celvetî sâlik Vâhid isminden sonra Ehâd ismi ile meşgul olur.

El-Ehad, sıfatları tek olandır sıfatlarına kimse ortak olamaz. Denilmiş ki vahdet parçalanmaz ve taksim edilemez manasında murad edilir. Bu mana ile Vâhid çokça zikredilmektedir. Allah yücedir ve benzeri olmadığı için zatına çokluk ve ortaklık sirayet edemez. Allah terkıpten ve miktardan münezzehtir olduğu için ne parçalanma ne de taksim olma kabul edilmez. Bu söz daha açıktır. Allah daha iyi bilir.

Tayyibî diyor ki; Vâhid ve Ehâd de vahdetten gelmiştir. Lafz bakımından ikisi arasındaki fark birkaç vecihtir:

Birincisi, Ehâd, isbatta Allah dışında kişiler için kullanılmaz. Allah Ehad'dır denilir. Zeyd Ehâd'dır denilmez ama Vahid Zeyd için kullanılabilir. Bu Ehad'in manası kendisi ile birlikte sayılanların yokluğunu belirtmek için kullanılmıştır.

İkincisi, Ehâd'ın olumsuzu umûmidir. Ama Vâhid'in olumsuzu umûmi değildir. Mesela, birisi evde yoktur. (Vâhid) iki, üç olabilir. Ama birisi evde yok (Ehad) iki, üç vardır diyemeyiz. (126 b) Bunu Ehâd'da söylemek câiz değildir.

Üçüncüsü, sayıyı Vâhid ile başlatırız. Ama Ehâd ile başlanamaz.

Dördüncüsü, ta "التاء" Vâhid ile bitişebilir ama Ehâd ile bitişmez.

Mana yönünden de Vâhid ve Ehâd arasında birkaç vecihle farkları vardır.

Birincisi, yapı bakımından Ehâd'in manası Vâhid'den daha fazladır. Çünkü bu sıfat-ı müşebbehendir. Sabit olan şeyler için kullanılır.

İkincisi, vahdet parçalanamaz manasında kullanılır. Bazen de güneşin teklifi gibi benzer manasında kullanılmaktadır. Ama Vâhid kelimesi en fazla birinci anlamda kullanılır. Ehâd en fazla birinci anlamda kullanılır, Vâhid de en çok ikinci anlamda kullanılır. Bunun için Ehâd çoğul olarak kullanılmaz. Mesela Ezherî, Ahmet b. Yahya'ya Ehad'in neyin çoğulu olduğunu sormuştur. O da Vâhid'in çoğulu olduğunu söylemiştir. Şâhidin ceminin eşhad olduğu gibi. Bunlarla sayıya başlayamazsın. Vâhid birleştirme için Ehâd ise ayırmak için kullanılır. İnsanlara ulaşan nimetler Vâhid'den, onlardan aldığı nimetler ise Ehâd'den alınmıştır. Celvetî sâlikleri şeyhlerinden ismi Samed'i alırlar.

Es-Samed, 'kendisinde korku olmayan ve bütün duvarları yıkan, kendisi yemek veren ama kendisine yemek verilmeyen efendi' manasındadır. Allah, hâcet ve âfetlerden münezzehe olan, zeval olmayan, bâki, isteklerde ve olaylarda kendisine yönelen ve itimat edilendir denilmiştir. Din ve dünya işlerinde kendisine yönelen kişi o isimden hissesini almıştır. Kim tevhidde kökleşirse ve dinde sabit kalırsa, şüphelerden ve belalardan sarsılmayan hissesini almıştır. Kuşeyrî, bu vasfı tanıyanların nefsinin fena ve zeval ile tanınması, kâinata da fena ve geçici gözüyle bakması hakkıdır demiştir. Bu vasfı tanıyan dünyanın malını istemez hatta helali bile istemez, haramı nasıl ister? Bu ismi tanıyanlar insanlara yemek verir ama insanlardan istemez, birine muhtaç olduğunda hiç kimseye yönelmez, bütün haletlerde tam doğru tevekkül eder ve rızkı konusunda şüpheye düşmez. Nasıl bir yaratılmış sayesinde zengin olmamışsan rızkına da ortak olamaz. Bir insan hacetlerde Allaha yöneldiğini bildiği zaman, hacetini Allah'a şikâyet eder, yokluğunu Allah'a şikâyet eder ve Allah'a yönlendirir. Allah'ın bütün tasarrufuna kendisini bağlar ve bütün vesileleri uzaklaştırır.

(127a) Celvetî arasında kullanılan on iki ismi sana açıkladık. Allah o sâlikleri Allah'a ulaşanlardan kılınsın, zındıklardan ve inkârlardan Mustafa Mürteza'nın Nebi'nin şerefiyle muhafaza etsin! En temiz ve en kapsayıcı salât ve selâm Ona ve âl ve ashabına olsun!

Bu risalenin telifi ve tahriri 1204 senesinde tamamlanmıştır.

Nizâmî-yi Gencevî ile Sevadî'nin Leylâ ile Mecnûn Adlı Eserlerinde “Nevfel Karakterinin ve Nevfelli Sahnelerin” Karşılaştırılması

Nesim SÖNMEZ¹

Öz

Leylâ ile Mecnûn hikâyesi Arap Edebiyatı ve Fars Edebiyatı yoluyla Kürt Edebiyatına ulaşmıştır. Bu hikâye ilk defa Nizâmî-yi Gencevî tarafından nazım şeklinde Farsça kaleme alınmış olan eser 4600 beyitten fazladır. Gencevî'den sonra Fars, Kürt ve Türk şairler de bu hikâyeyi mesnevi kalıbında kendi dilleriyle yazmışlardır. Kürt Edebiyatında da birçok şair tarafından bu hikâye nazım şeklinde kaleme alınmış ve Kürt Edebiyatına kazandırılmıştır. Bu şairlerden birisi de Sevadî'dir. Sevadî de tıpkı Nizâmî-yi Gencevî gibi hikâyeyi nazım şeklinde Kürtçenin Kurmanci lehçesiyle yazmıştır. Sevadî'nin eseri her ne kadar nüshalara göre değişiklik gösterse de aşağı yukarı 771 beyitten oluşmaktadır. Her iki eserde de “Nevfel” adında bir karakter bulunmaktadır. Bu karakter her iki eserde de hikâyenin yazılmasında önemli bir rol üstlenmektedir.

Her iki eserde de yer alan Nevfel karakterinin eserlerde yer alış şeklini karşılaştırmamızdaki amacımız, bazı araştırmacılar tarafından iddia edildiği gibi Sevadî'nin *Leylâ ile Mecnûn* adlı eserini yazarken Nizâmî-yi Gencevî'nin *Leylâ ile Mecnûn* adlı eserini kendisine ana kaynak olarak alıp almadığını, şayet aldıysa eserin tesiri altında kalıp kalmadığını eğer kaldıysa ne kadar kaldığını tespit etmeye çalışmaktır. Araştırmamızın konusu sadece her iki eserde de geçen Nevfel adlı karakter olduğundan, biz Nizâmî-yi Gencevî'nin Sevadî üzerindeki tesirini bu sınırlar çerçevesinde değerlendireceğiz. Ayrıca konumuzun Kürt Edebiyatı olması ve Sevadî'nin de eserini Kürtçe kaleme alması nedeniyle araştırmamızda Nizâmî'nin eserinden çok Sevadî'nin eserine yer verdik ve bu eserin üzerinde yoğunlaşacağız. Bu çalışmamızda cevabını bulmaya çalıştığımız en önemli sorulardan birisi de acaba Sevadî orijinal bir metin mi ortaya koymaya çalışmış ya da Nizâmî'nin eserini taklit etmeye mi çalışmıştır. Ayrıca her iki şairin de ortak yönlerinin neler olduğunu ve birbirlerine hangi noktalarda ayrı düştüklerini ortaya koymaktır. Bu makale de her iki şairin hayatı hakkında bilgi verilecek, Leylâ ile Mecnûn'un hikâyesi özet olarak anlatılacak, her iki eserde de “Nevfel Karakteri” ve “Nevfelli Sahneler”in nasıl geçtiği hakkında bilgi verilecek ve ele alınış şekillerine göre hikâyedeki “Nevfel karakteri karşılaştırılacaktır.

¹ Doç. Dr. Nesim SÖNMEZ, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, nesimsonmez@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6315-6075.

Anahtar Kelimeler: Nizâmî, Sewadî, Leylâ ile Mecnûn, Newfel, Karşılaştırma.

Berawirdkirina Karaktera “Newfel û Sehneyên Newfelî” Di Leyla û Mecnûna Nîzamî û Sewadî Da

Kurte

Çîroka Leyla û Mecnûnê bi rêya Edebîyata Ereban û Farisan ketîye nav Edebîyata Kurdî. Ev çîrok, cara ewil ji aliyê Nizamîyê Gencewî va bi teşeyê mesnewîyê û bi zimanê Farisî hatiye nivîsandinê û ew ji 4600 malikî zêdetir e. Di edebîyata Kurdî da jî gelek helbestvanan ev çîrok bi rengê helbestê hûnandîye û xistîye nav edebîyata Kurdî. Yek ji wan helbestvanan jî Sewadî ye. Sewadî jî weke Nizamî berhema xwe bi teşeyê nezmê û bi zimanê Kurdî nivîsandîye û hejmara malikên ku di berhema wî da her çiqas li gorî destxetan cuda be jî kêm zede 771 malik e. Di her du berhemana da jî bi navê “Newfel” karakterek heye ku ev karakter rolek muhîm digire di hûnandina çîrokê da.

Armanca me ji berawirdkirina karaktera Newfel di her du berhemana da ew e ku hinek lêkolîner dibêjin çavkanîya berhema Sewadî ya bi navê *Leyla û Mecnûnê* berhema Nizamîyê Gencewî ya bi navê *Leyla û Mecnûnê* ye. Ka em ê mêze bikin gelo tesîra Gencewî li ser Sewadî çêbûye û ew, di bin bandora Gencewî da maye yan na û eger mabe em dixwazin tesbît bikin gelo ew çiqas maye. Sînorê vekolîna me ji ber ku di her du berhemana da bi tenê “karakterên Newfel” e, me tesîra Gencewî li ser Sewadî tenê di vê çarçoveyê da nixandîye. Ji ber ku mijar edebîyata kurdî ye û berhema Sewadî jî berhemek ji berhemên edebîyata kurdî ye, me di vekolîna xwe da jî berhema Gencewî zêdetir girîngî daye berhema Sewadî û ew vekolaye.

Di vê gotarê da behsa jîyana her du helbestvanan hatiye kirin, kurteya çîroka Leyla û Mecnûnê hatîye vebejandin û di her du berhemana da agahîyên ku li ser karaktera “Newfel” û sehneyên “Newfelî” ku çawa derbaz bûne hatîye dayîn û li gorî hûnandina çîrokê her du berhem hatine berawirdkirin.

Peyvên Sereke: Nizâmî, Sewadî, Leyla û Mecnûn, Newfel, Berawirdkirin.

The Comparison of the Character Named Newfel and the Newfel’s Scenes in Leyla and Mecnûn Story by Nîzamî and Sewadî

Abstract

The story of Leylâ and Mecnûn reached Kurdish Literature through Arabic and Persian Literatures. This story was written in Persian by Nizami Ganjavi for the first time in more than 4600 couplets. After Gencevi, Persian, Kurdish and Turkish poets wrote this story in their own language, in the masnavi mold. In Kurdish Literature, this story was written in verse form

by many poets. One of these poets is Sevadî. Like Nizami Ganjavi, Sevadî wrote the story in the form of verse in Kurdish. Although Sevadî's work varies according to copies, it consists of approximately 771 couplets. In both works, there is a character named "Nevfel" which is crucial.

Our aim in comparing the way the Nevfel character in both works is in the works is that, while it was claimed by some researchers, when he wrote the work of Sevadî named Leylâ and Mecnûn, if Nizami took Leylâ and Mecnûn as the main source, It is trying to determine if there is any remaining under the influence, if any, how long. Since the subject of our research is only the character named Nevfel in both works, we will evaluate the influence of Gencevî on Sevadî within these limits. In addition, since our subject is Kurdish Literature and Sevadî's work is written in Kurdish, we have included the work of Sevadî more than Nizami Gencevî's work and we will focus on this work. In this study, one of the most important questions we tried to find the answer is whether Sevadî tried to reveal an original text or tried to imitate Nizami's work.

In this work the lifes of both poets have been mentioned, additionally the stories of Leyla an Mecnûn written by both poets. Newfel character and its sceenes have been focused and evaluated by comparing as in the stories.

Keywords: Nizamî, Sewadî, Leyla û Mecnûn, Newfel, Comparison.

Extended Abstract

The love story of Leyla and Mecnûn has been taken part in kurdish literature by means of arabic and persian literatures. This story firstly was written by Nizamîyê Gencevî in form of masnawi as more than 4600 verses. In kurdish literature we see many poets that have been busy this story, of which one is Sewadî. Like Nizamî, he also has written his story in form of masnawi and its verses number is nearly 779. In both works there is a common character named Newfel which takes a crucial roll in forming both versions.

In this article the lifes of both poets have been mentioned, additionally the stories of Leyla an Mecnûn written by both poets. Newfel character and its sceenes have been focused and evaluated by comparing. Our aim of comparing the character Newfel is that some researches claim that the reference of Sewadî's work is based onto Nizamî's. We look into the matter if Nizamî affects Sewadî or not, and if so we will explain about how and how much Nizamî affects Sewadî. As the common motif is Newfel, we especially have focused on it. Our focusing is more on Sewadî's work as it is kurdish in actual. Actually, Sewadî has been influenced by Nizamî in terms of forming the story. However he has written and formed th story in his original style. We see that he has created a different story in terms of narrating and characters from Nizamî's one.

In Nizamî's story version, Newfel takes a roll as a close friend and helper for Mecnûn in one way, but in another way he can be seen as a warrior, a strong man and a counselor. In spite of that Nizamî has especially formed his story on Mecnûn which is the main character of the story, not on Newfel as being demonstrated as a helper and adviser for Mecnûn. In

Sewadî's version, Newfel can be seen also a helper and assistant for Mecnûn. He is also presented as benevolent, warrior and hero. He is not the main character, but an aside character. We see that Nîzamî wanted to write and form his story by taking his main character as a centre. However Sewadî tried to write a different style as he is aware of the fact that several poets had written that story before him in different ways. He wanted to write and create the Leyla and Mecnûn tale in his original way which can be defined more emotional and lyrical.

While forming his version, Sewadî sometimes treats differently from Nîzamî's line by forming another details as he likely wished to create an original line. The number of verses of Sewadî is more less than Nîzamî's. Although there are some changes in some manuscripts, Nîzamî's story verses are 4600 while Sewadî's version consists 779 verses. In both versions, as a strong man Newfel wants to help Mecnûn, because of that he sets a fight with Leyla's father. However he cannot take Leyla back from her father to give her to Mecnûn. Additionally in both works Mecnûn saves a gazelle from a hunter's trap. However the style of saving gazelle is different in both poets's forms. In Sewadî's version, soldiers of Leyla's father were failed but later they get a fortune and enslaved Mecnûn. In contrast of this, in Nîzamî's one, the warriors of Newfel fails and because of that Newfel wants to make a treatment with Leyla's father. In his version Nîzamî aims to narrate his tale, in Sewadî's one, however, we can see that he aims to create his tale according to story style.

Destpêk

Çîrokên ku mijara wan evîn û evîndarî ye gelek berfireh in û di nava edebîyata cîhanê da cihê wan gelek muhîm e. Çîrokên evîndarîyê cara ewil di nava edebîyata gelerî da hatine peyda kirin û paşê jî ketine nava edebîyata nivîskî. Hinek ji wan çîrokan ji aliyê helbestvanan va bi qalibê qesîde û mesnewîyan hatine nivîsandinê. Mirov dikare çîrokên evîndarîyê weke du cure bihesibîne yanê çîrokên evîndarîyê yên folklorîk û yên nivîskî. Hejmara van çîrokan di edebiyata dinyayê da gelek zêde ne û weke çavkanîyên edebiyata klasîk jî têne hesabandinê.

Çîrokên evîndarîyê cara ewil di Rojhilata Navîn da bi terza mesnewîyê di edebiyata farisî da hatine nivîsandinê. Di sedsala IX, X û XIê zayînê da Rûdekî (m. 941) û Fîrdevsî (m. 1021) di nav berhemên xwe da cih dane çîrokên evîndarîyê. Li dû van kesan 'Unsûrî (m. 1040) û Fexreddîn Es'edî Gurganî (m. 1055) mesnewîyên serbixwe yên ku mijara wan evîndarî ye nivîsandine. Nizamîyê Gencewî (m. 1214?) di sedsala XIIIan da çîroka Xosrew û Şîrîn û Leyla û Mecnûnê bi zimanê farisî nivîsandîye. Bêguman mirov dikare bibêje ew helbestvanên ku piştî Nizamî hatine û çîrokên evîndarîyê nivîsandine di bin tesîra wî da mane û rê û rêça wî şopandine (Çiçekler, 2004: 320-322; Jahany, 2016: 18).

Hetanî vê gavê hatîye tesbît kirin ku di edebîyata kurdî da 14 mesnevîyên Leyla û Mecnûnê hatine nivîsîn (Hîlmî, 1988: 117-118, 135; Ergîn, 2006: 109-130; Temo, 2007: 1443; Can, 1992: 5-6; Mizûrî, 2009; Xeffar, 2011: 27; Baban, 2012: 371-373; Yalar, 2012: 459-468; Adak, 2014: 100; Xeznedar, 2015: 507; Jahany, 2016: 29; Alkaç, 2018: 6). Li gorî zaravayan, me li jêrê navê nivîskar û navê berhemê daye.

Bi Zaravayê Hewramî pênc mesnewî hatine nivîsandin û ew jî ev in:

1. Leyla û Mecnûna Mela Mihemedê Qulî Kendûleyî (?-1732).
2. Leyla û Mecnûna Xanayê Qubadî (1700-1759).
3. Leyla û Mecnûna Mîrza Şeff'ê Kulyayî (1785-1834).
4. Leyla û Mecnûna Mela Weledxan (1825-1885).
5. Leyla û Mecnûna 'Ebdulqadir Debayan (?-?).

Bi Zaravayê Kurmancî jî pênc mesnewî hatine nivîsandin û ew jî ev in:

1. Leyla û Mecnûna Sewadî.
2. Leyla û Mecnûna Mela Mehmûdê Bayezîdî (1797-1863). Ev berhem pexşan e.
3. Leyla û Mecnûna Şêx Mihemed Can Aqtepî (1858-1909).
4. Leyla û Mecnûna 'Hecî 'Ebdulfettahê Hezroyî (1892-1975).
5. Leyla û Mecnûna Mela Mihemedê Hezanî (1939-2004).

Bi Zaravayê Soranî jî çar mesnewî hatine nivîsandin û ew jî ev in:

1. Leyla û Mecnûna Mela Fercî Salih Şekîb (?-?).
2. Leyla û Mecnûna ‘Elî Kemal Bapîr (1887-1974).
3. Leyla û Mecnûna ‘Ebdulcebbar Axayî Kanî (1902-1957).
4. Leyla û Mecnûna Zarî (?-?).

Me, ew Leyla û Mecnûnên ku di edebîyata kurdî da hatine nivîsandinê li gorî zarava û dîroka nivîsandina wan li xwarê di tabloyê da dane nîşandan:

Hejmar	Berhem	Zarava	Sal
1.	Leyla û Mecnûna Mela Mihemedê Qulî Kendûleyî	Hewramî	1732
2.	Leyla û Mecnûna Xanayê Qubadî	Hewramî	1741
3.	Leyla û Mecnûna Mîrza Şeffî‘ê Kulyayî	Hewramî	1834
4.	Leyla û Mecnûna Mela Weledxan	Hewramî	1885
5.	Leyla û Mecnûna ‘Ebdulqadir Debayan	Hewramî	1985
6.	Leyla û Mecnûna Sewadî	Kurmancî	1759
7.	Leyla û Mecnûna Mela Mehmûdê Bayezîdî	Kurmancî	1858
8.	Leyla û Mecnûna Şêx Mihemed Can Aqtepî	Kurmancî	1884
9.	Leyla û Mecnûna ‘Hecî ‘Ebdulfettahê Hezroyî	Kurmancî	1975
10.	Leyla û Mecnûna Mela Mihemedê Hezanî	Kurmancî	1982
11.	Leyla û Mecnûna ‘Ebdulcebbar Axayî Kanî	Soranî	1969
12.	Leyla û Mecnûna Mela Fercî Salih Şekîb	Soranî	1942
13.	Leyla û Mecnûna ‘Elî Kemal Bapîr	Soranî	1950
14.	Leyla û Mecnûna Zarî	Soranî	1976

Tablo: Leyla û Mecnûnên bi Kurdî hatine nîvîsandinê.

Armanc ji berawirdkirina lêkolîna me ew e ku hinek lêkolîner dibêjin çavkanîya berhema Sewadî ya bi navê *Leyla û Mecnûnê* berhema Nizamîyê Gencewî ya bi navê *Leyla û Mecnûnê* ye. Gelo tesîra Gencewî li ser Sewadî maye yan na. Eger çêbûbe gelo çiqas çêbûye dixwazin tesbît bikin. Sînore vekolîna me ji ber ku di her du berheman da "karakterê Newfel" e, me tesîra Gencewî tenê di vê çarçoveyê da nixandîye. Ji ber ku mijara me edebîyata kurdî ye û berhema Sewadî jî berhemek ji berhemên edebîyata kurdî ye, me di vekolîna xwe da ji berhema Gencewî zêdetir girîngî daye berhema Sewadî.

1. Serpêhatîya Leyla û Mecnûnê

Ji bo ku mijar baş were fêmkirin me hewce dît ku em di der heqê serpêhatîya Leyla û Mecnûnê da bi kurtasî hinek agahîyan bidin.

Çîroka Leyla û Mecnûnê, çîrokeke gelerî û serpêhatîyeke evînî ye û di edebîyata Îslamê da jî bûye mijara mesnewîyan. Bingeha çîrokê li devdora kesayeta Mecnûnî digere û li çolistana Necdê derbaz dibe. (Levend, 1959: 1; Kutlu, 1986: 87). Li gor hinek gotinan ev çîrok çîrokeke rasteqînî ye (Adak, 2014: 100) û lehengên wê jî lehengên rasteqînî ne. Çîrok di sedsala VIIan da di serdema Dewleta Emewîyan (661-750) da di dema hukimdarîya Merwan b. Hekemî (623-685) da li herêma Necdê qewimîye. Li gorî hinek rîwayetan Mecnûn, leqeba helbestvanê bi navê Qeys b. Mulewweha el-Amîrî (m. 698) ye û ev çîrok ji şîrovekirina helbestên wî hatiye derxistin. Leyla jî qîza Mehdî b. Saîd el-Emîrî ye (Ateş, 1988: 49).

Hinek dîroknas û pisporên edebîyata klasik, ji siheta wê bi guman in û dibêjin çîrokek e bi vî rengî neqewimîye û ew tiştêkî xeyalî ye. Li gorî van pisporan ew helbestên ku nîsbeta wan li bal Mecnûn va tê kirin bi temamî ne yên wî ne. Hinek helbest yên helbestvanên cuda ne. (Terbîyet, 1314: 383).

Li gorî ku di çavkanîyan da derbaz dibe bi gelemperî serpêhatîya bûyerê bi vî rengî ye:

Di çolistana Necdê da ji malbata Benû Amîr, Qeys û Leyla, di zaroktîya xwe da ji hev hez dikin. Xelkên derûdorê bi vê bûyerê dihesin û gelek deng û behsa wê dikin. Dayîka Leylayê ji ber wan gotinên nebaş, cezayê nederketina ji kon dide keça xwe Leylayê. Qeys, nikare yara xwe bibîne û ji ber hesreta nedîtina yarê, gelek xemgîn dibe, hiş û aqil ji serê wî diçe û ew derdikeve serê çol û çiyayan. Piştî demekê ew, weke "mecnûn" yanê dîn tê binavkirin. Bavê Qeys, bi derdê kurê xwe agahdar dibe û diçe ji malbata Leylayê wê ji kurê xwe ra dixwaze. Lê ji ber ku navê Qeys weke mecnûn hatiye belavkirin malbat, naxwaze keça xwe bide wî. Bavê Qeys, ji bo ku kurê wî şifayê bibîne û rewşa tendurustîya wî baş bibe, radibe wî dibe ser Ke'beyê. Lê Qeys li Ke'beyê bi armanca ku eşqa wî xurttir bibe diayê dike ku nexweşîya wî hîn xedartir bibe. Xwedê diaya wî qebûl dike û

nexweşîya wî her diçe zêde dibe. Bavê wî bi awayekî dilşewatî vedigere mala xwe û Mecnûn jî derdikeve ser çol û çiyayan û dibe hevalê heywanan. Yara wî Leyla jî dest bi nivîsandina helbestên evîndarîyê dike. Mîrekî Ereban, bi navê Newfel, helbestên wê bi dest dixîne û dest bi xwendina wan dike. Newfel dema wan dîxwîne dilê wî gelek bi Leylayê dişewite û ji bo ku birîna wê bikewîne û jê ra bibe melhem, radibe, dibe xwezgîniyê Leylayê û wê ji bavê wê ji bo Mecnûnê dixwaze. Mêze dike bavê Leylayê wê bi rindî nade, îcar radibe leşkerên xwe kom dike û diçe ser malbata Leylayê û bi wan ra şer dike.

Mecnûn, ewqas ji Leylayê hezdike ku naxwaze zirar bigêhêje devdora wê jî û ji bo ku malbata Leylayê di şer da bi ser bikeve, diayê dike. Diaya wî tê qebûlîkirin û Newfel bi ser nakeve. Lê Newfel bi vê rewşê şanaz nabe û careke din leşkeran kom dike, diçe ser malbata Leylayê û bi wan ra şer dike. Newfel vê carê bi ser dikeve, lê ji ber ku bi diaya ku Mecnûnî kirîye dihese, Leylayê nagire û vedigere diçe. Malbata Leylayê wê bi mirovekî navê wî Îbn Selam e ra dizewicînin. Ji ber ku Leyla naxwaze bi Mecnûnî ra xîyanetê bike, ji mêrê xwe ra dibeje ku ji zaroktîya min da cinek bûye evîndarê min û ji min hez dike, eger tu destê xwe bidî min ev cinê min, dê me herduyan jî bikuje. Bi vî awayî mêrê xwe dixapîne û ji xwe dide dîrxistin. Piştî demekê, bi qebûlbûna nifirên Mecnûnî, mêrê Leylayê dimire. Ji ber ku Leyla azad dibe, radibe diçe çolan, li Mecnûnî digere û di dawîyê da wî dibîne, lê ji ber ku Mecnûn, wê nas nake û eger nas bike jî êdî naxwaze bi wê ra bizewice wîsal çênabe. Lewra, Mecnûnî têkilîya xwe ji dinyayê qut kiriye û ji qonaxa ‘eşqa mecazî derbazî qonaxa ‘eşqa îlahî bûye. Leyla, bê hêvî ji cem wî vedigere û di nav derd û kulan da jîyana xwe berdeham dike û piştî demekê jî dimire. Dema Mecnûn vê xebera bi dilsoj dibihîze diçe ser gora Leylayê û ji Xwedê rica û dexaletê dike ku ruhê wî jî li wê derê bistîne. Xwedê, dîya wî qebûl dike û ruhê wî distîne. Mecnûn hetanî ruhê xwe radest dike, navê Leylayê, ji ser zar û zimanê xwe naxîne (Ateş, 1993: 49-55; Pala, 2002: 300-302; Sönmez, 2018:129-130).

2. Kurtenêrînek li jîyan û berhemên Nizamîyê Gencewî

Ji bo ku berawirdkirin baş were têgihîştin hewce ye em herdu helbestvanan û berhemên wan bidin nasandin.

Der barê dîroka ji dayîkbûn û mirina Nizamîyê Gencewî da agahîyên teqez di destên me da tune ne. Herweha agahîyên ku di tezkîreyan û di lêkolînên modern da derbaz dibin jî têrê nakin. Ew tiştên ku di der heq jîyana wî da hatine dayîn her çiqas pir hindik bin jî ji berhemên wî hatine wergirtin. Gencewî di sala 536/1141?ê da hatîyê dinyayê û UNESCOyê jî ev dîrok pejirandîye û sala 1991ê weke serê sala 850mînê ji dayîkbûna Gencewî îlan kirîye (Kantar, 2007: 183). Hinek lêkolîner dibêjine bavê wî Tirk e (Resulzade, 1951: 34; Alîyef, 1991: 21; Kantar, 2007:183), lê hetanî vê gavê teqez nehatîye piştrastkirin ku bavê wî Tirk ê û gelek lêkolîner jî vê îddayê wek nêrînek e nijadperestîyê dibinin û dibêjin tu esl û

esasek e vê agahîyê tûne ye (Akalin,1998: 73). Dayîka Nizamîyê Gencewî Kurd e. Mirov dema berê xwe dide berhema wî ya bi navê Leyla û Mecnûnê rastî vê agahîyê tê. Di helbeseteke wî da ev malik derbas dibe:

Nîzamî:	Wergera bi Kurdî
Ger maderê men reîseyê kord	Eger dayîka min Reîseyê Kurd
Mader sîfatane pîşî men mord. (Nîzamî, 41)	Bi sîfetên dayîkane li nik min mir

Nizamîyê Gencewî li Gencê têtê dinyayê (Abdunnebî, 1340: 11; Akalin,1998: 73). Ew perwerdehiyeke baş dibîne, di gel ziman û edebîyatê, astronomî, felsefe, coğrafya, tip û matematîkê jî dixwîne û hînî gelek zimanan weke Farisî, Erebî, Pehlewî, Suryanî, Îbranî, Ermenî, Gurcî û hwd dibe (Kanar, 2007: 183; Kırlangıç, 2008: 50).

Gencewî, piştî ku perwerdehiya xwe diqedîne naxwaze karê dewletê bike û dest bi nivîsandina helbestan dike. Wan helbestên ku ew dinivîsîne ji rêvebirên dewletê ra bi rê dike, ew jî ji Gencewî ra pereyan dişînin. Gencewî bi vî rengî debara xwe berdewam dike. Her çiqas Nizamî ji serokkomarên dema xwe ra helbest bi rê kiribin jî ew ne helbestvanekî koşka mîran e. Wî jîyaneke mutewazî derbaz kirîye (Kanar, 2007: 183).

Gencewî teqez nebe jî di sala 611/1214an da li bajarê Gencê emrê Xwedê bi cih tîne û li heman bajarî tê definkirin (Maksoud, 2004: 80; Kanar, 2007: 184; Kırlangıç, 2008: 50).

2.1. Berhemên Nizamîyê Gencewî

Ji berhemên Nizamî yek tenê gihêştîye destê me û navê berhemê jî "Xemse" ye û bi navê "Pênc Genc" jî tê naskirin. Berhem kême zêde 35 hezar malik e û di navbera 35-40 salî da hatiye qedandinê (Kanar, 2007, 185). Helbestvanên weke Emîr Xusrewê Dehlewî (m. 725/1325), Şemseddîn Katîbî Nîşabûrî (m. 839/1435?), Mela Ebdurrahmanê Camî (m. 536/1141) û hwd. li ser vê berhemê nazîre nivîsandine. Di gelek pirtûkxaneyan da destxetên berhemê hene û li Îran, Hindîstan û Awrûpayê jî gelek caran hatiye çapkirin (Terbîyet, 1314: 383; Kanar, 2007: 185).

Mesnewîyên ku di Xemseyê da cih girtine ev in (Berthels, 1964: 318-321; Maksoud, 2004: 81; Kanar, 2007: 183-185):

Mexzenu'l-Esrar: Berhem 2400 malik e û di sala 570/1174 an jî 572/1176an da jî mîrektîyên Mengûcûkîyan mîrê Erzînganê, Mîr Fexreddîn Behrem Şah ra hatiye nivîsandinê.

Xosrew û Şîrîn: Li ser dîroka nivîsandina berhemê û helbestvanê wê hevdegiyek tune ye. Li gorî hinek agahîyan di sala 576/1180-81an da hatiye qedandin û li gorî nuxeyan 5700-7700 malik e. Di mesnewîyê da çîroka

serpêhatîya evîndarîya hukimdarê Sasanîyan Xosrewê Perwîz û prensesê Ermenî Şîrînê hatiye hûnandinê.

Leyla û Mecnûn: Mesnewî di sala 584/1188an da hatiye nivîsandinê û li devdora 4600 malikan e. Gencewî, ev berhema xwe li ser daxwaza serokê dewleta Şîrwanşahan Axsîtan bîn Mînuçîhrê nivîsandîye (Maksoud, 2004: 81). Di beşa sebebê telifa berhemê da derbaz dibe ku şahê Şîrwanşahan emir dike ku Nizamî vê efsaneyê binivîsîne, lê ji ber ku mijar ne mijareke kêfxweşîyê ye ew ji bo nivîsandina wê dudilî dibe. Kurê wî jê ra dibêje “*Madem ku Şah emir kirîye, tu neçar î ku wî emrî bi cih binî, te berê çîroka Xosrew û Şîrînê nivîsandibû; îjar jî Leyla û Mecnûnê binivîse ku bila cewhera te bibe cot.*” û bi vî rengî ew dest bi nivîsandina berhemê dike û di navbera çar mehan da diqedîne. Di berhemê da derbaz dibe ku Nizamî, ew di sala 584/1188an da di roja dawîyê ya meha Recebê da qedandîye û berhem 4600 malik e (Tarlan, 2001: 26-32; Kirlangîç, 2008: 50).

Heft Peyker (Behremname): Mesnewî di sala 593/1197an da li ser daxwaza mîrê Meragê Korpearslan hatiye nivîsandin û ji wî ra hatiye dîyarîkirin.

Îskendername: Mesnewî ji du beşan pêk tê, beşa ewil bi navê “Şerefname”yê di sala 597/1201ê da û beşa duduyan jî piştî sala 607/1211an bi navê “Îqbalname”yê hatiye nivîsandinê. Beşa yekem 10 hezar malik e û beşa duduyan jî 3700 malik e.

Di hinek çavkanîyan da derbaz dibe ku dîwaneke Nizamîyê Gencewî heye û ew 20 hezar malik e, tê da qesîde, xezel, terkîbîbend, tercîbîbend, rubaî û yekmalik jî hene. Lê hetanî vê gavê nusxeyek ji dîwanê nehatîye bidestxistin (Kantar, 2007: 183-185).

3. Kurtejiyana Sewadî

Sewadî, yek ji helbestvanên edebîyata kurdî ya klasîk e lê hetanî vê gavê di der heqê jîyana wî da agahîyên teqez nehatine bidestxistin. Ew, di nava kurdan da weke Haris, devera wî jî weke Bedlîs hatiye nîşandan û di çavkanîyan da ew ji Sewadî zêdetir wek “Harisê Bedlîs” derbaz dibe (Rûdenko, 1961: 61-62; Sağnîç, 2002: 417; Temo, 2007: 1347; Doskî, 2004: 5-18; Xeznedar, 2010:507). Qanatê Kurdo dema peyva “*Haris*” xwendîye herfa “*H*”yê bi xeletî wek “*X*” xwendîye û li gorî xwendina xwe navê helbestvan wek “*Xaris*” qeyd kirî ye (1983: 122). Di çapa Nûbiharê da jî di malika ku peyva “*Haris*” tê da derbaz dibe bi xeletî wek “*Hadis*” (Sewadî, 1999: 19) hatiye xwendinê. Dema mirov vedigere destxeta berhemê ya ku di koleksiyona Jaba da ye dibîne ku navê helbestvanî bi awayek eşkere “*Haris*” derbaz dibe:

Haris çî medih ke bo qedîmî

Memnû‘e misal e bo ‘edîmî (Jaba, Kurd30, 3b)

Lê helbestvan di helbestên xwe da xwe, weke "Sewadî" bi nav dike. Ev jî tê vê maneyê ku "Sewadî" navê helbestvanî nîne û wî ev nav jî xwe ra weke mexles bi kar anî ye. Haris di berhema xwe ya bi navê Leyla û Mecnûnê da peyva "Sewadî" jî xwe rabi kar anîye:

Ey hezretî pêşewayê muxtar

Naçar e **Sewadîyê gunehkar** (Jaba, Kurd30, 5b; Sewadî, 1999: 29)

Ya Rebbî **Sewadîyê** cegerxûn

Azad bikey bibexşî Mecnûn (Sewadî, 1999: 195)

Dîroka jidayîkbûna Sewadî zela nîne, lê wî di Leyla û Mecnûna xwe da malîkek e nivîsandiye ku li gorî hesabê ebcedê dema ev malîk tê hesabkirin, derdikeve holê ku berhem di sala 1172/1759an da hatiye nivîsandinê. Li gorî destxetan di vê malîkê da hinek guhertin hene (Sewadî, 1999, r. 42-43; Fîroz, v. 11). Ev agahîya hanê jî nîşan dide ku Sewadî di sedsala XVIIIan da jîyaye. Ew malîk jî ev a xwarê ye:

Neh rozê tamam, paşê newroz

Menqûşî mi kir nigînê pîroz (Sewadî, 1999, 43; Doskî, 2004, r. 42)

Ji vê malîka jorê jî tê xuyakirin ku helbestvan berhema xwe neh rojan piştî Newrozê nivîsandiye. Ev dîrok jî dibe beramberê 31ê meha adarê. Di beyta jêrê da jî ji îfadeya "me'xzê sinne" li gorî hesabê ebcedê tê fêmkirin ku sala nivîsandina berhemê 1162/1748 e. Bi vî rengî dîroka telîfa berhemê dibe 1161/1748. Di hinek nusxeyan da îfadeya "sinne" bê şedde û wek "sine" hatiye xwendin, ger em bi vî awayî hesab bikin wê wextê li dîrokê deh sal zêde dibe û dîrok dibe 1758 (Qanatê Kurdo, 1983: 123; Doskî, 2004: 17-18). Di hinek çavkanîyan da derbaz dibe ku sala jidayîkbûna Sewadî 1700 an jî 1738 e (Doskî, 2004: 7-19; Temo, 2007: 1374; Tîmurtaş, 2008: 373).

Me'xzê dev û lêv û se'yê sinn e

Tarîx ji wê lew ji me'xzê sinn e (Sewadî, 1999: 43; Doskî, 2004: 42)

3.1. Berhemên Sewadî

Hetanî vê gavê bi qasî ku hatîye tesbîtkirin sê berhemên Sewadî hene.

3.1.1. Leyla û Mecnûn

Berhema Sewadî ya ku herî zêde tê naskirin *Leyla û Mecnûn* e. Sewadî berhema xwe bi terza mesnewîyê, bi zaravayê kurmancî bi kêşeya 'erûzê û bi behra hezecê bi qalibê "*Mef'ûlu/mefa'îlu/fe'ûlun*"ê va nivîsandîye. Her malîkeke berhemê di nav xwe da bi qafîye ye yanê weke aa/bb/cc... Berhem ji 24 beşan û jî

771 malikan pêk hatîye (Sewadî, 1999). Hetanî vê gavê gelek caran ev berhem ji bo çapê hatîye amadekirin û hatîye çapkirinê.

Ji nusxeyên Leyla û Mecnûna Sewadî ya herfî tê zanîn nusxeya ku li Rûsyayê li Pirtûkxaneyê Giştî ya Lenîngradê di nav koleksiyona Aleksander Auguste Jaba (1801-1894) da (ji bo arşîva Jaba bnr, Pîrbal, 2000: 3-8) di bin hejmara Kurd3oyê da hatîye qeyîdkirinê ye. Berhem di sala 1172/1759an da bi awayekî menzûm hatîye telifkirin. Di berhemê da 24 beş û 23 sernav hene. Berhem bi tevahî 339 malik e û beşa destpêkê jî bêserenav e. Di wereqeya 39b yê da qeyda temellûkê bi şiklê “*Sahibuhu el-Hacî Firûz İbn el-Hacî Mustefa*” hatîye nivîsandinê (Jaba, Kurd30). Lêbelê em dizanin ku hinek nusxeyên din jî hene.

Bêguman tesbîtîkirina destnivîsên Leyla û Mecnûna Sewadî ne mijara gotara me ye. Lê bi armanca ku mijar baş were veçîrîn em ê di der heqê nusxeyên ku di çapên Leyla û Mecnûnê da ji wan sûd hatîye wergirtin da bi kurtasî hinek agahîyan bidin. Bi qasî ku me lêkolîn kir heta niha Leyla û Mecnûna Sewadî cara ewil ji aliyê M. B. Rûdenko va di 1965an da bi elîfbêya rûsî hatîye çapkirin (Qanatê Kurdo, 1985: 18). Cara duduyan ji aliyê Reşîf Irgat va li rûpera aliyê rastê bi elîfbêya erebî û li rûpera aliyê çepê jî bi elîfbêya latînî hatîye amadekirin û çapkirin (Sewadî, 1999) û ev çap li gorî nusxeya Hacî Feyrûz hatîye amadekirin. Cara sisêyan jî ji aliyê Tehsîn İbrahîm Doskî va li Dihokê hatîye çapkirin (2004) û di vê çapê da Doskî him ji van her du çapên berîya xwe û him jî ji destxetêke din sûd wergirtiye. Ev destnivîs jî ya Remezanê kurê Silêman e û ew jî ji Kurdistanê Sûrîyê ye û dîroka nusxeya wî jî 1400/1979 e (Doskî, 2004: 19). Cara dawîyê jî ji aliyê Parviz Jahany va hatîye çapkirin. Jahany, him ji her sê çapên berîya xwe û him jî ji destnivîsa Mela Nûrullahê Godîşkî (1918-2003) û ji Mela Zeynelabidîn Amidî (1946 - ...) sûd wergirtiye (2016). Di van çapan da ne tenê nusxeyên destxetan, nusxeyên çapkirî jî wek çavkanî hatine girtin (Adak, 2018: 1205).

Di hinek çavkanîyan da derbaz dibe ku li gorî A. Jaba berhema Sewadî berhemeke serbixwe nîne ew wergera Leyla û Mecnûna Nizamîyê Gencewî ye. Lê Rûdenko dibêje her çiqas berhem berhemeke serbixwe nebe jî hinek beşên vê berhemê di berhema Nizamî da tune ne (Rûdenko, 1965: 6; Şefiyeva: 2017: 4).

Sewadî, *Leyla û Mecnûna* xwe dîyarîyî du mîr an jî begên bi navê Emînê Yûsif û kurê wî Ebdullah Xan kirîye. (Sewadî, 1999: 37, 39).

Helbestvan li gorî tradîsyona mesnewîyan bi beşa munaceatê û bi van malikên xwarê dest bi mesnewîya xwe dike:

Fêhristê kitabê navê Me‘bûd

Qeyyûm û qedîm û hey û mewcûd

Bêşîbh û misal û ‘edl û xaliq

Sazindeyê mumkinat û faliq (Sewadî, 1999: 11)

Berhema Sewadî bi van malikên jêrê jî diqede:

Mewta miheqq e û newêrim

Lewra gunê ecêb didêrim

Rakî li mi key we min riha key

Bo xatirê alê Mustefa key (Sewadî, 1999: 196-197; Doskî, 2004: 139)

3.1.2. Yûsuf û Zuleyxa

Di hinek çavkanîyan da derbaz dibe ku Sewadî, bi xeynî Leyla û Mecnûnê bi navê Yûsuf û Zuleyxayê jî destanek e evîndarîyê nivîsandîye (Adak, 2014: 110). Rûdenko daye nişandan ku di nav koleksiyona Jaba da berhemek e Sewadî ya bi navê Yûsuf û Zuleyxayê heye û ev berhem berhemek e serbixwe nîne. Wî, varyanteke mesnewîya Selîmîyê Hîzanî (XVIII) ya bi navê Yûsuf û Zuleyxayê ji nû va hûnandîye. Armanca Sewadî ew bûye ku zimanê berhemê zelaltir bike (Rûdenko, 1961: 4). Mizûrî dibêje ez hetanî vê gavê rastî berhemeke bi vî rengî nehatime (2009). Di berhema bi navê Tarîxa Edebyata Kurdî da çend malik ji vê berhemê û ji berhema Selîmîyê Hîzanî hatiye dayîn (Qanatê Kurdo, 1985: 122-123). Lê mirov dema li malikên her du berheman mêze dike di navbera wan da cidahîyek berbiçav nabîne. Bi îhtîmaleke mezin ev malik, ji berhema Selîmîyê Hîzanî hatine wergirtin. Ji bo vê sedemê hewce ye ev agahî were piştrastkirin.

3.1.3. Helbestên Sewadî

Ji berhemên Sewadî yek jî qesîdeyên wî ne. Di çavkanîyan da du qesîde weke yên wî derbaz dibin. Lê mirov bi teqez nikare bibêje ev her du qesîde jî yên Sewadî ne. Ji wan yek ev qesîde ya xwarê ye ku lêkolîner bi piranî wê wek qesîdeya Sewadî qebûl dikin. Qesîde her çiqas li gorî nusxeyan were guhertin jî li gorî Dîwana Camî' 16 malik e û qesîde bi van malikan dest pê dike:

Ey felek dîsa te kul kir, derd û êşanê di min

Mislê bulbul meylê gul kir, zar û efxanê di min

Şerbeta lefz û kelaman, wê di nêv tasa û caman

Dane cumle xass û 'aman, cam û fincanê di min

Helbest bi van malikên jêrê jî bi dawî dibe û Sewadî, di malika ewil da mexlesa xwe weke "Sewadî" di ya dawîyê da jî weke "Suweyda" bi kar anî ye:

Ey **Sewadî** bes bibêje, qisseta 'êşqê dirêj e

Berf û baranê dirêj e, ebrê nîsanê di min

Ey **Suweyda** her digotî, qelb û dil herdem disotî

Şibhetê narê kevotî, re's û e'yanê di min (Qoxî, 2004: 381-382)

Qesîdeya duduyan jî bi rengê çarînan hatiye hûnandinê û ji 15 çarînan pêk tê ye. Li gorî lêkolîneran ev qesîde ya Sewadî nîne lê bi çewtî weke ya wî hatiye bi nav kir in. Qesîde evha dest pê dike:

‘Ehdê qedîm hate bîr
 Nalîn ji min tîn bêqiyas
 Mayîm di hebsê da esîr
 Mêhra dilêm muhkem esas
 Mêhra dilêm zor qayîm e
 Aşiq ji lewmê laim e
 Lewmê bikin sed laim e
 Xem nakişî ji nasir nu’has (Dokî, 2004: 22-23)

4. Berawirdkirina Karaktera Newfel û Sehneyên Newfelî

Di serpehatîya çîroka Leyla û Mecnûnê da karaktera Newfel, karaktereke gelek muhîm e û tesîra kesayeta wî di berhema Nizamî û di ya Sewadî da hevrast dimeşe². Di berhema Nizamî da cihên ku Newfel dikeve nav çîrokê di bin çar serenavan da, di berhema Sewadî da jî di bin serenavekî da hatiye hûnandinê.

Di berhema Nizamî da karaktera Newfel bi van serenavan hatiye hûnandinê:

“Newfel tête cem Mecnûnî,
 Şerê Newfel yê li dijî hêza bavê Leylayê,
 Mecnûn li dijî Newfel diaxive,
 Newfel ji bo cara duduyan diçe şerê bavê Leylayê.”

Di berhema Sewadî da karaktera Newfel bi serenavek e tenê hatiye hûnandin û ew jî ev serenava li jêrê ye:

“Ceng û cîdala Newfel e digel Ibnu Selamî ji bo Mecnûnê belengazê bêcî û bêmeqamî.” (Sewadî, 1999: 123).

Di her du berheman da hejmara serenavên ku Newfel li ser sehnê ye wekhev nînin. Di berhema Nizamî da mijar di bin çar serenavan da derbaz dibe lê di berhema Sewadî da di bin serenavekî da derbaz dibe. Cidahîya hejmara serenavan jî dide xuyakirin ku di terz û rêbaza her du helbestvanan da hinek

²Di vê gotarê da ji bo *Leyla û Mecnûna* Nizamê Gencewî çapa Hasan Vahid Destgerdî (1386), *Hakîm Nizâmê Gencewî Leyla û Mecnûn*, Neşrî Qatre, Tehran û ji bo *Leyla û Mecnûna* Sewadî jî çapa Sewadî (1999), *Leyla û Mecnûn*, (Tîpderbazîya Latîni: M. Reşit Irgat), İstanbul, Weşanên Nûbiharê esas hatiye girtin.

cidahî hene. Bo nimûne Sewadî di berhema xwe da gava nav li beşê dike naxwaze di bin çend serenavan da mijarê binirxîne, lê Nizamî bi hûrgulî serenavan datîne û bi berfirehî mijarê dinirxîne.

Di berhema Nizamî da karaktera Newfelî bi awayekî tesaduff dikeve nav çîrokê. Newfelî, Mecnûnî li çolê weke kesekî reben, porê wî li ser serê wî bûye gîjjik, derdkêş, rût û tazî, pêxwas, ji mirovan kûvî, li ber kevir û kuçikan e û bûye hevalê heywanên wehşî dibîne (103/12-14-15-16)³. Dixwaze wî nas bike, ji Mecnûnî dipirse û dibêje: "Tu kî yî?" Mecnûn dema bersiva wî dide, Newfel hîn dibe ku Mecnûnî ji ber eşqa keça ku ji roj û hîvê bedewtir e, dîn û har bûye lewra bi roj û şevan helbestan dinivîşîne (104/1-2-3-4). Dema ku Newfel bi vê rewşê dihesa biryarê dide ku vî evîndarê xemxur bigêhêjîne eşqa wî (104/10-11). Ji hespê xwe peya dibe, bi armanca ku bi hev ra li ser sîfreyekê rûnin, bixwin, vexwin û ji hev ra xezelan bixwînin gazî Mecnûnî dike. Di vê sohbetê da Newfel hîn dibe ku Mecnûn bê Leylayê qet nikare bixwe-vexwe, biaxive û helbestan bixwîne. Newfel ji ber ku dixwaze wî kêfxweş bike di nava axaftina xwe da bi tenê qala Leylayê dike (104/12-13, 105/1-2-3-4-5). Ew ber dilê Mecnûnî dide, jê dixwaze ku ew bi aram be, dev ji şîn û girîyan berde û sozê dide ku hetanî Leylayê neke hevsera wî, ew dev ji vî karî bernade (106/10-11-12-13-14-15):

Nîzamî:

Wergera bi Kurdî

Ta hemserê tu negerded an mah

Heya ku ew ê nebe hevsera te

Ez vey nekunem kemend kutah (105/12) Ez dê destan nekêşim jê

Mecnûn bawerîya xwe bi gotina Newfel tîne, daxwaza wî qebûl dike, terka çol û çiyayan dike û diçe li cem Newfel dimîne. Ser û guhê Mecnûnî tê şûştin û ew ji kêfan dest bi xwarin û vexwarinê dike. Bi alîkarîya Newfel, Mecnûnî dev ji dînitîyê berdide û dest bi jîyaneke aram dike (107 / 2-3-5-6-10-11-15-16-17).

Di berhema Sewadî da haya Newfel ji kesekî bi navê Mecnûnî heye û ew dixwaze di der heqê wî da hinek agahîyan bi dest bixîne. Newfel, mîrekî xwedan lele û wezîr û leşkeran e, fermana wî li her derê têtê qebûlkin. Ew; mirovekî serwext, zana, bi merhemet û xwedan dîwanek û pileyek e bilind e. Bi navê Asef wezîrekî wî heye ku ew jî kesekî dilpak, rewşenbîr û zana ye. Newfel rojekê di dîwana xwe da ji wezîrê xwe yê dilpak dipirse dibêje: "Ez dixwazim di der heqê Mecnûnê ku qala wî tê kirin da, hinek agahîyan bi dest bixim, ka ew kî ye û çîroka wî çî ye".

Wezîr, dema bi hûrgilî çîroka Mecnûnî ji Newfelî ra dibêje, ew bi wê bûyera dilsoj gelekî xemgîn dibe û fermanekî li axa û begên xwe belav dike û tê da dibêje: "Amade bibin em sibê dê biçin deşt û çiyayan seyranê bikin". Axa, beg, serbaz û leşker amade dibin û bi hev ra diçin deşt û çiyayan seyr û geştê dikin û di dawiyê da Mecnûnê reben û belengaz dibînin.

³ Mînakên ku ji mesnewîya Nizamî û Sewadî hatine dayîn di nava kevanekê da hejmara yekem ya rûpelê ye û yên din jî hejmara malikan in.

Dema Mecnûnî dibînin çî bibînin ew, di rewşeke gelek xerab da ye, rût û tazî ye, axîn û nalîna wî ye. Ew ji hespên xwe peya dibin bi dilnêrmî û dilemînî wî hembêz dikin, cil û bergên nû lê dikin û bi şahî û kêfxweşî wî digirin û vedigerin malê. Lê di rêyê da ji ber axîn, oxîn û zarîna Mecnûnî bêzar dibin. Nîhayet wî digêhînin malê, ser û guhên wî dişon, taximeke cil û bergên xweşik lê dikin, merhemê li ser birînên wî didin û cur bi cur xwarin û vexwarinên xweş jê ra çê dikin (123-127/454-478).

Dîtin bi tenê ku ‘ûr û tazî

Bedhal û bi ah û zar û gazî (125/467)

Poşîde kirin bi lubs û cam e

Hilgirtine pêş xwe şadikam e (127/471)

Lehengê Nizamî, yanê Newfel bi tesadufî Mecnûnî dibîne, lê agahîya lehengê Sewadî, yanê Newfelî ji Mecnûnî heye.

Nizamî ji bo ku Newfel têxîne nava çîrokê hewcedarîyekê bi pêxistina çîrokê nabîne û hema rasterast Newfelî dixîne nava çîrokê. Sewadî, berê ku lehengê xwe têxîne nava çîrokê di der heqê wî da hinek agahîyan dibêje û pesnê wî dide. Ew bi vî rengî sedema ketina Newfelî nava çîrokê bi sedemek e aqilane va girê dide û bi terzek e maqûl va şîrove dike. Sewadî bi vî şeklî sedem û encama çîrokê di çarçoveya hunera çîrokan da pêk tîne. Lê Nizamî hewcedarîya xwe bi narînî, nazîkî û zerafeteke bi vî rengî nayîne.

Nizamî, di serê sehneya ku Newfel tê da derbaz dibe di hûnandina çîrokê da wî wek kesekî dixwaze, xuy û xisleta Mecnûnî biguherîne û wî vegeerîne jîyanek e normal dide nasandinê û ew bi vî rengî dixwaze tesîra Newfelî li ser Mecnûnî di serî da bide nîşandan. Sewadî jî di serê sehneya ku Newfelî tê da derbaz dibe di hûnandina çîrokê da dixwaze eşkere bike ku ji bona guherandina xuy û xisleta Mecnûnî, Newfelî nikare tu tesîrekê li ser wî bike. Ew ji bo ku vê armanca xwe baş bide nîşandan dibêje, guherandina exlaqa wî bide alîyekî Mecnûnî, ji Newfel û axa û begên wî ra dijûnan, çêran û pirsan dike.

Nizamî çîrokê evha dide berdewamkirin:

Rojekê Newfel û Mecnûn li cem hev rûdinin û bi kêfxweşî bi hev ra diaxivin. Mecnûn 2-3 xezelên evîndarîyê dixwîne (108/4-5) û ji Newfel ra dibêje, te ez xapandim û anîm van deran, hewce ye di demeke kurt da tu soza xwe bi cih bînî û biçî Leylayê ji min ra bînî. Eger tu neyînî ez ê cara duduyan derkevim serê çol û çiyayan. Lewra jîyan bê Leylayê nabe (108 / 7-9-10) û tu nebûyî melhema dilê min ê birîndar. Êdî ne mumkûn e ez sebrê bikim, dûrbûna ji dilberê tîbûna min zêdetîr dike. Lewra Leyla ji bona min ava heyatê ye (108 / 11-12-15-16):

Nîzamî:

Sed zexmizeban şenîdem ez tu

Wergera bi Kurdî

Min sed ta'n ji ted bihîstin

Yek merhemê dil nedîdem ez tu(108/11)	Lê tenê min ji te nedî merhema dilan
Sebrem şod ve 'eql rext berbest	Sebra min qetîya û aqil nema bo min
Deryâb ve ger ne reftem ez dest (108/12)	Nexwe ez dê tune bim fam bike min
Bîyâr menem ze'îf û rencûr	Bêyar ez im lawaz û êşkişandî
Çun têşne zi abê zindegî dûr (108/16)	Mîna tênîyekê ku ji ava jîyanê dûr bî

Di berhema Sewadî da ev sehne bi vî rengî didome:

Mecnûn, ne qîmetê dide wan tiştên ku Newfelî dîyarîyî wî dike û ne jî spasîya xwe nîşanî wî dide, bi ser da jî ji wî ra dijûnan dibêje, henekên xwe pê dike û wî rezil û riswa dike. Dibêje hewcedarîya min bi mal û milkê dinê tune ye, ez Leylaya xwe dixwazim (127-129/ 476-479):

Ruswayî dikir wî mîrê Newfel

Şermende dikir di nêv mehfel (127/477)

Navê mi te'am û came xil'et

Leyla mi divê çi kem bi sil'et (127/478)

Di berhema her du helbestvanan da jî helwesta Newfelî di pêvajoya çîrokê da paralel didome. Lê di hal û hereketên Mecnûnî da hinek cîdahî hene. Bo nimûne, di berhema Nizamî da Mecnûn ji demê gazindeyan dike, bê aramîya xwe nîşan dide û ji Newfelî dixwaze ew hinekî bilez tevbigere. Di berhema Sewadî da Mecnûn gazindeyan ji demê nake, tenê ji Newfelî dixwaze ew here Leylayê jê ra bîne.

Him di berhema Nizamî da him jî di berhema Sewadî da Mecnûn heman bertekê nîşanî Newfelî dide. Lewra Mecnûnî hîna destên xwe ji dinyayê berneda ye û di navbera eşqa mecazî û îlahî da tê û diçe.

Di berhema Nizamî da Newfel jî ber gilî û gazindeyên Mecnûnî, weke rûnê li ser agirî di dihele û di qijile. Ji nişka va ji cihê xwe radibe, şûrê xwe dixwe destê xwe, ji bona şer amadehîyan dike û weke şêrê reşê şerxwaz dikeve rêyê (109 / 2-5). Bi qasidê xwe ra ji malbata Leylayê ra xeberê dişîne û dibêje: "Bila Leylayê bi rindî bişînin, eger neşînin ez ê bi çoyê zorê Leylayê ji Mecnûnî ra bibim" (109/6-9). Malbata Leylayê bi van gotinan gelekî aciz dibe û ji Newfelî ra bersivê bi rê dike û dibêje: "Leyla ne kadeya nava rûn e, ew heyva ser asîmanan e. Bi darê zorê, birina wê mîhrîmahê ne heddê te ye û ne jî heddê heftê û heft bavê te ye. Ew weke roj e, tu wê kuda dibî, tu şeytanê kevirkirî yî, ew stêrka birqonek e, ger tu şûr ji qalîkî bikişîni emê jî bikişînin...":

Nîzamî:

Dâdend cevâb kin nerahest

Wergera bi Kurdî

Bersiv dan û gotin rê ne ev e

Leylî negulîçe, qursê mâhest (109/12) ye	Leyla gulek bânîrx nîn e, hîva çardeh şevî
Kes râ sûyi mâh destres nîst	Destê tu kesê nagêhe hîvê
Ne kêrê tu, kêrê hîçkes nîst (109/13)	Ne tenê karê te, karê tu kesê nîne
Û râ çî berî kê âfitâb est	Qet xema wî nîn e, ew roj e
Tu dîvê recîm û şîhâb est (109/14)	Tu şeytan î û ew gerstêrk e

Dema qasid vedigere û bersiva malbata Leylayê ji Newfelî ra dibêje, Newfel bi van xeberan gelek aciz dibe û dubare xeberê ji wan ra dişîne lê ev car jî bersivê e neyînî digire. Newfel, zêdetir hêrs dibe, ew û leşkerên wî şûrên xwe ji qalîkan dikişînin û êrişê dibin ser konên malbata Leylayê (109/16, 110/1-6). Şervanên malbata Leylayê jî dikin qîrîn û qazîn, şûrên xwe digirin û êrişî Newfelî û leşkerên wî dikin û Newfel, di şer da têk diçe (110/7-17). Li meydana şer her kes şer dike lê Mecnûn destên xwe bilind dike ji bona malbata Leylayê di şer da bi ser bikeve diayan dike. Leşkerek vê halê wî dibîne û tê cem, jê ra dibêje “*ev çî hal e, em ji bona te şer dikin, canê xwe ji dest didin, tu ji bona ku dujmin bi ser bikeve diayan dikî?*”. Mecnûn dibêje, li her derê bîhna Leylayê tê pozê min, ez çawa neçim alîyê malbata dîlbera xwe (111/1-14, 112/4-12).

Newfel weke filekî serxweş êrişê dibe ser dujmin û wana tar û mar dike. Her der dibe gola xwînê, dema roj diçe avan û dibe êvar her kes vedikêşe herêma xwe (113/1-7). Dora rojê dema Newfel û leşkerên wî ber bi malbata Leylayê va diçin çî bibînin, malbat amade bûye û li benda wan e. Newfel têdigêhêje ku çareserkirina pîrsgirêkê tenê bi rêya aştiyê dibe, qasidekî ji malbata Leylayê ra dişîne û dibêje ez ne ji bona şer, ji bona aştiyê hatime û ez ne evîndarê şer û pevçûnê me. Li ser vê pêşniyazê her du serî jî aştiyê qebûl dikin û li hev tîn (113/8-17, 114/1-5):

Nîzamî:

Angîxt mîyâncî ze xivîşân
Tâ sulh dehed miyani îşân (113/13)

Wergera bi Kurdî

Navbeynkar nîşan kir di nava millet da
Da ku aştiyê pêk bîne di navbera wan da

Di berhema Sewadî da jî gilî û gazindeyên Mecnûnî tesîreke gelek mezin li ser Newfelî çêdike û ew her tiştî ji bîr dike û tenê bi meseleya Mecnûnî ra eleqeder dibe. Newfel rûspîyekî xwe amade dike û dişîne mala bavê Leylayê. Ev rûspî jî ji mirovên bijarte komeke amade dike û ew bi hev ra diçine çiyayê Necdê, xwe digîhînin konê bavê Leylayê û li ber derê konî peya dibin. Ji bavê Leylayê ra daxwaza mîrên xwe evha dibêjin: “*Ey mîrê xweşbext! Mîrê me Newfel keça te Leylayê ji bo Mecnûnî dixwaze, eger tu bibêjî: Erê em ê ji bo te gelek mal, milk, zêr û zîvan berhev bikin û dîyarîyî te bikin*”. Mîrê ereban kûr û dûr difikire û bersiva wan evha dide û dibêje: “*Ev daxwaz ne daxwazeke erêbûnê ye, ne mumkûn e kû ez keça xwe bidim. Biçin ji mîrê xwe ra bibêjin ew mîrekî payebilind e, mezin e, xwedanê edet û toreyan e, ew Mecnûnî dînikî ku zincîr di gerdena wî*

da heye û hetanî vê gavê tu dermaneke ji derdê wî ra nehatiye dîtin ez dê çawa keça xwe ya mîhrîmah bidimê. Bila mîrê we vê meseleyê qet hilnede û daneyîne, rizaya min bi vê karî tuneye û ji sedî sed jî ev daxwaz nabe were bicihkirin."

Rûspî û hevalên xwe vedigerin cem Newfelî û gotinên bavê Leylayê yek bi yek jê ra dibêjin. Gava Newfel van gotinan dibihîze kêfa wî gelek direve û gazî serbaz û leşkerên xwe dike û fermanekê evha dide wan: "Gelî pehewan û cengawerên min! Ji bona sibê amade bibin em dê biçin cengê!"

Qasid vegera ye canibê mîr

Yek yek xeberê wî kirine teqrîr (131/491)

Weqtê wehe gotin ev cewabe

Mîr hate tehewur û 'etabe (131/492)

Gazî kire cundî û lewendan

Sahibhuneran û gurz û bendan (113/493)

Dema ku bavê Leylayê vê hewarîyê dibihîze, ew jî hinek amadehîyan ji bona şer dike. Her du alî jî têne hemberî hev, şûr û tîr û kevanên xwe dikişînin û dest bi şer dikin. Di şer da gelek kes têne kuştin û xwîneke mezin diherike. Di dawîya şer da Newfel bi ser dikeve û bavê Leylayê têk diçe. Mecnûn di pêvajoya şer da destên xwe bilind dike û ji bo serkeftina bavê yara xwe diayan dike (135/507-509). Xwedê diayên wî qebûl dike û şer radiweste, lê bavê Leylayê, Mecnûnî dîl digire li dûv xwe kaş dike û dibe. Dixwaze wî bikuje. Hinek kes nahêlin wî bikuje, lê weke esîrekî, wî dibin. Dora rojê şer dîsan dest pê dike û bavê Leylayê mêze dike serkeftin ne mumkûn e daxwaza aşîyê li Newfelî dike û dibêje "Eger tu aşîyê qebûl nekî em ê Mecnûnî bikujin." Newfel ji dilê xwe yê saf û ji neçarîyê, vê daxwazê qebûl dike û dibêje "Bi wê şertê ku hûn ê Mecnûnî azad bikin û bidin me û bila Leyla jî ji we ra be."

Wan gotine Newfelê be ala

Ger sulhê nekey digel me hala (135/514)

Em dê bikujin li êre Mecnûn

Ew ba'isê fitne beytê meftûn (137/512)

Leyla ji we ra wî jî reha ken

Çawan we divê emê wisa ken (137/517)

Di berhema Nizâmî da dema cara duduyan Newfel êrişê dibe ser leşkerên bavê Leylayê, malbata bavê Leylayê dibînin ku şer nexwestin ne mumkun e, ew jî dest bi şer dikin. Şer gelekî gur dibe û Newfel bi hêzeke awarte şer dike (116/1-14). Di dawîyê da Newfel bi ser dikeve û rûspîyên malbata Leylayê jî aşîyê dixwazin (117 / 9-14). Newfel dibêje bi şertê ku hûn Leylayê bînin, ez ê aşîyê qebûl bikim.

Dema bavê Leylayê van gotinan dibihîze gelekî xemgîn dibe û tê cem Newfelî, weha dibêje: “Tu kesekî cengawer û comerd î, hêvîdar im ku ya hatiye serê min neyê serê te. Sedema vî şerî û rijandina vê xwînê ez im, ez gelek şermezar im. Ger tu keça min bigirî, bidî koleyekî jî, ez e deng nekîm (117/6-13). Lê ev Mecnûnê ku li çol û çiyayan digere, qîza min xistiye nava dev û didanan, hetanî didim wî, bila bimire baştir e (119/3-13). Heta ku ez qîza xwe didim Mecnûnî, serê wî jê bikim, bavêjime ber kûçikan çêtir e (120/1-5). Ji ber van gotinan Newfel dev ji Leylayê berdide û şûnda vedikişe (120/13-15, 121/1-8). Li ser vê biryarê dilê Mecnûnî dişikê, ew di xeyîde û cara duduyan vedigere ser çol û çiyayan (121/9-15, 122/1-4).

Nizamî radigîhîne ku Newfel ji ber ku di şer da daxwaza aşîtyê qebûl dike, Mecnûn jê dixeyide û wî weke kesekî piçûk dibîne (114 / 6-10). Di berhema Sewadî da ev sahne tune ye.

Encam

Di berawirdkirina mesnewîya Leyla û Mecnûna Nizamî û Sewadî da karektera “Newfelî” û beşa ku tesîra Newfel li ser çêbûye da ev encam hatine derxistin:

Sewadî pevxistina çîroka Leyla û Mecnûnê ji Nizamî wergirtiye. Lêbelê wî çîrok li gorî rê û rêbaza xwe vehûnandiye û him ji alîyê lehengan va him jî ji alîyê vegotina çîrokê va pevxistineke orjînal derxistiye meydanê.

Nizamî, karaktera Newfelî ji Mecnûnî ra ji alîyêkî va wek kesayetekî dost û heval, ji alîyê din va jî wek kesayeteke şervan, bi hêz û rexnegir daye nîşandan. Nizamî, çîrok li ser Newfelî nehûnandiye û li ser lehengê eslî yanê Mecnûnî hûnandiye û Newfel weke kesekî alîkarê Mecnûnî daye nîşandan. Sewadî jî wek Nizamî, Newfel weke kesekî alîkarê Mecnûnî daye nîşandan. Newfel him xêrxwaz e him jî şervan û pehlewana e. Newfel lehengê eslî nîne, belkî karaktereke alîkar e.

Nizamî xwestîye ku çîroka xwe li navenda lehengê xwe yên eslî bihûne, lê Sewadî tişteki bi vî rengî nefikiriye, lewra ew dizane ku çîrok berîya wî ji alîyê gelek şairan va hatiye nivîsandin. Wî xwestîye ku vê çîrokê bi uslûba xwe û bi terza lîrîkî binivîsîne.

Sewadî dema metna xwe nivîsandîye, hinek caran ji rêbaza Nizamî derketîye, hinek cidahî çêkirine û wî xwestîye metnekî resen bîne holê. Terza Sewadî ji bilî di wan cihên ku tê da guhertin çêkirîye di hûnandina çîrokê da dişîbihe terza Nizamî.

Hejmarên malikên Leyla û Mecnûna Sewadî gelek ji ya Nizamî kêmtir in. Her çiqas li gorî destxetan di hejmaran da hinek guhertin çêbibin jî Leyla û Mecnûna Nizamî 4600 malik in û ya Sewadî jî 771 malik in.

Di her du berheman da jî şerê ku di navbera bavê Leyla û Newfelî da derdikeve piştî ku Newfel qasidî dişîne mala bavê Leylayê û wê ji Mecnûnî ra

dixwaze dest pê dike. Lê di navbera her du berheman da wekhevîyek tune ye. Di Leyla û Mecnûna Sewadî da leşkerên bavê Leylayê têk diçin lê ew firsendekê dibînin û Mecnûnî dîl digirin. Piştî dîlgirtina Mecnûnî, ji Newfelî daxwaza aşîyê dikin û jê ra dibêjin "eger tu bi aşîyê razî nebî em ê Mecnûnî bikujin." Newfel ji bo ku Mecnûnî ji talûkeya kuştinê xelas bike û wî azad bike mejbûr dimîne ku leşkerên xwe şunda vekişîne û aşîyê qebûl bike. Lê di Leyla û Mecnûna Nizamî da cara ewil, berevajîyê vê yekê, leşkerên Newfel têk diçin û Newfel daxwaza aşîyê li bavê Leylayê dike.

Di berhema Nizamî da di navbera bavê Leyla û Newfelî da du caran şer diqewime. Di cara duduyan da artêşa bavê Leylayê têk diçe. Li ser vê encamê bi armanca ku aborîya wan di nava ereban da têk neçe, bavê Leylayê ji Newfelî daxwaz dike ku ew, daxwaza keça wî ji bo Mecnûnî neke. Bavê Leylayê dixwaze qîza xwe bide koleyê Newfelî yê herî bêqîmet, lê naxwaze bide Mecnûnê dîn ê serê çol û çiyayan. Rûspîyên Newfelî jî dibin palpiştê daxwaza bavê Leylayê û bi armanca ku feydeyek bigêhêje Mecnûnî şer didin rawestandîne. Lê di vê sehneyê da Sewadî evha nabêje. Lewra Newfel ji bo ku Leylayê ji Mecnûnî ra bîne, şer dike û gelek xwîna xortan dirijîne, çawa dilê wî bi gotina bavê Leylayê nerm bibe û dev ji armanca xwe berdide û Mecnûnî weke şerpeze li meydanê bihêle.

Di her du berheman da jî Newfel mirovekî xwedanhêz e, dixwaze alîkarîya Mecnûnî bike û ji bo vê sedemê ew bi bavê Leylayê ra şer dike. Lê nikare Leylayê ji bavê wê bigire û bide Mecnûnî.

Di her du berheman da jî Mecnûn xezalekê ji dafika nêçîrvanekî rizgar dike lê di rizgarkirina xezalê da rêya her du helbestvanan wek hev nîne. Di Leyla û Mecnûna Sewadî da Mecnûn lavayî nêçîrvanî dike û jê ra dibêje çavên xezalê weke çavên Leylayê ne, wê azad bike û bibexşîne min. Dilê nêçîrvanî bi Mecnûnî dişewite û xezalê azad dike û wê dîyarîyî wî dike. Di berhema Nizamî da nêçîrvan ji Mecnûnî ra dibêje: "Ez debara xwe bi vî karî berdewam dikim û hewce ye li hember azadkirina wê, tu tiştêkî bidî min". Li ser daxwaza nêçîrvanî, Mecnûn hespê xwe dide wî û bi vî rengî xezal azad dibe.

Di berhema Sewadî da berê Mecnûnî diçe Kabeyê, paşê xezal tê azadkirin. Lê di berhema Nizamî da azadkirina xezalê li dût şerê ku di navbera Newfel û bavê Leylayê da di qewime da ye.

Di çîrokê da Nizamî xwestiye ku çîrokê bibêje, Sewadî jî xwestiye ku li gorî rê û rêbaza çîrokê, mesnewîya xwe bihûne.

Çavkanî

Abdunnebî, Molla Faxru'z-zaman Kazvînî, (1340) .Tezkireî Meyhane, Tahran, (nşr: A. Gulçînî Ma'anî).

Adak, A. (2014). "Di Edebiyata Kurdî ya Klasîk de Mesnewiyên Leyla û Mecnûnê", Kovara Wêje û Rexne. Hejmar 3, rr: 99-119.

- Adak, A. (2018). “Analîzeke Kodîkolojîk li Ser Leyla û Mecnûnên Sewadî, Bazîdî û Fuzûlî di Koleksiyona A. Jaba ya Destnivîsên Kurdî de”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. Ağustos-2018 Berg:10 Hejmar:3 (21), rr: 1197-1222.
- Adak, A. (2012). “Liceli Şairlere Genel Bir Bakış”, *Dünden Bugüne Lice Sempozyumu Bildirileri*, Mardin, Weşanên Zanîngeha Mardîn Artukluyê.
- Akalın, N. (1998). “Nizâmî-yi Gencevî'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserler” *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Serdem: Payız, Hejmar: 7, rr: 67-91.
- Aliyef, Rüstem (1991). Nizâmî-yi Gencevî, Bakû.
- Alkaç, N. (2018). *Goranî Lehçesinde Yazılan Mesneviler*, [http://kovarabir.com/5018-2/\(18.03.2020\)](http://kovarabir.com/5018-2/(18.03.2020)).
- Ateş, A. (1988). “Leyla ile Mecnûn”, *İslam Ansiklopedisi, I-XIII*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Baban, C. (2012). *E'lamu'l-Kurd*, Erbil, Daru Aras.
- Berthels, E. (1964). “Nizâmî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi.
- Çiçekler, M. (2004). “Mesnevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi I-XXXIV*, Ankara, Weşanên Türkiye Diyanet Vakfı.
- Destgerdi, H. V. (1386). *Hakîm Nizâmê Gencewî Leyla û Mecnûn*, Tehran, Neşrî Qatre.
- Doskî, T. Î. (2004). *Leyla û Mecnûn*. Duhok, Weşanên Sipîrêz.
- Ergin, M. C. (2006) “Hazrolu Seyda Hacı Abdulfettah Yazıcı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Berg: VIII, Hejmar:1, rr: 109-030.
- Fîroz, H. *Leyla û Mecnûn*. Destnivîsa Pirtûkxana Petersburgê, v. 11.
- Hîlmî R. (1988). *Şîr û Edebiyatê Kurdî*, Hewlêr, Metbe'etu'-Te'limî 'Alî.
- Jahany, P. (2016). *Leyla û Mecnûna Sewadî (Metin, Lêkolîn, Şîrove)*. Teza Lîsansa Bilind ya Çapnebûyî, Mardin, Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî Yên Li Tirkîyeyê.
- Jaba, A. (?). *Catalogue de Manuscrits Kurdes, nuxxeya dijîtal a arşîva A. Jaba, Pirtûkxaneyê Giştî ya Lenîngradê, Rûsya, j. Kurd30*.
- Kanar, M. (2007). “Nizamîyê Gencevî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, Weşanên Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kırlangıç, H. (2008). “Nizâmî ve Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn Mesnevileri”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sal: 8, Berg: II, Hejmar: 27, rr. 49-64.
- Kutlu, M. (1986). “Leyla ve Mecnûn”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I-VIII*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Levend, A. S. (1959). *Arap, Fars ve Türk Edebiyatında Leyla ile Mecnûn Hikâyesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- el-Maksoud, Belal Saber Mohamed ABD (2004). *Leyla ile Mecnûn Mesnevilerinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Larendeli Hamdî'nin Eseri Cilt 1(İnceleme)*, Têza Doxtorayê ya Çapnebûyî, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mizûrî, A. (2009), *Leyla û Mecnûna Harisê Bitlîsî*, werger: Alîxan Aras, <http://aso-zagrosi.over-blog.com/article-30477610.html> (11.03.2020)

- Pala, İ. (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Ansiklopedisi*, İstanbul, Weşanên L&M.
- Pîrbal, F. (2000). *Mela Mehmûdê Bayezîdî (1799-1867) Yekemîn Çîroknûs û Pexşannûsî Kurd*, Hewlêr, Weşanên Aras.
- Qanatê Kurdo. (1983). *Tarîxa Edebyeta Kurdî*. Îsveç, Weşanên Öz-Ge.
- Qoxî, M. E. H. (2004). *Dîwana Camî'*. İstanbul, Weşanên İhsan Yayınları.
- Resulzâde, M. E. (1951). *Azerbaycan Şairi Nizâmî*, Ankara, Millî Eğitim Basımevi.
- Rûdenko, M. B. (1961). *Opisanie Kurdskih Rukopisey Leningradskih Sobraniy*, Moskova, Izdatelbstyo Ydstdçnoy Literaturi.
- Sağnıç, F. H. (2002). *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Stenbol, Weşanên Enstutîya Kurdî ya Stenbolê.
- Sewadî, (1759-1857). *Leyla û Mecnûn*, nusxeya dijital a arşîva A. Jaba li Pirtûkxaneyê Giştî ya Lenîngrad/Rûsyayê, j. Kurdî, (Xwedî: Hacî Fîrûz Efendî).
- Sewadî. (1999). *Leyla û Mecnûn (Tîpderbazîya Latînî: M. Reşit Irgat)*. İstanbul, Weşanên Nûbiharê.
- Nizâmîye Gencewî, N. (?), *Leyla û Mecnûn*, Berhevkar: Emîn Babayî Penah, Be Namê Tek Danişçûyê Danişgahê ‘Eşq.
- Sönmez, N. (2018). *Dîwana Şêx Muşerrefê Xinûkî -Metn&Lêkolîn-*. Diyarbakır, Weşanên Weşanxaneyê Seyda.
- Şefavîyeva, Z. R. (2017). “Fuzulî'nin “Leylâ ve Mecnûn” Mesnevisinin Bitlisî'nin Aynı Başlıklı Eserine Etkisi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Berg: IV, Hejmar: XI, Gulan /2017, rr. 137-154.
- Şêx Mihemed Can (1992). *Leyla û Mecnûn*, (amd: Zeynelabidîn Zinar), Stockholm, Weşanên Pencînar.
- Tarlan, A. N. (2001). *Leyla ile Mecnûn, Nizâmî*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Evas Basım Yayın.
- Terbiyet, M. A. (1314). *Daişmendane Azerbaycan*, Matbaaî Meclîs, Tehran.
- Temo, S. (2007). *Kürt Şiiri Antolojisi I-II*, İstanbul, Weşanên Agora.
- Timurtaş, A. (2008), “Haris el-Bitlisî ve Leyla û Mecnûn Adlı Manzûmesi”, *I. Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, Beyan Yayınları.
- Yalar, M. (2012). “Hazrolu Abdulfettah Yazıcı ve Şairliği”, *Uluslararası Silvan Sempozyumu*, Mardin, Weşanên Zanîngeha Mardîn Artukluyê.
- Xeffar, İ. (2011), *Xanay Qubadî Leyla û Mecnûn*, Silêmanî, Weşanên Binkey Jîn.
- Keznedar, M. (2015). *Mêjûy Edebî Kurdî I-VII*, Hewlêr, Dezgey Aras.

Türkiye'deki Suriyeli Kadınlar: Kurban ya da Sosyal Girişimci

Emel TOPÇU¹

Öz

Bu araştırmanın amacı, kadınların Suriye'deki geçmişleri ışığında Türkiye'deki geleceklelerini anlayabilmek adına, hâlihazırdaki konumlarını en çok etkileyen sosyo-politik meseleleri analiz etmektir. Bu konuda birçok araştırma yapılmış olmasına rağmen, bunların çoğu, sağlık, şiddet, ayrımcılık, dışlanma, psikolojik ve ruhi sağlık gibi problem konularına odaklanmıştır. Oysa bu çalışma farklı bir bakış açısı ile bu kadınlara kendi adlarına, kendi tecrübeleri ve geleceğe ait kendi planlarını konuşabilmeleri için bir platform sunmuş ve veriler bu anlayış ile toplanmıştır. Bu çalışma, Suriyeli kadınlarla geçirilen beş yıllık bir beraberliğin sonunda, onların nasıl, kendilerine yardım eden gönüllü gruplarla arkadaşlık geliştirip daha sonra kendi girişimciliklerini başlattıklarını tespit etmeye fırsat vermiştir. Araştırmanın başlangıcında, Türkiye'ye ilk geldiklerinde, genelde kadınların gidip yardım kuruluşlarından yardım istemesi şaşırtıcı bir tespittir. Erkekler aileleri için yardım istemekten utanmışlardır. Zira bu durum onların geleneksel aile yöneticisi olma rollerine ters düşmektedir. Suriyeli kadınlardan bazıları, yardım faaliyeti yürüten Türk kadınlardan yardım almaya başlayınca her iki grup arasında zamanla bir arkadaşlık oluşmuştur. Böylece bazı Suriyeli kadınlar zamanla Türk kadınlarla beraber, diğer Suriyeli mültecilere yardım faaliyetlerinde yer almaya başlamışlardır. Daha sonra bunlardan birkaçı kendi sivil toplum kuruluşlarını kurmuş, bu adım onları kurban olma rolünden aktif sosyal girişimci olmaya doğru yönlendirmiştir. Bu yüzden, Suriyeli kadınlardaki bu değişim ve dönüşüm sürecini analiz etmek üzere bu çalışmada teorik çerçeve olarak Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un geliştirdikleri *Kapasite Yaklaşımı* (Capability Approach) kullanılmıştır.

Bu çalışma sosyal, siyasi, kültürel ve toplumsal cinsiyet alanlarında daha ileri seviyede yeni araştırmalar yapmaya kapı açacak olması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada veriler katılımcı gözlem, derinlemesine mülakat, odak grup görüşmesi gibi nitel yöntem araçları ile toplanırken, veri analizleri *Kapasite Yaklaşımı* çerçevesinde hermeneutik yöntemle yapılmıştır.

¹ Prof. Dr. Emel TOPÇU, Hasan Kalyoncu Üniversitesi İİSBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, emel.topcu@hku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4606-5961. Bu makalenin yazımında Suriye'deki kanunlara ulaşmamda ve Arapça ifadeleri tam olarak anlamlandırmakta büyük yardımları olan Dr. Rida Anis'e teşekkürü bir borç bilirim.

Anahtar Kelimeler: Suriyeli Kadınlar, Mülteci, Sosyal Girişimci, Aile

Syrian Women in Turkey: Victim or Social Entrepreneur

Abstract

The goal of this research is to investigate some of the most effective socio-political issues which Syrian women refugees currently undergo in Turkey, shedding light on few crucial backgrounds from their past in Syria, passing to their future prospects. Even though much research has been conducted in this field, which were more focussed on problems such as health, violence, inclusion and exclusion, isolation, psychological and mental issues, ... etc, this study has a different approach; we want these women to speak about their own experiences and reflect their own plans. During our five years of research, we have understood that there has been a very unique and interesting relationship gradually developing between Syrian refugees and some humanitarian aid-organizations and volunteer groups. To our surprise, we come to know that it was the Syrian women, and not the men, who first initiated the contact with these organizations and groups. Men, it seems, were humiliated to ask for help for their families. Some of these Syrian women who started getting some aid, especially from the volunteering Turkish ladies, began building a friendship with them. This led to such things as Syrian women beginning to volunteer to work together with the volunteering Turkish ladies to help other Syrian refugees. Later, few of them were even able to establish their own NGO's. This process has definitely changed them from vulnerable victims to active social agents. Impressed by this phenomenon, we decided to use Amartya Sen's and Martha Nussbaum's social agent and capability approach as a suitable theoretical framework for our study.

This study is significant for two reasons. First, it benefits Social, Political, Cultural, and Gender Studies to build up and produce further researches and outcomes. Second, it helps political decision-makers achieving a more functional participative society. We use the qualitative method to collect our material and then analyze them by the hermeneutical method.

Keywords: Family, Refugees, SocialAgents, SyrianWomen.

Extended Abstract

The Syrian War which started in 2011 has dramatically changed Syria, both politically and demographically, causing many influxes to the neighboring countries. Turkey, by itself, has so far received more than three-million-and-five-hundred immigrants, males more than females. Women's immigration causes more fundamental changes than men's.

This research puts the Syrian women under focus, right at the center, by letting them articulate their own experience, agenda, and goals without any previous plans for the research but to let them speak for themselves

as completely independent subjects and not objects. Amazingly, we come to realize that it is the women who are more active, socially speaking, and thus more willing to struggle to ask for aid for their children and families to survive, specially in cases of need and immergency, such as the time of war. Occasionally and gradually, some exceptional women proven to become successful activists helping the victimized of their own community inspiring other Syrian women to become social agents.

Since our goal is to provide an authentic picture of some crucial socio-political issues concerning Syrian women refugees, we decided to fathom the depth of these issues to provide a better understanding of the case. For this reason, we have chosen the Qualitative Methodology. It is valuable in the sense that it provides rich descriptions of complex phenomena and tracks unique or unexpected situations. In fact, it helps explaining events by doers of different statuses and roles, giving voice to those who were never given a chance to speak or to be heard before. Focus-group discussions and in-dept interviews are two types of the qualitative data collection that we are frequently using in this paper. Focus-group discussions first inspire the ideas of the participants when they start communicating. This leads to produce a new type of thinking.

We wanted these women to speak for themselves as authenticated subjects rather than researcn objects. Therefore, we have chosen the above-mentioned methology to have a buttom-up approach rather than a top-down one. As researchers, in fact, we developed a kind of friendship with some of them, joining their weddings, attending some funerals, having picnic together, inviting each other for feasts, ... etc. After this spontaneous participative observation, the idea of conducting a research came to our mind. So, we started to add in-depth interviews and focus-group discussions to our participative observation. However, it was not that easy because we needed a channel to contact them and develop trust by time so these women can more and more unfold their personal experiences.

In this study, the Capability Approach developed by Amartya Sen and Martha Nussbaum was used as theoretical background. The Capability Approach describes the choice they make from the possibilities (capability) in the free environments offered to them in order to achieve a life that they reason to value with their own minds. The more alternative opportunities are offered to reach the life they find valuable, the more comfortable they will be able to choose. As the opportunities, capability decrease, the choice opportunity will decrease.

The Capability Approach is a framework of thought, a normative tool rather than a fully defined theory, and does not answer all normative questions. It is an approach that seeks to answer the question of what people have achieved with the possibility of that environment in their own environment, and what they could have achieved if there were other opportunities, and in this context, it seeks the answer to the way in which people's conditions should be changed best.

The key findings of the study are; The life in Turkey for Syrian women is quite different and harder than the one in Syria because it gives them some additional responsibilities. Women state that they are like men here

because of their responsibilities such as shopping, paying bills, making money for the family, taking additional obligations outside the home for the family. This situation changes the gender roles they are accustomed to. On the other hand, there are some changes in families and social roles as Syrian men cannot fulfill their traditional roles as in Syria. This is an indication that gender roles changes have started in the family and society among Syrians.

Another important issue is that the Syrian women become more active in the society they live in, especially with the encouragement of Turkish women who help Syrian women and children. Over time, they started building their own NGOs. These social entrepreneur Syrian women had the opportunity to help other Syrian women and children in need. They organize educational activities for Syrian women and children. All these efforts ultimately help the two communities live more harmoniously.

Giriş

Suriye savaşı hem Suriye’de hem de çevre ülkelerde politik ve demografik olarak büyük değişikliklere yol açan önemli bir olay olarak 2011 yılında başlamıştır. Türkiye en çok Suriyeliyi kabul eden bir ülke olarak şu an diğer mültecilerle birlikte dört milyon civarında mülteciyi barındırmaktadır. Bu miktar 2011 yılından sonra hızlı bir şekilde ülkeye giren insan sayısına işaret etmektedir. İlk yıllarda genelde aileler gelirken, son yıllarda gelenlerin yapıları değişmeye başlamıştır. Şu an Türkiye’de Suriyeli erkek sayısı kadın sayısından daha fazladır. Bu durum, askerlik yapabilecek bütün erkeklerin askere zorla alınıp rejim tarafından savaştırılmak istenmesinden dolayı gelişmiş bir olaydır. Erkekler inanmadıkları, karşı çıktıkları bir rejim için savaşmak yerine ülkeyi terk etmekte çözümü bulmuşlardır. Ancak son yıllarda, Suriye’de kadın sayısının çok fazla olması, özellikle genç kadınların da yavaş yavaş herhangi bir erkek eşliği olmadan, ama daha önce buraya gelmiş akrabaları yardımı ile kendilerine başka bir gelecek arama düşüncesi ile göç ettiklerine şahit olunmaktadır.

Geldikleri ilk yıllarda, bir taraftan misafir olarak değerlendirilip, ihtiyaçları karşılanırken, diğer taraftan kendilerini burada nasıl konumlandıracaklarını bilemedikleri karmaşık bir hayatın içindeydiler. Birçok Türk sivil toplum kuruluşu ve özellikle herhangi bir sivil toplum kuruluşuna dâhil olmayan kadınlar kendi aralarında sosyal medya üzerinden örgütlenerek yeni gelen Suriyelilerin bütün ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştılar (Topcu, Female Leadership in the Framework of Crises Management within the Scope of Aid to the Syrians (An Example from Ankara), 2018). Türkiye Suriyelileri hukuki olarak mülteci statüsünde kabul edemediği için ilk başta “misafir” kavramı altında bir kabul gerçekleştirmiştir. Fakat savaşın bitmemesi, gelenlerin her geçen gün artması ile bu duruma bir çözüm bulmak adına Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK) (YUKK, 2013) çıkarılmış ve bu kanun çerçevesinde Suriyeliler “Geçici Koruma” altına alınmışlardır. Böylece Suriyeliler mülteci olarak kabul edilmemekle beraber bir mültecinin sahip olduğu hemen bütün haklara sahip olarak savaş bitene kadar geçici koruma altındadırlar. Suriyelilerin, Türkiye’deki resmi durumları mülteci olmamasına rağmen, hakları ve konumları bakımından mülteci durumunda olduğundan, makalede Suriyelilerden mülteci kavramı kullanılarak bahsedilecektir.

Kadınların göçü hem göç esnasında hem sonrasında erkeklerin göçüne göre çok daha temel değişiklikler içerir ve oluşturur. İlk göç çalışmaları genelde erkekleri temel alarak yapılan çalışmalardır. İlk başlarda göç araştırmalarında erkekler temel alındığı için kadın konusu geri plana itilmiş ve daha çok problem alanları olarak araştırma konusu içerisine girmiştir. Göç içinde kadın konusunu çalışmak çok daha sonraları gündeme gelmiştir (Fincher, Foster, & Wilmot, 1994). Bu ilk çalışmalarda kadınlar erkeklere, eş, kız çocuğu, anne olarak bağımlı unsurlar olarak ele alınmışlardır (Boyd, 1975) (Moroksavic, 1984).

Araştırma alanlarına feminist anlayışın yavaş yavaş etki etmesi ile birlikte kadın konusu yan alan olmaktan çıkıp asıl araştırma unsuru olarak ele alınmaya başlanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde bu çalışma, Suriyeli kadınları odağa almış ve kendi kendilerini özgürce ve istedikleri gibi ifade etmelerine zemin hazırlayarak onları nesne değil obje olarak değerlendirmiştir. Araştırmamız sırasında, özellikle savaş, afet gibi acil durumlarda, çocukları ve aileleri için tehlike oluştuğunda, hayatta kalmak adına, kadınların çocukları ve aileleri için diğer aile fertlerine göre daha aktif bir şekilde girişimde buldukları, yardım için kapı kapı dolaştıkları tespit edilirken, bazı kadınların, bu girişimlerini daha ileriye götürerek sosyal girişimci olma yolunda adımlar atmaya başladıkları tespiti yapılmıştır.

Yöntem

Bu çalışmanın amacı Suriyeli mülteci kadınların sosyo-politik durumlarının otantik bir resmini çıkarmak olduğu için, araştırma sorularına derinlemesine cevaplar bulmaya çalıştık. Bu çerçevede nitel çalışma bir konunun derinlemesine anlaşılmasına imkân sağladığı için bu çalışmada nitel yöntem kullanılmıştır. Nitel yöntem özellikle karmaşık ilişkiler bütünü olan, çok özel bir yapı arz eden ya da beklenmedik bir durumla oluşan yeni yapılanmaları anlamak için elverişli bir yöntemdir. Günümüz dünyasında, sosyal durumlarda, yerel, millî ve küresel düzeyde sürekli değişim yaşanmaktadır. Asıl mesele bu değişimin oluşma aşamalarında bizim herhangi bir müdahale etme imkânımızın, ya da bu değişimin bizi nereye götürdüğünü anlama şansımızın olup olmaması ile ilgilidir. İnsanların farklı tecrübeler çerçevesinde geliştirdikleri ilişkileri gittikçe karmaşılaşmakta, bu ilişkilerle oluşan sosyal yaşamla ortaya çıkan kurumlar da bu karmaşıklıktan nasibini almaktadır. Bu çerçevede ileride gelişecek yeni durumlara eskiden geliştirilmiş bu ilişki kalıplarının ve kurumsallaşmanın nasıl uygulanabileceği ya da bu değişimin hangi yöne gideceğinin önceden tespiti zorlaşmaktadır. Ama bu değişim ile birlikte yapılan “Eylem Araştırması” dediğimiz türdeki araştırma, değişim süreçlerinin uygulanması sırasında ortaya çıkan bilgilerin tespitinde önemli bir araç sunar. “Eylem Araştırması” yöntemi sosyal bilimler araştırma tekniklerini, katılımcıların pratik günlük hayat faaliyetlerine uygulayarak kişilerin kendilerini güçsüz bir nesne değil, aktif üyeler olarak algılamalarını sağlar (Somekh, 2006).

Suriyeli kadınların hayatlarına tanıklık edilen beş yıllık araştırma dönemi boyunca “Eylem Araştırması” yöntemi uygulanmış ve ayrıca nitel çalışmanın önemli veri toplama araçlarından olan katılımcı gözlem, odak grup görüşmeleri ve derinlemesine mülakat yöntemlerinden de yararlanılmıştır. Odak grup görüşmeleri, gruba katılanlar arasında, birbirleri ile konuşmaya başladıktan sonra yeni fikirlerin oluşmasına ve onların formüle edilmesine imkân veren bir ortam sunar. Bu yöntemle biz araştırmacılar da olayın değişik boyutlarını daha iyi anlamaya, genelde açık açık konuşulmaya pek cesaret edilemeyen hassas, birbirine tamamen zıt konulara dokunmaya, normalde çatışmalara sebep

olabilecek konuların güvenli bir ortamda rahatça birbiri ile karşılaşmasına imkân veren ortamlar yakalarız (UNFPA, 2010).

Bu çalışmada araştırma çerçevesinde görüşme yapılan kadınlar bir nesne değil özne olarak değerlendirilmiş, onların aynı zamanda araştırmayı şekillendirmelerine fırsatlar sunulmuş, böylece tabandan tavana bir yaklaşım izlenmiştir. Araştırma boyunca görüştüğümüz kadınlarla arkadaşlıklar geliştirilmiş, düğünlerine, cenaze törenlerine katılmış, beraber piknik yapılmış, özel günlerimizde karşılıklı olarak davetler gerçekleştirilmiş, böylece gelişen yeni durumlarla yeni çalışmalar içine girilmiş, beraber yeni projeler geliştirilmiştir. Bütün bunları oluşturabilmek için birbirimize karşılıklı olarak güvenmemiz gerekmektedir. O yüzden araştırma önce katılımcı gözlem şeklinde başlayıp daha sonra yavaş yavaş derinlemesine mülakat ve odak grup görüşmeleri şeklinde devam etmiştir.

Bu çalışmaya ilk olarak Ankara’da Suriyelilere yardım için bir araya gelen bir kadın grubu olan “Gönüllüler Grubu”nun çalışmalarına 2014 yılında katılarak başlanmıştır. Suriyelilerin yoğun olarak Ankara’ya gelmeleri 2014 yılında başlamış ve “Gönüllüler Grubu”, Nezahat Albay önderliğinde hızla sosyal medya üzerinden organize olarak, özellikle kadın ve çocuklar olmak üzere, aile bazlı olarak Suriyelilere, bütüncül bir yaklaşımla, onların her türlü ihtiyaçlarını gidermek için yardım eden bir oluşum haline gelmiştir (Topcu, E. Kurtulmuş, S., 2017).

Araştırmanın ikinci durağı Diyanet Vakfı’nın bir kuruluşu olan, Sosyal Destek ve Eğitim Merkezi’nde “SODEM” 2016-2017 yıllarındaki merkeze gelen Suriyelileri gözleme, onlarla yine derinlemesine mülakatlar ve odak grup görüşmeleri ile veri toplama şeklinde gerçekleşmiştir. Bu çalışmalar sırasında kurumdaki iki asistan arkadaş ile yaptığımız her haftaki değerlendirme toplantıları olayı daha detaylı olarak kavramaya yardım etmiştir.

Bu çalışmalar sırasındaki üçüncü kanal ise Gaziantep’te Suriyeli kadınların Türk sivil toplum kuruluşlarındaki kadınların desteği ile kurduğu BELKIS derneğindeki, “Geçici Eğitim Merkezi” GEM okullarında öğretmen olarak çalışan kadınlar olmuştur. Araştırma alanındaki dördüncü kanal, KALMIREC Hasan Kalyoncu Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezinde Suriyeli kadın sivil toplum kuruluşları ile yapılan ortak çalışmalar ve özellikle “Mezopotamya’da Kadın Olmak” projesi sırasındaki çalışmalar olmuştur.

Sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda en çok tartışılan konulardan biri araştırmacının konumudur. Araştırmacı grubun kendi içinden olsa başka eleştiriler, dışından olsa başka eleştiriler söz konusudur. Bir araştırmacı olarak benim bu araştırmadaki pozisyonum, hem içerden hem de dışardan olarak değerlendirilebilir. Suriyeli grubun içinden gelmediğim için “dışardan” olarak değerlendirilirken, çok uzun yıllar yurt dışında göçmen bir kadın olarak yaşamış olmam bakımından “içerden” olarak değerlendirilmeme imkân sağlamaktadır. Aslında içerden ya da dışardan olma kavramı bu çerçevede izafi bir kavramdır

(Phoenix, 200) (Naples, 1996). Bir grupla aynı kültür ya da milliyetten gelmek araştırmacıyı otomatik olarak o gruptan yapmayabilir. Bir araştırmacı araştırma boyunca kendini hem içerden hem dışardan pozisyonlarda bulabilir, bu iki pozisyon arasında gidip gelmesi aslında onun meseleyi daha iyi anlamasına yardım edebilir (Dwyer, S. C. & Buckle, J. L., 2009).

Bu çalışma esnasında sadece Suriyeli kadınlarla mülakatlar ya da odak grup görüşmeleri yapılmayıp onlarla çalışan yerli görevlilerle de görüşülmüştür. Ayrıca, Ankara'da Suriyelilerin yoğunluklu yaşadığı yerlerde komşu yerli kadınlarla görüşmeler yapılmıştır. SODEM'deki asistanlarla 6 değerlendirme toplantısı, Suriyeli kadınlarla 4 ve erkeklerle 1 olmak üzere toplam 5 odak grup görüşmesi ve 27 Suriyeli kadın ve 13 Suriyeli erkek toplam 40 Suriyeli ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Ayrıca Suriyelilerle çalışma yapan 5 Türk öğretmen ile de detaylı bir şekilde mülakat yapılmıştır. Görüşme yapılan kişiler 18-58 yaş aralığında, ilkokul-üniversite eğitim seviyesine sahip olup farklı sosyal ve ekonomik çevrelerden gelmektedirler.

Görüşmeler esnasında Arapçayı ana dili olarak kullanan ya da o derecede bilen danışmanlarla beraber çalışılmıştır. Bazı Suriyeliler İngilizceyi çok iyi derecede bildikleri için o kişilerle iletişim ve görüşmeler İngilizce olarak yapılmıştır. Görüşmelerin büyük çoğunluğu görüşülen kişilerin izinleri ile kayıt altına alınmış ve daha sonra bu görüşmeler kişilerin bilgisi dahilinde deşifre edilmiştir.

Görüşmeler esnasında durumları ile ilintili bazı hassas konulara çok dikkatle değinilmiş o konuda konuşmak istemediklerinde saygıyla karşılanmıştır. Savaş sırasında cinsel taciz ve tecavüz, ev içi şiddet, çok eşlilik, kız çocuklarının erken evlendirilmesi gibi konular belirli bir güven içerisinde dikkatlice ele alınmıştır. Katılımcıların birçoğu bu konularda konuşmak istememiş, bu durum tarafımızdan anlayışla karşılanmıştır. Ayrıca katılımcıların büyük çoğunluğu, Suriyeli kadın mülteciler olarak sadece bu konularla ilintilendirilmekten yorulduklarını o yüzden daha fazla öyle değerlendirilmek istemediklerini belirtmişlerdir.

Normal görüşmenin akışı içerisinde evlilik yaşlarını sorduğumda genelde on yedi, on sekiz olarak belirtmişlerdir. Soruların ve sohbetin ilerlemesi ile çocuklarının yaşları ve şimdiki yaşları ortaya çıkınca gerçek evlilik yaşlarını hesaplama imkânı olmuş ve genelde çok küçük yaşlarda hatta onüç, ondört yaşlarında evlendikleri ortaya çıkmıştır. Gerçek evlilik yaşlarının ne olduğu hesaplama sonucu belirtildiğinde, itirafta bulunarak, aslında Suriye'de erken evliliğin kanuni ve geleneklere uygun olduğunu, ama Türkiye'de evlilik yaşının on sekiz olması dolayısı ile yanlış anlaşılır ya da Türkiye'de kabul görmezler diye öyle söylediklerini belirtmişlerdir (SK9, 2017). Bu tespit araştırma yaparken, kültürel farklar ve kişilerin yeni geldikleri ülkelerde kabul edilmeme tereddüdü ile bazı gerçekleri saklama eğiliminde olabilecekleri gerçeğini ortaya koymuştur.

Araştırmamız eylemsel araştırma yöntemleri çerçevesinde geliştiği için araştırmamızın bazı önceden tahmin edilemeyen sonuçlar doğurduğu da tespit edilmiştir. Bazı Suriyeli kadınlar Suriye'deki hayatları konusunda pembe tablolar çizmişler, anlatılanların abartılı gelmesine rağmen onların kendi beyanları olduğu için olduğu gibi kabul etmek durumunda kalınmıştır (SK2, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, Suriyeli Kadın 2, 2017). Ama yapılan mülakatlardan bir kaç gün sonra, SODEM'de psikolog olarak çalışan ve Arapçası anadili gibi olan asistanım, mülakattan sonra bazı kadınların vicdan azabı duyarak kendisinden danışmanlık için randevu aldıklarını belirtmiştir. Oysa başlarda sürekli sınıflara gidip herhangi bir problem olduğunda danışabileceklerini bildirmesine rağmen Suriyeli kadınlar bu fırsatı pek fazla kullanmamışlardır. Fakat araştırma çerçevesinde yapılan mülakatlarda Suriye'deki hayatları hakkında pembe tablolar çizdikten sonra, bu şekilde “mış” gibi yapmanın kendilerini rahatsız ettiğini fark edip gerçeği konuşmak üzere psikologdan randevu almışlardır. Araştırma için yapılan mülakatlar onlara iyi gelmiş, yaşadıkları travmayı profesyonel bir şekilde ele alıp değerlendirmek için yeni bir yola girmelerine vesile olmuştur (TKÖ4, 2017) (D3 & Toplantısı, 2017).

Bu makaleyi yazarken kişisel hakların korunması çerçevesinde isimler değiştirilerek kullanılmış ve referans verirken SK1 (Suriyeli Kadın 1), D1 (Değerlendirme Toplantısı 1), TKÖ1 (Türk Kadın Öğretmen 1), TEÖ1 (Türk Erkek Öğretmen 1), SKOG1 (Suriyeli Kadın Odak Grup Görüşmesi 1) SEOG1 (Suriyeli Erkek Odak Grup Görüşmesi 1) gibi kısaltmalar kullanılmıştır.

Teorik Çerçeve

Bu çalışmada teorik olarak Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un geliştirdikleri “Kapasite Yaklaşımı” kullanılmıştır. Kapasite Yaklaşımı, kişilerin kendi akılları ile değer (*reason to value*) verdikleri bir hayata ulaşabilmek için onlara sunulan özgür ortamlardaki imkânlar (kapasite) içinden yaptıkları seçimi anlatmaktadır. Bu yaklaşıma göre, kişilere, kendileri adına değerli buldukları hayata ulaşabilmek için ne kadar çok alternatif fırsatlar sunulmuşsa, o kadar rahat seçim yapabileceklerdir. İmkânlar (kapasite) azaldıkça seçim şansı da azalacaktır. Bunun yanında bazı insanlar o kapasiteyi kendileri dar çevrelerinde bile olsa oluşturabilmektedirler (Sen, 1981). “Kapasite Yaklaşımı”nın en önemli unsuru olan “Beşeri Sermaye” olarak adlandırılan terim ile anlatılmak istenen şey ise, sosyal çevrenin (değerler, kurallar, ilişki ağları, sosyal faaliyetler) insanların genel olarak refahını etkilediği üzerinedir. Bu fikir sosyal ekonomistler ve “Kapasite Yaklaşımı” tarafından da kullanılmıştır. Sosyal ekonomistler çok önceden sosyal çevrenin insanların seçimlerini ve kararlarını etkilediğini tespit etmişlerdir. Aynı şekilde “Kapasite Yaklaşımı” da insanlar arasındaki sosyal etkileşimin insanların en merkezi kapasitesi olduğunu belirtmektedir (Nussbaum, 2000). Çalışmalarının temelini eşitsizlik ve fakirlik üzerine kuran ve bu çerçevede her ikisi ile de en uygun mücadele araçlarını geliştirmeye çalışan Amartya Sen'e

göre, sosyal girişimci (agent) kendi sosyal ağları tarafından belirli bir şekilde donatılmıştır. Bir başka deyişle, “Beşeri Sermaye” kişinin imkânlarını, kapasitesini artıran bir unsurdur. Amartya Sen’in “Kapasite Yaklaşımı” özellikle fakirlik, yokluk durumlarında *Beşeri Sermayenin* önemini değerlendirme, açıklama bakımından önemli bir çerçeve sunmaktadır. Amartya Sen’in “Kapasite Yaklaşımı”nın anahtar kavramları, *işlevsellik* ve *kapasitedir*. İşlevsellik ile kişinin o zamana kadar yaptıkları, hayatta ulaştığı yer kast edilmektedir. Şimdiye kadar neler başarmıştır, sağlığı, barınması nasıldır, özgürce hareket edebilmekte midir, eğitime ulaşımı ne durumdadır gibi göstergeler işlevselliği anlatmak için kullanılır. Kapasite ise, eğer bu kişi başka hayat şekillerini seçme şansına sahip olsaydı neler başarabilirdi soruları ile ilgilenmektedir. Mesela bir insana bulunduğu yerdeki hareketliliğini artırabilmesi için bisiklet verseniz, bu kapasite artırımı eylemi, o kişinin şahsi fiziki durumu ve bulunduğu yerdeki yolların durumu ile de yakından ilintili olarak kişinin kapasitesini artırmaya yetmeyebilecektir. Eğer kişi çok yaşlı ise, bisiklete binmek için bir engeli varsa, yollar bisiklet sürmeye uygun değilse kapasite artırımı için bisiklet vermek uygun bir seçenek olmayacaktır. Aynı şekilde kişiye hayatını sürdürmesi için yiyecek veriyorsanız, yine bunun kapasite artırımına etkisi, kişinin biyolojik ve kültürel durumu ile yakından bağlantılıdır. Eğer metabolik bir problemi varsa, belirli hastalıkları var, ya da o yiyeceğe alerjisi varsa, ya da kültürel olarak belirli yiyecekleri yemiyorsa, Müslüman insanlara domuz eti olan beslenme paketleri veriliyorsa bu durum kapasite artırımına etkili olmayacaktır (Kuklys, 2005). Bu yüzden kapasite artırımı, kişilerin özel durumları göz önünde bulundurularak, kendi rıza ve istekleri dahilinde yapılmalıdır.

Amartya Sen’in en temel işlevsellik örnekleri; hayatta olmak, sağlığının yerinde olması, başının üstünde bir dam olması, özgürce hareket edebilmek, kendi kendine ve başkalarına saygısı olmak, sosyal hayata katılmak şeklinde özetlenebilir. Bunlara tabii ki bir sürü başka göstergeler ekenebilir. İşi olmak, eğitilmiş olmak vs. gibi. Kapasite yaklaşımı iki seviyede uygulanmaktadır: 1- Hâlihazırdaki konfor seviyesi ve eğer 2- imkânlar artırılsaydı ulaşabileceği konfor seviyesi (Sen, 1981).

Sen, kişilerin imkanlarının gelişmesi için bu iki seviyeyi tespit etmiş ama, kişileri geliştirici asıl unsur olarak özgürlüğe odaklanılması gerektiğini belirtmiştir. Burada kast edilen özgürlük, kişilerin kendilerince değerli bir hayat sürebilmeleri için, kendi istekleri ile, kitap okuma, çalışma, siyasi olarak aktif olma ya da sahip oldukları değerlerin (sağlıklı olma, okuryazar olma, vb.) kıymetini bilme gibi durumları bilinçli olarak seçebilme ve o doğrultuda çalışmaları şeklinde anlaşılmalıdır. O yüzden birinci durumu tespit edebilmek için, kişilerin sadece gelirleri nedir ve bu gelirle neler alıyorlar kısmına değil, neler yapabiliyorlar kısmına odaklanmak gereklidir (Robeyns, 2003). O yüzden önce hâlihazırdaki konfor seviyesi bahsedilen göstergeler ile ölçülür ve bulunduğu şartlar göz önünde bulundurularak hangi imkânlar sağlanacak olursa kişinin işlevselliğinin, böylece yaşam konforunun artacağı belirlenir.

Amartya Sen'in bu yaklaşımı, fakirliğin derecesinin tespiti ve o insanlara fırsat verilse bu durumdan nasıl kurtulacakları üzerine geliştirilmiş olup, daha sonra Batı'da, kadın erkek eşitsizliğini analiz etmek ve bu duruma çare aramak için de uygulanmaya başlanmıştır. Biz de bu yaklaşımı, göç etmek zorunda kalan, bu çerçevede durum değişikliği yaşayan Suriyeli kadınların kapasite gelişiminin en uygun nasıl olabileceğini hem kendi toplumlarında hem de yeni geldikleri Türkiye'deki durumlarını anlamak için analiz aracı olarak kullanacağız. Bu yüzden bu çalışmada Suriyeli kadınların önce hâlihazırdaki konfor durumlarını anlamak için onların Suriye'deki ve Türkiye'deki hayatlarına bakılmıştır. Bu çerçevede bulgular ortaya çıkarılmış ve tartışma bölümünde bu konfor seviyesinin nasıl daha artırılabilirliği üzerinde durulmuştur.

Bulgular

Savaş Öncesi Suriye'de Hayat

Suriyeli kadınların Türkiye'deki hayatlarını anlayabilmek için onların Suriye'deki hayatlarına, evlilik, boşanma, eğitim, iş hayatı ve sosyal hayat gibi konuları içine alan sosyo-politik çerçeveden bakmak faydalı olacaktır. Konuya önce Suriye'deki hukuk sistem ile başlayacak olursak, bunun Osmanlı, Fransız ve İslami hukuk sisteminden etkilendiği görülmektedir. Özellikle evlilik, miras, boşanma ve çocukların velayeti gibi medeni hukuk alanına giren konular dini (İslam, Hristiyan ve Yahudi) hukuk tarafından şekillendirilmiştir. Suriye'deki Sünni çoğunluk için İslam hukuku kuralları geçerli iken, diğer azınlık gruplar olan Dürzi (İslam içinde olup olmadığı tartışmalıdır), Yahudi ve çeşitli Hristiyan gruplar için de kendi dinleri çerçevesinde belirlenmiş hukuk kuralları geçerlidir (Eijk, 2014). Dini grupların oranı hakkında herhangi bir istatistik olmamasına rağmen, Sünnilerin %75, Sünni olmayan Müslümanların %12, Hristiyanların %10, ve geri kalanların %4 olduğu tahmin edilmektedir (Akdemir, 2000). Suriye'de farklı dinlerden insanların birbiri ile evlenmesi hem hukuken yasak hem de sosyal olarak tabudur. Evlilik dini hukuk içerisinde düzenlendiği için farklı dinlerden insanların birbiri ile evlenmesi mümkün değildir. Evlilik yaşı medeni Hukuk'un 16. maddesine göre kadınlar için on yedi, erkekler için onsekizdir. Fakat bunun yanında aynı kanunun 18. maddesine göre hâkim evlenme yaşını aşağı düşürebilmektedir (Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, Book 1: Marriage, 2019). Hâkim kararına göre bu yaş erkekler için onaltı ve kızlar için de onüç olabilir. Özellikle kırsal kesimlerde kızlar için onüç yaş ve üzeri evlilikler sıklıkla rastlanan bir durumdur. Şehirlerde ise bu yaş genelde onaltı civarıdır. Suriye'de hemen bütün evlilikler görücü usul (taklidi) ile gerçekleşmektedir. Geleneksel olarak evlendiği için evliliklere aile karar vermekte o yüzden çok genç kadınlar yaşlı erkeklerle de evlendirilebilmektedir. Kadınların evlenmesi yirmibeş yaşını geçtikten sonra

zorlaşmakta bu yaştan sonra genelde kendilerinden çok yaşlı erkeklerle ve ikinci eş olarak evlenmektedirler (SK5, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK6, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK7, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK9, 2017)(SK10, 2017).

Suriye'de çocukların kimlikleri doğduklarında çıkmamakta onlar ilk olarak önce aile defterine (*Daftar Aiyleh*) kayıt edilmektedirler. Çocuklar ondört yaşına girdikleri andan itibaren bir yıl içinde kimlik kartı (*Hawiyeh*) için aile müracaat etmektedir (Qanoon, Al-Bitaqah Ash-Shakhsiyyeh Aj-Jadeed Madde 1, 2003) (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017). Kanada Göç ve İltica Bürosu'nun 1 Şubat 1998 tarihinde, Suriye'nin Washington DC'deki elçiliğinden aldığı bilgilerle de bu durum teyit edilmiştir. Büro, elçilikten aldığı bilgiler çerçevesinde bu kimliği alan kişinin artık nelere yetkili olduğuna şu şekilde yorum yapmaktadır: Bu belge kişi için banka hesabı açabileceği, mahkemeye çıkabileceği, para transferi yapabileceği, evlenebileceği gibi bir yetişkinin yapabileceği günlük işleri için bir yetki belgesi gibidir. Bu çerçevede, Suriye'de bir insanın kimlik alması, aile defterinden (*Daftar Aiyleh*) çıkıp bağımsız hâle gelmesi, böylece de evlenebileceği anlamına gelmektedir (Refworld, 2019). Aile defterinde dört ayrı bölme olup aile reisi olarak erkeğe dört eşe kadar evlenme imkânı vermektedir (Ministry of Interior, Syrian Arab Republic, 2019).

Boşanma (Talaq) meselesine gelince, erkekler için çok kolay olan boşanma meselesinin kadınlar için bazı şartlara bağlandığı görülmektedir. Bu şartlar Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh (Medeni Kanun), 2. Kitap Boşanma bölümünde madde 85-120 arasında şu şekilde düzenlenmiştir: Kocasının, kendisinin önceden bilgilendirilmediği bedensel ya da ruhi, iyileşmeyecek bir hastalığı varsa, üç aydan fazla süre için kadının nafakasını sağlamamışsa, bir yıldan fazla bir süredir hapiste ya da kendinden haber alınamıyorsa ya da kocasının kendine kötü davrandığını ispatlayabiliyorsa hâkime başvurup boşanma talebinde bulunabilir (Qanoon, Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, 2019). Kadınlar bu izne rağmen mahkemeye başvursalar bile süreç çok yavaş işlemektedir ve sosyal olarak da boşanma kabul gören bir durum değildir.

Ankara'da 2014 yılında karşılaştığım sonra İsveç'e göçen Fatima, Suriye'de çok mutsuz bir evlilik geçirmesine ve üstelik terzilik yaptığı için ekonomik olarak da bağımsız olmasına rağmen boşanamadığını ama Türkiye'ye geldikten sonra kocasından boşanmaya cesaret edebildiğini anlatmıştır. Suriye'deki boşanma istatistikleri de bu durumu göstermektedir. Boşanma oranı binde 0.73'dir (Divorce Statistics, Syria 2002, 2002).

Çocukların velayeti Medeni Hukuk'ta yapılan 2003 yılındaki düzenlemeye göre erkek çocuklar için onüç yaşına kadar, kızlar için onbeş yaşına kadar anneye, bu yaştan sonra velayet babaya verilmektedir. Medeni Kanun 2. kitap boşanma bölümünde madde 139-161 arası düzenlenmiş kurallara göre eğer anne çocukların velayetini almak istemezse çocuğa baba ya da babanın ailesi veya annenin ailesi, (birçok değişik durumlara göre) bakmak zorundadır. Bütün bunlara rağmen

çocuğun velayeti anneye verilse bile çocukların masrafları babaya aittir (Qanoon, Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, 2019). Bunlar kanun maddeleri olmasına rağmen, kültürel olarak çocukların velayeti babaya, baba yoksa babanın ailesine aittir. Geleneksel olarak aileler geniş aile biçiminde olup çok çocuklu aile yapısı hakimdir. Görüşülen kadınların en az beş çocuğa sahip olduğu ve kendi kardeş sayılarının daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Zaten aile içinde çok çocuk olunca, geleneksel yapı içerisinde kadınların boşanmayı düşünemeyecekleri tahmin edilebilecektir (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK9, 2017)(SK10, 2017) (SK1, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017)(SK13, 2016).

Kadınların eğitimi meselesine gelecek olursak, genellikle çok yüksek olmadığını; nitekim kız çocukları için ailelerinin asıl hedefinin onları erken yaşta evlendirip aile kurmalarını sağlamak olduğu görülmektedir. Ama Suriye'de devlet tarafından eğitim konusuna da önem verilmektedir. Savaş öncesi 2008-2012 UNICEF verilerine göre hem kız hem de erkek çocukların okula kayıt ve devam oranı çok yüksek olup %99 seviyelerindedir. Ortaokul seviyesine gelince bu oran hem kızlar hem de erkekler için %66'ya inmektedir (UNICEF, 2012). Ortaokul sırasında kızlar ve erkekler ayrı okullara gidip okul saati haricinde kızlar daha çok evde vakit geçirirken erkek çocuklar ev dışında boş zamanlarını değerlendirmektedir (SK7, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017). Şimdilerde kadınların evlilik yaşı ortalaması on altı olup iki yıl önce ve sonrası kaymalar olmaktadır. Genelde çocuklar ortaokuldan sonra okula devam etmemekte, kızlar için tercih evlendirme şeklinde gerçekleşirken, erkekler için çalışma hayatına girme şeklinde olmaktadır. Ne var ki son yirmi yılda Suriye'de de bazı değişiklikler olmaya başlamış, özellikle şehirlerde olmak üzere kadınlar erken evlenseler bile evli iken üniversite eğitimlerini devam ettirmişlerdir (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK10, 2017) (SKOG4, 2017).

Geleneksel olarak hatta Medeni Kanun'a göre de erkekler aile reisi olduğu için ailenin geçimini erkekler sağlamak durumundadır. Bu yüzden kadınların ev dışında çalışmaları pek yaygın değildir. Eğer kadınlar çalışmak isterse babalarının ya da kocalarının izinlerini almak durumundadırlar. Bunun yanında kadınlar dışarıda çalışsa bile ancak kadınların yapabileceği düşünülen, doktorluk, öğretmenlik, avukatlık (özellikle aile hukuku), devlet dairelerinde sekreterlik görevlerinde çalışabilmektedirler (SK8, 2017) (SK1, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SE1, 2017) (SEOG1, 2017). Kadınların iş hayatına katılımı 2018 yılı istatistiklerine göre %14,6'dır (The World Bank Group (US), 2019).

Suriye'de sosyal hayat çok önemli olup genelde aile hayatı çevresinde dönmekte ve dolayısı ile kadınların üzerinden yürümektedir. Aile denince genelde geniş aile akla gelmekte olup aileler kalabalıktır. Ailenin hemen bütün girdi çıktıları kadınlar tarafından düzenlenip belirlenmektedir. Mesela erkekler para kazanır ama onun büyük kısmını getirip eşlerine verirler ve ailenin geçim işini en

azından mali olarak kadın düzenler. Belki dışarı gidip alış-veriş yapmaz ama paranın nelere harcanacağı kararını o verir (SEOG1, 2017).

İnsanlar genelde nesiller boyu aynı mahallede yaşadıkları için komşuları akraba, akrabaları komşudur. Komşular arasında kan bağı olmayan olsa bile onlarla da akraba benzeri ilişkiler kurulmaktadır. Hayat belirli bir rutin içinde devam etmektedir. Aile dışı, tiyatroya, sinemaya gitme vb. gibi faaliyetler yok denecek kadar azdır. Böylece hayat, evlilik, yeni doğan bebek ziyareti, cenaze merasimi ve diğer bazı büyük kutlamalar çevresinde dönmektedir (SK6, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2016) (SK2, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK13, 2016).

Suriyeli kadınların günlük rutinlerinin en önemli kısımlarından bir diğeri de komşu ya da akraba kadınlarla kahve içmektir. Kadınlar hayatlarını yavaş, stressiz bir akış içinde geçirmektedirler. Sorumlulukları genelde yukarıda bahsettiğimiz alanlar ile sınırlıdır. Bu işler dışında nadiren başka sorumluluklar almaktadırlar, mesela ev için pazar, manav kısaca mutfak alışverişi bile yapmazlar. Bu tür alışverişler erkeklerin sorumluluğu altındadır. Suriye'de gelir çok az olsa bile, hemen herkesin kendi çapında kira ödemediği bir barınağı bulunmakta olup elektrik, su ve gaz oldukça düşük ücretlerle halka sunulmaktadır. O yüzden insanlar çok az para kazansa da kimseye muhtaç olmadan geçinebilmektedirler (SKOG1, 2017) (SK7, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK12, 2016).

Sadece aile hayatı içinde dönüp durmak, aile fertlerinin birbirine karışmasına ve bunu kendilerine hak olarak görmelerine yol açmaktadır. Görüşme yapılan orta yaşlı bir öğretmenin hayatından bir kesit buna çarpıcı örnek teşkil etmektedir. Evliliğin ilk yıllarında ve tabii daha sonrasında, çocuklarının olmaması üzerine, kendi annesi ve kocasının aile fertlerinin nasıl olaya müdahale etmeye çalıştıklarını anlatmıştır. Her iki aileyi de sakinleştirmek için çiftin her iki tarafı kendi ailesine, kusurun kendinde olduğunu belirtmişlerdir. Aslında çiftin erkek üyesinin sihi problemi dolayısı ile çocukları olmamaktadır. Hayatı boyunca otuz iki çocuk doğuran annesi, kızının çocuğunun olmadığı hikâyesine hiç inanmamıştır. Kendi kızının da aynı şekilde doğurgan olduğuna inanmakta ve o yüzden kocasından ayrılıp başka bir erkekle evlenip çocuk sahibi olması konusunda baskı yapmaktadır. Aynı şekilde kocasının ailesi de ya boşanmaları gerektiğini ya da kocasının ikinci eş almasını teklif etmektedirler. Karı koca birbirlerini sevdikleri için bu baskılara mümkün olduğu kadar dayanmaya çalışmışlardır. Bu baskıları az çok idare etmişlerdir ki, onuncu yılda bir gün kocasının erkek kardeşi sanki eve baskın yapar gibi gelir ve bu işi bir şekilde çözmeleri gerektiğini yüksek perdeden belirtir. En iyi çözüm kocasının ikinci eş alması şeklindedir. Daha fazla dayanamayan kadın içeriden, kocasının kusurlu olduğunu belirten doktor raporunu alıp getirdiğinde büyük bir şok yaşanır. Kültürde genelde bu tür durumlarda kadın suçlu bulunduğu için hiç kimse kocanın kusurlu olabileceğini düşünmemiş ve yine kültür içinde bu duruma

çözüm üretmeye çalışmışlardır (SKOG4, 2017). Ancak savaş ve göç Suriyeli kadınların sorumluluk alanlarını büyük oranda değiştirmiştir.

Türkiye’de Hayat

Suriyeli erkek ve kadınların hayatı Türkiye’de değişime uğramıştır ve bu değişim hâla devam etmektedir. Hayatlarının ne oranda değiştiği şimdilik tam olarak anlaşılmasa da kendileri bunun çok büyük boyutlarda olduğunu ifade etmektedirler. Mülakat yapılan bütün kadınlar, savaş öncesi Suriye’deki hayatlarının buraya göre çok daha mutlu olduğunu düşünmektedirler. Oradaki hayatlarının çok daha kolay olduğunu, zira burada birçok yeni sorumluluk yüklenmek zorunda olduklarını, bu yeni sorumluluklar nedeni ile sosyal hayatları için çok az zaman kaldığını ifade etmişlerdir (SK16, Suriye’de ve Türkiye’de Hayat, 2016)(SK13, 2016) (SK15, 2016) (SKOG1, 2017).

Bu sorumluluklar çerçevesinde günden güne erkek gibi olduklarını, çünkü çarşı, mutfak alışverişini artık kendilerinin yapmaya başladığını, faturaları ödediklerini, yardım kuruluşlarından yardım istemeye kendilerinin gittiğini ifade etmişlerdir (SK20, Suriye’de ve Türkiye’de Hayat, 2016). Sanki iki ateş arasında idiler: Bir yandan bu değişimden, omuzlarına yüklenen sorumluluktan, kendilerine ayıracak zaman azlığından nefret ederken, diğer taraftan Türk kadınlarının sahip oldukları haklardan olumlu anlamda etkilenmekten memnundular. Bütün bunlara rağmen kadınların ve dâhi erkeklerin çoğu, bu değişimin olumlu bir değişim olduğundan şüphe etmekteydiler (TKÖ1, 2017). Öyle ki genel olarak aile içinde herkes için roller değişmeye başlamıştır (SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017).

Erkeklerin aile içindeki konumları belli belirsiz de olsa sarsılmaya başlamış ve büyük çoğunluğu ailesine Suriye’deki gibi bakamaz duruma gelmiştir. Bu yüzden kendilerini yavaş yavaş değersiz hissetmeye başlamışlardır. Hatta erkekliklerini kaybettiklerini hissetmektedirler. Bu durum hayattaki sosyal konumlanmalarını kaybetmelerine yol açmaktadır. O yüzden eskiye göre daha sinirli ve saldırgan olmaya başlamışlardır. Bu stressli yeni durum birçok erkek için, özellikle 40-50 yaş arası ölümle sonuçlanacak duruma kadar varmıştır. Araştırma yapılan bu beş yıl içinde o yaşlarda birçok erkeğin hastalık dolayısı ile ölüm olayına şahit olunmuştur (SK4, 2017) (SK19, 2017)(SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017).

Bütün bu belirsizlik ve değişim içinde bile olsa, özellikle aile meselelerinde, kadınlar hâlâ olaya daha hâkim olup, aile üyelerini, hatta dünyanın birçok yerine dağılmış aile fertlerini, sosyal medya üzerinden olsa bile bir arada tutmaya çalışmaktadırlar (TKÖ2, 2017) (SEOG1, 2017)(SK10, 2017) (SKOG1, 2017). Bu durum, kadınların özellikle köklü değişim, karmaşa, kaos durumlarında zorluklarla başedebilme ve hayatta kalma bakımından daha güçlü oldukları yönünde bir çıkarsama yapmaya yönlendirmektedir.

Suriye kültürüne göre erkekler ailenin özellikle maddi sorumluluğunu almak üzere yetiştirildiklerinden, Türkiye'ye geldikten sonra yardım kuruluşlarına gidip aileleri için bir şeyler istemek durumunda kalmak onlar için onur kırıcı bir durum olmuştur. Ama bunun yanında kadınlar, özellikle çocuklarını yokluktan korumak adına bu işi yapmakta bir mahsur görmemişlerdir. İşte bu işlev sırasında çoğu Suriyeli kadın yardım kuruluşlarında çalışan ya da kendileri sosyal medya üzerinden yardım faaliyeti başlatan birçok Türk kadınla tanışmak, iletişim içine geçmek durumunda kalmışlardır (SK12, 2016) (SK14, 2016) (SK20, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2016). Aynı kültürden gelindiği için özellikle aile mahremiyeti hassasiyetlerine dikkat eden yardım yapan Türk kadınlar, kapı kapı dolaşarak Suriyelilerin çoğunu istemeye fırsat vermeden kendileri yardım teklifinde bulunmuşlardır. Gündüz saatlerinde genelde erkekler iş arama peşinde olup evde olmadıklarından, kadınlar ve çocukların olduğu evlerde, kadın kadına karşılaşmak, konuşmak Suriyeli kadınları rahatlatan bir unsur olmuştur. Bu adım Suriyeli kadınları, yardım yapan Türk kadınlarla adım adım arkadaşlığa itmiş ve böylece bu çalışma Suriyeli kadınlara Türk toplumu ve sisteminin içine girebilmek için bir şans oluşturmuştur (SK18, 2017) (SK13, 2016) (SK14, 2016) (Topcu, The Changing Situation of Syrian Women in the Family and the Society Through the Solidarity Between Turkish and Syrian Women, 2017).

İlk başlarda Ankara'da Nezahat Albay önderliğinde kadınların kendi girişimleri ile başlattığı Türkçe kurslarına başladıktan sonra, Suriyeli kadınlar için diğer fırsatlar da yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır. Böylece daha fazla insani yardım almaya, sağlık, eğitim, konularında daha fazla danışmanlık hizmetleri almaya başlamış ve yaşadıkları çevre ve konutlarda da iyileşmeler başlamıştır (Topcu, E. Kurtulmuş, S., 2017).

Türkçe kursları, Suriyeli kadınlara sadece kendilerini Türk toplumuna açma bakımından imkân sağlamamış, aynı zamanda kursa gelen diğer Suriyeli kadınlarla da sosyalleşme imkânı sunmuştur. Böylece ortak faaliyetler düzenleyip kendi kendilerini güçlendirme imkânları oluşmuştur (SK15, 2016) (SK17, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017). Bu kadınlardan bazıları önceleri Türk kadınlarla beraber yardım faaliyetleri yaparken, zamanla yine onların yardımı ile kendi sivil toplum kuruluşlarını oluşturmaya başlamışlardır. Böylece yeni geldikleri toplumdaki kurban konumlarından girişimci (agent) konumuna adım atmaya başlamışlardır (SK21, 2017)(SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017).

Gaziantep'e 2012 yılında beş çocuğu ve kocası ile gelen Maryam, 2017 yılında diğer Suriyeli ve Türk aktivist kadınlarla, başkanlığını kendi yaptığı bir sivil toplum kuruluşu oluşturmayı başaran kadınlardan biridir. Savaş öncesi Suriye'de refah içinde bir hayat süren, Maryam kocası gibi kendisi de eczacıdır. Her ikisinin ayrı eczaneleri olup ayrıca Suriye'de iken ilaç fabrikası kurma çalışmaları içindedirler. Büyük bir evde yaşayan aile, yanlarında ev işleri ve eczanedeki işler için birçok işçi çalıştırmaktadırlar (SKOG1, 2017).

Bütün bu imkânlarla rağmen Maryam Suriye’de iken kendini çok zayıf, güçsüz hissetmektedir. Genelde gündelik hayat pratiklerini oluşturan yemek pişirme, ev temizliği, dışarı çıktığında gideceği yerlere götürme gibi her türlü işlerini yanında çalışan işçiler sayesinde yürütmektedir. Kendisi aslında aktif olarak fazla bir sorumluluğa sahip değildir. Ama yine de kendini çok yorgun ve güçsüz hissedip sürekli uyuma ihtiyacı hissetmektedir. Savaş başlayıp hayatta kalabilmek için Türkiye’ye sığındıklarında kelimenin tam anlamı ile her şeye sıfırdan başlamak durumunda kalmışlardır. Karı-koca her ikisi de iş aramış ama bir türlü bulamamışlardır. Bunun üzerine ergenlik çağında olan çocukları okula gitmek yerine bütün aileyi geçindirmek için çırak olarak çalışmaya başlamışlardır. İki yıl ergenlik çağındaki çocuklarının kazandığı ile geçinmek zorunda olan anne ve baba, Maryam’ın devam ettiği bir kadın kuruluşu vasıtası ile Suriyeli çocuklar için öğretmenlik yapma imkânı bulması ile en büyük oğulları öğrenimine kaldığı yerden devam edebilme fırsatını yeniden elde etmiştir. Bu durum hayatlarında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Anne ve baba tekrar çalışmaya, çocuklar rahatlıkla okula gitmeye başlamışlardır. Bu arada Maryam’ın hayata bakışı da tamamen değişmiştir. Eskiye göre çok daha girişimci, yeni adımlar atan, içindeki saklı yetenekleri ortaya çıkaran bir kadın ortaya çıkmıştır. Böylesi, Maryam gerçek bir aktivist olmuştur (SKOG1, 2017).

Aynı şekilde başarısız, eziyet gördükleri evliliklerini yürütmek zorunda kalan birçok Suriyeli kadın da cesur adımlar atarak Türkiye’de yeni hayatlar kurmaya başlamışlardır. Bu adımlar sayesinde hem çocuklarını hem kendilerini kurtarmış ve gelecek için umut beslemeye başlamışlardır. Aynı tür evliliği, Suriye’de, genelde ekonomik olarak bağımsız bir hayatları olmadığı, boşanmış kadının toplumda iyi gözle görülmemesi nedenleri ile bitirmeye cesaret edemeyen kadınlar, Türkiye’de kendilerine sunulan çeşitli meslek edindirme eğitimleri, sosyal yardım imkânları ve kendilerinin de bazı sosyal yardım faaliyetlerine katılma şansı sayesinde kendilerine çevre edinip iş bulma fırsatları dolayısı ile hayatlarında radikal adımlar atmaya başlamışlardır (SK5, Suriye’de ve Türkiye’de Hayat, 2017)(SK10, 2017) (SKOG1, 2017). Özellikle boşanmış, çocuklarına kendi bakan Suriyeli kadınlar, savaş bittiğinde geri dönmek ister misiniz sorusunu, gitmek istemedikleri yönünde cevaplamışlardır. Türkiye’de kendilerini hukuki olarak çok daha korunaklı hissetmekte ve Suriye’de olmayan ama burada çeşitli alternatiflerle kendilerini geliştirmek için önlerine çıkan ya da çıkabilecek olan fırsatların farkında olduklarını belirtmektedirler. Erkeklerin savaşta ölmüş olmasından dolayı Suriyeli kadınlar arasında dul olanların oranı hayli fazladır. Mesela SODEM’de Türkçe kursuna gelen Suriyelilerin yirmi kişilik sınıfında genelde dört-beş kadın dul olup yaşları 25-35 arasındadır (TEÖ1, 2017) (SK7, Suriye’de ve Türkiye’de Hayat, 2017)(SK10, 2017) (SK15, 2016) (SK17, Suriye’de ve Türkiye’de Hayat, 2017).

Suriye’de toplumsal olarak en düşük seviyede bulunanlar için Türkiye yeni bir fırsat olmuştur. Üst ya da orta gelir grubundan gelen Suriyeliler, oradaki hayatlarına göre burada nisbi olarak daha düşük seviyede bir hayat sürerken, işçi

sınıfından olan Suriyeliler, Türkiye'de daha iyi iş bulma ve ailelerinin bütün fertlerinin çalışma imkânlarından dolayı daha iyi bir gelir düzeyi elde etmişlerdir. Aileler kalabalık bir şekilde bir arada yaşadıkları ve aile fertlerinin, özellikle erkeklerin çoğu çalıştığı ve ortak bir bütçe ile aileyi geçindirdikleri için bu durum hayat seviyelerini Suriye'dekine göre yükseltmiştir (SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017).

Hatta bu kesimden gelen kadınlar bile, Suriye'de sosyal baskılar sebebi ile aileleri için para kazanma imkânına sahip değilken, şimdi gerek ev içinde, gerek dışarda çalışma fırsatları yakalamaktadırlar. Özellikle Gaziantep'te, daha az oranda olsa da Ankara'da da evden yapılabilecek parça başı işlerle geleneksel yapılarını da fazla yıpratmadan kadınlar evden para kazanmaya başlamışlardır (SK8, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2017) (SK16, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2016)(SKOG1, 2017). Ama çalışmak, aileleri için para kazanmak alışkın oldukları bir durum olmadığından şimdilik bu konuda çok zorlanmaktadırlar. Birçok kadın kocaları öldüğü ya da Suriye'de kaldığı için, burada çocukları ile yalnız başına mücadele vermek zorunda kalmaktadırlar. Bir yandan bu durum zorlarına gitse de, diğer yandan hayatla başetmeyi öğrenip güçlenmektedirler. Suriye'de kalan bazı kocalar hâlâ Türkiye'deki karlılarından geleneksel beklentiler içinde olsalar bile, kadın bütün bu yaşanmışlıklar ile değişmekte ve bu durum sancılı bir dönüşüm getirmektedir (TKÖ1, 2017).

Yukarıda bahsettiğimiz Maryam kurduğu sivil toplum kuruluşu vasıtası ile bu konuda önemli bir rol oynamakta ve Suriyeli ailelerden yardıma ihtiyacı olanları kendi aralarında kurdukları ağ ile tespit edip onlara nelere ihtiyaçları varsa o konuda yardım sağlayarak daha iyi bir duruma gelmelerinde yardımcı olmaktadır. Böylece diğer Suriyeli kadınlar için bir rol model olup onlarda, biz de yapabiliriz düşüncesinin uyanmasına sebep olmaktadır (SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017).

Savaş en çok kadınları ve çocukları vuran acımasız bir olgudur. Savaş ortamında bulunma, kaçış, yeni gelinen ülkede, bütün bu evrelerde kadın için çok daha özel zorluklar vardır. Savaş bölgesinde ve kaçış anında tecavüze, tacize uğrama, özel kadınlık durumları (aylıkhaller, hamilelik vb.) dolayısı ile kadınlar çok daha fazla zorluklar çekmektedirler. Kaçarken ya da gelinen ülkede kalınan yerlerin hijyenik koşulları, kadın-erkek hassasiyetine dikkat edilmemesi gibi unsurların hepsi en çok kadınları etkilemektedir (TKÖ1, 2017). Mesela, Suriyeliler geldiklerinde buldukları ilk kiralık eve şartları ne olursa olsun yerleşmişler ve birkaç aile (bazen 40-50 kişi) bir arada yaşamışlardır. Bu durum sağlık ve hijyen koşullarının gerektiği gibi yerine getirilmesini engellemiş, bir çok kadın ve kız çocuğu saçları uzun olup yıkamak için yeterli su bulamadıkları için bitlenmişler daha da acısı küçük kız çocukları aile içi tacize bile uğramışlardır (SKOG1, 2017) (SKOG1, 2017).

Genelde bütün Suriyeliler, özelde Suriyeli kadınlar hayatın birçok aşamasında ayrımcılıklara uğramaktadırlar. Kadınlar hastanelerde kötü davranışlara maruz kalmakta, kendi başlarına randevu alamamaktadırlar. Kadınlık

ile ilgili hastalıklarında ya da hamile olduklarında hastanelerdeki onlara karşı olan davranışlar bazan hakarete kadar ilerlemektedir. Ayrıca ev bulma, iş bulma konusunda çok zorluklar yaşamaktadırlar. İşe girseler bile işyerinde ayrımcılığa uğramaktadırlar. Kadınlar okullarda çocuklarının da ayrımcılığa uğradıklarını ama dil bilmedikleri için bunu ifade edemediklerini belirtmektedirler. Savaş dolayısı ile yaşadıkları travmalar ve şimdi Türkiye’de uğradıkları ayrımcılıklar kadınların depresyon yaşamasına yol açmaktadır (D1, 2017)(SKOG1, 2017) (SKOG2, 2017) (TEÖ1, 2017)(TKÖ1, 2017).

Anahtar Bulgular

Bilindiği gibi savaştan en çok zarar görenler kadınlar ve çocuklardır. Bu durum onlarda büyük travmalara yol açmaktadır. Genellikle travma sonrası insanlar o konu hakkında kendilerini konuşmaya hazır hissetmeyebilirler. Araştırma çerçevesinde görüştüğümüz kadınların çoğu da savaş esnasında yaşadıkları trajik olaylar hakkında konuşmaya pek istekli olmamışlardır. Savaşı yaşayan bu insanlar onun etkilerinden bir an önce kurtulmak isterken, geldikleri ülkelerde onlara yardım eden kişi ve gruplar ise onları yardıma muhtaç insanlar olarak değerlendirip kurban olarak görme eğiliminde olabilmektedir. Savaş mağdurları ise yeni geldikleri bu ülkede daha önceki hayatlarına benzer bir hayat sürdürme isteğindedirler. Yani sürekli savaş konuşmak değil hayatlarını yeniden kurup huzur içinde devam ettirmek arzusundadırlar. Eski hayatlarına benzer bir hayat kurmaya çalışırken, tanımadıkları yeni bir toplumda, yeni kültürel normlar ve dil ile baş edebilmek için özel gayret sarf etmeleri gereklidir (SKOG2, 2017).

Suriyeli kadınlar için Türkiye’deki hayat onlara bazı ek sorumluluklar getirmesi dolayısı ile oldukça farklıdır. Kadınlar, alış-veriş yapma, faturaları ödeme, aile için para kazanma, aile için ev dışında ek yükümlülükler alma gibi sorumluluklar dolayısı ile kendilerinin burada erkek gibi olduklarını belirtmektedirler. Bu durum onların tarihi olarak alışa geldikleri toplumsal cinsiyet rollerini değişime uğratmaktadır. Diğer taraftan Suriyeli erkeklerin geleneksel rollerinde, Suriye’deki gibi, ailenin bütün iyesini karşılama eylemini yerine getiremedikleri için ailevi ve toplumsal rollerinde bazı sarsılmalar olmaktadır. Bu durum Suriyeliler arasında aile ve toplum içinde toplumsal cinsiyet rollerinin değişmeye başladığının bir göstergesidir.

Bir diğer önemli konu, Suriyeli kadın ve çocuklara yardım etmek için Türk kadınların başlattıkları yardım faaliyetleri ile Suriyeli ve Türk kadınlar arasındaki dayanışma çerçevesinde gelişen arkadaşlık ilişkileri Suriyeli kadınların bu ilişkilerden aldıkları cesaretle, içinde buldukları toplumda daha aktif hâle gelmeleri, hatta bazılarının kendi sivil toplum kuruluşlarını kurma girişimleridir.

Bazı Suriyeli kadınların sosyal girişimci olması, onların, daha büyük kitle olan kurban durumundaki diğer Suriyeli kadın ve çocuklara ulaşmalarını

kolaylaştırmaktadır. Böylece onların içinde buldukları zorlukları aşmalarında yardımcı olup ayrıca Türkiye'de eğitim, sağlık, sosyal ve iş hayatı hakkında bilgilendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca kadınlara meslek eğitimi imkânları ve çocuklarına okullarında daha başarılı olmaları için ek kurslar düzenlemektedirler. Bütün bu çalışmalar nihai olarak iki toplumun daha uyumlu bir şekilde yaşamasına yardımcı olmaktadır.

Bir diğer tespit ise, kadınların özellikle savaş gibi aşırı karmaşık durumlarda bile, ailelerini korumak adına her türlü fedakârlığı yapıp kriz anında daha akılcı kararlar alabildikleri yönündedir. Suriyeliler şu an bütün dünyaya dağılmış olup kadınlar aile fertlerini sosyal medya üzerinden bir arada tutmaya çalışmaktadırlar. Bu durum, kadınların özellikle köklü değişim, karmaşa, kaos durumlarında zorluklarla baş edebilme ve hayatta kalma bakımından daha güçlü oldukları yönünde bir çıkarım yapmaya yönlendirmektedir.

Tartışma

Bu bölümde bulgular, teorik çerçeve doğrultusunda ele alınacağından dolayı, teorik çerçeve ile ilgili kısa, özet halinde tekrar bir ön bilgilendirme yapılması uygun görülmüştür. *Kapasite Yaklaşımı* tam anlamı ile tanımlanmış bir teori olmaktan çok bir düşünce çerçevesi, normatif bir araçtır ve bütün normatif sorulara cevap vermez. Sadece kişilerin buldukları ortamlarda, kendileri o ortamın imkânı ile neler başarmışlar, daha başka imkânlar sağlanan bir ortam olsaydı neler başarabilirlerdi sorusuna cevap arayan bir yaklaşım olup bu çerçevede insanların şartlarının en iyi hangi şekilde değiştirilmesi gerektiğinin cevabını arar. Bu düşünceyi ilk olarak Amartya Sen ortaya atmış daha sonra Martha Nussbaum, kapasite gelişimi için evrensel geçerli olduğunu düşündüğü bazı kriterler geliştirmiştir. Oysa Amartya Sen bu kriterleri çok keskin bir şekilde önceden belirleme eğiliminde değildir ve ortamdaki kişilerin ortak kararı ile belirlenmesi taraftarıdır. Her iki düşünürün de "*Kapasite Yaklaşımı*"nda ana çıkış noktaları, insan gelişiminin sadece gelir düzeyi ile oluşan fakirliğe odaklanılmaması üzerinedir. Amartya Sen yaklaşımı açıklamak için iki temel unsur olduğunu belirtmektedir. Birisi *işlevsellik*, diğeri de *kapasitedir*. *İşlevsellik* kişilerin hayatlarında şimdiye kadar kazandıkları, geliştirdikleri imkan ve yetenekleri olarak belirtilirken, *kapasite* şimdiye kadar elde edilmiş durumları daha da geliştirmek için ne gibi yeni imkanların sunulması ile ilgilidir. Sen, kapasite gelişiminde herkes için standart, belirli bir çerçeve çizmek yerine, kişilerin kapasiteleri kendilerinin belirlemeleri ve de sunulan imkânlar içinden istedikleri kapasite imkânlarını kendilerinin özgürce seçmeleri üzerinde durmaktadır. Çünkü her ortam, kültür, tarihi süreç ve o ortamlardaki insanların önem verdiği hayat şekilleri farklıdır (Saigaran, Karupiah, Gopal, 2015).

Bütün bu bulguların eşliğinde Suriyeli kadınların hayatlarına baktığımızda onların aile merkezli yetiştirildikleri ve bu durumun hayatlarında önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Bu sadece öğrenilmiş bir mesele olmayıp aynı zamanda bilinçli olarak seçip değer verdikleri (reason to value) bir durumdur. Suriyeli kadınların hemen hepsi, bundan sonrası için de, aile içinde kalıp, hayat ile ilgili diğer bütün unsurları aile çerçevesinde döndürmek istemektedirler. Kariyer yapmak ilk hedefleri arasında değildir. Amartya Sen *Kapasite Yaklaşımı* dâhilinde insanların hayatta gerekçeli olarak değer verdikleri seçimlerinin önemi üzerinde durmaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi “Kapasite Yaklaşımı”nın iki aşaması- işlevsellik ve kapasite (imkânları olsaydı neleri seçerlerdi) vardır ve Suriyeli kadınlar için işlevsellik basamağında sahip oldukları en önemli unsur olarak aile ortaya çıkarken, kapasite olarak da, bundan sonraki hayatlarını aile içinde devam ettirmek istedikleri tespit edilmektedir.

Dünyanın her yanına dağıldıkları bu kaotik durumda, ailenin en önemli devam ettirici unsuru, kadın olarak ortaya çıkmaktadır. Kadınlar sosyal medya üzerinden bile olsa ailelerini devam ettirmek için bütün gayretlerini göstermekte ve buna çok değer vermektedirler. Sen, bu noktada hayat seviyesinin ölçümü için sadece fayda, gelir ve kaynaklar açısından bakan yaklaşımları eleştirmektedir. Onun için kişilerin kendi gerekçelendirmeleri ile seçtikleri değerler en önemli unsur olarak değerlendirilmelidir. Faydacı yaklaşım çerçevesinde bir kişinin hayatının iyi bir şekilde devam etmesi için onun temel bazı ihtiyaçlarının karşılanmış olması gereklidir. Sen, bu faydacı yaklaşıma karşı çıkmakta, bir taraftan, temel ihtiyaçların belirlenmesinde kimin söz sahibi olacağı konusunu tartışırken, diğer taraftan hayatta başka hiçbir alternatif tanınamış bir insanın elinde olan imkânlardan çok mutlu olabileceğini o yüzden kişilerin hayattan memnuniyetlerinin izafi olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan Suriyeli kadınların aile kurumunu her ne şartta olursa olsun devam ettirmek için verdikleri mücadele saygı ile karşılanmalıdır. Bu durumda kapasite geliştirme unsuru olarak aile kurumunu güçlendirerek bütün aileyi göz önünde bulunduracak imkanlar sunulması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Suriyeli kadınların önem verdiği diğer bir durum ise yaşayış şekilleri ve dini tercihleridir. Türkiye’de kalan, hatta tercih hakkı olduğu halde Batı ülkelerine gitmeyen birçok Suriyeli kadın, kalmak için en önemli sebep olarak dini tercihlerini (reason to value) göstermektedirler. Eğer imkânları olsaydı başka bir ülkeye gitmek isterler miydi sorusunu, Türkiye’de kalmak istedikleri, çünkü burada ezan sesi duydukları, kıyafetleri bakımından çok dikkat çekmedikleri, çocuklarını burada istedikleri gibi yetiştirebilecekleri o yüzden gitmeyi düşünmedikleri şeklinde cevaplamışlardır.

Suriyeli kadınların bir başka değer verdikleri durum da Türkiye’deki özgür ve güvenli ortamdır. Eğer barış sağlanırsa Suriye’ye geri dönmek isteyip istemediklerini sorduğumuzda, hayatta kendisi ve çocukları için yalnız mücadele etmek zorunda olan kadınlar ve özellikle genç kadınlar, geri dönmek

istememedikleri yönünde beyanda bulunmuşlardır. Türkiye'de kadın olarak haklarının daha korunmuş olduğunu ve toplumsal olarak daha güvende olduklarını belirtmektedirler.

Türkiye'yi toplumsal ve hukuki olarak güvenli bir ortam olarak görmenin yanında, kendilerini geliştirebilmek için fırsatlar olan bir ülke olarak da görmektedirler. Suriye'de iken maddi imkânları çok daha fazla olduğu, evde ve kendi işyerinde yardımcıları, istediği an tatil yapabilecek maddi imkânları olduğu halde orada kendilerini işe yaramaz ve dolayısı ile güçsüz hissettiklerini, oysa Türkiye'de, özellikle bir kadın olarak toplumsal faaliyet bakımından aktif katılım sağladıklarını bunun onlara kendilerini iyi hissettirdiğini ifade etmektedirler.

İşlevsellik bakımından, özellikle araştırma alanı içinde olan kadınların genelde evli oldukları, bunun onlara Suriye'de belirli bir güvence sağladığı, evli olmasa bile aile tarafından sarılıp sarmalandıkları, bu çerçevede devletin de sağladığı imkânlarla çok az para ile de olsa kimseye muhtaç olmadıkları bir hayat yaşadıkları görülmektedir. Amartya Sen'in en temel kapasite unsurları olarak belirttiği, başının üstünde bir dam olması, sağlıklı olması, yiyecek ekmeğinin olması, hayatta olması gibi unsurların sağlandığı tespit edilmektedir. Ama Amartya Sen kapasite yaklaşımına en çok özgürlük boyutundan bakmakta ve bunun hiç gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada işte işlevsellik bakımından Suriye'deki hayat açısından en büyük açık olarak özgürlük ortaya çıkmaktadır. Çünkü kadınlar için de, erkekler için de hayat aile ortamı dışında pek gerçekleşmemektedir. Eğer birkaç aile bir araya gelip üç-dört araba ortak tatile çıksalar bile tatilden döndüklerinde sabah saat dörtte muhaberat elemanlarının kapıya dayanması ile uyanıp karakolda hesap vermek durumunda kalmaktadırlar (SK22, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2018). Yani Suriye'de iken hayatlarını özgür bir şekilde şekillendirme imkânları bulunmamaktadır.

Suriye'de de kadın dernekleri vardır ama bu dernekler rejim tarafından kurulmuş ve rejimin ideolojisini gerçekleştirmek için faaliyet gösteren derneklerdir. Bunun dışında herhangi bir dernek kurulmasına izin verilmemektedir (SK22, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2018). Bu yüzden birçok kadın için Suriye'de işlevsel olarak faaliyet gösterebilecekleri ya da faaliyetlerine katılabilecekleri kadın dernekleri olduğu halde bu dernekler özgür seçim çerçevesinde hareket eden kurumlar olmadığı için işlevsel olarak pek işe yaramamakta, dolayısı ile kapasite geliştirimi bakımından herhangi bir rol oynamamaktadır.

Suriye'de devlet dairelerinde işe girebilmek ya da askeriyede görev almak sadece belirli bir gruba tanınmış (Nusayrilerin üst kesimindekiler) imkânlar olup oraya alınmasını istedikleri kişileri seçmek üzere ustaca düzenlenmiş bazı mekanizmalar bulunmaktadır. Mesela üniversiteye gitmek isteyen ya da devlet dairesine ya da askeriyede görev almak isteyen kişiler, devletin düzenlediği bazı kamplara katılmak zorundadır. Bu kamplar kadın erkek karışık kamplardır ve Suriye'deki özellikle Sünni Müslümanların hayat şekillerine pek uymamaktadır. Bu

durumda Sünni Müslümanlar çocuklarını, özellikle kızlarını bu kamplara göndermemekte ve sistemden otomatik olarak dışlanmaktadırlar (SK22, Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, 2018).

Ayrıca aileler de kendi içlerinde seçim mekanizmalarını işletmekte mesela kızlarını buldukları şehir dışında başka şehirlere üniversite okumak için göndermemektedirler. Özellikle kız evlatlar buldukları şehirde hangi fakülteler varsa o tercihleri yapmak durumunda kalmaktadırlar. Bunun yanında, toplumun kadınlara okuyup meslek sahibi olsalar bile biçtiği bazı mesleki roller olduğu için bilinçaltının harekete geçmesi ile kadınlar kendilerini farkında olmadan bu mesleki eğitim içinde bulmaktadırlar.

Kapasite bakımından Türkiye'de büyük imkânlar yakalamışlardır. Mesleklerini çok daha özgür bir şekilde icra edebilirler ama önce diplomalarını getirmiş olmaları, sonra denklik yaptirmaları, daha sonra özellikle bazı meslekler için zorlu bir sınavı başarmaları ve en önemlisi çok iyi derecede Türkçe konuşmaları gerekmektedir. Bir kapasite geliştirme imkânı olarak Türkçe kursları gerek sivil toplum kuruluşları gerek belediye kuruluşları gerekse üniversiteler tarafından sunulmaktadır ama yine de tam olarak Türkçe öğrenme işlevi gerçekleşmemektedir. Bunda Suriyelilerin kendi dillerini unutma korkusu olduğu gibi Türkiye'de dil öğretme konusunda bir problemin olduğu gerçeği de vardır.

Yine kapasite geliştirilmesinde en önemli unsurlardan biri Türk kadınların Suriyeli kadınlarla yardım faaliyetleri çerçevesinden iletişim kurup sonra bu iletişimi devam ettirmeleri ve onları Türkiye'deki sosyal hayata çekmeleri olmuştur. Sosyal ağlar en önemli kapasite unsurlarıdır. Sosyal ilişkiler Suriyeli kadınların özellikle kendilerine güvenlerinin ortaya çıkması bakımından önemli bir araç olmuştur.

Sonuç

Kadınlar için Suriye'deki hayat ile Türkiye'deki hayat önemli farklılıklar arz etmektedir. Suriye'de daha geleneksel, rollerin çok önceden belli olduğu bu yüzden kız ve erkek çocuklarının o rollere göre yetiştirildikleri bir sosyal sistem vardır. Bu sosyal sistemde fazla giriş çıkışlar, iniş çıkışlar bulunmamakta, insanlar yarım asır aynı mahalle komşuları ile bir arada yaşamaktadırlar. Bu yüzden kendileri fark etmese bile sosyal denetim çok güçlü bir şekilde işlemektedir. Bu güçlü sosyal denetim, devletin gizli haber alma örgütü Muhaberat'ın kontrolü ile hayatı daha kısıtlı bir alana sıkıştırmaktadır. Hayat yıllarca aynı rutin üzere devam etmektedir.

Türkiye'ye geldikten sonra insanların maddi durumları, aile yapıları, aile yaşantıları, kültürel çevreleri, konuştukları dil değişmek durumunda kalmıştır. Kadınlık ve erkeklik rolleri de değişime uğramış, erkekler Suriye'deki gibi

kendilerinden beklenen aile reisliği rollerini yerine getirememeye başlamışlardır. Bu durum onların onurlarını zedelemiş ailelerine yardım istemek için bile olsa yardım kuruluşlarına gitmekte zorlanmışlardır. Suriye'de daha çok aile içinde bir hayat sürdüren kadınlar Türkiye'de kamusal alana açılmaya başlamak zorunda kalmış, ailelerine yardım bulmak için yardım derneklerine gitmiş, toplu taşımları kullanmış, dil kurslarına gitmiş, daha önce tanımadıkları Suriyeli ve Türk kadınlarla sosyalleşmiş böylece başka bir kültür ve dile yakınlaşmaya başlamışlardır. Aynı zamanda yavaş yavaş çalışma hayatına da adım atmaya, Suriye'de cesaret edemedikleri sürdüremedikleri evliliklerini bitirme, boşanmaya daha cesur yaklaşmaya başlamışlardır. Bunda Türkiye'deki kadınlara sağlanmış olan haklar önemli rol oynamaktadır. Ama bu durum şimdilik birçok Suriyeli kadın ve erkek tarafından aile yapılarına bir tehdit olarak algılanmaktadır.

Yukarıdaki tartışma çerçevesinde, Suriyeli kadınların şimdiye kadar hayatta gerçekleştirdiği unsurlar (işlevsellik); aile, eğitim, hayata pozitif bakış, dini değerler ile şekillenmiş bir hayat tarzı ve insani ilişkiler olarak sıralanabilir. Türkiye'ye geldiklerinde onlara yepyeni bir ortam ve yeni imkânlar sunulmuştur. Kadın hakları bakımından kanunlarla garanti altına alınmış bir sosyal ortam vardır. Bu sosyal ortam onlara aynı zamanda kendilerini geliştirmek ve gerçekleştirmek için yeni fırsatlar sunmaktadır. Ancak bu yeni fırsatlar onlara altın tepside sunulmamakta, dil sorunu, diplomalarının denkliği, yeni sosyal ağlara ulaşım, Türkiye'deki toplumsal yapı ve sistemin nasıl işlediğini bilmemek şeklinde engeller bulunmaktadır. Bundan sonrası için, geldikleri bu yeni yerdeki kapasite imkanlarını nasıl kullandıkları, onu kendi yararlarına olacak şekilde nasıl dönüştürdükleri ve dönüştürebilecekleri konuları çok iyi bir şekilde değerlendirilip, onlara sunulan imkânların nasıl geliştirilebileceği üzerinde durulması gereklidir.

Kaynakça

- Akdemir, S. (2000). Suriye'deki etnik ve dini yapının siyasi yapının oluşmasındaki rolü. *Avrasya Dosyası Arap Dünyası Özel*, 6(1), s. 201-237.
- Boyd, M. (1975, 11). The status of immigrant women in Canada. *Canadian Review of Sociology*, s. 406-416.
- D1. (2017, 5 26). Değerlendirme Toplantısı. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- D3, & Toplantısı, 3. D. (2017, 5 5). Genel Değerlendirme. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- Divorce Statistics, Syria 2002*. (2002). Divorce Statistics, Syria 2002: <https://knoema.com/jglrmt/divorce-statistics?tsId=1001210> adresinden alındı
- Dwyer, S. C. & Buckle, J. L. (2009). The Space Between: On Being an Insider-Outsider in Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, s. 54-63.
- Eijk, E. v. (2014). Pluralistic Family Law in Syria: Blane or Blessing? . (Editor-in-Chief Prof. Dr. Andrea Büchler, University of Zurich, Switzerland), *EJIMEL, Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Vol. 2, s. 73-82.

- Fincher, R., Foster, L., & Wilmot, R. (1994). *Gender Equity and Australian Immigration Policy*. Sydney: Australian Government Publishing Service.
- Kanunu, G. K. (2013, 4 4). Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu . *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu 6458*. Ankara, Türkiye: Resmi Gazete.
- Kuklys, W. (2005). *Amartya Sen's Capability Approach Theoretical Insights and Empirical Applications*. Berlin: Springer-Verlag .
- Ministry of Interior, Syrian Arab Republic. (2019). Ministry of Interior, Syrian Arab Republic,;
[http://www.syriamoi.gov.sy/portal/site/arabic/index.php?node=55333&cat=1831&adresinden alındı](http://www.syriamoi.gov.sy/portal/site/arabic/index.php?node=55333&cat=1831&adresinden%20alindi)
- Moroksavic, M. (1984). Women in Migration. *International Migration Review*, Winter 18:882-1382.
- Naples, N. (1996). A feminist revisiting of the insider/outsider debate: The 231 Enquire 2(2) 'outsider phenomenon' in rural Iowa. *Qualitative Sociology*, Vol. 19, No. 1, s. 83-106.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development The Capabilities Approach* . Cambridge: Cambridge University Press .
- Phoenix, A. (200). Practising feminist research: The intersection of gender and 'race' in the research process. Bhavnani içinde, *Oxford Readings in Feminism and 'Race'* (s. 203-219). Oxford: Oxford University Press.
- Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, Book 1: Marriage. (2019, 6 10). Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh: <https://www.qanoon-online.com/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-doc/> adresinden alındı
- Qanoon, A. S. (2019). Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh. Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, Book 2: Divorce: <https://www.qanoon-online.com/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-doc/> adresinden alındı
- Qanoon, A. S. (2019). Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh. Qanoon Ahwaal Shakhsiyyeh, Book 2: Divorce: <https://www.qanoon-online.com/%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%88%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-doc/> adresinden alındı
- Qanoon, Al-Bitaqah Ash-Shakhsiyyeh Aj-Jadeed Madde 1. (2003). Qanoon Al-Bitaqah Ash-Shakhsiyyeh Aj-Jadeed: <https://www.mohamah.net/law/%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B5-%D9%88-%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AF-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B7%D8%A7%D9%82%D8%A9->

- %D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%AE%D8%B5%D9%8A%D8%A9-%D8 adresinden alındı
- Refworld. (2019). Refworld UNHCR: <https://www.refworld.org/docid/3ae6ac1c30.html> adresinden alındı
- Robeyns, I. (2003). Sen's Capabilty Approach and Gender Inequality: Selecting relevant capabilities. *Feminist Economics* 9(2-3), s. 61-92.
- Saigaran, Karupiah, Gopal. (2015). The Capability Approach: Comparing Amartya Sen and Martha Nussbaum. *USM International Social Sciences Conference 2015*, eISBN 978-967-11473-3-7. Penang.
- SE1. (2017, 2 1). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- Sen, A. (1981). *Poverty and famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press .
- SEOG1. (2017, 5 30). Suriyeli Erkekler Odak Grup Görüşmesi. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK1. (2017, 2 1). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK1. (2017, 2 1). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK10. (2017, 1 20). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK12. (2016, 5 23). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK13. (2016, 5 30). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK14. (2016, 5 23). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK15. (2016, 5 30). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK16. (2016, 6 30). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK16. (2016, 5 31). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK16. (2016, 5 31). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK17. (2017, 1 24). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK17. (2017, 1 24). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK18. (2017, 7 3). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK19. (2017, 7 4). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK2. (2017, 1 13). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK2. (2017, 01 13). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat, Suriyeli Kadın 2. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK20. (2016, 6 22). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK20. (2016, 6 22). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK21. (2017, 5 17). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK22. (2018, 04 22). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK22. (2018, 04 22). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK4. (2017, 1 27). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK5. (2017, 4 21). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK5. (2017, 4 21). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK6. (2016, 5 30). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK6. (2017, 3 10). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK7. (2017, 1 27). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK7. (2017, 1 27). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK8. (2017, 3 10). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)

- SK8. (2017, 3 10). Suriye'de ve Türkiye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SK9. (2017, 1 13). Türkiye'de ve Suriye'de Hayat. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SKOG1. (2017, 5 15). Suriyeli Kadın Odak Grup Görüşmesi 1. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SKOG2. (2017, 5 8). Suriyeli Kadın Odak grup Görüşmesi 2. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- SKOG4. (2017, 5 9). Suriyeli Kadın Öğretmen Odak Grup Görüşmesi. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- Somekh, B. (2006). *Action Research: a Methodology for Change and Development*. Berkshire: Open University Press.
- TEÖ1. (2017, 2 24). Türk Erkek Öğretmen 1. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- The World Bank Group (US). (2019). <https://data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.TOTL.FE.ZS> adresinden alındı
- TKÖ1. (2017, 5 12). Türk Kadın Öğretmen 1. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- TKÖ2. (2017, 2 17). Türk Kadın Öğretmen 2. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- TKÖ4. (2017, 3 17). Türk Kadın Öğretmen 4. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- TKÖ4, T. K. (2017, 3 17). Suriyelilerle Tecrübeleri. (E. Topcu, Röportaj Yapan)
- Topcu, E. (2017). The Changing Situation of Syrian Women in the Family and the Society Through the Solidarity Between Turkish and Syrian Women. W. K. Faris içinde, *Muslim Women's Contributions to Society* (s. 295-326). Kuala Lumpur: Centre for Muslim World Affairs International İslamic University .
- Topcu, E. (2018). Female Leadership in the Framework of Crises Management within the Scope of Aid to the Syrians (An Example from Ankara). *Middle East Journal of Refugee Studies*, Vol: 3 Number: 1, DOI: 10.12738/mejrs.2018.3.1.0007, s. 41-52.
- Topcu, E. (2018). Female Leadership in the Framework of Crises Management within the Scope of Aid to the Syrians (An Example from Ankara), . *Middle East Journal of Refugee Studies*, Vol: 3 Number: 1, DOI: 10.12738/mejrs.2018.3.1.0007, s. 41-52.
- Topcu, E. Kurtulmuş, S. (2017). *Türkiye'deki Suriyelilerle Çalışan Sivil Toplum Kuruluşları ve Gönüllülere Yönelik Etüt Çalışması: Gönüllüler Grubu Örnek Olay İncelemesi Ankara Örneği*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- UNFPA. (2010). *Guidelines on Data Issues in Humanitarian Crisis Situations*. UNFPA. UNICEF. (2012). UNICEF Syria: https://www.unicef.org/infobycountry/syria_statistics.html adresinden alındı

Dışarıda Yeme Kültürü ve Lokantalar: Rize Örneği¹

İhsan SAFİ², Gülhan ATNUR³, Damlanur KÜÇÜKYILDIZ⁴

Öz

İnsanların kimliği, ekonomik ve sosyo-kültürel durumu, yaşam şekli vb. birçok özelliğini onların beslenme alışkanlıkları sayesinde öğrenebiliriz. İşlevsel halkbilimi kuramında kültür aktarımının insanoğlunun fiziksel ve ruhsal birçok ihtiyacına cevap verecek şekilde düzenlendiği iddia edilir. Çalışmanın amacı değişim ve dönüşüm geçirmeye başlayan Rize’de yöre halkının dışarıda yemek yeme alışkanlıklarıyla ilgili sosyo-kültürel sebepleri ortaya koymak, yemek yenilen lokanta/restoran gibi yerlerin turizm ve kültüre katkılarını, ayrıca lokantacılık mesleğinin Rize’lilerin yaşamındaki yerini işlevsel teori bağlamında ele alıp tespit etmektir. Rize’deki dışarıda yemek yeme kültürünün lokanta ve onların biraz daha modern hali olan restoranlar bağlamında ele alındığı bu çalışmanın malzemesi ise halkbilimi saha araştırmalarında yaygın kullanılan gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak derlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İşlevsel halkbilimi kuramı, Rize, Yemek Kültürü, Dışarıda Yemek, Lokantalar, Restoranlar.

The Culture of Eating Out and Eating-Houses: The Case of Rize

Abstract

Eating habits reflect peoples’ many features like their identity, economic, and socio-cultural status, and lifestyle. In functional folklore theory, it is claimed that cultural transfer helps human beings in a way to meet their many physical and spiritual needs. This study aims to reveal the socio-cultural reasons related to the eating habits of the local people in Rize, which has started to undergo change and transformation, to consider the contribution of places such as eating-houses/restaurants to the tourism

¹ Bu makale Damlanur KÜÇÜKYILDIZ’ın Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında hazırlamakta olduğu doktora tezinden türetilmiştir.

² Prof. Dr. İhsan SAFİ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ihsan.safi@erdogan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0659-2329.

³ Prof. Dr. Gülhan ATNUR, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, gatnur@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4755-7175.

⁴ Arş. Gör. Damlanur KÜÇÜKYILDIZ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, damlanur.kucukyildiz@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2205-1218.

and culture, and to determine the importance of the eating-house profession for the life of people who live in Rize within the context of the functional theory. The material of this study, in which the culture of eating out in Rize is handled in the context of eating-houses and their slightly more modern versions as restaurants, was compiled using observation and interview techniques commonly used in folklore field research.

Keywords: Functional folklore theory, Rize, Food Culture, Eating Out, Eating-Houses, Restaurants.

Extended Abstract

With the changing lifestyles and regarding eating out as a social activity, eating out has become a need today. Therefore, eating-houses have become important places for people who are away from their homes or want to taste different flavours, who come from other countries or cities and want to try the traditional food of where they go.

Restaurants are places not only for eating but also for socializing. They have become places where friends come together and have a conversation while having a meal together, where events are organized since meeting at home is troublesome, where business meals or special day meals are eaten, and where meetings are held. Briefly, eating-houses offer the opportunity to save time, meet new people, to be with family / spouse / friends, provide entertainment, happiness, healing in the mood, and have many functions such as ease, economy and eliminating hunger.

Through observations and interviews, this study examines eating-houses and restaurants in Rize. Face-to-face interviews were done with the eating-house owners, the information obtained from the observations in the eating-houses and the examination of the menu cards were evaluated. Besides, conversations with the local people were held. Evaluations were made in the light of the information received from the source people and observations in the region. Thus, the culture of eating out of the region was examined through eating-houses. The study is limited to the eating-houses in Rize, which have a long history and focus on local food.

Eating out culture is quite common in Rize. There are many reasons for this. However, increasing the economic income of the region, interest in different tastes, delicious tastes of the restaurant meals, being fond of the comfort, and working women are the most prominent reasons. Significant changes have occurred in the region in terms of eating out culture from past to present. Restaurants that appeal to people from almost every economic level today appealed to a limited audience for different reasons besides economic income in the past. Especially women's going to eating-houses was not regarded as favorable due to religious or cultural reasons in the past. Today, it is seen that such situations are not in question, and women eat at eating-houses freely. It can be said that the eating-houses in the region have an important place in many social activities such as hosting guests from other cities, organizing visiting days, giving business meals, meeting the food needs required at funerals and weddings as well as meeting individuals' food needs.

In this era when gastronomic tourism is in great demand, a related industrial area has been formed in Turkey as in the world. People participate in tourism with the purposes of getting to know different culinary cultures and seeing them on site, tasting different tastes and with the similar reasons. Local cuisines, which are an important part of Turkish cuisine, are important tools in terms of making the region a touristic attraction and reflecting the characteristics of the geography in which they are located. In the local restaurants, which are also important in this regard, foods such as *muhlama* and stuffed cabbage are made. These local tastes prepared in restaurants are offered to the attention of customers, especially those who are from other cities and want to taste the local tastes.

Besides, eating-houses with a historical background were introduced in the study. It was found that most of these places in the province and its districts have a tradition passing from generation to generation, and people of Rize run eating-houses in other cities as well. When the eating-houses with a long history in Rize are generally examined, it is understood that many places are family businesses, running eating-houses is learned in the form of a master-apprentice relationship, and usually starts at a young age. Young people who learn the intricacies of the profession by working with their family elders outside school grow up in a tradition transferred from father to son and take over the job when the time comes. Historical restaurants introduced in the study are Hüsrev Restaurant, Huzur Restaurant, Liman Restaurant, Halil İbrahim Restaurant, Lale Restaurant and Durak Restaurant, respectively. Discussing the history, owners, customer profile, traditional structure, master-apprentice relationship, and dishes of these introduced restaurants is important for evaluating the eating-out culture and eating-houses of the region in terms of folk culture.

Giriş

Beslenme temelde biyolojik bir eylemdir. İnsan metabolizmasının enerji ihtiyacının sağlanması için gerekli olan besinlerin temini, insanların tüketimi için uygun hale getirilmesi ve tüketim davranışları süreci, beslenmeyi salt biyolojik bir eylem olmaktan çıkararak kültürel bir olgu haline dönüştürmektedir (Beşirli, 2010: 159). Bu kültürel olgu, gerek ev içinde gerekse ev dışı alanda kendisine yaşam alanı bulmuştur. Yemek kültürünün olduğu ev dışı beslenme alanlarından birisi de lokantalardır.

Kâmûs-ı Türkî'de Şemseddin Sami, lokanta kelimesinin kökenini İtalyanca olarak gösterir ve kelimenin anlamını şu şekilde verir: Ücretle yemek yenilen yer; alafranga aşçı dükkânı; yabancıların ve yolcuların yatıp kalkmasına ve yemek yemelerine mahsus umumî hane ve daire, misafirhane, hotel (Şemseddin Sami, 2004: 1247, 1248). *Türkçe Sözlük*'te ise lokanta kelimesi, "1. Yemek pişirilip satılan yer, aşevi, restoran. 2. Hlk. Aşçı." şeklinde tanımlanmıştır (*Türkçe Sözlük*, 2011: 1591).

Ev dışında yemek yenilen yerler geçmişte aşhane, aşevi, aşçı dükkânı gibi bazıları günümüzde de kullanılan isimlerle adlandırılmıştır. Selçuklu ve Osmanlı zamanında yemek pişirilen ve satılan aşçı dükkânları, tatlıcı dükkânları vardı. Fakat bunlar başlı başına bir yapı arz etmeyip hanlar ve kervansarayların içerisinde bulunmaktaydı. Daha sonra bu yapılar bağımsızlaşarak yaşamımıza lokantaların girmesini sağlamıştır. Sanayileşme ve kentleşme olgusuyla beraber bireylerin seyahat etme olanakları, evlerinden uzak kalma serbestliğine sahip olmaları, bunun sonucunda yakınlarla bir bağlantı kurabilme teminatının olmaması gibi durumlar dışarıda yemek yemenin ticari bir faaliyete dönüşmesine sebep olmuştur (Beardsworth-Keil, 2011: 175, 176). On dokuzuncu yüzyılın sonunda zenginleşen büyük esnaf ve gelişen tüccar sınıfı için büyük çarşı semtlerinde aşevi veya çarşı lokantası denilen ve ev yemeklerini daha uygun bir ortam ve hizmet anlayışıyla sunan, temizliğe önem veren yerler açılır (Gürsoy, 2013: 149). Ülkemizde Cumhuriyetle birlikte lokantacılık sektöründe önemli ilerlemeler görülmüş ve yeni yerler açılmıştır. 1980'lerden itibaren Türkiye'de serbest piyasa ekonomisinin yerleşmesi, pazar ekonomisinin genişlemesi, şehirlere yoğun göç akımı, kadınların iş hayatına kitlesel katılımı ve yerel, bölgesel, ulusal mutfakların keşfedilmesiyle birlikte (Onaran, 2016: 50; Sauner, 2008: 266; Kunduz ve Yirmibeşoğlu, 2019: 35) dışarıda yemenin yaygınlaşması söz konusudur. Fakat Türkiye'de lokanta kültürü özellikle İstanbul'da giderek gelişse de 80'lerin sonuna kadar lokanta ve restoranlar belli bir sayının üzerine çıkamaz (Kunduz ve Yirmibeşoğlu, 2019: 34). 80 öncesi dışarıda yemek yemek sadece ekonomik düzeyi düşük sınıflar için değil aynı zamanda orta sınıflar için de az tecrübe edilen bir olguydu. Restorana gitmek ancak arada bir yapılabilecek ve kutlama gibi sebeplere ihtiyaç duyacak bir konuydu. Türkiye'de restoranların çeşitlenmesi bir yandan her kesimden insanın dışarıda yemek yiyebilmesinin yolunu açarken bir yandan da ekonomik farklılıkların iyice belirginleşmesine,

beğeni ve zevkin gittikçe kimliği tarif eden bir unsur olmasına yol açtı (Kunduz ve Yirmibeşoğlu, 2019: 38). Bugge ve Lavik, dışarıda yemek için lüks, zevk ve sosyalleşme gibi birçok sebep ve gereklilik olduğunu söyleyerek İsveç'te yapılan bir çalışmanın dışarıda yemek yemeyi çok boyutlu bir deneyim olarak analiz ettiğini, bu yüzden bir restorana gitmenin sadece yemeyle ilgili olmadığını belirtir. Bu bağlamda öğle yemeğinde restorana gitmek daha çok fizyolojik bir ihtiyaçken akşam yemeğinde restorana giden müşteriler için bunun sosyal boyutunun daha önemli olduğu örneği verilir (Bugge ve Lavik, 2010: 217).

Lokantalar, evinden uzakta olan veya farklı lezzetleri tatmak isteyen, başka ülkelerden veya şehirlerden gelen ve geldikleri yörenin lezzetlerini merak edip denemek isteyen insanlar için günümüzde büyük bir ihtiyaç haline gelmiştir. İnsanın doğal bir ihtiyacı olan beslenme, özellikle günümüzde büyük bir sektördür. Günümüzde yaşam şartlarının değişmesiyle ve bireylerin, ailelerin dışarıda yemeyi sosyal bir aktivite olarak görmesiyle dışarıda yemek yeme bir gereksinim haline dönüşmüştür.⁵ Lokantalar, içinde buldukları şehirde yaşayan insanlar için de büyük bir öneme sahiptir. Günlük yaşam içerisinde evdeki yemeği beğenmeyen, yemek pişirmeye vakti olmayan veya yemek pişirmeyi bilmeyen, dışarıda yemeyi seven, yemek yapacak kimsesi olmayan, özel bir buluşması olan, özlediği bir tadı arayan, farklılık olmasını isteyen, dışarıda işi olup eve yetişemeyen birçok kişi, lokantaya gider. Lokantalar, sadece yemek yenilen yerler değildir, aynı zamanda sosyalleşme mekânlarıdır. Arkadaşların bir araya geldiği, birlikte yemek yerken muhabbete de ortak oldukları, kimi zaman evlerde buluşmanın zahmetli olmasından dolayı yapılacak eğlencelerin dışarıya taşındığı, iş yemeklerinin, özel gün yemeklerinin yendiği, bazen toplantıların yapıldığı yerler olmuştur.⁶ Kısaca lokantalar, zaman tasarrufu, yeni insanlarla tanışma, aile/eş/dost/arkadaşlarla birlikte olma olanağı sunmakta, eğlence, mutluluk, ruh halinde iyileşme sağlamakta, kolaylık, ekonomiklik ve açıklığı giderme gibi pek çok işlevi bünyesinde taşımaktadır.

Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Rize'de yemek kültüründeki zenginliğin ve lokantacılığın tarihini çok eski dönemlere götürmek için yeterli kaynak yoktur. Seyyahlar, tarihi kayıtlar ve diğer eserler bu konuda ayrıntılı bilgi vermezler. Sahip olduğu kültürel yapı sebebiyle Rize'de dışarıda yeme konusunda köklü bir yemek kültürü oluşmasına rağmen konu hakkında yeterli çalışma yapılmamıştır.

⁵ Bkz. (Akarçay ve Suğur, 2015: 5-7).

⁶ <https://www.hurriyet.com.tr/lezizz/galeri-gunlerde-ikram-ediliyordu-artik-restoranlara-da-tasindi-41371051/2> (Erişim Tarihi: 20.04.2020)

<https://www.comlek.com.tr/hizmetler/is-toplantisi-yemek-organizasyonu> (Erişim Tarihi: 20.04.2020).

Özellikle Cumhuriyetten sonra il olması, Rize'nin kamu harcamalarından daha fazla pay almasını sağlamış⁷ çay üretimi şehrin ekonomik, sosyal ve kültürel hayatının da değişmesine yol açmıştır.⁸ Yörenin yemek kültürüyle gelişmeye ve zenginleşmeye başlayan lokantacılık da zamanla hem Rizeliler hem de Türkiye'nin ve hatta dünyanın dört bir yanından gelenlerle geleneksel yapısına kavuşmuştur.

Rize'de çok sayıda lokanta ve restoran mevcuttur. Çalışmanın kapsamı dikkate alındığında bunların hepsine yer verilmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple çalışmada incelenen işletmeler yöresel lezzetlere yer verenler ve kuruluş tarihi eski olanlarla sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmanın amacı değişim ve dönüşüm geçirmeye başlayan Rize'de yöre halkının dışarda yemek yeme alışkanlıklarıyla ilgili sosyo-kültürel sebepleri ortaya koymak, yemek yenilen yerlerin –lokanta/ restoran- turizm ve kültüre katkılarını tespit etmektir.

Rize'deki dışarıda yemek yeme kültürünün lokanta ve onların biraz daha modern hali olan restoranlar⁹ bağlamında ele alındığı bu çalışmanın malzemesi halkbilimi saha araştırmalarında yaygın kullanılan gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak derlenmiştir. Uzun yıllardır bu şehirde yaşıyor olmamız Rize'deki lokanta/restoranları ve müşterilerini doğal ortamlarında gözleme ve notlar almaya imkân sağlamıştır. Halkbilimi çalışmalarında doğal ortam gözlem için ideal şartları sağlamakta ve doğru tespitlerin yapılmasına olanak tanımaktadır (Ekici, 2007: 68, 69; Çobanoğlu, 2012: 83). Gözlemin denetlenmesinde en etkili yöntemlerden biri görüşmedir. Rize ilindeki dışarda yeme alışkanlıkları ile işletmelerin genel yapısı, işletmecileriyle yüz yüze görüşülerek tespit etme yoluna gidilmiştir. Derleme yoluyla elde edilen malzeme işlevsel halkbilimi kuramıyla ele alınmıştır.

İşlevsel halkbilimi kuramında kültür aktarımının insanoğlunun fiziksel ve ruhsal birçok ihtiyacına cevap verecek şekilde düzenlendiği iddia edilir. Bu ihtiyaçlar sonraki kuşaklara da aktarılır. Ortaya çıkacak yeni ihtiyaçlar insanların yeni emir ve koşullara zorlanması anlamına gelir (Malinowski, 1992: 66). Bronislaw Malinowski'ye göre kültür insan elinin eseri olduğu gibi amaca ulaşmakta da önemli bir araçtır. Bu sebeple beslenme hem temel hem de kültürel bir ihtiyaçtır. Beslenme, örgütlü grup ve örgüt içinde önceden belirli bir alet aracılığıyla hazırlanan, sofraya düzeninde sunulan, kurallar ve törelerle şekillenen bir yapıya sahiptir (Malinowski 1992: 108-109). Yani kültür, özel olduğu düşünülen bu

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Bilici, 2018).

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Duman, 2005).

⁹ Çalışmaya konu olan lokantalar daha çok esnaf grubuna hitap eden ve “esnaf lokantası” şeklinde ifade edilen, çalışanlarla müşterilerin samimi bir şekilde konuştuğu, yemeklerin görünür bir tezgâh üzerinde sergilendiği, menü kartları olmasına rağmen müşterilerin yemek tercihlerini bu tezgâhlardan görerek de yapabildiği yerlerdir. Restoranlar ise daha çok menü usulüyle çalışan işletmeler olarak düşünülebilir. Bazı “esnaf lokantası” sahipleri, iş yerini genişlettikten ve çalışan sayısını artırdıktan sonra restoran adını tercih etmektedirler (KK.5).

ihtiyacı grup oluşturmak, yeni kuşaklara aktarmak ve kimlik kazandırmak için farklı bir forma büründürmüştür.

Çoğu zaman halkbilimcilerinin göz ardı ettiği işlev konusu, halk bilgisi yaratmalarının bir sosyal ilişkinin ürünü olduğunun ortaya konması gibi sonuçları beraberinde getirmesi açısından da oldukça önemlidir (Ekici, 2007: 124). Hangi seviyede olursa olsun bütün toplumlarda aynı sofrayı paylaşma olgusu vardır. Her toplumda ve herhangi bir toplumun herhangi bir bireyi ele alındığında yemek yeme işinin belli bir kurum içinde gerçekleştiği görülür. Burası bir ev, bir lokanta yahut bir öğrenci yurdu olabilir. Onun yeri sabit kalır. Yiyeceğin sağlanması veya hazırlanması için bir örgüt ve yemeğin tüketimini sağlayan imkânlar vardır (Çobanoğlu, 2012: 249). Beslenme olgusunun örgütlenmiş gruplar ve örgüt içinde gerçekleştiriliyor olması onun işlevsel halkbilimi kuramıyla incelenmesi gerekliliğini doğurmuştur.

Rize’de “Dışarıda Yeme” Kültürü

2019 yılında Rize Lokantacılar Odasından kendilerine kayıtlı olan yöredeki lokantaların sayısını ve isimlerini içeren bir liste istenmiştir. Verilen belgede merkeze kayıtlı kasap, kafe (cafe) ve lokantalar karışık bulunmakta ve bunların sayısı 105 olarak gösterilmektedir. Lokanta, kafe (cafe), kasap gibi farklı işletmelerin bir arada verildiği bu listede kafe (cafe), kasap vb. yerler çıkarıldığında içerisinde çiğ köfte ve pide salonları da bulunan toplam 72 adet lokantanın yer aldığı söylenebilir. Rize Sanayi ve Ticaret Odasına bağlı “Diğer lokanta ve restoranların (içkili ve içkisiz) faaliyetleri (garson servisi sunanlar ile self servis sunanlar dâhil, imalatçıların ve al götür tesislerin faaliyetleri ile seyyar olanlar hariç)” grubu altında ise şehir merkezinde 18 lokanta yer almaktadır.¹⁰ Bunlar içerisinde pide, balık, fast food (çiğ köfte, lahmacun) ismiyle yer alanlar vardır. Verilen bu lokanta sayıları dışında kalan yeme-içme mekânları da oldukça fazladır. Bu lokantalar gözlemlendiğinde lokanta sayısının fazlalığına oranla doluluk açısından bir problem yaşanmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, Rize insanının dışarıda yeme alışkanlığının fazlalığını da gözler önüne serer niteliktedir. Görüşme yapılan kişiler, yörede dışarıda yeme oranının fazla olmasını, yemeğe düşkün olmakla açıklamakta, evde yemek olsa da lokantaları tercih ettiklerini belirtmektedirler. Yöre kültürüne hizmet etmiş ve yöreyle ilgili önemli çalışmaları bulunan kaynak kişilerden KK.1, lokantaların doluluğunu insanların parası olduğu

¹⁰Listede Bekiroğlu gibi bazı kapanmış olan lokantaların da yer alması lokantalarla ilgili net bir sayı vermemize engel olmaktadır. Bundan başka Ticaret Odasının sayfasında yer alan listedeki “Çay ocakları, kiraathaneler, kahvehaneler, kafeler (içecek ağırlıklı hizmet veren), meyve suyu salonları ve çay bahçelerinde içecek sunum faaliyeti”, “Pastanelerin ve tatlıcılarının (sütlü, şerbetli vb.) faaliyeti (garson servisi sunanlar ile self servis sunanlar dahil, imalatçıların ve al götür tesislerin faaliyetleri ile seyyar olanlar hariç)”, “Dışarıya yemek sunan diğer işletmelerin faaliyetleri (spor, fabrika, işyeri, üniversite, vb. mensupları için tabldot servisi, vb. dahil, özel günlerde hizmet verenler hariç)”, “Yiyecek ağırlıklı hizmet veren kafe ve kafeteryaların faaliyetleri”, “Oturacak yeri olan fast-food (hamburger, sandviç, tost vb.) satış yerleri (büfeler dahil) tarafından sağlanan yemek hazırlama ve sunum faaliyetleri” gibi işletmeler verilen bu sayının dışında tutulmuştur. <http://rizetso.org.tr/wp-content/uploads/2020/01/17-meslek-grubu.pdf> (Erişim Tarihi: 10.02.2020).

için dışarıda yemesine bağlar. KK.1, eskiden sadece birkaç içkili (alkollü) lokantanın olduğunu, insanların buralara içki içmeye gittiğini, içkisiz lokantaların daha sonra yayılmaya başladığını, ayrıca para kazanmaya başlayan kişilerin lokantalarda yemek yemeye başladığını belirtmiştir. Eski bir fırıncı ve lokantacı olan KK.12 de KK.1'in söylediklerini doğrulamış, içkinin yasaklanmasıyla lokantalarda sadece yemek verilmeye başladığını ifade etmiştir. Kaynak kişilerin ifadeleri, Rize'deki lokantaların ilk zamanlardaki müşteri profilini de açıkklar niteliktedir.

Lokantada yemek yemek belli bir düzeyde maddi geliri de elinde bulundurmayı gerektirmektedir. 1950'lerden itibaren çay sektörünün gelişmesiyle Rize insanının refah seviyesini yükseltmiş; ekonomik açıdan rahatlayan bölge insanı, eğlenceye ve yeme-içmeye daha çok maddi imkân bulmuştur. Bu vesileyle iç mekân olarak evde beslenme alışkanlığı, farklılık, başka lezzetler tatma olanakları sunan, farklı sosyal sınıfları birleştiren bir dış mekân olan lokantalara talebi artırmıştır. Bu bağlamda *Huzur Restaurant* sahibi KK.5 de yapılan görüşmede çaydan sağlanan para sayesinde dışarıda yeme oranının fazla olduğuna dikkat çeker. Lokantaların her kesimden insana hitap etmesi hemen olmayıp uzun bir süreci kapsamaktadır. Bu süreç ailelerin ekonomik durumuna göre değişiklik göstermektedir. *Lale Lokantası* işletmecisi KK.17 de lokantaya gitmeyle ekonomik gelir arasında bağ kurarak “eski dönemlerde zenginlik yoktu ki dışarıda yemek olsun. Adam gelir, marketten peynirini kavurmasını alır, kenarda köşede yerd. Yetmişten önce lokantaya herkes gidemezdi.” der. *Akgül Pide* işletmecisi KK.16, 1996-97'lerde lokantada yemek yemenin lüks bir olay olduğunu söyler ve “Ben kuaförde çalışırken evden *minci*¹¹ götürüp yedim.” diyerek bu yüzden geçmişte lokantada yediği yemeklerin tadını hâlâ unutamadığını dile getirir.

Özellikle yakın geçmişe kadar aileler, okul civarındaki esnaf lokantası tarzı bir yerle anlaşıp çocuklarını öğlen yemek yemeye göndermekteydi. Tabii bunu herkes değil maddi durumu iyi olan aileler yapabilmekteydi, çünkü dönemine göre bir öğrencinin lokantada yemek yemesi iktisadî durumla ilişkiliydi. Dursun Ali Sazkaya, anılarını anlattığı yazısında lokantaya gitme macerasının ve orada daha önce tatmadığı yemeklerle karşılaşmasının dedesi sayesinde olduğunu söyler ve olayı şu şekilde dile getirir:

“...Başkalarına öykünmesinler diye, sırasıyla her ay birimizi lokantaya götürür, elinden geldiğince yedirir, içirirdi. Kadayfı tatlısını, mercimek çorbasını hayatımda ilk defa lokantada onun sayesinde tatmıştım. Çorba meselesi garip gelebilir, ama Lazlarda çorba kültürü olmadığından çorbayı bilmezdik.

¹¹ 1. Çökelek, lor. 2. Ayran, ekşidiğinde ya da ekşimeden ateşte karıştırılarak kaynatılır. Ateşten alınarak soğumaya bırakılır ve suyunun süzülmesi için bir torbaya konulduktan sonra yüksekçe bir yere asılır. Böylece mincinin suyu süzülür ve yemek için hazır hale gelir. Eğer minci uzun süre saklanacaksa tuzlanmalıdır. Yörede kahvaltılarını vazgeçilmez olan minci, kesilmiş süttten de yapılmaktadır.

Hala ne zaman bir mercimek çorbası içsem dedem düşer aklıma. Orta mektebe giderken, öğle yemeğini hep lokantada yemiştım. Bunu ona borçluyum. O dönemin iktisadi koşullarında bir öğrencinin lokantaya gitmesi ayrıcalıklı bir durum sayılırdı. Dedem rahmeti rahmana kavuştuktan sonra bu ayrıcalığımlı da yitirmiştim. Ben de diğer yoksul arkadaşlarımla beraber adını Dereboyu Restoran koyduğumuz, ekseriyetle kuru ekmekten, nadiren de olsa helva ve peynirden oluşan öğle yemeğini Fırtına deresinin kenarında yemeye başladım.” (Sazkaya, 2015: 35, 36).

Bu ifadeler o dönemde lokantaya gitmenin bir sosyal statü göstergesi olduğunu açıklar niteliktedir. Aslında bugün de vaziyette çok fazla değişme olmamıştır. İnsanlar bütçelerine göre lokantalara gitmekte veya lokanta tercihi yapmaktadırlar.

Rize’de dışarıda yemek yeme kültürü, bölge insanının sadece ekonomik gelirin artmasıyla ilişkili değildir. Sütlaç ustası ve yörenin tanınmış işletmelerinden olan *Sütlaççı Mustafa’nın* sahibi KK.15, Rize’de lokantada yeme oranının fazla olduğunu ve lokantanın üst katında veya yakınında oturan yöre insanının bile lokantada yemese dahi dışarıdan evine yemek siparişi verdiğini, rahatlarına düşkün olduklarını belirtir. *Hüsrev Lokantası* işletmecisi KK.4, Rize’nin yemeklerinin güzel ve lezzetli olmasından dolayı insanların da dışarıda yemeğe ilgi duyduklarını söyler. Kadınların sürekli çalışmak zorunda kalması, evdeki yemek çeşitliliğinin az olması da dışarıda yeme sebepleri arasında sayılabilir. *Akgül Pide* işletmecisi KK.16, dışarıda yeme kültürüyle ilgili: “Günümüzde herkes çalıştığı için evde kimse yemek yapamıyor, zamansızlıktan dolayı mecburen dışarıda yemek zorunda kalıyorlar.” demektedir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesinin 2006 yılında kurulup yörede varlığını güçlendirmesiyle kentin öğrenci nüfusunda artış yaşanmış, bu durum da genç nüfusun yemek tercihlerini daha kolay gözlemlene olanağı sunmuştur. Yörede öğrencilerin lokantadan ziyade kafe veya fast food satan yerlerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun sebepleri arasında lokantanın belli bir yaş grubu üzeri kişilerin gittiği yer olarak görülmesinin yanında pahalılığı da yer almaktadır. Genç kuşağın fast food tarzı beslenmesi yeni bir yemek kültürü oluşturmaktadır. Bu durum, toplumsal yapı değiştikçe yemek kültürünün de değiştiğini göstermektedir. Mesela *Huzur Restaurant* sahibi KK.5’e göre lokantada yemek yeme öğrencilerin bütçesini zorladığı için onlar fast foodu tercih etmektedirler. *Akgül Pide* işletmecisi KK.16 ise gençlerin yanında küçük çocukların da fast foodu çok severek tükettiklerini belirterek ailelerin çocuklarını: “Notların iyi olursa seni *Burger’a* götüreceğim.” şeklinde kandırdıklarını, buna yakın zamanda şahit olduğunu söyler. Söz konusu durumlar yaygın olmakla birlikte gençlerin geleneksel olanla ilişki kurarak bazı lezzetleri bu tarz esnaf lokantalarına giderek tatmak istedikleri de yapılan görüşme ve gözlemlerden anlaşılmaktadır.

Dışarıda yeme kültürü açısından yaşanan değişimlerden birisi de toplumsal cinsiyet farklılığı ve rolleridir. Kadın, daha çok ev içi alan içerisinde konumlandırılmışken erkek ise kamusal alanda yemek için daha uygun görülen grup olmuştur. Bu konu hakkında lokanta sahipleriyle yapılan görüşmeler göstermiştir ki geçmiş dönemlerde kadının lokantaya gitmesi kısıtlyken bugün söz konusu durumda önemli değişimler yaşanmıştır. Söz konusu durumla ilgili KK.5, eskiden hanımını alıp da değişiklik olsun diye dışarıda yemeye gitme oranının çok az olduğunu ifade eder. Eski dönemlerde “bir bayan lokantaya gidip yemek yer mi?” düşüncesinin çok yaygın olduğunu, fakat bu düşüncenin günümüzde fazla kalmadığını belirtir. İşletme sahiplerinden KK.10, dışarıda yeme kültürünün özellikle son on senedir yaygınlaştığını ifade eder. KK.10, bazı lokantalarda aile salonlarının olduğunu, bu lokantaların garsonlarının “buyurun efendim, aile salonumuz vardır” diye seslendiklerini ve ailelerin bu tür salonları tercih ettiğini söyler. *Halil İbrahim Lokantası* işletmecilerinden KK.9 ise eskiden erkeğin olduğu yerde kadının, kadının olduğu yerde ise erkeğin oturmak istemediğini; ayrı bölmelerde insanların haremlik-selamlık oturduklarını ifade eder. Bugün ise lokantalar her çeşitten, yaştan, cinsiyetten insana kapı açan, eşit derecede hizmet sunan, kadın-erkek arasındaki mekân farkının hemen hemen hiç görülmediği önemli kurumlar haline gelmiştir. İşletme sahiplerinden KK.5 de yine eskiden kadınların lokantada yemek yemediklerini, 52 yıllık meslek hayatı boyunca onların dışarıda sosyalleşmelerine bu işletmeler sayesinde ortam hazırladıklarını, önceleri sadece turist kafilelerinin peşinde avukatların, iş adamlarının hanımlarının lokantada gelip yemek yediğini belirtmekte ve “benim annem lokantada yemek yememiştir hiç, o zamanın tarihinde kadın yemek yerse ayıp sayılırdı.” demektedir. Bu anlatılar göstermiştir ki lokantalar, geçmiş dönemlerde dini, kültürel vb. nedenlerle kısıtlı bir kadın kitlesine hitap ederken artık toplumsal cinsiyet ayrımı gözetmeksizin parası olan pek çok kişinin uğrak yeri konumundadır. Erhan Akarçay’a göre eşlerin her ikisinin de yoğun çalışma temposuna sahip olduğu ailelerde ev içi alanda mutfığa dair toplumsal cinsiyet rolleri açısından sorun yaşanmakta, bu yüzden dışarıda yemek zamandan tasarruf etmeyi sağlamak ve ev-içi rollerde yaşanan sorunları azaltmaktadır (Akarçay, 2016: 111). Akarçay’ın bu ifadesi kadının yalnız çalışma hayatıyla değil yeme ihtiyacıyla da kamusal alanda yer bulduğunun göstergesidir.

Dışarıda yeme kültürü açısından dikkat çeken bir diğer nokta ise günümüzde insanların başka şehirlerden memleketlerine döndüklerinde yahut özledikleri bir tadın hasretini duyduklarında lokantalara gelerek bu özlemlerini gidermeleridir. Bu durum, gelenekselle ilişki kurma/ nostaljiyi yakalama noktasında oldukça önemlidir. Nostaljiyi yakalama açısından lokanta işletmecilerinden KK.6, birçok müşterisinin “İstanbul’dan yeni geliyorum, terminalden taksi tutup buraya geldim. Yemeğinizi özledim, yiyip eve gideceğim” dediğini dile getirir. Rize’deki lokantacılar, günümüzde ve geçmiş yıllarda köyden gelip de lokantada yemek yemeyen kişi sayısının çok az olduğunu dile getirmektedirler (KK.5, KK.6, KK.9). Rize’de eski zamanlardan beri özellikle Cuma

namazı için ilçeden, köylerden gelen halkın lokantalarda yemek yemesi bir gelenek olmuştur. Lokanta işletmecilerinden KK.9, eskiden haftada bir kez çarşıya inen insanların doya doya lokantada karnını doyurduğunu söyler (KK.9). Ayrıca emekli maaşını almak için ayda bir köyden inen insanların lokantada karnını doyurarak evlerine gittiğini belli bir yaşın üzerindeki birçok kişiden duymak mümkündür (KK.5, KK.12, KK.13).

Lokantaların en önemli işlevlerinden biri, bireylere sosyalleşme imkânı sunmasıdır. KK.10, müşterilerin kendisine “Rize’nin sosyalleşmesinde çok büyük katkı sağladın” dediklerini belirtmektedir. KK.6 ise eskiden akşamları dışarıda yeme alışkanlığının pek olmadığını, bunun son dönemlerde oldukça yaygınlaştığını dile getirir.

Rize’de lokantalar, dışarıdan gelen misafirleri ağırlamak, altın günleri düzenlemek, iş yemekleri vermek, cenazelerde veya düğünlerde yemek ihtiyacını dışarıdan temin etmek için de oldukça önemli yerlerdir. Kadınların uzun süren gün yemeklerini lokanta/restoranlarda yapması, evde yemek yapmanın mümkün olmayacağı cenaze gibi acılı bir günde dışarıdan yemek söylenmesi, eskiden özellikle köylerde yapılan düğünlerin şehre taşınmasıyla birlikte evdeki yükü azaltmak amacıyla yemeğin dışarıda verilmesi gibi önemli sosyal faaliyetlerde Rize’de lokantacılık sektörü büyük bir eksikliği gidermeye çalışmıştır. Geçmişte evde yapılan birçok etkinlik, kolaylık sağladığı gerekçesiyle lokantalarda yapılmaya başlamıştır.

İslam dininin gerekliliklerinden biri olan oruç ibadeti, bölgenin yaşantısına etki ederek mekânsal bir çerçevede belirli bir zaman zaman için yeme-içme kültürünü sınırlandırmıştır. Rize’de birkaç lokanta hariç Ramazan’da iftar için açık mekân bulmak oldukça zordur. Rize’de lokantalar, özellikle Ramazan aylarında açık olanlar büyük bir canlılık taşımaktadır. İftar saatlerinde dışarıda kalmış insanlar için “bir lokantaya girip orucumu açayım.” gibi bir düşünce pek mümkün olmamaktadır, çünkü önceden aranarak rezerve edilen bu yerlerde boş mekân bulma ihtimali çok düşüktür. Lokantaların pek çoğunun Ramazan ayı boyunca kapalı olması, açık olanların ise iftar saatine doğru işlevsellik kazanması, yöredeki yemek kültürünün dinî bir ritüelle de birleştiğini göstermektedir.

Lokantalar, kültürel etkileşimde bulunulan yerler olması açısından da oldukça önemlidir. Gün içerisinde pek çok olayın yaşandığı bu yerlerde birçok halk kültürü ürünü oluşmakta, mizahi durumlarla karşılaşmaktadır. Yöredeki lokanta kültürüyle bağdaşan fıkralaşmış durumlara birçok örnek verilebilir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

İştahlı adamın birisi lokantaya oturmuş, ekmek yerken terlemiş. Bu durum, garsonun dikkatini çekmiş. Adam kurnaz, garsonu yanına çağırmış ve “oğlum bu ekmeği hep yemek zorunda mıyım?” demiş. Garson da “yok amca, istediğin kadar ye.” deyince adam bunun üzerine: “Oğlum daha önce desene, terden su oldum; zannettim buni hep ben yiceğüm.” der (KK.7). Bir diğer anlatı ise

şöyledir: Adamın birini lokantanın kapısından davet etmiş, buyur gel! demişler. Adam da “ne demek seve seve gelirim” demiş. Sonrasında adam yemeğini yiyip teşekkür ederim diyerek çıkıp giderken kendisine para vermeyecek misin? diye sormuşlar. O da “ne para verecem, siz beni davet ettiniz” şeklinde cevap vermiş (KK.6). Başka bir örnek vermek gerekirse: “Rize’de adamın biri lokantaya gider. Patron “buyurun beyefendi, hoş geldiniz.” der. Müşteri, yerine oturup uzun bir süre bekler, siparişini alan olmaz. Bakar ki kendisine sıra gelmeyecek, kalkıp kasaya gider. Patron hesap almak için, “afiyet olsun, buyurun ne almıştınız?” deyince adam da “iki buyurun, bir hoş geldiniz” cevabını verir” (KK.8). Buna benzer birçok anlatının, komik ve yaşanmış olayın yer aldığı bu kültürde en önemli durum, evlerde yapılan eğlencelerin, muhabbetlerin, yaşanmışlıkların, şakaların yerini yeni sosyal ortamlar olan lokantaların almasıdır.

Yörede yemek yemenin arkadaş, eş, dost buluşmaları, özel davetler vb. hallerde zevk için yenilen, saatlerce süren seramonilerden ziyade bir karın doyurma ihtiyacı olarak da algılandığı söylenebilir. Örnek vermek gerekirse öğlen saatlerinde memurların, esnafın hızlı hızlı yemek yediği görülmektedir. İş arası yenilen bu yemekler, uzun konuşmaların, sohbetlerin yapıldığı bir ortamdan ziyade açlığın giderildiği, kısa muhabbetlerin olduğu ortamlardır. Bu durumu bölge insanının karakterine bağlayan KK.5, şunu söyler: “Yemek yemek için vakit olur, dinlenerek yemek yersin. Rize’de öyle bir şey yok. Bizim burada insanlar oturunca acele acele hemen yemek ister, hemen gelmesini ister. Biz biraz tez canlıyız.” Bir diğer kaynak kişi KK.17 ise: “Bizim Rize insanının şöyle bir özelliği var; müşterinin önüne çorba gelir, hemen içine ekmeğe doğrar. Niye doğrar? Çünkü acelecidir, hemen çorbanın soğumasını ister. Rizeli masaya oturunca, yemeğin hemen masaya gitmesi gerekir. Eğer bu serilikte servisi yapamazsan müşteriyi kaçırsın.” der. KK.5’in ve KK.17’nin söylediği sözleri genellemek doğru olmasa da insanların hızlı yemek tükettiklerini ve yemek konusunda sabırsız olduklarını söylemek yanlış olmaz.

Turizm ve Tanınırlık Açısından Yöre Lokantaları

Gastronomi turizminin revaçta olduğu bu çağda, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de bunun bir sektörel alanı oluşmuştur. İnsanlar, farklı mutfak kültürlerini tanıma ve yerinde görme, farklı lezzetleri tatma ve benzeri nedenlerle turizme katılmaktadırlar. Sırf yöresel yemek yemek için Rize’ye özellikle İzmir, Ankara, İstanbul gibi şehirlerden gruplar gelmekte, yöresel yemekleri tatma deneyimi yaşamaktadırlar. Türk mutfağının önemli bir parçası olan yöresel mutfaklar, buldukları bölgeyi turistik cazibe merkezi haline getirmesi ve bulunduğu coğrafyanın özelliklerini yansıtması açısından önemli birer araçtır. Bu aracın en önemli taşıyıcıları da şüphesiz yöre lokantalarıdır. Böyle durumlarda işletmeler, daha geniş kapsamlı yöresel yemekleri yaparak müşteriler için sunuma hazırlamaktadır (KK.10). Turistik amaçlı yapılan gezilerin yanında şehir dışından gelen misafirlerine bölgenin yemeklerinden tattırmak isteyenler ise sipariş

verdikleri yemeklerin yanında ortaya muhlama¹² ve lahana sarmasını özellikle istemektedirler.

Lokantaların kendini tanıtması hem bölgesel turizm hem de ekonomi açısından önemlidir. Bunun için Rize'deki birçok lokanta sosyal medyada aktif olarak varlığı sürdürmektedir. Bir yöreye giden turistlerin gidilecek bölgenin hangi yemekleri meşhurdur, hangi lokantalarına gitmeden olmaz diye internet üzerinden ön hazırlık olarak araştırma yaptıkları herkes tarafından bilinen bir durumdur. *Lale Lokantası* işletmecisi KK.17, lokantaya gelen müşterilerine lokantadan nasıl haberdar olduklarını sorduğunda aldığı cevabın: "İnternete girip bakıyorum, TripAdvisor'da size şu kadar puan vermişler, şu kadar memnuniyet var. Ona göre seçip geliyorum." olduğunu söyler. Yemek, aynı zamanda ucuz ve ulaşılabilir olmasıyla tercih edilen bir turizm aktivitesidir. Bambaşka bir şehirden sadece yörenin meşhur bir yemeğini tatmaya gelen veya sadece bir lokantanın güzel yemek yapmasından dolayı kilometrelerce yol yapanların sayısı azımsanmayacak kadar fazladır. Lokanta işletmecisi KK.2, insanların Rize'ye geldiğinde gereksinim duyacakları şeyi: "Buraya insan niye gelir? Elbise almazsın, marketten bir şey alırsın, lokantada yemek yersin." şeklinde ifade ederek yemeğin başka bir şehre gidildiğinde gerekli görülen en önemli ihtiyaç ve merakı giderme aracı olduğuna vurgu yapar.

Lokantaların İç Mekân Tasarımı ve Geleneksel Unsurları

Yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte lokantaların iç mekân tasarımlarında bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu gelişmeler, evlerdeki mutfak yapısını, malzemesini, kullanılan araç-gereçleri değiştirdiği gibi lokantaların mutfağında ve masa dizaynında da değişikliklere yol açmıştır. Geçmişte masaların üzerinde ibrikler ve krom bardaklar varken bugün cam sürahi ve cam bardaklar kullanılmaya başlamıştır (KK.12). Zamanında odun ateşinde taş fırınlarda pişen, pişirmede bakır tencerelerin kullanıldığı yemekler günümüzdeki teknolojik gelişmelerin etkisiyle, doğal gazlı, tüplü ocaklarda, bakır yerine krom tencereler kullanılarak hazırlanmaktadır. Fakat bazı lokantalarda yemeklerin lezzetini koruması için odun ateşinde ve bakır tencerelerde pişirilmesi geleneği eski dönemlerden beri devam ettirilmektedir. Bu durumdaki mekânların geleneğe vurgu yaparak ön plana çıkmaya çalıştıkları, bu geleneksellik çabasıyla başkalarından farklı olduklarını göstermek istedikleri de gözlemlenmiştir. Mekâni geniş olan bu lokantalarda önce tencere yemekleri tezgâhı yer almaktadır. Ortada kebablar ve etler için ızgaralar kurulmuştur, diğer yanda ise pideler için fırınlar yakılmaktadır.

Yöre lokantalarının bazılarında başka şehirlerde de rastlanan şu unsurlar yer almaktadır: Kapıdan içeri girilirken "buyurun efendim, hoş geldiniz"

¹² Mısır unu, muhlamalık peynir ve tereyağından yapılan yöresel yemek. (Bu yemeğin başkaları tarafından *mıhlama* şeklinde ifade edilmesini yöre halkı eleştirmektedir.)

denilmesi, masalarda sürahilerle suların bulunması, ödeme kasalarının yanında garsonlar için bahşiş kutularının yer alması, yemekten sonra ağızda hoş bir koku oluşmasını isteyenler için karanfil kutularının olması, bazı lokantalarda ise özellikle “garsonlara bahşiş vermeyiniz”, “ödemeleri kasaya yapınız” yazılarının duvara asılması, lokantadan çıkarken “afiyet olsun, yine bekleriz.” denilmesi ve müşterilere kolonya ikram edilmesi gibi...

Farklı Deneyimler/ Yöresel Lezzetler

Yemeklerde Rize halkı eti çok sevdiği için dışarıda para verdikleri yemeğin de daha çok et ağırlıklı olduğu görülür. Başka şehirlere oranla sulu yemek yapan lokantalar da şehirde fazlaca kendisine yer bulmaktadır. Bu durum şehrin yeme kültüründe büyük bir etkiye sahiptir ve *koalisyon* tabirinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Eski lokantacıların dört-beş çeşit sulu yemeği aynı tabakta buluşturmasından adını alan *koalisyon*, her kesimden insana, özellikle de esnaf ve memurlara hitap etmektedir. Evdeki sulu yemeği dışarıda yeme olanağı sunan böyle lokantalarda, öğle ve akşam saatlerinde büyük yoğunluklar yaşanmaktadır. Yörede karışık yemek tercihi ve sulu yemek çeşidinin bu kadar yaygın olmasıyla ilgili şu rivayetlere rastlanmaktadır: Eski aşçılardan Yakup Usta'nın her lokantada bir aşçısı vardır ve Rize'de karışık yemeğin başlamasına vesile olan aşçıbaşı bu kişidir (KK.7). Karışık yemek tüketiminin yörede fazla olması ise lokantaya gelen kişilerin sadece bir yemeğin değil de her çeşit yemeğin tadına bakmayı istemelerinden kaynaklı olduğu düşünülür (KK.17).

Lokantalarda yer alan dikkat çekici bir durum da *pilav üstü kadayıf* veya diğer bir ifadeyle *pilav üstü tatlı* geleneğidir. Tatlıyı seven yöre insanı, bunu bir de pilavla denemiş olmayı istemiş olsa gerek ki eski lokantaların hemen hepsinde bu tat bilinmektedir. Rize'deki eski düğünlerde de *pilav üstü tatlı* yenildiği bilinmektedir. Bunun bir yansımasını da lokantalarda *pilav üstü kadayıf* şeklinde görmekteyiz. Dışarıdan gelen insanların yadırgadıkları bu tadı, yörede de herkes benimsememiştir. Fakat talep eden de bir haylidir. Eğer pilav üstü kadayıf ve yanında kuru fasulye istenirse pilavın üstüne kuru fasulye, onun da üstüne kadayıf konulduğu ilginç durumlarla karşılaşmak mümkündür. Buna benzer bir diğer uygulama içinse *turbo* veya *bomba* terimi kullanılmaktadır. *Turboda* sütlacın üstüne kadayıf yahut nadiren baklava konulmakta ve böyle servis edilmektedir. Oldukça enerji veren bu tatlı, Karadeniz insanının akla gelmeyen tatları birleştiren özelliğinin bir yansımasının eserdir denilebilir. Yörede lokantaların hemen hepsinde sütlac, vazgeçilmez tatlılar arasında birinci sırada yer almaktadır. Bunun dışında kabak tatlısı da birçok lokantanın menüsünde kendine yer bulmayı başarmıştır. Baklava ve kadayıf da menülerde yer alan diğer tatlılar arasındadır.

Ana yemeğin yanında meze ikramı geleneği, lokantalarda yaygın değildir, restoranlarda da özellikle son yıllarda rastlanmaktadır. Restoranların bazılarında

yöre ekmeği koleti¹³, mısır ekmeği ile fasulye turşusu, tavalisi¹⁴ gibi yöreye özel lezzetler yemek öncesinde masaları süslemektedir. Mısır ekmeği özellikle balık lokantalarının en önemli mezesi durumundadır. Sipariş verilen balığın öncesinde masalarda mısır ekmeği ve turşu tavalisi¹⁵ yer almakta, sonrasında balık servis edilmektedir.

Yöre lokantalarında zamanla eskiden tadılmayan yemekler de yer almaya başlamış, menüler gittikçe çeşitlenmiştir. Yöre insanının farklı tatlarla karşılaşması, insanların hayatına daha önce tadılmayan lezzetlerin girmesi, KK.6'nın yaptığı şu yorumla daha iyi kavranır: “Çocukluğumda hatırlıyorum, okul döneminde şehre giderdim. Dönerciler vardı, bir de sulu yemek yapıldı. İskender vs. olmazdı çocukluğumuzda. Bunlar daha sonra şehrin yemek kültürüne eklendi.” Lokanta işletmecilerinden KK.14 ise *Numune Lokantası*'nın sahibi Ekrem Çemberci'nin o zaman Rize'de ilk döneri yapan kişi olduğunu belirtir.

Lokantacı Rizeliler

Lokantacılık sektörü, yöre insanı için gelenekselleşmiş bir iş sahası da oluşturmaktadır. Rizeliler sadece kendi şehirlerinde değil, başka şehirlerde de gidip lokantacılıkla uğraşmış ve işlettikleri lokantaların adlarını duyurmayı başarmışlardır. İstanbul'un esnaf lokantalarından *Fasuli Lokantası*'nın sahibi Mehmet Akif Köse, Rize'nin Çayeli ilçesi Aşıklar köyündendir, bu lokantanın birçok şubesi vardır (Gökyıldız, 2009: 80; Milor, 2014: 37). Rize'nin Çayeli ilçesinden sonra İstanbul, Ankara gibi şehirlerde de şubesi olan Hüsrev Lokantası, İstanbul'daki *Refik Restaurant* (Erkara, 2010: 78, 170) gibi daha adını bilmediğimiz birçok lokantanın Rizeliler tarafından işletildiği belirtilmektedir. Uğur Biryol, Fethi Yücel'in anlattıklarından hareketle Hemşinlilerin sadece pastacılıkta değil lokantacılık ve otelcilikte de ihtisaslaştığını, hatta bu branşların çoğu zaman iç içe geçtiğini söyler (Biryol, 2015: 147). Bölgede geçmişteki iş olanaklarının kısıtlılığından dolayı gurbete çıkan Rizeliler, başka şehirlerde lokantacılığı öğrenerek kendi memleketlerine dönmüş ve burada mesleği devam ettirmeye çalışmışlardır. Tabii yöredeki bütün lokantacılar için bunu söylemek mümkün olmasa da görüşme yapılan kişilerin kendisi veya ailelerinden birilerinin çoğunlukla mesleği başka şehirlerde öğrendiği anlaşılmaktadır.

Halkın hafızasında Rize'nin en eski lokantalarının hangileri olduğu tam olarak bulunmasa da *Kanaat Lokantası*, *Kristal Lokantası*, *Numune Lokantası*, *Şehir Lokantası* (KK.7, KK.6) gibi isimler yer almaktadır. KK.6, kendisinin çocukluk zamanlarına denk gelen 1986'lı yıllarda *Akarsu Pide* ve *Kristal Lokantası*'nın var olduğunu, burada yemek yediğini söyler. İlk ustalar arasında ise İshak Usta, Kadir Usta, İlyas Usta, Reşit Usta, Yakup Usta (Karali) gibi isimler sayılır (KK.7, KK.5).

¹³ Yuvarlak şekilli, küçük ve kabarık ekmeğe, pide.

¹⁴ Tavalı kelimesi yörede kavru olarak yapılan yemeklerin geneli için söylenir.

¹⁵ Fasulye turşusunun kaynatılarak suyu sıkıldıktan sonra yağ ve soğanla tavada kavrulmasıyla yapılan yemek.

Yöresel Yemek Mekânları

Rize’de geleneksel lokantalarla birlikte sektörel anlamda yöresel yemek yapan ve kültürel değerlere sahip lokantaların varlığı, şehrin yemek kültürünü tanıtmak açısından büyük bir role sahiptir. *Evvel Zaman* ve *Dağmaran* bunlar arasındadır. *Evvel Zaman Yöresel Yemek ve Kültür Evi*’nde karalahana sarması, muhlama, hamsili pilav, vurma lahana¹⁶, pepeçura¹⁷ gibi yöresel yemekler menülerde yer almakta, Rize’de yaşayan veya dışarıdan gelen müşteriler buraya geldiklerinde bu tatları deneme şansına sahip olmaktadır. Ayrıca mekânın iç dekoru da işletme sahipleri tarafından yöre kültürünü yansıtırıcı şekilde dizayn edilmiştir. İşletmedeki yemeklerin sunumu ise bakır kaplarda yapılmaktadır. İşletme, farklı televizyon programlarında da kendisine yer bulmuş, bu programlarda çeşitli yöresel lezzetlerin yapımına yer verilmiştir.

İşletmeci KK.11, 1996’dan bu yana bu işi yaptıklarını söyleyerek *Evvel Zaman*’da haftada üç gün müzik yapıldığını da sözlerine ekler. *Evvel Zaman*’da başka yerlerde rastlanmayacak “Rize harman çorbası” ve “haymaana” isimli iki farklı lezzete de yer verilmektedir. Bu tatların Rize’de başka hiçbir işletmede yapılmadığını belirten KK.11, bunların yapılış macerasını da anlatır. KK.11, barbut fasulyesi ve yarma mısırla yapılan harman çorbası için eskiden yörede harman zamanı, sonbaharda bu çorbayı herkesin yaptığını, fakat kendilerinin çorbanın içine çarliston biberi ekleyerek tadını biraz değiştirdiklerini dile getirir.

KK.11, “haymaana” yemeğinin ise eşi tarafından kıtlık zamanlarında ortaya çıkarıldığını şöyle anlatır: “Önceden biliyorsunuz, hayvancılık vardı. Mısır ekmeği, minci, yağ falan muhakkak her evde vardı. Biz bunu kıtlığa uyarladık. Bir yerden görmedik. Bir sahana tereyağı koyuyoruz, tereyağının üstüne bir günlük bayatlamış mısır ekmeğini ufatarak döküyoruz, minci ilave ediyoruz. Çok kuru olmaması için bir miktar da su ekliyoruz. İçine pul biber ekleyip pişmesine yakın yumurta kırıyoruz. Yumurtayı sahanda karıştırarak servise hazır hale getiriyoruz.”

Yöresel lezzetleri bulabileceğimiz bir başka yer olan *Dağmaran Restaurant* ise hem şehirdeki hem de Rize’ye başka illerden ve ülkelerden gelmiş kişilerin en önemli uğrak yerlerinden biridir. Bunun en önemli sebeplerinden biri restoranın Rize’ye tepeden bakan bir konumda olmasıdır. Manzarasının güzelliği, seyir tepesi niteliğinde hem denizi hem de dağlarıyla birlikte geniş bir perspektifi gözler önüne sermesi, şehirden biraz da olsa uzaklaşmak isteyenlerin çok fazla ulaşım sıkıntısı çekmeden gidebilecekleri mesafede yer alması burayı diğer yerlerden ayrı kılan özelliklerdendir. Büyük bir işletme olan restoranın bir kısmının iç mekân dekoru ise tamamen yöresel eşyalar üzerinden tasarlanmıştır.

¹⁶ Ana malzemesi karalahana, fasulye, mısır kırığı ve iç yağı olan blender ya da kepçe yardımıyla ezilerek yapılan yemek. (Ezme lahana, lahana ezmesi gibi farklı isimleri de vardır.)

¹⁷ Yörede yetiştirilen kokulu siyah üzümünden yapılan muhalebi kıvamındaki tatlı.

Yöresel çoraptan, mutfak araçlarına kadar pek çok eşya restoranın duvarlarını süslemektedir.

2004'te küçük bir kulübeyle yemek yapımına başlayan işletme sahipleri, bugün çok sayıda insanı ağırlayacak olanağa sahip duruma gelmişlerdir. Onların küçük bir yerden büyük bir işletme haline gelmelerini işletme sahiplerinden KK.10, şu şekilde anlatır: “Kendimize bir çardak yaparken o zaman popüler kültür nargileydi, dört, beş tane nargile alalım dedik. Zaten 25 metre kare bir kulübemiz vardı. Çaylık aralarında bahçelerde korunmak için yapılan derme çatma tek gözlü kulübelere maran denir. Öyle 24 metre karelik maran yapmıştık. Çay ocağı, nargile kafe derken “acıyoruz, ne yapalım” dediler. Muhlama yapalım dedik. Sonra et türü de bir şey olsun dediler. Biz kendi aramızda buraya geldiğimizde bonfile alırdık, öyle dedik ki bunu koyalım. İsmine de maran kavurma diyelim dedik. Öyle oynarken baktık ki 15 yılın üstüne 25 metrekareden iki dönümlük bir tesise dönüştü. Sonra Rize’de ilk kahvaltıyı verdik. İnsanlar ilk defa ailesiyle birlikte kahvaltı yapmaya buraya geldi. Serpme kahvaltı verdik. Üst tarafı da yapınca hafta sonları da açık büfe kahvaltı vermeye başladık. Böyle başladık işe.”

Aile işletmesi olan restoran sahiplerinin aileden gelen bir lokantacılık geçmişleri de bulunmaktadır. Dayılarının çok eski lokantacılardan olduğunu söyleyen KK.10, aileden gelen bir damak zevklerinin olduğunu, işletmenin tamamen ailenin üyeleri tarafından yürütüldüğünü, yemekleri kendilerinin yaptıklarını belirtir. Restoranda muhlama, sarma, fasulye tavalisi, pepeçura gibi yöresel yemekler yapılmaktadır. Dışarıdan turlarla gelen müşteriler olduğunda bu yöresel yemek sayılarında bir çeşitlenmeye gidilir. En çok tercih edilen yemekleri arasında muhlama ve sac kavurmanın bulunduğu işletme, maran böreği ve maran kavurma gibi yeni tatları da Rize’ye kazandırmıştır (KK. 10).

Bağımsız Tüketici Değerlendirmeleri tarafından 2017’nin en iyi yöresel mutfak, 2018 ve 2019-2020’nin en iyi kahvaltı ödülünü alan işletme, Turgay Başyayla ile Lezzet Yolculuğu,¹⁸ Mehmet Yaşın’ın sunduğu Yol Üstü Lezzet Durakları,¹⁹ Ezgi Sertel ile Lezzet Haritası²⁰ gibi birçok programda, aynı zamanda haberlerde vs. kendisine yer bulmuş, geniş çevrelere kendisini tanıtmayı başarmıştır.

Evvel Zaman, Dağmaran gibi yöresel yemeklere ağırlık veren, farklı tatları Türk mutfağına kazandırmaya çalışan restoranların yanında tarihi oldukça eskilere giden esnaf lokantalarının yörede fazlaca tercih edildiği bilinmektedir. Bu esnaf lokantalarındaki geleneksel ahşap masalar, tezgâhların üzerindeki sulu yemek çeşitleri ve çalışanların müşterilerle yaptıkları samimi konuşmalar, ilk göze çarpan unsurlardır.

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=DsdVYHxRSps> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=jt1OqpiBvYY> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=tYdYoc7EQeo> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).

Tarihi Lokantalar

İnsanların ne yediği gibi nerede yediği de önemlidir. Tarihi lokantalar başlığı altında verilen bu kısım, yörenin lokanta kültürünü, usta-çırak ilişkisini, lokanta işletmecilerinin bu sektöre olan katkılarını anlamak ve lokantaların öne çıkan yemek menülerini bilerek yörenin yemek kültürünü tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Ayrıca bu kısım, lokantacıların iş anlayışlarının nasıl olduğunu, hammaddelerini nerelerden aldıklarını, lokantaların geleneksel yapıya nasıl kavuştuklarını anlayabilmek vb. birçok açıdan da oldukça önemlidir. Bunun yanında verilen bilgilerle Rize insanının lokantacılık geçmişi kavranacağı gibi bir nevi tarihi kalıcılık sağlama ve işletmelerin gelecek kuşaklara aktarımına da imkân tanınacaktır.

Tarihi lokantalar başlığı altında ele aldığımız yerler hakkında bilgi verilirken bunların eskiden yeniye kuruluş tarihi esas alınmış ve sıralama buna göre yapılmıştır. Hakkında bilgi verilen bütün lokantaların işletme sahipleriyle birebir görüşmeler yapılmış ve yapılan görüşmeler, işletme sahiplerinin onayları doğrultusunda ses kayıt cihazına kaydedilmiştir. İşletmelerin tarihçesi ve bunlar hakkında verilen bilgilerin neredeyse tamamı, işletme sahiplerinin anlattıklarına dayanmaktadır. Bunun yanında lokantalar hakkında bilgi veren gazeteler, haberler, çeşitli web siteleri ve gözlemlerden de bu kısmı yazarken yararlanılmıştır.

Hüsrev Lokantası/1958

Hüsrev Lokantası, Rize'nin Çayeli ilçesinde Büyüктаşhane Mahallesi'nde yer almaktadır. Lokanta işletmecisi Fahri Hüsrev tarafından kurulan yeri günümüzde oğlu Selahattin Hüsrev işletmektedir. Lokanta hakkında bilgi aldığımız kişi Fahri Hüsrev'in oğlu Selahattin Hüsrev'dir.

*Hüsrev Lokantası*nın tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Abdullah Hüsrev, 1928 yılında Çayeli'nde bir bakkal dükkânı açar. Oğlu Fahri Hüsrev, bu dükkânın yarısını bölerek Temiz Süt Evi adını verir ve müşterilerine omlet ile süt servisi yapar. Temiz Süt Evi'nde işler iyi gidince menüye köfte de eklenmiş, Çayeli halkı bu hizmetten memnun kalmış olmalı ki Hüsrev Lokantası'nın temelleri burada atılmaya başlamış ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. 1961 yılında yeni Belediye Sarayı'nın altındaki dükkâna taşınmış ve Fahri Hüsrev burayı 1962'de *Hüsrev Lokantası* olarak hizmete sunmuştur. Adını sahibinin soyadından alan Hüsrev Lokantası açılınca fasulye, pilav, çorba, sütlaç, kadayıf yapımına başlanmış, fasulyeye ağırlık verilmiştir. Fahri Hüsrev'den sonra lokantayı üç kardeş devralmıştır. Ankara ve İstanbul'da şubesi olan lokantayı Çayeli'nde Selahattin Hüsrev işletmektedir.

Lokantanın yemek menüsünde fasulye, pilav, köfte ve tavuk ızgara bulunmaktadır. Çayeli Ticaret Odasıyla birlikte kuru fasulyenin tescillenmesi

sağlanmış ve lokantaların hizmete devam etmesiyle birlikte kuru fasulye yörenin lezzetleri arasında yerini almıştır. Fasulye özellikle Erzurum'un İspir ilçesinden, ihtiyaç halinde ise Erzurum/Hınıs ile Gümüşhane/Kelkit'ten temin edilmektedir. Tereyağı olarak ise Trabzon tereyağı kullanılmaktadır. Kendilerini özellikle fasulye olarak tanımlayan Hüsrev Lokantası sahibi Selahattin Hüsrev, kuru fasulyeyi nasıl yaptıklarına dair birkaç şey söyleme dışında ayrıntı vermemektedir: "Akşamdan suya koyuyoruz, suda 10 saat kalıyor. O suyu döküyoruz. Sonra fasulyeleri suya koyup kaynatıyoruz. Köpük veriyor, köpüğü alıyoruz. Et tereyağı, soğanı kavurup salçasını, suyunu ve tuzunu katıyoruz. Son olarak kaynatıp fırına atıyoruz, fırında pişiyor." (KK.4). Artun Ünsal, *Benim Lokantalarım* isimli kitabında Trabzon'dan öteye "Hüsrev'in kuru fasulyesini yediniz mi?" sorusuyla sıklıkla karşılaştığını, lokantanın ününün Karadeniz'i bile aştığını söyler (Ünsal, 1996: 326). Aralarında önemli gurmeler, akademisyenler, yemek yazarları ve şeflerin bulunduğu 100 kişilik gastronomi heyeti, Türkiye'nin en lezzetli 100 yemeğini değerlendirmiş, *Hüsrev Lokantası*'nın kuru fasulyesi üçüncü sırada yer almıştır. Lokantayla ilgili Dilistan Shipman tarafından yapılan yorumda: Gösteriştikten uzak olan Hüsrev Lokantası, kapısından içeri girdiğiniz andan itibaren, sizi muhteşem bir yemek kokusuyla etkisi altına alıyor. Dev kazanlarda pişen kuru fasulye, pilav, turşu kavurması ve yoğurt! Bir akademisyen olarak size şunu söyleyebilirim: Başka söze gerek yok!" denilir (İzci, 2018).

Ustaları kendisi yetiştiren Selahattin Hüsrev, burada yetişen kişilerin çoğunun daha sonra ayrılarak kendilerine yer açtığını belirtir. Şu anki binayı kendilerinin yaptırdığını ifade eden Hüsrev, ellerinden geldiğince mesleği devam ettirmeye çalışacaklarını söyler. Rize'de iş olmadığı için eskilerin mecbur kalıp gurbete gittiğini ve başka şehirlerde lokantacılık öğrenip gelerek mesleği burada devam ettirdiklerini dile getiren Hüsrev, yemekleri kalaylı tencerede fırında pişirdiklerini, tatlı olarak eskiden revani, sonrasında sütlaç ve kadayıf yaptıklarını ifade eder ve sütlaç 1962'den beri yaptıklarını vurgular (KK. 4).

Temizlik ve lezzeti oldukça önemseyen işletmenin duvarlarını Cumhurbaşkanı'ndan sanatçısına kadar pek çok ünlünün lokantada çektiği fotoğraflar süslemiştir. Bunlar içerisinde cumhurbaşkanlarından Kenan Evren, Cevdet Sunay, Süleyman Demirel, Turgut Özal, Recep Tayyip Erdoğan ile yerli ve yabancı önemli kişilerin fotoğraflarını görmek mümkündür. Duvarlara fotoğraf yapıştırmanın 1983'te Turgut Özal'la babasının zamanında başladığını söyleyen Selahattin Hüsrev, bu geleneğin devam ettiğini, bugün lokantanın duvarlarının her tarafında fotoğrafların bulunduğunu belirtir (KK.4). Yani lokanta kendini tanıtmakta ve geleceğe taşımakta kültürel bellekten faydalanma yoluna gitmektedir.

Lokantayla ilgili bir diğer ayrıntı ise buraya gelen ünlülerin, önemli kişilerin mekânla ilgili deftere yazdıkları kısa yazılardır. Selahattin Hüsrev, bir defterlerinin daha olduğunu, o defterdeki yazıların daha eski olduğunu söyler. Hüsrev Turistik Tesisleri Şeref Defterinde Turgut Özal, Gani Müjde, Cüneyt Arkın, Uğur Dündar,

Kazım Koyuncu gibi birçok ünlü ve siyasetçinin yazıları bulunmaktadır. Mekâna gelen kişiler, yazılarında tattıkları yemeklerin lezzetini, kuru fasulyenin methini, mekânın temizliğini, çalışanların güler yüzlülüğünü övmüşlerdir. Bu yönüyle hatıra defteri lokantanın tarihi geçmişini kanıtlayıcı ve güçlendirici bir role sahiptir. Diğer yandan ise bu durum, işverenlerin lokantaya gelen önemli kişilerin yazdığı yazılar, çekildikleri fotoğraflarla övünmelerini sağlamaktadır.

Lokantanın adını televizyonda da duyurduğu, Barış Manço'nun 1988 yılında Rize'ye geldiğinde *Hüsrev Lokantası* sahibi Fahri Hüsrev'le yaptığı görüşmeden anlaşılmaktadır. Videoda Fahri Hüsrev, fazla çeşit yemek yapınca kalitenin bozulduğunu, lokantada mercimek çorba, ızgara köfte, kuru fasulye, piyaz, ayran, fırında sütlaç, kadayıf ve revani yaptıklarını söyleyerek başarının sırrını "işinin başında olmak"²¹ şeklinde tanımlar.

Huzur Restaurant/ 1966

Rize/ Merkez/Cumhuriyet Caddesi'nde yer alan *Huzur Restaurant*la ilgili lokantanın işletmecisi İbrahim Tornacı'yla görüşme yapılmıştır.

Huzur Restaurant, 1966'da Rize/Merkez doğumlu İbrahim Tornacı tarafından kurulmuştur. Tornacı, çıraklığa pastacılıktan başlayarak bazı yerlerde dükkân açmıştır. 10 yaşında pastacılığa başlayıp 15 yaşında kendi işini kurmuş olan İbrahim Tornacı, 52 yıldır iş hayatında olduğunu belirtir. 1954 yılında İstanbul'a giderek Beyoğlu'ndaki *Piknik Lokantası*nda 6 ay kalfa olarak çalışmış, daha sonra yaşadığı tecrübeleri kendi kurduğu lokantaya aktarmaya çalışmıştır. Ailesinde lokantacılığa ilk merak salan kişi olan Tornacı, tek başına başladığı yorucu lokantacılık hayatında sürekli çalışmayı yeğlemiş ve mesleğe başlama serüvenini şu sözlerle dile getirmiştir: "Biz memur çocuğuyuz, mecburen bu mesleğe düştük. O zamanlar çaydan gelir yoktu, o yüzden lokantacı olalım dedik." Tornacı, lokantanın adını *Huzur* koymasının sebebini güzel bir nedene bağlayarak "huzurlu bir ortam olsun, huzur dağıtalım diye bu adı koyduk" der (KK.5).

Eskiden *Huzur Pide* adıyla bilinen, başka şubesi olmayan lokanta, ilk önce pide ve kebab yapımına yönelmiş, daha sonraları sulu yemek vermeye başlamıştır. Pek çok sulu yemek çeşidinin bir arada bulunduğu lokantada yöresel lezzetlerden olan lahana sarması, haşlaması, fasulye tavalisi gibi tatlara da yer verilmektedir. Lokantanın en çok tercih edilen yemeği çoğunlukla et dönerdir. Tatlı olarak ise sütlaç, yöredeki pek çok lokantada olduğu gibi *Huzur*'da da eski zamanlardan beri yerini muhafaza eden önemli bir lezzettir. Tornacı, yemeklerde kullanılan yağın fabrikasyon olduğunu söyleyerek, Trabzon yağı kullanıldığını belirtir ve Rize'de hayvancılığın olmaması, herkesin çaylığının olmasından dolayı dışarıya bağımlı hale geldiklerini ifade eder (KK.5) Lokanta için gerekli et ise Amasya/Suluova'dan alınmaktadır. Tornacı, etin alındığı yerin sabit olması

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=dl6W-879-e4> (Erişim Tarihi: 22.09.2019).

gerektiğini, aksi takdirde yemeklerin tadında ve pişme süresinde farklılık olacağını dile getirir (KK.5).

Rizeli aşçıların tercih edildiği lokanta, günümüzde İbrahim Tornacı'nın iki oğlundan biri olan Ahmet Tornacı'nın gözetiminde yürütülmektedir, ancak İbrahim Tornacı, ilerleyen yaşına rağmen çok erken saatlerde mekâna gelerek kendi kurduğu ve uzun yıllardır müşterisinden bir şey kaybetmeyen, hatta müşteri sayısı her geçen gün artarak devam eden lokantada kendini göstermektedir. Lokantada Tornacı'nın kendi torunu da çalışmakta, bir aile işletmesi olarak gelecek günlerde de varlığını sürdürmek için dededen toruna bir kültür aktarımı sağlanmaktadır. “Ben yemek yapmayı bilmem, yaptırmasını bilirim” şeklinde yöneticiliğine vurgu yapan lokanta sahibi, aynı zamanda “yemeği gördüm mü kıvamından anlarım, tadı iyi midir? Müşteriye sunulur mu?” diyerek yemeklerin kalitesinin kontrolünü de kendisinin sağladığını göstermiş olur (KK.5).

Lokantacılık sektörünün yoğun olduğu yaz aylarında müşteri sayısında artış olan lokanta, özellikle öğle yemeklerinde birçok insanın tercih ettiği yerler arasındadır. Öğlen saatlerinde yoğun bir kalabalığın gözleendiği, boş yer bulmanın oldukça zor olduğu lokantanın bu kadar tercih edilmesinin temelinde yatan en önemli sebep elbette ki yemeklerin lezzeti ve kalitesidir. *Huzur Restaurant*, civardaki esnaf ve memurların da başlıca tercihlerinden biridir. Uzun bir lokantacılık tarihi olan *Huzur Restaurant*, Rize'nin şu anki kültüründe belleklerde yer etmiş en eski lokantalardan biridir.

Liman Lokantası/ 1968

1968'de kurulan ve Rize/Merkez'de yer alan lokantayla ilgili işletme sahiplerinden İsmail Reyhanoğlu ile görüşme yapılmıştır.

1964 yılında temelleri atılan lokantanın kurucusu Kemal Reyhanoğlu'dur. İlk olarak *Merkez Lokantasını* açan Kemal Reyhanoğlu, daha sonra orayı ortağına devrederek *Liman Lokantasını* kurar. Küçük bir işletmeden bugünkü haline gelen, şehrin en işlek caddelerinden Deniz Caddesinde 1968'den bu yana devam eden bu lezzet durağı, şimdi üçüncü kuşak tarafından işletilmektedir. Babaları Ali Rıza Reyhanoğlu'ndan sonra İsmail Reyhanoğlu ve Faysal Reyhanoğlu, bugün lokantanın aktif bir şekilde varlığını koruyarak yaşatılmasını sağlamaktadırlar. Başka şubesi bulunmayan lokantanın ismi Kemal Reyhanoğlu tarafından verilmiştir, yeri de kendisine aittir. Çamlıhemşin kökenli olduklarını söyleyen İsmail Reyhanoğlu, Türkiye'nin neresine gidersen git; en iyi lokantacı, en iyi fırıncının Çamlıhemşin'den çıktığını söyler ve insanların *Liman Lokantasını* tercih etmesinin tek sebebinin çok kaliteli yemek yapması olduğunu belirterek lokantacılıkta kaliteli olmanın önemine vurgu yapar (KK.2). Ünlü gurme Vedat Milor, *Liman Lokantasıyla* ilgili yazdığı yazıda “Rize Liman, herhangi bir esnaf lokantası değil. Yemek kalitesi, hijyeni ve servis düzeyiyle çok iyi iş çıkarıyor.

Günümüzdeki sahtecilik, çakmalık ve gösteriş merakına tutsak olmadan, eskinin etik değerlerini ve mütevazılığını koruyor.” der ve lokantadan oldukça övgü dolu sözlerle bahseder (Milor, 2018). *Liman Lokantasının* en çok tercih edilen yemeği, meşhur kavurmasıdır. Bunun dışında kuru fasulyesi, döneri, lahana sarması, pidesi de en çok tercih edilen yemekleri arasındadır. İzmir köfte, pide, rosto, et soteden sebzelili kebaba, biber dolmasından haşlama ete menü genişlemektedir (Ünsal, 2018: 427). Yemeklerin bakır tepsi ve kazanlarda pişirildiğini de ayrıca belirtmek gerekmektedir. İsmail Reyhanoğlu, lokantanın en meşhur yemeklerinden olan kavurmayla ilgili olarak şöyle demektedir: “Aslında bunun özelliği kahvaltıda yenmesidir. Sosyal medyada popüler olunca bütün güne yaydık kavurmayı. Kavurmanın özelliği çok kaliteli hammadde almamızdır.” (KK.2). Rizeliler, kavurmanın esas kahvaltıda güzel olduğunu söylemektedirler. Sabahın erken saatlerinde ayran veya çay eşliğinde kavurma yiyerek güne başlamak yörede yaygın olan bir kültürdür. Özellikle yaz aylarında kavurma, lokantada günde üç kez çıkmakta ve tüketilmektedir. Ünlü gurme Vedat Milor, lokantanın kavurmasını şöyle anlatır: “...Ama asıl dayanılmaz olan kuzu kavurma. Michelin üç yıldızlı lokantalarda bu son yemek olarak verilse, üzerine destan yazılır. Biz bitirmedik ve yanımıza aldık. Ertesi akşam daha bile lezzetli oldu. Bence en azından haftanın bir günü bu özel kavurma, kuzu etiyle yapılmalı.” (Milor, 2018).

Reyhanoğlu, kavurmanın özelliğinin kaliteli hammadde kullanılması olduğunu söyleyerek etlerin nereden alındığına dair bilgi verir. Etlerin çoğunlukla Amasya'nın Suluova ilçesinden Erzurum'dan ve Kars'tan geldiğini belirtir. Reyhanoğlu, tereyağını Trabzon'dan, yoğurdu ise marketten hazır tava yoğurdu aldıklarını söyleyerek bu durumun sebebini Rize ilinde hiç üretim olmamasına, Rize'nin tüketim ili olmasına bağlar. Kavurmayı özel yapanın eti dışında aşçıları olduğunu söyleyerek aşçıların yanlarında yetişmiş, bulaşıkçı olarak girip usta olmuş kişilerden olduğunu ifade eder (KK.2).

Lokantanın sevilen ve Rize'de de oldukça meşhur olan yemeklerinden biri de kuru fasulyedir. Bunun sebebi sorulduğunda alınan cevap: “Derler ki çay Rize'de yapılır ama Erzurum'da içilir; fasulye de Erzurum'da hammadde olur, burada iyi yapılır.” şeklindedir. Türkiye'nin 100 kişilik gastronomi heyetinin seçtiği yemekler arasında *Liman Lokantasının* kuru fasulyesi 33. sırada en iyi kuru fasulyelerden biri içerisinde değerlendirilir, karalahana sarması ise 99. sırada yer almaktadır (İzci, 2018). Sinan Hamamsarılar, “yolu Doğu Karadeniz'e düşen herkesin bir defa da olsa uğraması gereken bu esnaf lokantasının alametifarikası kavurması, kuru fasulyesi, pilav ve sütlacı” diye söyler (Onat, 2018: 8).

Her şeyi dedelerinden öğrenen İsmail Reyhanoğlu ve Faysal Reyhanoğlu dışında babaları da yaşının verdiği yorgunluğa rağmen işin başındadır. İsmail Reyhanoğlu, dedesinin 1940'lı yıllarda gurbete gittiğini, İstanbul'da Kadıköy'de meşhur bir *Liman Lokantasında* çalıştığını, orada meslek öğrenip aşçı olduğunu, daha sonra da gelip Rize'de lokanta açtığını söyler (KK.2). Onun verdiği bu

bilgiler sayesinde lokantanın adını nereden aldığını da öğrenmiş oluruz. Usta-çırak ilişkisi şeklinde devam eden lokantacılığın kendilerinden sonra devam etmeyeceğini, bırakacaklarını; çünkü çocukların bu işle ilgili olmadıklarını belirtir. Reyhanoğlu, sözlerine çok çalışmadan başarının olmayacağını ekleyerek başarılı olmalarının sebebini çalışmalarına bağlar (KK.2).

Lokantanın en önemli özelliklerinden biri yemeklerin bol kepçe olmasıdır. Özellikle çorba, normale göre çok daha fazla bir şekilde servis edilir. Bunun sebebi sorulduğunda şöyle bir cevap alınır: “Biz burayı 1968’de açtığımızda bolluk yoktu, kıtlık vardı. Ekmekleri tavana kadar dizerdik böyle, bir tas çorbayla insanlar karnını doyururdu. Şu anda da bolluk var ama geleneği devam ettiriyoruz.” (KK.2).

Müşteri profili olarak sanatçısından iş adamına, bakanından memuruna, esnafına kadar her çeşit insanın uğrak yeri olan liman lokantasında değişik tatlar da kendisine yer bulmaktadır. Özellikle turbo isimli tatlı, oldukça ilgi çekmektedir. İsmail Reyhanoğlu, turboyu 55 yıldan beri yaptıklarını söyleyerek sütlaç yapıp üstüne kadayıf koyduklarını, bunun adına da turbo dendiğini belirtir ve “bildiğim kadarıyla turboyu ilk biz yapmışız” der (KK.2). Ayrıca Reyhanoğlu, yörede pilav üstü kadayıf akımı olduğunu söyleyerek “biz çocukken babaannem pilavın, makarnanın üstüne şeker koyardı. Şeker, pilavla güzel gidiyor. Müşteri istemiş vermişiz, popüler olmuş yani.” der (KK.2). *Liman Lokantasının* bu açıdan gerçekten de değişik tatlara kapı araladığı anlaşılmaktadır, yörede bu tarz zıtlık teşkil eden tatların bir arada/tabakta tüketilmesi de yörenin beslenme alışkanlığındaki farklılıkları dikkate sunmaktadır.

Halil İbrahim Lokantası/1968

1968’de Halil İbrahim Çelik tarafından kurulan *Halil İbrahim Lokantası*, Rize/Merkez/ Bakırcılar Caddesi’nde yer almaktadır. Lokantayla ilgili Hasan Çelik ve Ali Çelik isimli iki kardeşle yapılan görüşmelerden yararlanılarak bilgi verilmiştir.

1968 yılından beri işletilen lokanta, birçok kez yer değiştirmiştir. Halil İbrahim Çelik tarafından kurulan lokantaya ismini veren de aynı kişidir. Babalarının vefatından sonra lokantayı Hasan Çelik ve Ali Çelik isimli iki kardeş işletmeye başlar. Halil İbrahim Çelik, Rize’de o dönem çay gibi gelir getiren bir şey olmadığı için küçük yaşlardan itibaren gurbete çıkmış, Erzurum, Kars gibi şehirlerde çıraklık yapmış, İkizdere’de lokanta işleterek mesleği öğrenmiştir. Daha sonra çocuklarını yanına çırak alarak onlara da mesleğin inceliklerini öğretmiştir. Lokanta şimdi iki kardeş tarafından işletilmektedir ve kardeşler gelecekte işi devralacak kimse olmayışından endişe etmektedirler. Günlük 10-15 çeşit sulu yemeğin yer aldığı lokantanın ününü asıl duyuran lezzeti, babadan öğrenerek devraldıkları ayak paça çorbasıdır. Rize’de çok az yerde bulunabilecek paça çorbasının öncülerinden olan lokanta, bunun dışında et haşlamasıyla da ön

plana çıkmıştır. Lokantanın müşteri profili her düzeyden insanı kapsamaktadır. Özellikle yakınında bulunan esnafların uğrak yeri durumundadır. Lokantanın bir diğer özelliği aynı masaya birbirini tanımayan insanların oturabilmesidir. Bu durumun sebebi, mekânın dar olması dışında aynı masaya oturmanın bereketi artıracığı düşüncesidir. Bu sayede birlik ve beraberlik sağlanmakta, birbirini tanımayan insanlar aynı sofrayı paylaştıkları kişilerle iletişim kurabilmektedir.

Lokantanın işletmecileri olan Hasan Çelik ve Ali Çelik, babalarının lokantacılığa dair verdiği tavsiyeleri de tuttuklarını söylemektedirler. Dürüstlük ve kaliteden ödün vermemek, dikkate aldıkları en önemli tavsiyelerdendir (KK.8, KK.9). Hammaddeyi Rize’den alan lokantanın dikkat çeken bir diğer özelliği ise masalarda eski usulle büyük ekmek seleslerinin yer almasıdır. Bu durum, özellikle geçmiş dönemlerde fazla parası olmayanların ekmek ve çorbayla karnını doyurmalarına fırsat vermiştir.

Lale Lokantası/1973

Rize’nin Çayeli ilçesi, Dokuz Mart Caddesi’nde yer alan ve 1973 yılında kurulan *Lale Lokantası*yla ilgili Ali Osman Temurci ve oğlu Ömer Temurci’yle yapılan görüşmelerden yararlanılmıştır.

1973 yılında Ali Osman Temurci ve ortakları tarafından kurulan *Lale Lokantası*, 2000’lerde tamamen Ali Osman Temurci ve çocuklarının işletimine geçmiştir. *Lale Lokantası* ilk kurulduğunda 4-5 masalı küçük bir yer iken günümüzde işletme genişletilmiş ve birçok insanın yemek yemesine olanak sağlayan bir yer olmuştur.

Lale Lokantası adı, başta sadece bir süs bitkisi olması dolayısıyla konulmuş olmasına rağmen lalenin ebced hesabındaki karşılığının Allah lafzına denk gelmesi dolayısıyla 2000’li yıllardan bu yana bu durum içselleştirilmiştir ve soranlara bu cevap verilmektedir. Aile geçmişinde dayısı, amcası gibi başka lokantacılar da olan Ali Osman Temurci, lokantacılık hayatına 14-15 yaşlarında Ankara’da dayısının yanında çalışarak başlar. Ali Osman Temurci, lokanta sektöründe İstanbul, Ankara gibi yerlerde tecrübe kazanmış, asıl mesleği garsonluk iken askerden sonra Rize’deki Hüsrev Lokantası’nda aşçılığı da öğrenmiş, daha sonra bu tecrübe ve bilgileri geliştirerek Rize’nin Çayeli ilçesinde kurduğu lokantanın insanların özellikle kuru fasulye için tercih ettikleri bir yer olmasını sağlamıştır.

Ağırlıklı olarak kuru fasulyeye yer verilen ve bununla meşhur olan lokantada eskiden sadece çorba ve kuru fasulye gibi az çeşit varken zamanla menü geliştirilmiş ve yeni tatlar lokantanın menüsüne eklenmiştir. Lokantada pişirilen kuru fasulyenin en önemli özelliği Erzurum’un İspir/ Hınıs ve Gümüşhane’nin Kelkit/ Şiran gibi ilçelerinden temin edilmesidir. Ömer Temurci, bu fasulyenin özelliğinin kabuğunun ince olması ve kolay pişmesi olduğunu

belirterek tereyağıyla beraber pişmesi, dana etiyle harmanlanması, taş fırında fırınlanıp bakır tencerede pişirilmesi gibi durumların üretimle ilgili mesafe kat etmelerine imkân tanıdığını söyler. Lokantanın tereyağı ihtiyacı ise Vakfikebir yöresinden temin edilmektedir. Bu durumun sebebini Ömer Temurci şöyle ifade eder: “Eskiden bizim buralardan gelirdi. O zaman her evde 3-4 tane inek vardı. Şu an bizim köyde beş tane inek yok.” (KK.3).

Çayelili işletmeci, müşteri profilinin yüzde yetmişinin yabancı olduğunu, şehir dışından çok turist geldiğini, Arap turist yoğunluğunun da fazlalığını dile getirip bir zamanlar “Türkiye’yi doyuruyoruz” şeklinde bir reklam yapmak istemiş olduğunu da sözlerine ekler (KK.3). Öğlen saatlerinde memurların yoğunlukta gittiği lokantada öğrencilerin fazla olmadığı görülmektedir. İşletme sahibi Ali Osman Temurci, bunun sebebini lokantadaki fiyatların öğrencilere biraz pahalı gelmesine bağlar (KK.17).

Lale Lokantası, babadan oğula geçen bir aile işletmesi olarak usta-çırak ilişkisi içerisinde yıllara meydan okumaya devam etmektedir. Ali Osman Temurci, çocuklarını daha ilkokul çağlarında lokantaya getirip yemeklerini yedirerek 3-4 saat çalıştırmıştır. Lokantayı aktif olarak işleten oğlu Ömer Temurci ise kendi oğlunu okul dışında burada çalıştırmaktadır. Ömer Temurci, babalarının sorumluluk almadan hayatın kazanılmayacağı, sosyal yaşama girmeyen hiç kimsenin başarılı olamayacağını öğrettiğini söyler. Ali Osman Temurci; çocuklarını küçük yaşta lokantada çalıştırma sebebini meslek öğrenmelerinden ziyade onların toplumla haşır neşir olmaları, konuşup dertlerini anlatabilmelerini istemesi olduğunu belirtir (KK. 17). 74 yaşında hâlen işletmenin başında olan Ali Osman Temurci ve çocuklarının şiarı “israf etmeden yemek üretmek”tir. Rize’de lokantacılıkta marka olmalarını çok çalışmaya ve ailedeki çalışma birliğine bağlayan Ömer Temurci, bunu örneklemek için şunu söyler: “Düğün yaptım. Babam diyor ki: “oğlum işlerimiz var biliyorsun”, ertesi gün işe gelmek zorunda kaldım.” (KK.3).

Rize’deki diğer birçok lokanta gibi *Lale Lokantası*’nın da televizyon, internet ve sosyal medyada görünürlüğü mevcuttur. Çeşitli programlarda yöre lokantalarının tanıtımı, haberi yapılmaktadır. *Turgay Başyayla ile Lezzet Yolculuğu*’nda *Lale Lokantası*’nda iyi bir kuru fasulyenin nasıl yapıldığına dair bilgiler verilir ve kuru fasulye yemeği hazırlanır.²²

Durak Lokantası/1986

Rize/Merkez Cumhuriyet Caddesi’nde yer alan lokantayla ilgili *Durak Lokantası* işletmecilerinden Ali Kılıç ve lokantanın kurucu ustalarından Mehmet Kaba’yla görüşme yapılmıştır.

²² <https://www.youtube.com/watch?v=SpznOjgtwKc> (Erişim Tarihi: 19.02.2020).

1986 yılında kurulan lokanta, Ali Kılıç ve İbrahim Kılıç tarafından 1997’de Hakkı Karaca’dan devralınmıştır. *Durak Lokantası*, adını kurulduğu zaman belediye otobüsü duraklarının karşısında bulunmasından almıştır. Kurulduğundan bu zamana sulu yemekler ve dönere yer veren lokanta, halkın yöresel yemeklere ilgisinden dolayı menüyü zenginleştirmiştir. Lokantada 15-20 çeşit sulu yemek de çıkmaktadır. Kuru fasulye, çoban kavurma, lahana sarması gibi yemeklerin yer aldığı lokantada, yemeklerin yapımında kullanılan yağ, Rize’nin yayla köylerinden temin edilmekte, bunun yanında fabrikasyon yağlar da kullanılmaktadır. Et temininde ise Erzurum, Erzincan, Kars, Ardahan ve Artvin gibi iller tercih edilmektedir.

Ali Kılıç, kendilerinin lokantacılık geçmişlerinin bulunmadığını, fakat lokantanın geleneği devam ettirecek kişilerin/çocuklarının olduğunu belirtir (KK.6). Lokantaya gelen müşteri profiline bakıldığında ise bunun genel olarak orta yaş ve üzeri kişiler olduğu göze çarpmaktadır. Masalarının eski usul ahşap olması, esnaf çevresinin ve lokantayı eskiden beri bilenlerin özellikle burayı tercih etmesi, lokantanın bu yaş grubuna hitap etme sebebi olarak düşünülebilir. Lokantanın bir diğer özelliği ise *Halil İbrahim Lokantası* gibi müşterilerin aynı masada yemek yiyebilmeleridir. Kılıç, lokantanın alt katında bir masada dört sandalye varsa, dört farklı müşterinin olabileceğini belirterek burasının insanların yemeğini yiyip gideceği bir yer olduğunu söyler (KK.6) Lokantanın kurucu ustalarından Mehmet Kaba, eskiden ekmeğin tavana kadar selemelere doldurulduğu şekilde abartılı bir söylemde bulunarak “öyle olurdu ki aynı masada iki üç kişi, baba-oğul yemek yiyip birbirlerini görmezdi. Ekmek azalınca da adam aa baba sen mi buradaydın?” derdi.” (KK.7) şeklinde bir söylemde bulunarak geçmiş dönemlerde ekmeğin lokanta kültüründe ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiş ve aynı zamanda aynı masada yemek yiyen, birbirini tanıyan kişilerin bazen bir paylaşımda bulunmadıkları için birbirlerinden haberdar olmadan kalktıklarını da ifade etmiş olur. Lokantanın önünden geçenlerin ustaların slogan gibi “Çay ÇAYKUR’dan, yemek bizden sorulur/ lezzet durağımız/ kalite müthiş, lezzet müthiş.” şeklinde yükselen seslerini duymaları mümkündür.

Sonuç

Beslenme yalnız metabolizmanın ihtiyaçlarını yerine getirme olarak düşünülmemelidir. Toplumlar eski dönemlerden bu yana ırk, coğrafya, din, ekonomik yapı gibi birçok etkenle şekillenen yemek kültürüne sahiptirler. Bu kültür zamanla değişim geçirse de genellikle milli unsurlarını muhafaza eder.

Rize ilinin, sahip olduğu coğrafya, iklim şartları, kadının sürekli çalışmak zorunda olması vb. açılardan ev yemekleri konusunda çok zengin olduğu söylenemez. Yörenin yemek kültüründeki bu zayıflık hissedilmiş olmalı ki yerel halk tarafından zaman içerisinde yeni imkânlar aranmış, ev yemekleri etrafında

gelişen bu kültür 1950'lerden itibaren değişim geçirmeye başlamıştır. İş sahalarının yeterli olmayışı, işsizlik baskısıyla yüz yüze kalan kişilerin gurbete çıkmasını ve lokantacılık öğrenenlerin Rize'ye dönerek bu alanda faaliyet göstermesini sağlamış, *dışarıda yeme* alışkanlığının da gelişmesiyle bu meslek yörede zamanla toplumsal kabul görmüştür.

Lokantacılığın gelişmesiyle yörede erkeklere mahsus kabul edilen *dışarıda yeme*, kadın ve çocuklara da hitap eder olmuş; yemek kültürünün önemli bir parçası olan *düğün, nişan, sünnet ve cenaze* yemekleri ile kadınların aralarında düzenledikleri *günler* de lokanta ve restoranların hizmet alanına girmiştir.

Rize'de yaygınlaşmaya başlayan *dışarıda yeme* alışkanlığının birçok sebebi vardır. Bu sebepler Rizelileri hem geleneksel yemekleri bulabilecekleri hem de güzel vakit geçirecekleri lokanta ve restoranlara yöneltmektedir. Üstelik sadece mekânı değil bazen aynı masayı da paylaşan kişiler sosyalleşme imkânına da sahip olmaktadır.

Kültür, toplumsal değer ve kuralları desteklemede ve kişileri eğitmede önemli bir araçtır. Rize'de yemek hizmetleri açısından gelişme gösteren sektörün usta-çırak ilişkisiyle kültürü yeni kuşaklara öğretmesi dikkat çekicidir. Bu açıdan Rize lokantacılığı bir okul görevini üstlenmiştir.

Rize'deki lokantalarda, tencere yemeği denilen sulu yemek çeşitleri oldukça gelişmiştir. Rize lokantaları, yeni yemek sunumları ortaya koymakta orijinal nitelik taşırlar. Yöre insanının *karışık yemek/koalasyon* ismiyle bir tabak içerisinde dört-beş çeşit yemeği yan yana koydurarak yemesi civarda oldukça yaygındır. Bunun dışında lokantalarda *turbo, pilav üstü kadayıf* gibi ilginç tatların da bir arada tüketildiği görülmektedir. Lokantalar, Türkiye'de yaygın bilinen yemeklerle beraber yöresel tatları da yaşatmaktadırlar. Birçok lokantanın ve özellikle restoran adıyla hizmet verenlerin menü kartında *muhlama, lahana sarması, turşu tavalisi* gibi yöresel lezzetlere yer vermesi, yalnız yöre insanını değil dışarıdan gelen turistleri de cezbetmektedir. Bazıları ise Türkiye'nin her yerinde pişirilmesine rağmen kuru fasulye yemeğini yöreye mal etmekte önemli başarı sağlamıştır. Böylece yöresel veya yöreselleştirilmiş bir yemek kültürüne ve geleneksel tefrişata hatta bazen mimariye sahip olan lokanta ve restoranlar yerli-yabancı misafirlerine bu değerleri/kültürü yansıtmaya ve yaşatmaya seçmişler ve kültürel belleğin aktarımında da önemli rol üstlenmişlerdir.

Sonuç olarak Rize'de *dışarıda yeme* alışkanlığının ortaya çıkmasıyla gelişme gösteren lokanta/restoran işletmeciliğinin yalnız eski-yeni yemek kültürünü değil, yörenin diğer kültürel unsurlarını yaşatmak, genç kuşaklara veya dışardan gelenlere aktarmak, yeni temsilciler yetiştirmek gibi roller üstlendiği, aynı mekânı paylaşan kişileri sosyalleştirdiği tespit edilmiştir. Bunlar da lokantacılıkta bir Rizeli kimliği oluşturmaya katkıda bulunmuştur.

Kaynakça

- Akarçay, E. (2016). Beslencenin Sosyolojisi Orta Sınıf(lar)ın Yeme İçme ve Eğlence Örüntüleri. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Akarçay, E.-N. Suğur. (2015). Dışarıda Yemek: Eskişehir’de Yeni Orta Sınıfın Fast-Food Yeme-İçme Örüntüleri. Sosyoloji Araştırmaları Dergisi. 18 (1). 1-29.
- Beardsworth, A.-T. Keil. (2011). Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet Yemek Sosyolojisi. (Çev. A. Dede). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Beşirli, H. (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik. Milli Folklor. 22, (87), 159-169.
- Bilici, Ü. (2018). Cumhuriyet Dönemi’nde Doğu Karadeniz Bölgesi’nde Yapılan Kamu Harcamaları ve Yatırımlar (1923-1950). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Erzurum.
- Biryol, U. (2015). Gurbet Pastası Hemşinliler, Göç ve Pastacılık. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bugge, A. B.- R. Lavik, (2010). Eating Out: A Multifaceted Activity In Contemporary Norway. Food, Culture & Society. Vol. 13: 2.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. (6. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duman, M. (2005). Çay Kitabı. İstanbul: Kitabevi.
- Ekici, M. (2007). Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri. (2. Baskı). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Erkara, O. (2010). 100 Tarihi Lokanta. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Göküydiz, S. (2009). İstanbul’un Esnaf Lokantaları. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Gürsoy, D. (2013). Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz. (3. Baskı). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- İzci, İ. “Gurmeler, Akademisyenler, Yemek Yazarları, Şefler ve Türkiye’nin En Lezzetli 100 Yemeği.”, Hürriyet Pazar, 21 Ocak 2018.
- Kunduz, C. Ö.- E. Yirmibeşoğlu. (2019). Hesap Lütfen Dışarıda Yemenin Leziz Hikâyesi. İstanbul: Mundi Kitap.
- Malinowski, B. (1992). Bilimsel Bir Kültür Teorisi. (Çev. Saadet Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Milor, V. (2014). İstanbul 100 Lokanta. Ankara: NTV Yayınları.
- Onaran, B. (2016). Mutfaktarih Yemeğin Politik Serüvenleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onat, S. “Gördüğünüzde Frene Basacağınız 10 Restoran”, Hürriyet Seyahat, 19 Ağustos 2018.
- Ritzer, G. (2017). Toplumun McDonaldlaştırılması Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme. (5. Baskı). (Çev. A. E. Pilgir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sauner, M. H. (2008). “Kalbe Giden Yol Mideden Geçer” Günümüz Türkiyesi’nin Beslenme Alışkanlıkları. A. Bilgin-Ö. Samancı (Ed.), Türk Mutfağı içinde. (s.261-279). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sazkaya, D. A. (2015). Farzet Ki Dönemedim-Kaçkarlar’a Sığmayan Hayatlar-. (5. Baskı). İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık.

- Şemseddin Sami. (2004). Kâmûs-ı Türkî. (13. Baskı). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2011). Türkçe Sözlük. (11. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünsal, A. (1996). Benim Lokantalarım Göz ve Damak Anıları Yüz Yetmiş Adres. (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünsal, A. (2018). Benim Lokantalarım İstanbul'dan Anadolu'ya Göz ve Damak Anıları 309 Adres. (6. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vedat Milor, "Rize'de Sığınılacak En İyi Liman." *Hürriyet*, 19 Mayıs 2018. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/vedat-milor/rizede-siginilacak-en-iyi-liman-40840945> (Erişim Tarihi: 15. 02. 2020).
- <https://www.hurriyet.com.tr/lezizz/galeri-gunlerde-ikram-ediliyordu-artik-restoranlara-da-tasindi-41371051/2> (Erişim Tarihi: 20.04.2020).
- <https://www.comlek.com.tr/hizmetler/is-toplantisi-yemek-organizasyonu>
- <http://rizetso.org.tr/wp-content/uploads/2020/01/17-meslek-grubu.pdf> (Erişim Tarihi: 22.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=SpznOj9twKc> (Erişim Tarihi: 19.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=DsdVYHxRSps> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=jtIOqpjBvYY> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=tYdYoc7EQeo> (Erişim Tarihi: 20.02.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=dl6W-879-e4> (Erişim Tarihi: 22.09.2019).

Kaynak Kişiler

Kaynak Kişi	Adı-Soyadı	Doğum Yeri ve Tarihi	İkamet Yeri	Mesleği	Eğitim Durumu	Görüşme Tarihi
1.	Orhan Naci Ak	1937/ Rize/Pazarköy	Rize/ Taşlıdere Mah.	Emekli	Üniversite	20.11.2018
2.	İsmail Reyhanoğlu	1975/Rize/ Merkez	Rize/ Merkez	Lokantacı /Esnaf	Yüksekokul Mezunu	31.07.2019
3.	Ömer Temurci	1977/Çayeli/ Senoz Vadisi	Çayeli/ Merkez	Lokantacı	Lise Mezunu	05.08.2019
4.	Selahattin Hüsrev	1973/Çayeli/ Çilingir Köyü	Çayeli/ Merkez	Lokantacı	İlkokul Mezunu	18.09.2019
5.	İbrahim Tornacı	1937/Rize/ Merkez	Rize/ Merkez/ Ekmekçiler Mahallesi	Emekli/ Lokantacı	İlkokul Mezunu	04.09.2019
6.	Ali Kılıç	1975/Güneysu/ Yeni Camii Mahallesi	Rize/ Merkez	Lokantacı	Lise Mezunu	04.09.2019
7.	Mehmet Kaba	1958/Güneysu/ Ballıdere Köyü	Rize/ Merkez	Aşçı	İlkokul Mezunu	04.09.2019
8.	Ali Çelik	1967/Güneysu/ Ballıdere Köyü	Rize/ Merkez/Kale	Lokantacı	İlkokul Mezunu	04.09.2019

			Mahallesi			
9.	Hasan Çelik	1960/Güneysu/Ballıdere Köyü	Rize/ Merkez/Kale Mahallesi	Lokantacı	İlkokul Mezunu	04.09.2019
10.	Hızır Dil	1959/Rize/ Merkez	Rize/ Merkez	Emekli/ Lokantacı	Lise Mezunu	11.09.2019
11.	Necibe Oflu	1964/Rize/ Merkez	Rize/ Merkez	Emekli Memur	Lise Mezunu	27.06.2019
12.	Hızır Özdemir	1949/İkizdere/ Çiftköprü Köyü	Rize/ Merkez	Emekli Fırıncı ve Lokantacı	İlkokul Mezunu	25.09.2019
13.	Aysun Bostan	1977/Rize/ Merkez/ Pehlivanış Mah.	Rize Merkez/ Tophane Mah.	Pideci	İlkokul Mezunu	25.09.2019
14.	Süleyman Dil	1957/Rize/ Merkez	Rize/ Merkez	Emekli	İlkokul Mezunu	11.09.2019
15.	Mustafa Bakır	1970/Rize/ Merkez/ Çaycılar Köyü	Rize/ Merkez	Sütlaççı	İlkokul Mezunu	12.09.2019
16.	Osman Akgül	1979/Rize/ Merkez/ Pehlivanış Mah.	Rize/ Merkez/ Pehlivanış Mah.	Pideci/ Lokantacı	İlkokul Mezunu	15.12.2019
17.	Ali Osman Temurci	1946/Rize/ Çayeli/ Uzundere Köyü	Rize/ Çayeli/ Büyük Taşhane Mahallesi	Lokantacı	İlkokul Mezunu	05.08.2019

Osmanlı Toplumunda Müslüman Kadının Mahremiyeti: Urfa Örneği (1866-1895)¹

Abdullah EKİNCİ², Serkan ŞENEL³

Öz

Bu çalışmada geç dönem Osmanlı Urfa'sında özellikle Müslüman kadının mahrem sınırlar ölçüsündeki yaşantısı incelenmektedir. Urfa kadınının toplumsal hayattaki sınırlarını anlamaya çalışırken şehrin kadınlara bakan yönüyle mekânsal yapısı mercek altına alınmıştır. Böylece kentin imkânlar dâhilinde sunduğu verileri mekân-insan ilişkisi düzleminde kadın perspektifinden açıklamak mümkün olmuştur. Osmanlı mahkeme kayıtları olan şer'iyeye sicilleri toplumun her tabakasına mensup insanların dünyasını anlamak için büyük önem taşımaktadır. Urfa şer'iyeye sicilleri de zengin muhteviyatıyla yerdeki kadının dünyasını belli ölçüde sunacak önemli ipuçlarını içermektedir. Dolayısıyla çoğunlukla 1866-1895 yıl aralığını kapsayan sicillerin kullanıldığı bu çalışmada özellikle Müslüman Urfa kadınının mahrem yaşamını tanımlayabilmek ve anlamlandırabilmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Urfa, Kadın, Müslüman, Mahremiyet.

The Privacy of Muslim Women in the Ottoman Society: The Case of Urfa (1866-1895)

Abstract

In this study, the life of Muslim women, especially in the late Ottoman Urfa, is examined within the limits of secluded limits. While trying to understand the borders of the Urfa woman in social life, the spatial structure of the city from the point of view of women has been scrutinized. Thus, it was possible to explain the data presented by the city within the possibilities from the perspective of women in the space-human

¹ Bu çalışma, "Serkan Şenel, Geç Dönem Osmanlı Urfa'sında Kadın, Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü ve Mahremiyeti (1845-1915), Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018" başlıklı tez çalışmasından yararlanılarak üretilmiştir.

² Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ, Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, aekincin@harran.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4767-2002.

³ Arş. Gör. Serkan ŞENEL, Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, serkansenel@harran.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7219-4057.

relationship plane. The Ottoman records, which are Ottoman court records, are of great importance for understanding the world of people belonging to all levels of society. Urfa court registers also contain important clues that will present the world of the local woman to a certain extent with its rich content. Therefore, in this study, in which registers covering mostly 1866-1895 years were used, it was aimed to define and make sense of the private life of the Muslim Urfa woman in particular.

Keywords: Ottoman, Urfa, Woman, Muslim, Privacy.

Extended Abstract

In this study, the Muslim Urfa woman was handled with the theme of privacy through court registers between 1866 and 1895. The private and nonconfidential relationship indicates the person's daily relationship with those who are halal and non-halal to him or her. In this respect, privacy reveals itself in the space. The house and the street can be regarded as privacy areas by determining the shape of these relationships. Indeed, the street is part of the neighborhood and the house is part of the street. In this context, when we look at the streets and houses of Urfa, it is possible to trace the privacy of women.

Urfa houses are the external reflection of the destructive walls. The limits of private life are manifested in Urfa houses with the physical boundary of the dwelling. In these traditional houses, there are mostly selamlık and haremlik structures. The dimensions of privacy increase when you switch from selamlık to haremlik. The privacy, which started in the neighborhood, gradually passes from macro to micro to the street, from the street to the dead-end street and from there to the house, and it is graded in the rooms of the house. In this regard, we focused on looking at the social life of Urfa through the places used by the Muslim woman in her private life. We tried to evaluate the Muslim Urfa woman among the neighborhood, street, house, court, and bath. Thus, we approached the recent social history of Urfa; there was an opportunity to understand how women are in society and how they are going. It is aimed to examine the image of a Muslim woman in Urfa based on their records, thanks to the clues obtained in them.

This study on Urfa women without registers could not be done. The concepts of privacy, which is seen in female-male relations, have a definition that draws the boundaries of the relations between the two sexes and takes into consideration the factors of religion, community, time, and space while determining these boundaries. Islam has shown the criteria of privacy by drawing a certain legal framework to maintain human relations in society healthily. In this study, we will try to evaluate the concept of privacy in the context of the reflection of Islamic understanding in Urfa society. To what extent was the Muslim woman affected by the definition of privacy in the late Ottoman Urfa? What were the areas that gave Urfa women freedom of movement and what was the feature of these areas? Where was the Urfa woman able to stand in the separation of public and private spaces? After reaching the answer to

these questions, we will evaluate the privacy of the woman of Urfa through the examples of cases and the kinds of expressions that can be regarded as private in the Urfa district, between 1866 and 1895.

We will try to show that the Muslim woman in Urfa is not trapped only between the four walls of her house, as it is supposed to be. In this context, we will see that women can easily apply to the court in person in line with their right to seek rights, or they can hire a Muslim or non-Muslim male representative. We will also read information about the street practice of women that they can get together on the dead-end streets, filling the water from the neighborhood fountain, going to the bathhouse on certain days determined for them, and organizing entertainment in the form of henna-bridal baths at the entrance of the bath. In addition to registries, fatwa samples and observations of travelers visiting the city were also used.

Giriş

Kadın-erkek ilişkilerinde kullanılan mahrem ve namahrem kavramları iki cins arasındaki ilişkilerin sınırlarını çizen ve bu hudutları belirlerken din, cemaat, zaman ve mekân faktörlerini gözetilen bir tanıma sahiptir. İslam, toplumdaki insan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmek adına belirli bir hukuki çerçeveye çizerek mahremiyetin ölçütlerini göstermiştir. Mahremiyet kavramını bu çalışmada İslami anlayışın Urfa toplumundaki yansıması bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. En başta mahremiyetin hemen hemen her toplumda farklı formlarda tezahür ederek varlığını sürdürdüğünü ifade etmek gerekir. Örneğin, Avrupa’da dokunmak ve temas etmek mahremiyetin sınırı olarak kabul edilirken Osmanlı’da görme veya bakma üzerinden bir mahremiyet perspektifi çizilmiştir (Bilgin, 2018: 304). İslâm dini, karşı cinsler arasındaki ilişkilerde insanın tabiat ve eğilimlerini göz önünde bulundurarak hem fitratı ve tabii olanı korumak hem de aşırılıkları önlemek amacıyla tarafları muhtemel sapmalardan koruyucu bazı sınırlamalar getirmiştir. Bu anlamda mahrem kelimesi sözlükte “helâl olmayan, yasaklanan şey” mânâsındadır ve fıkıh terimi olarak kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı ifade eder (DİA, 2003: 27/ 388-389). Bu kavramı doğrudan Urfa kadını özelinde değerlendirmeye geçmeden evvel Özer Ergenç’in sözcüğün kapsadığı sınırı esneterek yaptığı tanımlamaya göz atmak mahremiyetin sınırlarını düşünürken bize geniş bir yelpazede mahrem olanı düşünme imkânı sağlayacaktır. Ergenç, Osmanlı toplumunun çeşitli taifelerden oluştuğunu belirtmiştir. Müslüman veya gayrimüslim oluşlarına veya insanların bir meslek grubuna üyeliğine göre toplum içerisinde farklı farklı mensubiyetlerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu yapısal durumda taifenin üyeleri hem etkilenen hem de etkileyen özelliğini taşımaktadır. Bireylerin toplum içinde birden çok aidiyeti bulunduğu için her bir aidiyetlerinden kaynaklı olarak da ayrı ayrı mahrem tanımları oluşmuştur (Ergenç, 2013: 14). Geç dönem Osmanlı Urfa’sında kadın bu mahremiyet tanımından ne ölçüde etkilenmiştir? Urfa kadınına hareket özgürlüğü tanıyan alanlar nerelerdi ve bu alanların özelliği neydi? Kamusal ve özel alan ayrımında Urfa kadını nerelere ayak basabiliyordu? Bu soruların cevabına ulaştıktan sonra Urfa kadınının mahremiyetini 1866-1895 yılları arasındaki Urfa şer’iyye sicillerinde geçen dava örnekleri ve mahrem sayılabilecek ifade çeşitleri üzerinden değerlendireceğiz.

Bu çalışmada, Müslüman Urfa kadınının zannedildiği gibi sadece evinin dört duvarı arasında sıkışıp kalmadığını göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda kadınların yeri geldiğinde hak arama çabası doğrultusunda bizzat rahatlıkla mahkemeye müracaat edebildiklerini ya da kendilerine Müslim veya gayrimüslim erkek vekil tutabildiklerini göreceğiz. Kadınların sokak pratiğine dair çıkmaz sokaklarda bir araya gelebildiklerini, mahalledeki çeşmeden su doldurabildiklerini, ayrıca kendileri için belirlenen bazı günlerde hamama gidebildiklerini ve burada kına-gelin hamamı türünden eğlenceler düzenlediklerini ve hamamın girişinde sohbet ortamı kurduklarına dair bilgiler okuyacağız. Hatta bir seyyahın gözleminden aktarılan notlarda bazı kadınların

yüzmeye dair bir pratiklerinin olduğuna dair gözlemleri de paylaşıcağız. Osmanlı taşrasında yaşayan kadınları genellikle şer'iyeye sicilleri üzerinden, fetva örneklerinden ve şehri ziyarete gelen seyyahlar üzerinden takip edebildiğimiz için taşra kadını anlatımlarında kaynaklara erişim ve bu kaynakların çeşitliliği oldukça sınırlı sayıdadır. Ancak, ilgili kaynakların vermiş oldukları ipuçları ölçüsünde Müslüman Urfa kadınının mahrem yaşamı ve sınırı hakkında mekân ve sözcüklerin üzerinden birtakım çözümler yapabilmek mümkündür.

1. Urfa'da Müslüman Kadının Mahalle ve Sokaktaki Mahremiyeti

Mahremiyet tanımının mekân ölçeğinde felsefi arka planına diğer bir açıdan eğilmeye çalıştığımızda ise Müslüman hukukçular mekân meselesini kadının ve erkeğin karşılıklı etkileşim meselesi olarak ele almışlardır. Mekânın cinsiyetlendirilmesi erkek ve kadın arasında bazı sosyal sınırların korunması ve kadın-erkek etkileşiminin titizlikle düzenlenmesi gerektiği fikrinden ileri gelmektedir (Ergenç, 2013: 14). Tucker'in iddia ettiğine göre çarşı, pazar ve idari mekânların düzenlenmesinde kadın-erkek ayrımı Müslüman toplumlarda net bir şekilde çizilmemiştir. Yazarın söz konusu yorumu genelleştirilebilir mi bunu sorgulamak gerekebilir. İlerleyen sayfalarda bahsedeceğimiz *muhadderat* kavramının çizmiş olduğu sınırdan evden çıkmayan bir kadın profili var ve hukuku temsil eden bir memurun muhaddere olan kadının evine gidip ifade alması söz konusu. Peirce'ye göre bu şeriata getirmiş olduğu bir yaklaşımdan kaynaklıdır. Bu tür örneklerin diğer yansımalarını Urfa evlerinin yapısından bahsederken veya kadınların hem Urfa'da hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer illerinde vekil kullanma oranlarından da çıkarabilmek mümkündür. Buradan hareketle denilebilir ki Müslüman toplumlarda kadın-erkek mekân kullanım ikiliğinin olmadığı şeklinde varlığa ulaşmak yanıltıcı olabilir. Müslüman toplumlarda mekânın cinsiyet temelinde ayrılmasına değinen Tucker, bu ayrımın ibadetlerin yerine getirilirken bir düzen tesis edilmesinden meydana geldiğini ifade etmiştir. Kadınlar ve erkekler dini yükümlülüklerini evde, camide veya hacda nasıl yerine getirmelidir? (Tucker, 2015: 254) sorunsalından hareketle Müslüman toplumlarda cinsiyet temelinde cinsler arasındaki teması ayırmaya yönelik mekânsal mahrem düzenlemelerin ortaya çıktığı kabul edilir.

Mahalleli birbirini yakından tanıdığı için herhangi bir olayda, bir kişinin durumu hakkında komşularının ve mahalle imamının tanıklığının büyük önemi vardır. Bu yüzden çoğu kez, mahkemede kanıtlar ve görgü tanıklarının sözleri değerlendirilirken, bir de sanığın mahallesinde nasıl tanıdığı araştırılmaktadır (Ergenç, 1984: 74). Urfa'ya ait birçok şer'iyeye sicilinde de görüldüğü üzere ifade etmek gerekirse insanlar aidiyetlerini mekân üzerinden tanımlıyorlardı. Örneğin, Urfa sicillerinde öncelikle "*Medine-i Urfa mahallatından falanca mahalleden*" şeklinde başlayan ifade şekli mahkemenin davaya konu olan tarafların derdini dinledikten sonra kayda geçerken girizgâh olarak kullandığı bir söz kalıbıdır. Daha sonra belgedeki şahıslar sâkini oldukları mahallerinde bulunan evinin yanındaki

ve kendisine mahrem olan komşuları üzerinden sicillerde tanımlanmaktadır. Bu şahıslar, şahitler huzurunda kendisinin kim olduğunun ta'rifini mahkemeye sunmaktadır. Bu sebeple Osmanlı toplumunda kişiler arası mahrem ilişkileri tanımlarken mahalle önemli bir öğedir. Taifeler, mahalleler, evler ve evlerin odaları şeklinde hiyerarşik bir şekilde dışarıdan içeri doğru artan bir mahremiyet derecesi vardır. Hatta öyle ki Osmanlı Urfa'sında mahallelerin kapısının olduğu dahi saptanmıştır. (Ekinci, 2018: 20).

Mahalleler şehri oluşturan önemli birimler olması sebebiyle kentlerin dikkate değer bir öğesidir. Nitekim Osmanlı şehirleri oluşturulurken mahalle belirli bir dini ve toplumsal anlayış çerçevesinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Mahalle kadar önemli olan bir diğer yapı taşı da hiç şüphesiz sokaklardır. Osmanlı sokakları sosyal değerler yönü ile içerisinde dayanışma, sorumluluk ve mahremiyeti barındıran özellikleri ile dikkat çekmektedir. Bu yönüyle mahalle şemsiyesi altında sokak, mahallenin bir alt birimi olarak yapılanmıştır. Osmanlı şer'iyye sicillerinde sokak kavramı genellikle "zokak", "tarîk-i 'amm" ve tarîk-i hass" şeklinde belirtilir. Bu kavramlardan tarîk-i 'amm, anayol ya da herkesin gelip geçebildiği, kullanabildiği yol gibi manalar taşırken tarîk-i hass çıkmaz sokak anlamına gelmekteydi ve içinde toplumsal ve dini anlayışa atıfta bulunan bir manayı taşımaktaydı (Ekinci, 2018: 11). Öyle ki Osmanlı mahallelerinde sokakların çıkmaz sokak olması bir mahremiyet nişanesiydi. Haremlik ve selamlıktan oluşan hayatlı evlerin içerdiği mahremiyet algısı adeta sokağa da taşmıştı. Tıpkı evlerin koridoru gibi olan bu sokaklar, Cem Behar'ın deyimiyle bir özel sokak statüsündeydi (Behar, 2004: 84). Çıkmaz sokağa bağlanan evler "tarîk-i hass ile mahdud" olarak anılmaktaydı yani Behar'ın yorumuyla kamuya açık değil özeldi. İster Müslüman olsun isterse gayrimüslim, insanlar anlaşma ve anlaşmazlıklarını öncelikle mahalledeki din görevlisi ve ileri gelenler, loncalar ya da müftülük gibi müesseseler aracılığı ile halletmeye (sulh) çalışmaktadır (Uğur, 2015: 300). Bu sokaklarda komşular birbirlerini bilirler ve sokakta yeni bir ev yapıldığında bu evin kapısının nereden açılacağı hususunda kadı bizzat gidip soruşturma yapar ve uygun görmediği takdirde kapıyı açtırmazdı (Doğan, 2002: 18). Bu yaklaşım komşu hakkını ve sokağın yapısını korumaya çalışmak olarak değerlendirilebilir. Buna *izn-i şüreka* denmekteydi (Behar, 2004: 86). Yan yana komşulukların oluşturduğu dolambaçlı ve kavisli yolların üzerinde kurulan bu komşuluk ilişkilerini Ergenç, üzüm salkımı metaforu ile bize aktarıırken bitişik komşuluk anlamında kullandığı *car-ı mülâsık* veya *car-ı hem civar* adı altında da bu yan yana komşulukları tanımlamaktadır (Ergenç, 2013: 17).

Mahrem ve namahrem ilişkisi kişinin kendisine helal olan ve olmayanlarla gündelik ilişkisini belirtmektedir. Bu yönüyle mahremiyet kendisini mekânda oldukça belli etmektedir. Ev ve sokak bu ilişkilerin şeklini belirlemesi itibarıyla mahremiyet alanları olarak kabul edilebilir. Nitekim sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder (Ekinci, 2018: 9). Bu bağlamda Urfa sokaklarına ve evlerine baktığımızda kadınların mahrem yaşamına dair iz sürmek mümkündür. Zira insanların yaşam alanı ve

günlük vakitlerinin önemli bir kısmını içinde geçirdikleri bu mahallin toplumsal bir iz barındırmaması mümkün değildir. En başta ifade etmek gerekir ki Osmanlı siyasî yapı ve kültürü, içinde bulunduğu toplumsal âdet ve geleneklere aşırı duyarlı idi (Uğur, 2015: 294). Osmanlı Devleti mahallelerin önemli bir parçası olan sokakları tasarlarken sosyolojik kaygılar gütmüş ve sokakların fiziksel görünümünü bu toplumsal ve dini inanışlar çerçevesinde inşa etmeye çalışmıştır. Mahallelerde bulunan evlerin yapısı ve kullanım biçimi Osmanlı şehirleri açısından yine üzerinde durulması gereken bir husustur. İçe dönük olarak, avlulu ve genelde iki kat olarak inşa edilen evler mahremiyetin, kadın erkek ilişkilerinin, komşuluk bağlarının ve toplumsal sorumluluğun önemli yansımalarını içinde barındıran yapılardır. Hatta evdeki bu izdüşümlerin bir kısmı sokağa da taşar ve çıkmaz sokaklardan oluşan mahalle düzeni ile karşı karşıya kalınır (Uğur, 2015: 310).

Geleneksel Urfa mahallelerine baktığımızda da mahremiyetin yansımaları hem sokak yapılarında hem de evlerde görebilmek mümkündür. Urfa şer'iyye sicillerinde geçen ve çıkmaz sokak anlamına gelen *tetimme* kavramı halk ağzında *tetirbe* olarak söylenmektedir. Tetirbeler olarak ifade edilen sokağa bağlanan evler “tarîk-i hass ile mahdud” olarak kamuya açık değil özeldi (Ekinci, 2018: 12). Bu sokaklar genellikle kavisli, dolambaçlı ya da ivivaçlı (Bayartan, 2005: 89) idi. Tetirbelerde çocukların oyun oynadığını kadınların sohbetler ettiğini öğrenmekteyiz. M. Fuat Kürkçüoğlu anılarını anlattığı romanında bu çıkmaz sokaklarda gülle peste, koza kırk ve çelik çibih oyunlarını oynadıklarını anlatmaktadır (Kürkçüoğlu, 2018: 147). Dolayısıyla bu sokakların bir yönü de Urfa'nın sözlü tarihine ışık tutmaktadır.



Oppenheim'in perspektifinden Urfa Sokağı'na dair bir görüntü⁴

⁴ “Fotosammlung Max von Oppenheim - Seriennummer: 9005, 10/6, 85d”, erişim: 09.10.2018. <https://arachne.uni-koeln.de/drupal/?q=node/2>



Slg. Oppenheim 10/6 S.88c

Oppenheim gündelik hayatın akışı içinde bir Urfa Sokağı⁵

Gerek iklimsel koşulları minimize etmek amacıyla gerekse mahremiyeti gözetmek amacıyla Urfa evlerinin duvarları yükseltilmiştir (Ekinci, 2018: 14). Yerasimos'a göre "İslâm kenti, bir uçtan öbürüne, bir mahalleden diğerine kişilerin diledikleri gibi geçebilecekleri bir alan değildir; kapı, çarşı, ulu camii gibi kamusal niteliği en belirgin yerlerin en özel mekân olan eve büyük sokak, küçük sokak ve çıkmaz sokak aracılığıyla, yani gittikçe kamudan özele geçmeyi sağlayan bir ilerlemeyle varılabilir. Çıkmaz sokak mahremiyetin ve korunmanın bütün avantajlarına sahiptir" (Üner, 2015: 24). Osmanlı İmparatorluğu'nda neredeyse tüm kadınlar sokakta edebe aykırı hareket etmemişler ve sokaklarda benzer giysilerle görünmüşlerdir (Ekinci, 2018: 17). Toplumsal talep ve anlayış doğrultusunda oluşturulan yapılarda ona göre de davranılması beklenmektedir. Aslında bu da mahremiyetin bir tür yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Urfa evlerinde dam geleneği örneğini veren Aynur Can bunun hem talep meselesi hem de mahremiyet ile olan geleneksel bağını örnek vermektedir. İnsanlar mekânı inşa ederken talepleri doğrultusunda mekân inşasına katılımları söz konusudur. Bu bakımdan adalet ve mahremiyet kavramları da mekân ölçeğinde yerine oturmaktadır.⁶

2. Urfa'da Müslüman Kadının ve Ev Halkının Hanedeki Mahremiyeti

Bir sınır çeşidi olarak duvarlar Orta Çağ ve Modern dönem öncesi İslâm hukukunun meşru (helâl) ve yasak (harâm) olanı ayırmada kullandığı birer vasıta. Diğer bir ifadeyle seküleri kutsaldan ayırmada, kadınları erkeklerden

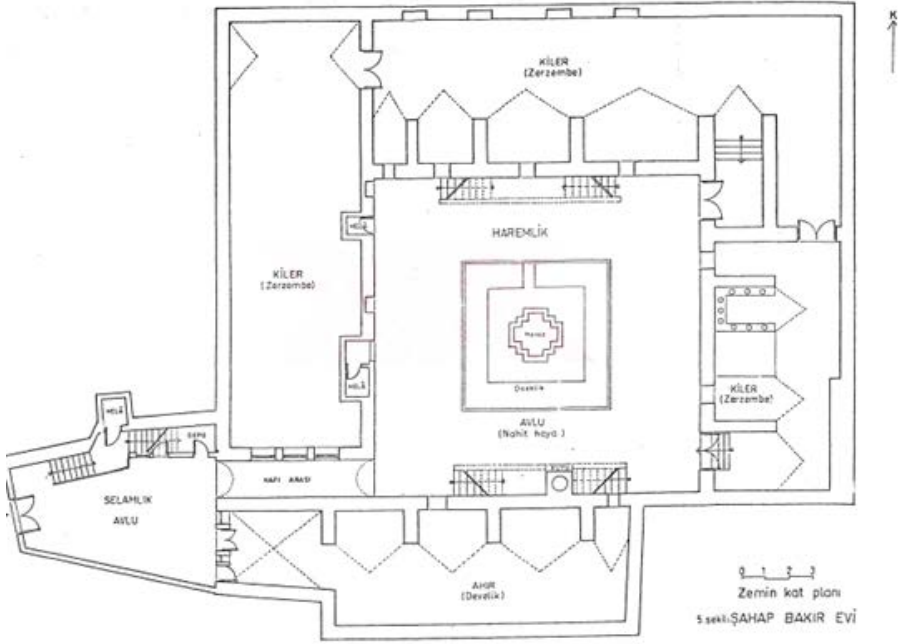
⁵ "Oppenheim, 10/6, 88c", <https://arachne.uni-koeln.de/drupal/?q=node/2>

⁶ Bisav TV: "Aynur Can, "Güzel Şehrin Esaslarını Anlamak", Bir Şehir Kurmak ve Yeni Bir Gündem İnşa Etmek", erişim: 10.10.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=4VTetDl2Guw>

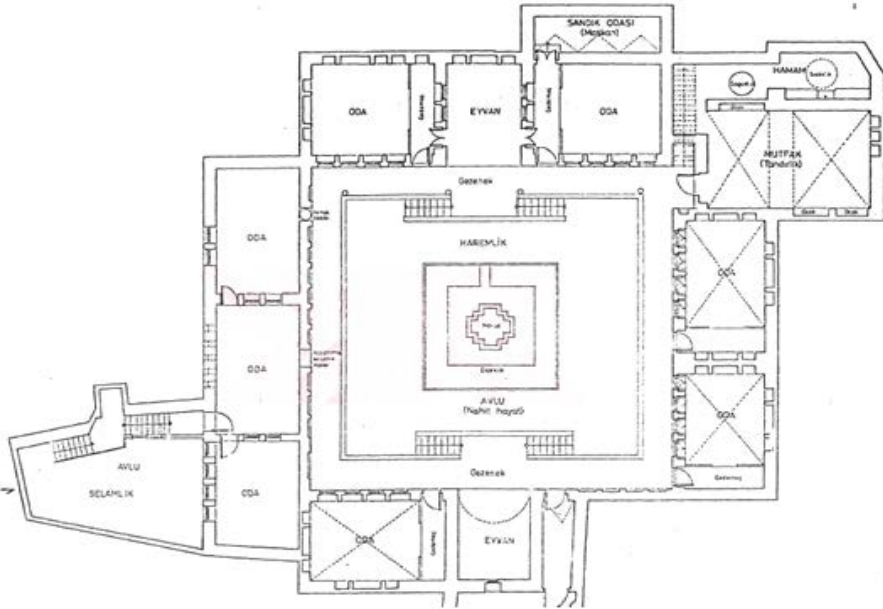
ayırmada, gayrimüslimleri Müslümanlardan ayırmada diğer dünyadan ayrılan özel dünyada duvar mefhumu önemli bir araçtır. Bunların yanı sıra, pek çok toplum adet, ikamet, korunma ve kontrol gibi çeşitli nedenlerle duvarlara hususi bir itimat göstermiştir (O' Meara, 2014: 67). Urfa evleri mahremin duvarlarının yıkılmaz hale gelişinin dışa yansımadır. Özel hayatın sınırları, konutun fiziksel sınırı ile Urfa evlerinde kendini göstermektedir. Bu geleneksel evlerde çoğunlukla selamlık ve haremlik yapıları bulunmaktadır. Selamlıktan haremlığe geçildiğinde mahremiyetin boyutları artmaktadır. Mahallede başlayan mahrem, makrodan mikroya aşama aşama sokağa, sokaktan çıkmaz sokağa ve oradan da eve geçmektedir ve evin odalarında da kendi içerisinde derecelenmektedir. Özer Ergenç, Aynur Can ve Yunus Uğur gibi şehir tarihçileri bu hiyerarşiyi iç-dış ilişkisi olarak yorumlamaktadır. Selamlık genellikle eve gelen misafirlerin ağırlandığı bölümdür. Özellikle ramazan aylarında selamlık bölümü oldukça aktiftir. Genellikle bu bölümde misafire ait bir de oda bulunur (Kalender, 2013: 399). Urfa evlerine baktığımızda bir sokak üzerinde bitişik nizamda sıralı olması ama bu bitişiklik içerisinde de mahremiyet çabasının güdüldüğünü görmekteyiz. Nitekim mahremiyetin bekçisi komşular ve konutun fiziksel sınırlarıdır. Cumbalı evlerin göze çarptığı yapılarda hem mahallelinin birbirini tanıdığı hem de bu cumbalar üzerinden mahalleyi gözlemediği, gözetim altında tuttuğunu da ifade edebiliriz (Kalender, 2013: 399). Urfa evlerinde kadınların kendi alanlarında kurdukları ve hayat denilen bir yaşam alanları vardır. Bu hayatlı evlerin mimarisi adeta kadının rahatça hareket edebilmesi için tasarlanmış gibidir. Kadınların rahatça hareket ettikleri bu alana M. Akif Aydın, *makarr-ı nisvan* tabirinin kullanıldığını belirtmiştir (Aydın, 2013: 24). Bu tabir Mecelle'de kadının hanesi içinde mutfak, kuyunun başı ve evin avlusu gibi rahatlıkla hareket edebileceği alanları ifade etmek için kullanılmıştır. (Cevdet Paşa, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 1202, 496.) Bu kavramın bir diğer ifadesi de komşulukla alakalı yönünün olmasıdır. Şöyle ki bir ev inşa edilirken ya da eve yeni bir pencere açılacağı zaman komşunuzun ve çocuklarının rahatça hareket edebileceği bir yöne bu pencereyi açamazsınız. Pencerelerin avluya doğru baktığı Urfa evlerinde de bunun yansımaları net bir şekilde görmekteyiz. Aslında komşuların avlu ve pencerelerini gören evlerin, halk arasında talep görmediği de anlaşılmaktadır. Meselâ, Hüseyin kızı Ayşe ile Mustafa kızı Rukiye, vekilleri Mustafa oğlu Ahmed aracılığıyla Sultân Bey Mahallesi'nden Osman oğlu Abdülkadir ile Ahmed oğlu Marangoz Mahmud'dan içini görmeden 4250 kuruşa bir ev satın alarak parasını ödemişlerdir. Ancak evin içini gördükten sonra bir pencerenin komşu evi görmesi üzerine evi satın almaktan vazgeçerek paralarını geri almışlardır (Taş, 2016: 6). Urfa evlerinde iç-dış mahremiyet yansımaları birebir görebileğimiz yapılar mevcuttur. "İç" derin mahremiyetin alanıysa, "dış", toplumsal etkinliklerle aile yaşamının arakesit bölgesidir ve daha bir sığ mahremiyete sahiptir (Tanyeli-Gerçek, 2012: 20). Hatta öyle ki içteki mahremiyet kısım kısım daha da artmaktadır. Şahıslara ait özel odaların olduğu ve haremlik kısmında evlerin ikinci katlarının olduğuna şahitlik etmekteyiz. Evlerin içerisinde mutfaklarının olduğu sandık odalarının bulunduğu ve banyoların yer aldığı yapılar bulunmaktadır. Dahası bazı evlerde odadan

banyoya özel geçitlerin olduğunu Urfa evlerinin çizilen planları sayesinde görmekteyiz. Banyo çoğunlukla evlerin haremlik kısmında yerini almıştır. Kadınların ev içi alanlarda en çok vakit geçirdikleri bölümler olarak tanımlanan makarr-ı nisvânın komşu pencereleri tarafından görülmemesi elzemdi. Bu sebeple yer yer tartışmalar olmuştur. Üstelik bu kaygı sadece Müslüman ahalide değil gayrimüslimlerde de hissedilmiştir. Mimar Agob'un, Vanis'in oğlu Koko ile komşusu Bido arasındaki tartışma konusu pencere yerinin kontrolü için gönderilişi de bu minvalde gerçekleşmişti (Asoğlu, 2019: 188). Ayrıca *mecelle*'de yer alan bir madde de bu durum açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu maddede belirtildiğine göre makarr-ı nisvan sayılan (mutfak, kuyunun başı ve evin avlusu) gibi alanların komşu tarafından görülmesi *zarar-ı fâhiş* olarak adlandırılır. İlgili alanlar *car-ı mûlasık* sayılan komşu tarafından görülüyorsa engelleyecek şekilde duvar çekilmelidir (Ahmet Cevdet Paşa, 1300: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 1202, 496). Bu durum mahremiyetin içerideki katmanlarda da devam ettiğinin en güzel örneklerinden birisidir. Bu bağlamda mahremiyeti yalnızca dışa yönelik değil içerdeki aile yaşamında da aramak gerekir. Ebeveynlerin çocuklarıyla veya çocukların ebeveynleriyle olan gündelik yaşamlarında da bu çizgi varlığını farklı formlarda korumuştur.

Elbette her Urfa evi anlatıldığı kadar geniş değildi, çok dar, bireyi sıkan ve onu tehdit eden, huzursuz eden alan kısıtlılığının olduğu evler de vardı. Nitekim bazı kadınların mahkemeye başvurduklarında kocasının diğer eşiyle aynı hanede kalmak istemediklerine ya da kayınvalide ve görümceleriyle aynı evde yaşamak istemediklerine dair bilgi sahibi olduğumuz dava örnekleri mevcut (BOA, MŞH. UŞS: 210/199-1. BOA, MŞH. UŞS: 220/988-253). Dolayısıyla Tanyeli'nin ifadesi ile kadına hareket özgürlüğü katan bu mahrem alanlar aslında lüksle de ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle mahremiyet lükstür, yani bir imkân meselesidir. Koşulların elverişli olmadığı durumlarda mahremiyeti tam manasıyla hissetmek de mümkün olmayabilir. Mekânın kısıtlılığı mahremiyeti tamamen ortadan kaldırmayabilir fakat yeterince bir mahremiyetin oluşmasına da imkân vermeyebilir. Bu anlamda bir orantı vardır ama eğer mekân sınırlı ise mahremiyet yoktur sonucuna da varamayız (Yaşar, 2013: 89). Pekâlâ, bir odada yaşayan ailelerde de mahremiyet disiplini vardı ancak bir odalı evde mahremiyeti yaşamak ile yirmi yedi odalı bir konakta yaşamak ayrıdır (Tanyeli, 2013: 112). Bu bakımdan son döneme ait geleneksel çok odalı Urfa evlerinden birisinin örneğini paylaşmak konunun anlaşılması bakımından yerinde olacaktır kanaatindeyiz.



Şahap Bakır Evi'nin Zemin Kat Planı (Akkoyunlu,1988: 10)



Şahap Bakır Evi 1. Kat Planı (Akkoyunlu,1988: 11)

Bu tür Urfa evlerinin sayısını çoğaltmak mümkündür. Hacıbanlar evi, Melekler evi, Hacı İmam Demirkol evi, Ömer Göncü evi ve Abdülkadir Hakkarî evi bu evlerden sadece birkaçıdır (Akkyounlu, 1988). Mahremiyet, korunaklı ve rahat bir yaşam için inşa edildiğini düşündüğümüz bu çok odalı evlere karşı Oryantalist bakış açısı olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlarda çok eşlilik için bu tür yapıların kullanıldığı ve bu yüzden oda sayılarının çok olduğu gibi yorumlar da yapılmıştır. (Orhun, 2010: 3400-355). Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer şehirlerinde olduğu gibi Urfa'da da çok eşlilik oranının düşük olduğunu (%14,2) ifade etmek gerekir (Şenel, 2018: 39). Ayrıca bu tür yapıların inşa edilmesi kamusal alanlarda erkeklere oranla nispeten daha az görebildiğimiz Urfa kadınına kendi evinin dünyasında özgürlük sağlamıştır. Bu evleri inşa eden insanların yaşam tarzları ve maddî gelirleri de bu imkânların oluşmasında etkili olmuştur. Evin kadını sadece Urfa'da değil diğer Anadolu kentlerinin hayatlı evlerinde de çamaşır yıkamak, yemek yapmak, yün eğirmek, komşularıyla sohbet edebilmek ve çocuklarıyla rahatça ilgilenilebilmek adına avlulu evleri kullanmıştır (Dengiz, 2001).

3. Müslüman Urfa Kadının Sosyal Hayatı ve Mahremiyeti

Urfa kadınının mahrem yaşantısını oluşturan ve aynı zamanda sosyal hayat yönüne ışık tutan bir öge de hiç şüphesiz birçok Osmanlı kentinde olduğu gibi kadınların hamama gitme pratiğidir. Urfa'da Osmanlı döneminde aktif olarak erkekler ve kadınlar tarafından kullanılan hamamların olduğunun bilgisine sahibiz (Gülbiçin, 2006). Örneğin şehirdeki hamamlardan vezir hamamının doğu kısmı kadınlara, kuzey kısmı erkeklere aittir.⁷ Hamamlar Urfa'da gece ve sabahın öğlene kadar erkeklere, öğleden sonra ise bayanlara hizmet vermekteydi. Hamamlarda görevli erkek yıkayıcılara “dellek”, kadın yıkayıcılara ise “kêyme” adı veriliyordu. Kadın görevlilerden “natır” ise hamama gelen hali vakti iyi ailelerin hamam gereçleri ve eşyalarını taşımakla görevliydi (Kürkçüoğlu, 2014: 40). Kadınların hamama gittiğine dair bilgileri dönemin kadı sicilleri ve şehri ziyarete gelen seyyahların gözlemleri sayesinde öğrenebiliyoruz. Hamamcılığın kadınlar için bir meslek olabileceğine dair izlenim de belgelerden çıkarımlarımız arasında yer alıyor.⁸ Diğer yandan kadınların terekelerindeki gündelik eşyalarına baktığımızda hamam tası, hamam leğeni, hamam urbası ve hamam kilimi gibi eşya isimlerinin çokça geçmesi Urfalı kentli kadınların bu yönde bir pratiğinin olduğunu düşündürmektedir (BOA, MŞH. UŞS: 208/58-269, 208/671-91, 208/673-80, BOA, MŞH. UŞS: 210/16-205, 210/27-209, 210/561-178. BOA, MŞH. UŞS: 220/1119-335). Bir dava örneğinde Ayşe Ebe'nin yasak ilişkiden meydana gelen bir çocuk düşürme vakası geçmektedir⁹ Bu belgede kadının mahrem mevzusu mahkemede

⁷ Abuzer Akbiyik, “Urfa Hamamları: Vezir Hamamı”, http://www.abuzerakbiyik.com.tr/page_detail.php?page_id=24

⁸ Hamamcı Rahime ibaresi için bkz. BOA, MŞH. UŞS: 220/669-34.

⁹ Meşarikiye Mahallesi sâkinlerinden ebe Ayişe bt. İlbeyî Muhzır Çilo'ya ve meclis çavuşu Hafız Mustafaya şöyle takrir etmiş ki iş bu yetmiş iki senesi şehri-i cemâziye'l-âhirin gurrasından yevmi ehad sa'at üç sularında katilin

kayıt altına alınmıştır. Bu tür mevzular mahkeme belgesine yansıdığı sürece öğrenebiliyoruz. Bunun dışında pek fazla öğrenme şansımız olmuyor. Belli ki Ebe Ayşe'nin baktığı kadın yasak bir ilişkiden hamile kalmıştır. Ebe bu bebeğin kimden olduğunu sorduğuna göre kadın evli değildir. Belki de hamamda yasak ilişkisi olduğu adamın karısıyla tartışma yaşadı. Ebe'nin durumu mahkemeye bildirmesi hem kendisini güvence altına almak için hem de bu tür bir yanlışı onaylamadığını göstermek için olabilir. Mahkeme burada ayrıntılarıyla kadına nasıl bir tedavi uygulandığını ve hayz döneminde olup olmadığını öğrenerek bize sunabiliyor. Kişisel yaşama mahsus ayrıntılar, toplumun vakif olduğu konular arasında bulunabilmektedir. Ancak ilişkinin öznesi olanlar tarafından bilinebilecek bu özel konular, kamusal alanda karşımıza çıkabilmektedir. İnsanların birbirini hakkında sahip olduğu bilgiler, bazı hallerde hukuk kuralları gereği insanlar, başkalarıyla paylaşamayacakları mahremiyetlerini aşikâr etmek zorunda kalabiliyordu (Yılmaz, 1999/2000: 98). Mahremiyetin mahkemedeki sınırlarını da belirtmesi bakımından bu dava önemli bir yere sahiptir. Kadınların Urfa'da hamama gittiklerini ve birbirleriyle hamamda karşılaştıklarını sicillerdeki belge örneklerinden net bir biçimde görebiliyoruz. Vesile Hanım, Mahmud ile Zemzem'in sütkardeşliği meselesini *ben hanemden bir yere çıkmam geçen gün bu keyfiyeti hamamda duydum* diyerek aslında kadınların hamamda birbirleri ile sohbet ettiklerini bize haber vermektedir (Benzer, 2015: 242). Nitekim erkeklerin kahvehanede ettikleri sohbet veya dedikoduları kadınlar da hamamda gerçekleştiriyordu. Dolayısıyla kadınların toplumun nabzını tuttuğu ve bir sosyalleşme veya haber alma-yayma merkezi olarak çıkmaz sokaklarda yaptıkları sohbetleri hamamlarda da sürdürdüklerini ifade etmek gerekir. Hamama giden bir kadın kendi evinin mahrem sınırlarının dışına çıkarak sokağa-mahalleye adım atması aynı zamanda kadının özelden kamusal mekâna geçişinin de göstergesidir.

Urfalı kentli kadınların sadece hamama gitme değil aynı zamanda yüzmeye dair de bir pratiklerinin olduğunu tahmin etmekteyiz. Nitekim Urfa'yı ziyarete gelen Buckingham'ın seyahatnamesinde "İbrahim gölünde erkekler ve oğlan çocukları yüzüyordu, bazıları da epey iyi yüzücü, daha küçük olan Zılğah gölünde ise şaşırtıcı bir şekilde bir grup kadın yıkıyor" diye bahsedilmektedir (Buckingham, 1827: 64). Şehirdeki hamamların şafak vaktinden ikindiye kadar erkeklere, gün batımına kadar ise kadınlara açık olduğunu öğreniyoruz (Buckingham, 1827: 83). Kadınların Çarşamba günü hamama gittiklerini ve hamamın girişindeki sundurmada yastık ve yatakları hazırlayarak bir araya geldiğini ve sohbet ettiklerini de yine seyyahın gözlemleri sayesinde öğrenebiliyoruz (Buckingham, 1827: 84). Seyyah ayrıca bahçelerde gördüğü

hemşiresi bana şöyle takrîr eyledi ki bana hayız vaki' oldu. Nazar eyle didikde ben dahi nazar itdim üç ılık sulu beyan sual itdim ki hâmile bulunduğundan haiz görüneğe sebep nedir cevap itdi ki orasını sual lâzım değil ma'lûmun hamli bir 'ilaç ile bırak didikde ben cevap itdim ki vebâle girmem hamli bırakmaya talebin neden deyu sual itdim nicedir kesb eyledik didikde hamamda 'iyallerle sebt günü münâza'a itdim bu hayzi gördüm ve bu hamlin bırakılmasına lâkin kimin 'iyalidir didim ise de beyan itmedi ve yirmi altı gün sonra Erbe'a gicesi sa'at dokuz sularında mezkûrun hemşiresi 'indiye gelüb takrîr eylediği hemşirem vaz' idecektir tizce eriş didikde ben dahi vardım bir çeyrek bir el kadar talak misülli bir şey zahir oldu. Baktım ki üç ılık bir kız batnında kokup telef olmuş sararak çirkap kuyusuna atılmışdır (BOA, MŞH. UŞS: 205/159-68).

hayattan da kadınlar hakkında bir kesit sunar. Ağaçların altında dinlenen hanımların olduğunu ve onlara hizmet eden hizmetçilerin olduğunu belirtir. Kendisini gören bazı kadınların pencereden baktığını da ifade etmiştir.

Urfa hamamlarında kadınların kına ve düğünlerde kına hamamı ve düğün hamamı yaptıklarını tahmin etmekteyiz (Akbiyık, 2015: 28). Kadın eğlencelerinin en önemlisi düğünlerdir. Eskiden kadın düğünleri avlusu (hayat) geniş evlerinde yapılırdı. Kadınlar düğünü Cumartesi günü yapılır, sabahtan öğlene kadar sürerdi. Öğleden sonra da aynı yerde erkek düğünü yapılırdı. Kadın düğünlerinde genellikle keman, cümbüş ve darbukadan oluşan ince saz çalınırdı. Bazen de davul zurna çalınırdı. Keman, cümbüş çalanlar genellikle gözleri görmeyen (âmâ) kişiler olurdu (Akbiyık, 2015: 30). Kadınların sokaktan izole edilmiş hayatlı evlerin avlusunda düğün eğlencelerinde bulunmaları ve âmâ çalgıcıların da orada olması birer mahremiyet nişanesi olarak kabul edilebilir.

4. Müslüman Urfa Kadının Sözcüklerdeki ve Mahkemedeki Mahremiyeti

Urfa toplumsal hayatına kadının mahrem yaşamında kullandığı mekânlar üzerinden bakmaya çalıştığımızda sokak, ev, hamam, düğün eğlencelerinin dışında bir de kadının mahkemeye olan ilişkisini de değerlendirmek gerekebilir. Sicillerden hareketle bazı kadınların mahkemeye doğrudan başvuru yaptığını bazılarının ise mahkeme kâtibini eve davet ederek vekâlet verdiklerini görmekteyiz. Bu kadınlar için namuslu, iffetli¹⁰ anlamlarını taşıyan *muhadderat-ı nisa* tabiri kullanılmıştır.¹¹ Tucker, bu kavramı 18. yüzyıl hukuk düşüncesinde tecrit edilmiş kadın kategorisinde ele almaktadır. Gerekli işler için bile evden çıkmayan bu kadınlara *muhadderat* denmiştir. Fakihler bu kadınların mahkemedeki işlerini duruma uyarlamak için bir yol bulmuştur: kadınların ifadelerini mahkeme önünde dile getirecek iki kişi, tam yasal ehliyetle onlar adına ifade verebilmiştir. Özel bir kategori olarak *muhadderat* kadınlar, tanınmış ve saygı görmüş olsa da tüm kadınların böyle bir yaşam benimsemesi önerilmiş değildir. Bilakis fıkıh kaynakları, onaylanmış ve normal bir eylem olarak kadınların mahkemede bizzat ifade verdiği örneklerle doludur. Tecrit edilmiş yaşam biçimi kadınlar için bir seçenektir ama şart olmadığı gibi çoğundan böyle bir hayatı seçmesi de beklenmemiştir (Tucker, 2015: 262). Peirce, bu tür kadınların mahkeme alanına gelmediğini ve mahkemenin talep doğrultusunda görevlendirilen bir memur vasıtasıyla onların ayağına gittiğini ifade etmektedir (Peirce, 2005: 206). Genellikle kocaları zengin olan ya da toplumda statü olarak üst bir pozisyonda bulunan ailelerin hanımları mahkemeye işlerini hallettirmek istediklerinde bu yöntemi kullanıyordu (BOA, MŞH. UŞS: 205/132-58). Bu yöntem bir yönüyle de mahkeme alanının büyümesi

¹⁰ Kubbealtı Lugati: "Muhadderat", erişim: 08.10.2018. <http://lugatim.com/s/MUHADDERAT>

¹¹ BOA, MŞH. UŞS: 206/331-123. BOA, MŞH. UŞS: 208/880-181. BOA, MŞH. UŞS: 214/79-40. BOA, MŞH. UŞS: 220/627-8, 220/648-18, 220/1135-346, 220/1154-362, 220/1189-395, 220/1194-399. BOA, MŞH. UŞS: 222/415-248, 222/429-256, 222/496-288, 222/530-311, 222/550-323.

anlamına geliyordu (Peirce, 2005: 208). Ebussuud Efendi'nin söz konusu hususta verdiği fetvalardan yararlanarak *muhaddere* teriminin sınırlarını belirlemeye çalışan Peirce, sözcüğün en yakın anlamıyla “saygıdeğer” manasına geldiğini ve namuslu davranışlarıyla tanınmışlık yanında, örtünme, eve kapanma uygulamasını da içerdiğini belirtmiştir (Peirce, 2005: 209). Sadece Müslüman kadınlar özel bir tanım olmadığını ve bu özellikleri taşıyan gayrimüslim kadınların da bu başlık altında nitelenebileceğini ifade eden Ebussuud'un ifadesi Peirce'ye çok samimi gelmemiş olacak ki fetva makamından çıkan bir düzenleme olduğu için şeriatın burada ağır bastığını dile getirmiştir. Müftünün verdiği fetvalarda eğer bir kadın köy halkıyla olan ilişkisini kendisi görür ve çeşmeden su getirirse bu kadın muhaddere sayılmayacaktır. Diğer bir fetvada ise bir kadın hamama ya da kıra veya köylere gezmeye giderse yanında da hizmetçileri veya onu koruyacak birileri olursa, kadın da onurunu ve ağırbaşlılığını muhafaza ederse bu kadın muhaddere sınıfından sayılacaktır (Peirce, 2005: 209). Bu bakımdan yaptığı iş gereği halk içine çıkan kadın - dışarıdaki işini görecektir, hatta kuyudan suyunu çekecek hizmetçisi bile bulunmayan kadın - saygınlığını ve onurunu korumada varlıklı kadına göre daha zor durumdaydı. Daha açıkçası suçlu olsun olmasın, toplum kuşkusuna ve suçlamasına daha kolay hedef oluyordu. Böyle olunca, daha varlıklı, daha yüksek sınıftan kadınların yalnızca sokağa çıkmama nedeniyle kendiliğinden elde ettikleri saygınlık, bu kadınlardan esirgeniyordu (Peirce, 2005: 210). Urfa'da da gördüğümüz bu uygulamada muhadderattan sayılan kadınların varlığının bilinmesi ve mahkemenin alanını eve doğru genişletmesi şüphesiz bu kadınların toplumsal statüsü ve mahrem yaşamlarından kaynaklanmaktadır. Özellikle Urfalı kentli kadınların toplumsal sınırlarından bahsederken bu kavramın kullanım alanını da hesaba katma gereği doğmuştur. Bu bakımdan kadın bedeninin bir kez daha hukuksal, siyasal, toplumsal ve ahlaki sınırları belirlemedeki etkisi önemli bir işaretçi olmuştur (Peirce, 2005: 210).

Vekil kullanan kadınların sayısının fazla olması diğer illerde de göze çarpmaktadır. Jenings'in tespitlerine göre, Müslüman kadınların vekil atama oranı gayrimüslimlere göre daha yüksektir. Zimmilerin yalnızca %25'i vekil atarken Müslüman kadınların %36'sı mahkemede vekil ile temsil edilmiştir. Bu oranlar Kayseri söz konusu olduğunda %23'e kadar düşebilmekte, %33'ü de geçmemektedir. Ortalamayı diğer şehirler yükseltmektedir. Mesela Amasya'da kadınların %37'si, Karaman ve Trabzon'da %53'ü vekil kullanmıştır (Bilgin, 2013: 318). Urfa'da ise Müslüman kadınların %53'ü vekil kullanmıştır.¹² Müslüman erkeklere olduğu gibi gayrimüslim dava vekillerine de Müslüman kadınların vekâlet verdiklerine şahit olmaktadır (BOA, MŞH. UŞS: 219/18-19, 219/39-39, 219/397-254, 219/402-258). İstedikleri zaman bu vekilleri azletme ve yerine yenisini atama hususunda da kadınların yetkilerini kullandığını öğrenmekteyiz. Bir dava örneğinde Fatma'nın Bedros'a verdiği vekâlet yetkisini elinden alıp İbrahim

¹² Urfa sicillerinden 1845-1848 yılları referans alınarak tespit edilmiştir. Bkz. Serkan Şenel, Geç Dönem Osmanlı Urfa'sında Kadın, Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü ve Mahremiyeti (1845-1915), (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

Halil'e vermesine Bedros'un hıyanet içerisinde olması sebep gösterilmiştir (BOA, MŞH. UŞS: 219/418-260, BOA, MŞH. UŞS: 220/895-178). Kadın vekâlet vereceği zaman genelde birilerinin kadını tarifleriyle *marifetü'z zat* olan falan Hanım şeklinde bir tanımlama ihtiyacı olduğunu görüyoruz ve kadını tanıyan bu birileri de genellikle erkek oluyor. Buradan hareketle bu dönem kadını yine çoğunlukla işini görmekte erkeklere muhtaç ya da onlara ihtiyacı vardı denilebilir. Bu çerçevede kadının doğrudan faal olabildiği ya da olamadığı alanları göstermesi bakımından fikir verebilecek niteliktedir.

Mekânlar kadar önemli olan bir diğer mahremiyet göstergesi de hiç şüphesiz kadını hem mahkemede hem de toplumsal hayatta ifade ederken ona yönelik olarak kullanılmış ifade biçimleridir. Genellikle hem Urfa şer'iyye sicillerinde hem de diğer illerin mahkeme kayıtlarında kadını tanımlarken kullanılan ifadelere baktığımızda kadınların veya erkeklerin yaşını belirtmekten ziyade hangi yaş aralığında iseler ona göre bir adlandırma veya kategori yapıldığını görmekteyiz. Arapçada kelimelerin dişil ve eril yönleri bulunduğundan şahıslara yönelik ifadeler bu durum yansımasıdır. Örneğin, küçük kız çocukları *sagire*, fiziksel olgunluğa erişen kız çocukları ise *kebire* ya da *bâliğa*¹³ olarak anılırdı. Eğer kız çocuğu fiziksel olduğu kadar toplumsal ve yasal olgunluğa da erişmişse *balığa* ve *âkila* diye belirtilirdi (Peirce, 2014: 171). Aslında çocukluktan evliliğe kadar genel olarak yaşam dilimini kız sözcüğü özetlemektedir. Bu terim birinin kız çocuğu anlamında kullanılabilirdi gibi bekâreti vurgulamak anlamında da kullanılabilir. Peirce, bakire sözcüğünün evlenmemiş ve ergenlik çağını geçmiş dişiyi anlatırken biraz yanıltıcı olabileceğini dile getirmektedir (Peirce, 2014: 173). Kız evlenip kadın olduktan sonra toplumda çeşitli adlandırmalarla anılır. *Gelin*, *Avrat*, *Hanım* ve *Hatun* gibi isimlendirmeler örnek olarak gösterilebilir. Hanım genellikle başından evlilik geçen kadınları nitelerken Hatun kavramı daha çok soylu ailelerden gelen kadınlar için kullanılmaktadır.

Şer'iyye sicillerinde geçen ve mahremiyet nişanesi olarak kabul edebileceğimiz sözcük kullanımına değinmek gerekirse kadınlar belgelerde kendilerinden doğan çocuklarını ifade ederken *firaş* kelimesini tercih etmiştir. İlgili sözcüğün anlamına baktığımızda “yatak, döşek” manasını taşımaktadır.¹⁴ Kadının *firaş* kelimesini kullanması Hz. Peygamberin “çocuk kimin döşeginde doğarsa ona aittir” hadisine (Buhârî, 3, 100). de işaret etmek için kullanılmış olabilir. Bu bakımdan doğumun meşru olduğunu ve doğan çocuğun nesebinin sabit olduğunu ifade etmek için ilgili terim kullanılmıştır denilebilir. Evli olan kadınlar bir erkeğin nikâhı altında bulduklarını ifade etmek için *menkûha* sözcüğünü kullanmıştır. Dahası zıfaf gerçekleşmiş ise *medhûlün-bihâ*¹⁵ terimi

¹³ Bir kızın *balığa* sayılabilmesi onun hayz görmesi ile alakalı bir durumdur. Mahkeme şüphe duyduğu durumlarda bu durumu bizzat tespit ettirmiştir. Bkz. BOA, MŞH. UŞS: 222/426-254, 222/501-293.

¹⁴ Bir kadının ancak kendisinin sahibi olan bir şahıs için doğurabilir olması, sâhib de ya kocasıdır ya da cariyeye nispetle efendisidir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 146.

¹⁵ Kendisiyle gerdeğe girilmiş kadın, zevce. Kubbealtı Lugatı: “medhûlün-bihâ”, erişim: 12.10.2018. <http://lugatim.com/s/medh%C3%BBl>

tercih edilmiştir ki bu terimin anlamına indiğimizde kadının artık bâkire olmadığı manası anlaşılmalıdır. Nikâh akitlerini incelediğimizde kadınların aldıkları ya da alacakları mehir miktarını belirttikten sonra *nefsimi falancaya teslim ettim* veya *nefsimi falana tezvîc ettim* demeleri de bir tür mahremiyet nişanesi olarak kabul edilebilir. Bu tür bir ibare ile bana her şeyimle sahip olabilir gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Belge üzerinde bunun açıkça belirtilmiş olması mahremiyet açısından önem arz etmekle birlikte kadının mehrini alarak nefsinin satması gibi bir anlama da kapı aralamaktadır. Mehir karşılığında kadın kocanın kendi buz'una (yani cinsi yönden yararlanma) izin vermektedir (Akyüz: 2005: 214). Kadının buna razı geldiğini ifade eden mahrem ifadesi kadı sicillerinde “nefsimi şu kadar mehir karşılığında falancaya teslim ettim” şeklinde geçmektedir. Eşlerin anlaşmazlıklarını ifade ederken kullandığı terimlerden birisi de geçimsizlik anlamına gelen *adem-i imtizacın yokluğu* iken bir diğeri de *hukuk-ı zevciyet'e uymamak* olarak adlandırdıkları ifade kapsamında eşlerin birbirine karşı hak ve ödevlerinin olduğunu görmekteyiz. Mahremiyet yönü ile bu terimi ele aldığımızda cinsel ihtiyaçları olan kadın ve erkeğin meşru bir zemin olan evlilikte bu ihtiyaçlarının taraflardan biri cihetiyle giderilmediğinde mesele mahkemeye şikâyet konusu olmaktadır. Dolayısıyla burada mahkemenin konumu itibarıyla eşler arası mahrem bir soruna hem şahit olması hem de çözüm araması söz konusu iken eşlerin de mahrem bir meseleyi mahkemenin gündemine taşıyacak cesaretleri bu sözcüğün anlamının altında gizlidir. Çiftler boşandığında kadının hayatının ilgili devresindeki pozisyonunu ifade etmek için *mutallaka*¹⁶ veya *metrûke*¹⁷ kelimeleri kullanılmıştır. Kadınların hem yaşamlarındaki mahrem kesitleri belirtmesi açısından hem de kadının hayatının hangi evresinde olduğunu bildiren göstergeler olması bakımından bu tür kavramların Osmanlı toplumsal hayatında birer kimlik işaretleyicisi olarak yadsınamaz öneme sahip olduğunu anlamaktayız.

Urfa şer'iyeye sicillerinde geçen dava örnekleri üzerinden Urfa kadınına bakan yönüyle mahrem ifade ve sözcüklerin kullanımını biraz irdelemek gerekirse bu bahse Kavâf Mustafa'nın davasıyla başlamanın yerinde bir tercih olacağı kanaatindeyiz. Güllüki mescid-i şerifi mahallesi sakinlerinden Kavâf Hacı Mustafa bin Hacı İbrahim kızı Ayn Zeliha üç buçuk yaşında iken evin penceresindeki çağa çıkarken bikri zail olmuştur. Babası Hacı Mustafa mahkemeye başvurarak toplum nazarında hatırı sayılır şahitlerle birlikte bu talihsizliği kayıt altına aldırılmıştır. Şahitlerin arasında Müftizâde Mustafa Efendi, Karındaşı Mahmut Efendi, Mustafa Hafız Efendi, Harran Şeyhizade Şeyh Hasan gibi önemli kişiler vardır (Yıldız, 2010: 180). Ayn Zeliha'nın babasının bu meseleye ihtimam gösterip şahitleri organize edip bu mahrem meseleyi mahkemede kayıt ettirmesinin sebebi ilerleyen zamanda kızı evleneceği zaman başına gelebilecek sıkıntıyı şimdiden bertaraf ettirip eline kızım ahlâken sağlam belgesini almaktır. Babanın bu belgeyi alması

¹⁶ Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, “Mutallaka”: Tatlı olunmuş zevce, bırakılan karı. (İstanbul: Çağrı yayınları, 2010), 1364.

¹⁷ Kocası tarafından terkedilmiş veya kocasından boşanmış kadın, 12.10.2018 <http://lugatim.com/s/METR%C3%9BKE>

ve mahrem bir hususu mahkemeye saygın şahitler huzurunda taşıması namus kavramına verilen önemi gözler önüne sermektedir. Ayrıca şahitlerin bu meselede sorumluluk alarak kendilerini meselenin şahidi olarak göstermeleri ve şahitlerin isimlerinin başlarına gelen sıfattan da anlaşılacağı üzere toplum nezdinde kıymeti olan sözü geçen bu insanların söz konusu hususa önem verdiklerini göstermektedir. Ayrıca Ayn Zeliha'nın babası ve dedesi de hacı olmaları hasebiyle toplumda statü sahibi olan bir ailenin meseleye verdiği önem kayda değer nitelikte gözükmektedir.

Mahremiyetin Urfa toplumundaki sınırlarını yansıtmaları bakımından paylaşacağımız bir diğer dava örneğinde ise Osman'ın Meryem'i mahkemeye şikâyet ederken aşikâr hale gelen aralarındaki mahrem hususa tanıklık etmekteyiz (BOA, MŞH. UŞS: 208/512-24). Osman'ın mahkemeye kaydettirdiği ifadesinde “mehr-i muaccelini vermeme rağmen nefsin bana teslimden *imtina*' itaat ve *inkiyâd* etmemekle” gibi bir ifadesi söz konusudur. Burada geçen *imtina*' kelimesi “kaçınma, çekinme ve geri durma” anlamına gelmektedir (Develioğlu, 2011: 499). Mahkemenin ise Meryem'e tembihle bulunarak “Osman'a itaat ve *inkiyâd* ve *hukuk-ı zevciyete riâyete mezbure Meryem'e tenbih olduğu tescil*” ifadesindeki *inkiyâd* “boyun eğme, kendini teslim etme” manasına gelmektedir (Develioğlu, 2011: 506). Konuya kadın ve mahremiyet cihetiyle bakarsak, Meryem henüz böyle bir şeye kendisini hazır hissetmemiş olabilir. Erkeğin mevzuyu mahkemeye taşıması ve mehrini vermesiyle bu meselenin hallolmasını beklemesi kadının psikolojisini hiçe saymak manasına gelebilir. Ayrıca mahkemenin de tembih merci olması ilginçtir. Mahkeme hukuken kadını bu duruma mecbur bırakırken kadının sosyo-psikolojik vaziyetini burada göz ardı etmiştir. Böyle bir mevzunun varlığı toplum nazarında da aşikâr hale gelmiştir. Öbür yandan kadın - psikolojik açıdan belki de hazır olmadığı bir hususta ki bu durumu İslam dini de onaylamamaktadır- hukuken zorlanmıştır. Bu bakımdan meselenin arka planını da tahmin ederek yaklaştığımızda bahsettiğimiz hususlar belgede görünmemesine rağmen olmadığı anlamını taşımaz çünkü belgede kadın bu konuda ne hissetmiş de kocasına nefsin teslim edememiş bunu bilemiyoruz, kadının bu konudaki düşüncelerine ulaşabilmemiz için mahkemenin kadının sesine de kulak vermesi meselenin anlaşılmasında önemli bir nokta olabilirdi. Erkeğin cihetinden bakılınca kendi karısını bir mahkeme kadısı huzurunda sorgulama ve şikâyet söz konusudur. Diğer bir ifadeyle mahrem bir meselenin hukuk adamına ve hukuk tarafına çekilmesi söz konusudur. Aile içi iletişimin eksik olmasından kaynaklı bir durumdan dolayı Osman, anlaşmazlığı hukuki boyuta taşımış ve şer'i mahkemenin kendisine sunduğu hakları kullanmıştır. Daha önce eşler kendi aralarında konuşabilmişler mi biz bunu da bilemiyoruz. Kocanın söylediği tek husus mehrini verdim, nefsin bana teslim etsin şeklinde direktmesidir. Mahremiyetin sınırları bakımından altının çizilmesi gereken bir dava örneği olduğunu düşündüğümüz bu belgede dikkat çeken husus kadının mehr-i muaccelini aldıktan sonra zıfâ için hem kocası hem de mahkeme yoluyla

zorlanmasıdır. Urfa şer'iyeye sicillerinde bu davalara benzer kayıtlara ziyadesiyle rastlanılabilir.

Bazı kadınların çok eşlilikten kaynaklı sıkıntıları olmuştur. Genellikle bu sıkıntıların baş göstermesinde mekân kısıtlılığının etkili olduğunu müşahede etmekteyiz. Öyle ki Tanyeli'nin ifade ettiği üzere mekân ne kadar lüks ise mahremiyeti yaşayacak alanın tanıdığı imkân da o denli geniştir. Ancak mekân ve mahremiyet bahsinde geçtiği üzere bazen mekânın kısıtlı olduğu hallerde mahrem koruması ve yaşanmasında aksaklıklar olabiliyordu. Rabia kocası Mehmed'le bir odalı olan bir yerde kaldıklarını ve kocasının diğer bir eşi de olduğundan tek odada kalmayı istemediğini ve Mehmed'in kendisi için başka bir oda açmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Mehmed de bunu kabul eder ve aynı zamanda kendisinden ilgi ve alaka isteyen Rabia'ya gerekli alakayı göstereceğini ve ona başka bir oda açacağını taahhüt eder (BOA, MŞH. UŞS: 208/999-233). Bu belgede Rabia'nın cesaretini, arzusunu ve ihtiyaçlarını okuyabiliyoruz. Rabia belli ki cesur bir kadın çünkü kocasından ayrılmak yerine çözüm için farklı bir oda istemektedir. Kadın, kocasından kendisiyle de alakadar olmasını beklemektedir. Üstelik bunu mahkemeye iletebilecek cesaretle bir duruş sergilemektedir. Kadının mahrem olan bir hususu hukuksal statüsünü kullanarak mahkemeye taşımaya ve kocasını kadı huzuruna çağırarak kocasının hal ve gidişatına bir ayar vermesi söz konusudur. Rabia hakkı olan mahkeme desteğiyle elde etmiştir. Avaş bint Halil'in kocası Musa'ya yönelik tutumunda da aynı şikâyetleri görebilmek mümkündür. Avaş, Musa'dan şikâyetle Musa'nın onu bir hanede nafakasız ve kisvesiz bıraktığını ve zevciyete itaat etmediğini ayrıca adamın başka bir karısı olduğunu ve Avaş'ı ihmal edip diğer karısıyla daha çok vakit geçirdiğini söyleyerek kocasını hukuk-ı zevciyete itaate davet etmiştir (BOA, MŞH. UŞS: 208/215-343). Kadının mahkemeye bu özel ve zaruri olan halini aks ettirmesi ve meseleyi hukuki zemine taşımaya oldukça takdire şayan bir durumdur. Bu davalarda hukuksal haklarının bilincinde olan ve bunları kullanan bir Urfalı kentli kadın profiline şahitlik etmekteyiz.

Urfa evlerinin selamlık ve haremlik kısımlarının olduğuna dair anlattıklarımızda bu evlerin mahremiyetin yaşanması için hane halkına özel bir alan tanıdığına işaret etmiştik. Selamlık kısmında olması gereken Bekir'in yer yer kaçamak yaparak ihlal ettiği haremlik kısımlarına ilişkin Urfa kadı sicillerinde şöyle bir dava örneğine rastlamaktayız¹⁸ Belgeden anlaşıldığı üzere Osman Efendi'nin kızı olan Hatice Hanım üst tabakadan bir hanımdır. Belli ki bu kadın daha önceden de kocasının bu tür hareketlerini görmüş ve kocası şartlı talak yeminini ortaya

¹⁸ Hatice bint Osman Efendi kocası Bekir bin Bozo muvacehesinde merkûm Bekir zevc-i dâhilim olup tarihinden sekiz mâh mukaddem ben kayınpederim Osman Efendi'nin selâmlık dâiresinden harem dâiresine meftûh kapıdan mûmâ ileyh Osman Efendi'nin halileleri harem dâiresinde buldukları hâlde duhûl eder isem zevcem Hatice benden talâk-ı selâse ile mutallak olsun diye şart u tatlık edip tarihinden yirmi gün mukaddem mûmâ ileyh Osman Efendi'nin halileleri harem dâiresinde buldukları hâlde merkûm Bekir harem dâiresine duhûl ve ol vechile şart-ı mezkûrun vuku'una binâen merkûm Bekir'den talâk-ı selâse ile mutallak olmamla zimmetinde mütekarır ve ma'kûd-ı aleyh bin gurus mehr-i müeccelim ile iddetim inkizâsına değin nafakamı talep ederim diye davâ ettikde... (BOA, MŞH. UŞS: 208/39-261).

koymuştur. Ancak ne var ki Bekir sözünde durmayıp yine aynı hal ve hareketine devam edince karısı onu mahkemeye vermiş ve netice itibariyle de 1000 gurus mehr-i müeccel ve iddet nafakasını almaya hak kazanmıştır. Bekir durumu inkâr etse de toplum tarafından önde gelen şahıslar bu davaya şahitlik etmiştir. Netice itibariyle Hatice Hanım haklı görülmüştür. Bu mevzu, hane içi mahremiyetin sınırlarını net bir şekilde anlatması bakımından önemli kabul edilmelidir. Evin haremlik-selamlık bölümlerinin olduğunu ve haremlige içeride Osman Ağa'nın haremleri varken girilemeyeceğini belge bize söylemektedir. Evdeki damat bunu sabote ettiğine göre damadın namus konusunda sıkıntılarının olduğunu anlamaktayız. Hatice Hanım'ın tahammül sınırlarının zorlandığını ve işin boşamaya kadar gittiğini görebiliyoruz. Diğer yandan asil bir ailenin kızı olan Hatice Hanım'ın da kadı mahkemesini kullanmakta tereddüt etmediğini ve ailesinin mahrem bir meselesinin mahkemeye taşındığını, durumun afişe edildiğini mahkemeye yansıyan yüzüyle ilgili belgeden haber alıyoruz. Bekir b. Bozo için herhangi bir Efendi, Bey ya da Hacı gibi toplum nazarında kıymeti olan sıfatlar kullanılmadığından kendisi için asil bir aileden gelmemektedir gibi bir çıkarım yapılabilir. Burada kefâet (küfv) konusu da öne çıkmaktadır ki görüldüğü üzere aynı toplumsal statüde olmayan bir kadınla erkeğin düştüğü durum bu davada yansıtılmaktadır. Kefâetde (küfv) erkeğin, kadının toplumsal statüsüne yakın olması önem arz etmektedir. Bu tür bir statüsü olmayan erkek, tıpkı Bekir b. Bozo'da olduğu gibi kadının toplumsal hayattaki konumuna uyum sağlayamayabilir.

Haremlik-Selamlık meselesi sadece fiziki ortamda kalmamış bu durum komşuluk ilişkilerine de yansımıştır. Yaşlı bir kadın olan Zemzem Hanım komşusu Halil'in avlusundaki kuyudan su almaktadır. Kendisi bir süre sonra vefat edince kızları Elif ve Emine su almaya devam eder ancak Halil bu durumu evde erkek çocuklarının bulunduğunu ve Zemzem kadının yaşlı olduğunu ancak kızlarının genç olmalarından dolayı mahrem olmaları gerekçesiyle engellemiştir (Taş, 2016: 3).

Sonuç

Netice itibariyle Urfa'da kadının mahrem yaşamının sokaktan başlayarak belirli dereceler halinde hanesinde de devam ettiğinin ayrımına varırken aynı zamanda mahremiyetin lükse göre de şekillendiğini ifade ettik. Öyle ki imkânların sağladığı ölçülerde gerçekleşen mahremiyetin uygulama alanının daha geniş olduğu sonucuna ulaştık. Öbür yandan dar mekânlarda da mahremiyetin yaşanabildiğini gösteren örnekler sunduk. Mahremiyeti sadece ev, sokak, mahalle gibi mekân ölçüğünde değil aynı zamanda mahkemede kullanılan ifadelerde ve kadına yönelik kullanılan sıfatlarda da aradık. Böylelikle mahkeme belgelerinde ve gündelik hayatta kadına yönelik kullanılan sözcüklerin kadının mahremiyetine yönelik içerdiği ipuçlarını analiz etme imkânı bulduk. Bu analiz sonucunda Müslüman Urfa kadınına işaret eden ve 1866-1895 yıl aralığını

kapsayan döneme dair mahrem sınırların tespitini yaparak ön plana çıkartmaya çaba sarf ettik.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Urfa Şer'iyeye Sicilleri

BOA, MŞH. UŞS: 205/159-68.

BOA, MŞH. UŞS: 206/331-123.

BOA, MŞH. UŞS: 208/39-26, 208/58-269, 208/215-343, 208/512-24, 208/671-91, 208/673-80, 208/880-181, 208/999-233.

BOA, MŞH. UŞS: 210/16-205, 210/27-209, 210/561-178.

BOA, MŞH. UŞS: 214/79-40.

BOA, MŞH. UŞS: 219/18-19, 219/39-39, 219/397-254, 219/402-258, 219/418-260.

BOA, MŞH. UŞS: 220/669-34, 220/627-8, 220/648-18, 220/895-178, 220/1119-335, 220/1135-346, 220/1154-362, 220/1189-395, 220/1194-399.

BOA, MŞH. UŞS: 222/415-248, 222/426-254, 222/429-256, 222/496-288, 222/501-293, 222/530-311, 222/550-323.

Ahmed Cevdet Paşa. Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliye. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300.

Buckingham, J. S. (1827). Travels in Mesopotamia (1786-1855). London.

Buhârî, Kitabu'l-Büyük', 3, 100.

İkincil Kaynaklar

Abuzer A. (2015). "Şanlıurfa'da Geleneksel Kadın Eğlenceleri ve Toplantılar", Şurkav, 22, 28-32.

Akkoyunlu, Z. (1988). Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Akyüz, J. (2007). "Osmanlı Kadınlarının Hukuksal Haklarını Kullanımı Hakkında Bazı Değerlendirmeler". Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 6, 75-91.

Asoğlu, İ. (2019). Birliklikten Yol Ayrımına Urfa Kazasında Gayrimüslimler (1880-1910), Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydın, M. A. (2013). Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân Çalışmayı, İstanbul: TDV Yayınları.

Bayartan, M. (2005). "Tarihi Coğrafya Çalışmaları Açısından Şehir ve Osmanlı Şehri", İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi., 13, 85-92.

Behar, C. (2004). Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Benzer, Z. (2015). 222 Numaralı Urfa Şer'iyye Sicilinin (Birinci Kısım) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bilgin, A. (2018). "Mahremiyet ve Kazanç Arasında Osmanlı Kadını". Tanzimat Öncesi Osmanlı Toplumunda Cinsiyet, Mahremiyet ve Sosyal Hayat. 1.bs. Ankara: TDV Yayınları.
- Dengiz, E. B. (2001). Boundaries Of Gendered Space: Traditional Turkish House, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Develioğlu, F. (2011). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 28.b.s. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Doğan, İ. (2002). "Korumacılığın Geleneksel Kent Kültüründen Çıkarması Gereken Dersler", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 35, 15-23.
- Ekinci, A. (2018) "Osmanlı Urfası'nın "Amentüsü" Olan Mekânlar", Osmanlı Urfası II. 1.bs. İstanbul: Orient Basım.
- Erdoğan, M. (2017). Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 4.bs. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ergenç, Ö. (1984). Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları IV.
- Ergenç, Ö. (2013). Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân Çalıştayı, İstanbul: TDV Yayınları.
- Gülbiçin, Y. (2006). Günümüze Gelen Şanlıurfa Hamamları, Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kalender, S. (2013). "Uğur Tanyeli – Engin Gerçek, İstanbul'da Mekân Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf", FSM İlmî Araştırmalar Dergisi, 2, 397-402.
- Kürkçüoğlu, M. F. (2018). Çapıt Top, İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Kürkçüoğlu, S. S. (2014), "Şanlıurfa'da Geleneksel Toplanma ve Buluşma Adetleri", Şurkav, 20, 40.
- Orhun, D. (2010). "The Relationship Between Space And Gender In Traditional Homes Across Turkey", Journal of Architectural and Planning Research. 7/4. Winter, 340-355.
- Öğüt, S. (2003). Mahrem, DİA, 27, 388-389.
- Peirce, L. P. (2014) "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Modern Dönemin Başlangıcında Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı", Modernleşmenin eşliğinde Osmanlı Kadınları. 161-188, Ed. Madeline C. Zilfi, 4.b.s. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Peirce, L. P. (2005). Ahlak Oyunları, 1.bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- O' Meara, S. (2014). Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı Fes Labirentinin Sınırlarında, İstanbul: Açılım Kitap.
- Sami, Ş. (2010). Kâmûs-ı Türkî, İstanbul: Çağrı yayınları.
- Şenel, S. (2018). Geç Dönem Osmanlı Urfa'sında kadın, kadının sosyo-ekonomik statüsü ve mahremiyeti (1845-1915), Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Tanyeli, U., Gerçek E. (2012). İstanbul'da Mekân Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf, 1.bs. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Taş, Y. (2016). "Mahkeme Kayıtları Işığında Osmanlı'da Komşuluk Hukuku: 19.yüzyılda Urfa Örneği". Şurkav, 25, 3-9.
- Tucker, J. E. (2015). İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet, 1.bs. İstanbul: Açılım Kitap.
- Tunç Yaşar, F. (2013). Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân Çalıştayı. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uğur, Y. (2015). "Şehirler ve Şehirleşme", Osmanlı İmparatorluğu'nda Çevre ve Şehir, Ed. Mehmet Genç-Fehmi Yılmaz, 1.bs. İstanbul: Bayem Ajans, 293-327.
- Üner, M. E. (2015). "Şer'iyye Sicillerine Göre Urfa'da Kadın ve Aile (XVII-XVIII. yüzyıllar)", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34, 22-48.
- Yıldız, A. (2010). 204 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Urfa'da Ekonomik Sosyal ve Kültürel Hayat. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, F. (1999/2000). XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair, Toplum ve Bilim, 83, Kış.

İnternet Kaynakları

- "Aynur Can, "Güzel Şehrin Esaslarını Anlamak", Bir Şehir Kurmak ve Yeni Bir Gündem İnşa Etmek", erişim: 10.10.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=4VTetDl2Guw>
- Abuzer Akbiyik. "Urfa Hamamları: Vezir Hamamı",
http://www.abuzerakbiyik.com.tr/page_detail.php?page_id=24. Erişim: 06.11.2018.
- "Fotosammlung Max von Oppenheim - Seriennummer: 9005, 10/6, 85d". Erişim: 9 Ekim 2018. <https://arachne.uni-koeln.de/drupal/?q=node/2>
- Kubbealtı Lugatı: "Medhûlün-bihâ", erişim: 12.10.2018.
<http://lugatim.com/s/medh%C3%BB>
- Kubbealtı Lugatı: "Muhadderat", erişim: 08.10.2018.
<http://lugatim.com/s/MUHADDERAT>
- Oppenheim, 10/6, 88c", <https://arachne.uni-koeln.de/drupal/?q=node/2>

Enerji Dağıtım Merkezi Perspektifinden Türkiye'nin Enerji Jeopolitiği

Muazzez HARUNOĞULLARI¹

Öz

Türkiye, coğrafi konumuyla jeopolitik ve jeoekonomik oluşumların merkezinde bulunmaktadır. Enerji ihtiyacını büyük oranda ithalata karşılamaya çalışan Türkiye, bir yandan enerji güvenliğini geliştirirken diğer yandan da uluslararası bir enerji geçiş koridoru ve enerji merkezi olma çalışmalarını sürdürmektedir. Türkiye, petrol ve doğal gaz gibi enerji kaynaklarının Asya-Avrupa arasında taşınmasında/ dağıtımında güvenli bir ülkedir. Özellikle yaptığı boru hatları antlaşmaları ile enerji dağıtım merkezi açısından önemi her geçen gün artmaktadır. Bu çalışmanın amacı, bölgesel enerji anlaşmaları ve boru hattı taşımacılığını dikkate alarak, enerji dağıtım merkezi açısından Türkiye'nin enerji jeopolitiğini tartışmaktır. Ayrıca bölgesel ölçekte yaşanan siyasi gelişmelerin Türkiye'nin enerji jeopolitiği üzerindeki rolünü nasıl belirlediğini değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda Türkiye'nin enerji güzergâhı olmasındaki rolü, bulunduğu konumun avantajları ve enerji jeopolitiğindeki yeri ve önemi irdelenmiştir. Jeopolitik ve jeostratejik önemi her geçen gün artan Türkiye, bölgesel ve küresel alanda önemli bir aktördür. Türkiye, coğrafi konumunun, jeopolitik ve jeostratejik öneminin sağladığı avantajlarla doğal gaz ve petrol taşımacılığındaki yerini, aldığı ekonomik ve siyasi kararlarla hayata geçirmeli ve bölgedeki ülkelerle etkin enerji antlaşmaları yaparak enerji merkezi olma konusundaki dinamikliğini arttırmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, enerji jeopolitiği, enerji güvenliği, boru hatları.

¹ Doç. Dr. Muazzez HARUNOĞULLARI, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, muazzez@kilis.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9515-7833.

Turkey's Energy Geopolitics in Terms of Energy Distribution Center

Abstract

Turkey, with its geographical location, is situated in the center of geopolitical and geo-economic formation. In trying to meet the energy needs largely through imports Turkey, both in improving energy security and is working to become an international energy transit corridor and energy center. Turkey is a safe country in the transportation of energy resources such as oil and natural gas in Asia and Europe. It is increasing day by day in terms of its potential to become an energy distribution center, especially with its pipelines agreements. The purpose of this study, in terms of the potential energy distribution center is to discuss Turkey's energy geopolitics by taking into account regional energy agreements and pipeline transport. In addition, the political developments at the regional level on the role of Turkey's energy geopolitics is to evaluate how it determines. For this purpose, Turkey's role in the energy path, advantages of its location and importance in energy geopolitics were discussed. Geopolitical and geostrategic importance of increasing with each passing day Turkey is an important actor in regional and global areas. Turkey, with the advantages of its geographical location, geopolitical and geostrategic importance, should take its place in the natural gas and oil transportation through economic and political decisions and should increase the dynamics of becoming an energy hub by making effective energy agreements with the countries in the region.

Keywords: Turkey, geopolitics of energy, energy security, pipelines.

Extended Abstract

The issues such as the increase in the global population and the increasing demand for the energy needed by the population, especially the internal conflict in the Middle East and Central Asian countries, the war and accordingly the increase in the need for security, the asymmetric war against the radical groups of the USA and NATO, are seen as the most important reasons of the restructuring process. The global conflict and competition around the place for energy transfer and energy routes are highly effective variable in Turkey's policy-making related to the pipelines to provide energy transfer between Asia and European countries (Akdemir, 2011:71). Turkey is working to implement its request to become an energy center to life through pipeline agreements with countries in the region. Turkey is a safe country in the transportation of the distribution of energy resources such as oil and natural gas between Europe and Asia. The purpose of this study is to discuss Turkey's energy geopolitics in terms of being the distribution center taking into account the regional energy agreements and pipeline transportation. In addition, it is to assess how the political developments determines Turkey's role on energy geopolitics at the regional scale. For this purpose, topics such as Turkey's role in the

energy pathway, advantages of its location, being a part of energy geopolitics and its importance are discussed in this article.

The rise in energy demand and its pressure on energy markets seems to be one of the factors that increasing geopolitical tensions and international competition among the major world powers. At the same time, as well as increasing risks and threats to energy security, concerns about the atmosphere of instability, the vulnerability of supply routes, especially sea routes, terrorism, piracy and even climate change are on the agenda of all countries of the world (Campos and Fernandes, 2017:23). In today's global geopolitical environment, the control of geographical locations that control energy resources and energy routes is gaining importance and priority. This situation, which directs energy policies, creates great struggles between great powers. In the energy rich Central Asia, Middle East and Caucasus geographies, the power gaps formed by the end of the Cold War have not yet been filled despite the geostrategic moves of the USA and geopolitical balances have not yet been formed in these regions. The multipolar world order has emerged in the reshaped world (Eslen, 2008). Countries affect other countries with their geographies, socio-cultural, economic, political and military structures, shape and direct them in these ways. The geographical locations of the countries also reveal whether they are vulnerable or not, their sensitivity, geopolitical and geostrategic effects and importance. As its geographical location, Turkey has a number of advantages and opportunities; socially, culturally, economically, geopolitically and geostrategically. Located in the central part of the former massive land, Turkey, when viewed as a whole the world, so to speak is considered the center of the world (Ozey, 2017:227). Mediterranean, the Balkans, the Caspian basin, almost all land and sea routes linking Europe and the Middle East is passing through Turkey in one way or another. The countries with the capacity to affect many areas, such as their geographical position, like Turkey; they also have the power to influence other countries in the political, economic, military and social fields.

Turkey is also moving towards becoming a regional center as a bridge between Europe and Asia geographically in terms of its regional role in energy and its contribution to world energy security. The center of Turkey's energy policy is circular. And the diameter of this circle is equal to the diameter of the world. Therefore, Turkey's energy security policy, directly affects the global energy security. In addition, Turkey's geopolitical position is located in the center of energy geopolitics offers cost-effective transport and to guarantee the diversity of energy sources (Yildiz, 2012:16). Proximity to rich region's resources and its geographical position, Turkey has the potential to become an energy center and offers a positive contribution to Europe's energy security. Turkey shares common interests with Russia, Iran and the USA to operate successfully in their territory of pipelines. Turkey's strategic plans and policies that support the plans, aims to make the country energy center (Vidakis and Baltos, 2015:6). Providing transition between rich hydrocarbon zones and Europe, which has to meet its energy needs from these zones, Turkey also make the moves which will make itself an energy center. Thus, Turkey already

indicate itself as an indispensable actor in world energy markets in the future. Being an important regional player in the energy transmission, Turkey has the potential to become a global actor coming with the pipeline agreements it will make. A country controlling energy transportation lines has the ability to direct geopolitical trends / plans that will concern the global economy.

Giriş

Coğrafi yapılar ve coğrafi unsurlar, siyasi faaliyet ve kararlarda büyük bir etki sahibidir. Ülkelerin coğrafi, jeopolitik ve jeostratejik konumları, insan potansiyeli, siyasi sınırları, fiziki özellikleri, kapladığı alanların genişliği, iklimi, yer altı ve yer üstü kaynakları, devletlerin güç kaynaklarını teşkil etmektedir (Akengin ve Gürçay, 2014:25). Bu unsurlarla birlikte sosyo-kültürel, ekonomik, askeri unsurlar da ülkelerin gücünü oluşturmada, politikaya yön vermekte, uluslararası ilişkileri belirlemekte, şekillendirmekte ve farklılaştırmaktadır. Bu unsurlar dikkate alınarak geleceğe yönelik değerlendirmeler yapılabilen ve politikalar oluşturulmaktadır (İlhan, 2006:32).

Enerjiyle ilgili politikaların oluşturulmasında ve geliştirilmesinde, enerjinin sağlayacağı kaynaklar ve bu kaynaklara erişim şekli, kaynakların devamlılığı, üretim ve dönüştürme metotları, nihai kullanıcıya değin sürekli gönderilmesi ve tüketiminde prodüktivite ölçütleri gibi birçok öge dikkate alınmakta ve değerlendirilmektedir. Dünya genelinde, enerji politikalarının sürdürülebilirliği ve güvenliğine ilişkin algılamaların ve uygulamaların kapsamlı tartışması, güvenliğin enerji alanında tanımlanması jeopolitik ve enerji güvenliği kavramlarının temelinde ele alınmaktadır (Sevim, 2012).

Modern jeopolitik kavramlar; petrol, kömür veya doğal gaz gibi doğal kaynaklar ulusal ve uluslararası strateji için önemli bir değişken oluşturduğundan, jeoekonomi ve hatta enerji olarak adlandırılan ekonomi gibi çoklu boyutlar da dâhil olmak üzere küresel ölçekte kendini göstermektedir. Dolayısıyla, enerji kaynakları, devletlerin sosyo-ekonomik gelişimi ile ulusal ve küresel güvenlik için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu kaynakların önemi göz önüne alındığında, kaynaklar eşzamanlı olarak dış politikanın potansiyel araçları ve devletlerin dış politikasının sonuçlarını etkileyebilecek bir faktördür (Campos ve Fernandes, 2017:25). Enerji kaynaklarının kullanımı siyaseti etkileyebildiği gibi, siyaset de bunların kullanımını etkileyebilir.

Dünyada yaşanan yeni yapılanma sürecinde, enerjiye olan talep her geçen gün hızla yükselmektedir. Küresel nüfusta yaşanan artış ve nüfusun ihtiyaç duyduğu enerjiye artan talep, özellikle Orta Doğu ve Orta Asya ülkelerinde yaşanan iç karışıklık, savaş ve buna bağlı olarak güvenlik ihtiyacındaki artış, ABD ve NATO'nun radikal gruplara karşı yürüttüğü asimetrik savaş, yeniden yapılanma sürecinin en önemli nedenleri olarak görülmektedir. Enerji transferi ve enerji güzergâhları üzerine yaşanan küresel çatışma ve rekabet ortamı, Türkiye'nin Asya ve Avrupa ülkeleri arasında enerji transferi sağlayacak boru hatları ile ilgili politikalar üretmesinde oldukça etkili bir değişkendir (Akdemir, 2011:71).

Ülkelerin jeopolitik durumu, üretici ülkeler ile tüketici ülkeler arasındaki karşılıklı bağımlılık ve işbirliğine daha fazla ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır. Hepimizin güncel olaylardan bildiği gibi, kazalar, askeri çatışmalar ve terör saldırıları, özellikle kritik transit noktalarda hidrokarbonların temini ve

taşınması sorunlara neden olmaktadır (Fackrell, 2013:84). Bu sebeple enerji jeopolitiği global ölçekte tüm ülkeleri etkileyen bir özelliğe sahiptir. Enerji jeopolitiği, enerji kaynaklarının yer aldığı sahaları ve enerjinin arz- talep irtibatının çevrelediği bütün coğrafi öğeleri içermektedir. Dolayısıyla enerji jeopolitiği global jeopolitik ile ilgili gelişmelerin tamamını kapsamaktadır. Zengin hidrokarbon enerji kaynaklarına sahip Orta Doğu ve Avrasya ile bu kaynaklara ihtiyaç duyan ve bunları satın alabilecek iktisadi gücü elinde bulunduran Batı devletleri global jeopolitik mücadelenin merkezinde bulunmaktadır (Sevim, 2012:21; Harunoğulları, 2017a:126).

Enerji jeopolitiğinde enerji taşımacılığı da önemli bir yer tutmaktadır. Enerji taşımacılığında ise petrol ve doğal gaz ehemmiyet taşır. Dünya petrol ve doğal gaz taşımacılığı büyük oranda boru hatları ile yapılmaktadır. Boru hatları güzergâhları, ülkelerin dış politikalarını siyasi güçlerini ve ekonomilerini büyük ölçüde etkilemektedir. Türkiye, petrol ve doğal gaz gibi enerji kaynaklarının boru hatları ile kıtalar arası (Asya'dan Avrupa'ya, Orta Doğu'dan Avrupa'ya) taşınmasında jeopolitik bir rol oynadığı gibi aynı zamanda petrol ve doğal gaz üreticisi ülkeler bakımından da önemli bir pazardır. Türkiye enerji merkezi olma isteğini, bölge ülkeleriyle yaptığı boru hatları antlaşmalarıyla hayata geçirmeye çalışmaktadır. Bu alanda iddialı bir şekilde yer almak istiyorsa hem fiziki hem de beşeri coğrafya özelliklerini iyi bir şekilde bütüncül olarak değerlendirmesi ve enerji politikalarını geliştirirken coğrafi özelliklerinin sahip olduğu tüm avantajları etkili bir biçimde kullanması gerekmektedir.

1. Jeopolitik ve Enerji

Jeopolitik; konum, büyüklük, nüfus, kaynaklar veya teknolojik gelişme gibi coğrafi değişkenlerle siyaset veya ideolojilerin nasıl açıklanabileceğini incelemektedir (Campos ve Fernandes, 2017:24). “Hem coğrafi ortamlar hem de politik süreçler dinamiktir ve her biri diğerini etkiler ve diğerinden etkilenir. Jeopolitik, bu etkileşimin sonuçlarını ele almaktadır” (Cohen, 2015:16). Askeri jeopolitik, diplomatik jeopolitik ve iktisadi jeopolitik olduğu gibi, enerji jeopolitiği de mevcuttur (Kaplan, 2014). Enerji jeopolitiği, enerji kaynakları ve rezerv alanları/büyüklükleri, enerji taşımacılığı ve pazarlardan meydana gelen denklemle birlikte (Harunoğulları, 2017b:147), arzın denetimini ele geçirme veyahut bu arzı bir silah şeklinde kullanma sebepleriyle biçimlenen politik, askeri bir çerçeveyi de içerir (Demir, 2010). Enerji ve jeopolitik her zaman yakından birbiriyle bağlantılı olagelmıştır. Küresel bağlamda jeopolitik değişimler en fazla enerji jeopolitiğinde yaşanmaktadır. Bu değişimin en önemli nedeni enerji kaynaklarının rezervleriyle alakalı gelişmeler, enerji piyasasındaki büyük aktörlerin enerji taleplerinde yaşanan hızlı değişim ve yeni enerji teknolojilerindeki büyük gelişmelerdir (Sevim, 2012:23).

Enerji jeopolitiği, küresel kaynakların çoğunlukla fosil yakıtlar olması nedeniyle, artan enerji talebi karşısında kıt hale geldiği 1990'lardan sonra hız kazanmıştır. Aynı zamanda, Soğuk Savaşın sona ermesiyle birlikte, yeni kavramlar ortaya çıkmış ve enerji güvenliğine ilişkin endişe dünyadaki söylemlerde ve devletlerin izlediği politikalarda öne çıkmaya başlamıştır (Campos ve Fernandes, 2017:26). Standart jeopolitik argümana göre Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle Avrasya istikrarsızlaşmış ve bölgede yeni bir jeopolitik mücadele ortaya çıkmıştır. En önemli bölgesel oyuncular Rusya, Çin, Türkiye ve gittikçe artan bir şekilde İran, bölgeyi yeniden konumlandırmaya ve etki yaratmaya çalışmaktadırlar. Rusya'nın bölgedeki gücünü sarsmak için bir dizi boru hattı inşa etmek ve işletmek için mevcut çabalar bölgede ekonomi ve jeopolitiğin ne denli iç içe geçtiğini göstermektedir (Vlad vd., 2010:120).

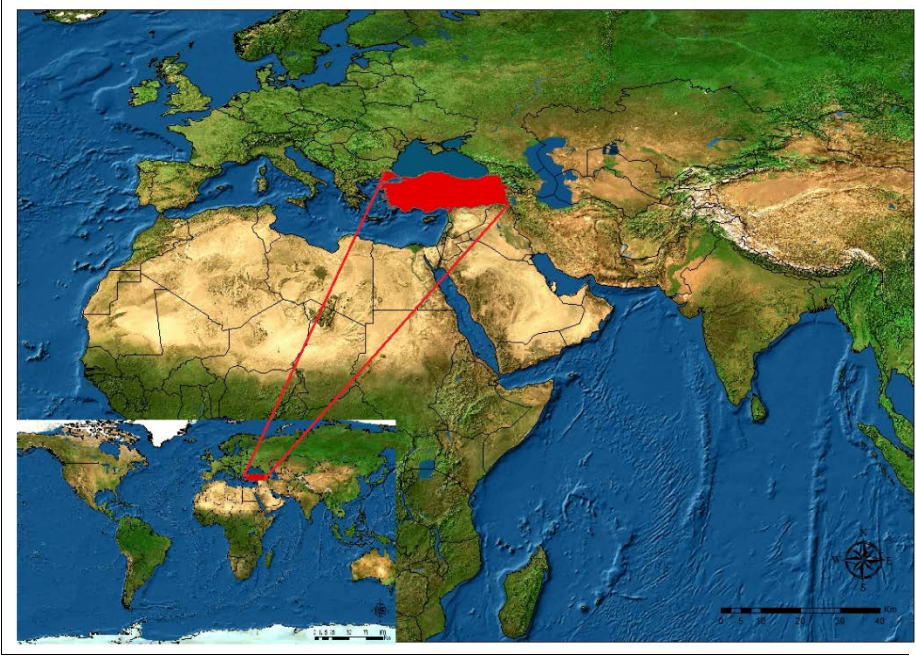
Enerji kaynakları, dünya ekonomisinin pervanesi olmuştur ve ulusal/küresel istikrar ve güvenliği sağlamak için esas unsurdur. Son on yılda küresel enerji talebindeki artışın ve aşırı fosil enerji tüketiminin olumsuz etkileriyle karşı karşıya kalan ülkeler, tüketim ve üretimi dengelemek, verimli ve yenilenebilir bir topluluk oluşturmak için mevcut enerji kaynaklarını yönetmeye kararlıdır. Enerji talebindeki bu yükseliş ve bunun enerji piyasaları üzerindeki baskısı, jeopolitik gerilimleri ve büyük dünya güçleri arasındaki uluslararası rekabeti artıran faktörlerden biri olarak görünmektedir. Aynı zamanda, enerji güvenliğine yönelik risklerin ve tehditlerin artmasının yanı sıra, istikrarsızlık atmosferi, tedarik yollarının kırılganlığı, özellikle deniz yolları, terörizm, korsanlık ve hatta iklim değişikliği ile ilgili endişeler tüm dünya ülkelerinin gündemindedir. Devletlerin bu zorlukların üstesinden gelmek ve enerji güvenliği açıklarını azaltmak için kısa ve uzun vadeli stratejiler geliştirmeye duyulan ihtiyaç belirgin bir şekilde kendini göstermektedir (Campos ve Fernandes, 2017:23).

2. Enerji Jeopolitiğinde Türkiye'nin Yeri ve Önemi

Dünya üzerinde yer alan her coğrafya, potansiyel bir değer ve güç oluşturmaktadır. Bir ülkenin coğrafi konumu, o ülkenin fiziki coğrafyasına dayanan bir özellik, jeopolitik konumu ise fiziki coğrafya ile beşeri güç unsurlarının değerlendirilmesini içeren bir hususiyet ve duyarlılık ifade eder (İlhan, 2003:96). Bir ülkenin coğrafi konumu, o ülke adına “gücün alt yapı unsurlarını” yani “stratejik nitelikli ileri teknoloji”, “Pazar ve doğal kaynakların” oluşum, gelişim ve etkinlik düzeyini yönlendirme niteliğine sahiptir. Tüm bunlarla ilişkili olarak bir ülkenin coğrafi konumu, o ülkenin gelişim stratejisini yönlendirir. Petrol havzalarına yakınlık, enerji teknolojisinin üretilmesini öncelikli kılar. Önemli olan coğrafyanın en ince ayrıntısına kadar bilinmesidir. Strateji, bilinenler üzerinden üretilebilir. Coğrafyadan kopmak, yabancılaştırmak onunla iyi iletişim kuramamak, ulusal strateji yoksunluğunu yaratır ki, bu durumda coğrafi konumdan veya daha geniş deyimle coğrafyadan güç elde etmenin olanağı kalmaz (Hacısalihoğlu, 2001:71-72).

Dünya üzerindeki herhangi bir yerin izafi coğrafi konumu, zamana, yere ve dünyada yaşanan teknolojik, ekonomik, siyasi değişikliklere bağlı olarak farklı biçimde yorumlanabilir. Günümüz dünyasında enerji dolaşımında yaşanan değişim ve ülkelerin izlediği politikalar, ülkelerin jeopolitik durumlarında değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Ülkeler arasında yaşanan iş birliği veya rekabet, ülkelerin yeni planlar ve stratejiler geliştirmelerine ve yeni ortaklıklar kurmalarına yol açmaktadır.

Günümüz küresel jeopolitik ortamında, enerji kaynakları ile enerji güzergâhlarını denetleyen coğrafi konumların kontrolü önem ve öncelik kazanmaktadır. Enerji politikalarına yön veren bu durum, büyük güçler arasında büyük mücadeleleri meydana getirmektedir. Enerji zengini Orta Asya, Orta Doğu ve Kafkasya coğrafyalarında Soğuk Savaş'ın bitmesi ile oluşan güç boşlukları, ABD'nin jeostratejik hamlelerine rağmen henüz doldurulamamış ve bu bölgelerde jeopolitik dengeler henüz oluşmamıştır. Yeniden şekillenen dünyada çok kutuplu dünya düzeni ortaya çıkmıştır (Eslen, 2008). Ülkeler sahip oldukları coğrafyalarıyla diğer ülkeleri sosyo-kültürel, ekonomik, politik, askeri yapılarıyla etkiler, bu alanlarda onları şekillendirir ve aynı zamanda yönlendirir. Ülkelerin coğrafi konumları aynı zamanda onların tehdide açık olup olmadıklarını, duyarlılıklarını, jeopolitik ve jeostratejik etkilerini ve önemlerini de ortaya çıkarmaktadır. Bulunduğu coğrafi konum itibarıyla Türkiye, sosyal, kültürel, iktisadi, jeopolitik ve jeostratejik olarak çeşitli avantaj ve fırsatlara sahiptir. Eski kara kütlelerinin merkezi kısmında yer alan Türkiye, dünyaya bir bütün olarak bakıldığında adeta dünyanın merkezi olarak nitelendirilir (Özey, 2017:227). Akdeniz, Balkanlar, Hazar havzası, Avrupa ve Orta Doğu'yu birbirine bağlayan hemen hemen bütün kara ve deniz yolları bir biçimde Türkiye üzerinden geçmektedir (Şekil 1). Türkiye gibi, coğrafi konumuyla pek çok bölgeyi etkileme kapasitesine sahip ülkeler; politik, ekonomik, askeri ve sosyal alanlarda diğer ülkeleri etkileme gücünü de ellerinde bulundururlar.



Şekil 1. Türkiye'nin coğrafi konumu.

Mackinder'in Kara Hâkimiyet Teorisi ve Spykman'ın Kenar Kuşak Teorisi'ne göre Türkiye; iç veya kenar hilal bölgesinde yer almaktadır. Mackinder, Rusya Avrupa'sı ve Orta Asya'yı merkez bölgesi olarak benimsemiş ve Avrupa, Türkiye, İran, Afganistan, Çin ve Kore'yi ilk kenar ay olarak değerlendirmiştir (İlhan, 2003:77). Mackinder'in hâkimiyet teorisine göre Türkiye, dünya kalesine sahip olmayı arzulayan bir ulusun ilk hedef tahtası olan bölgenin ortasında yer almaktadır. Spykman ise, Türkiye'yi dünya kalesine sahip olmayı isteyen bir ulus için kaleye gerçekleştirilecek olan son kuşatma sahası olarak nitelendirilebilecek mıntikanın tam ortasında olan bir yer biçiminde değerlendirmektedir (Karabulut, 2005:155). Jeostratejik ve Jeopolitik alanlar teorisinin sahibi Cohen'e göre Türkiye, "tampon ve kilit bölgeler" içinde yer almaktadır (İlhan, 2003:77). Deniz Hâkimiyet Teorisini hayata geçiren Mahan'a göre, cihan egemenliği için belli başlı suyollarına hâkim olmak veya bu suyollarını denetim altında tutmak gerekmektedir. Türk Boğazları da bu suyollarından birisidir (Özey, 2002:221).

Orta Doğu içinde yer alan Türkiye; potansiyel kriz bölgesi sayılan "ara bölgesi" ülkesidir. Brzezinski'ye göre Türkiye Hazar havzası ve Orta Asya'da etki kurma çabasında olan jeostratejik bir oyuncu ve aynı zamanda birinci derece önemli jeopolitik mihverdir (Karabulut, 2005:156). NATO üyesi olan Türkiye, Karadeniz bölgesinde istikrarı sağlamakta ve Akdeniz'de geçişi denetim altında tutmaktadır (Brzezinski, 2005:45). Chase, Hill ve Kennedy'ye göre Türkiye eksen

lkeler arasındadır. İslam dünyası ile Hristiyan dünyasının, kuzey-güney, doğu batı arasında kavşak noktasında yer alan Türkiye, İstanbul boğazı vasıtasıyla binlerce kilometreyi etkileme potansiyeline sahiptir (Karabulut, 2005:158-159). Türkiye, kuzeyinde bulunan Karadeniz sayesinde Balkanlar, Doğu Avrupa, Kafkasya, Hazar ve Hazar tesi havzaya; Batı'da Ege Denizi'yle Balkanlar ve Orta Avrupa'ya; Güney'de Akdeniz ile Orta Doğu, Afrika ve Okyanuslara açılabilen bir ülkedir (Karabulut, 2005:152). Bu sebeple hem Balkan lkeleri, hem Orta Doğu lkeleri hem de Kafkas lkeleriyle sınırları bulunmaktadır (zey, 2003:12).

Orta Doğu, Kafkaslar, Balkanlar gibi her türlü dış politika amacı olan bölgelerin tam ortasında yer alan Türkiye, coğrafı konumunun kendisine kazandırdığı jeopolitik önemle, küresel ve bölgesel düzeyde tüm politikaların hedefi, hareket noktası haline gelmiştir (İlhan, 2004:218). Türkiye, Orta Doğu, Hazar ve Orta Asya zengin petrol ve doğal gaz üretim bölgeleri arasında, hem kuzey- güney hem de doğu-batı ekseninde bünyesinde terminal ve merkez olma potansiyelini içinde barındıran  kıtanın merkezinde bulunan stratejik bir coğrafyadadır (Oral ve zdemir, 2017:953). Türkiye gibi coğrafı konuma sahip olan ülkeler, duyarlı olduğu kadar dışarıyı etkileme yönünde de büyük bir öneme sahiptir (İlhan, 2003:21).

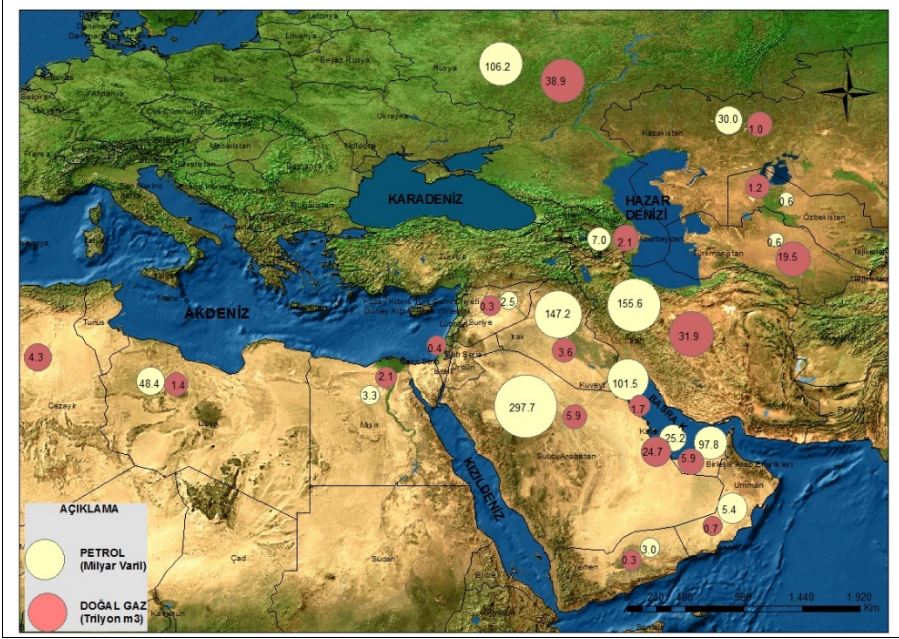
Türkiye coğrafyası, enerji kaynaklarına yakınlığı, doğu-batı, kuzey-güney istikametlerinde enerji gzerghı oluşturma yeteneği, enerji kaynaklarına açılımlı destekleme ve engelleme özelliği, batı, kuzey, doğu ve güney istikametlerinde jeostratejik açılımlara imkn sağlaması ve bünyesindeki su kaynakları ile öne çıkmakta, Türkiye'nin küresel ve bölgesel jeopolitik içinde önemi artmaktadır (Eslen, 2008). Dünya enerji piyasasında önemli bir enerji pazarlarından biri olan Türkiye, Orta Doğu, Orta Asya ve Kafkasya enerji kaynaklarının Avrupa'ya ulaştırılmasında transit ülke olma özelliği nedeniyle stratejik değere sahip (Budak, 2017:1) hem bir merkez hem de bir köprü ülkedir (şekil 2).



Şekil 2. Bölgesel petrol ve doğal gaz merkezi olarak Türkiye. Kaynak: IENE, 2012.

Türkiye'nin coğrafyası, tarihi geçmişi, sahip olduğu askeri güç, nüfus büyüklüğü ve global etkinlik arayışı, günümüz devletlerarası politikada önemli bir yere sahiptir. Türkiye, ABD ve AB için vazgeçilmez bir Akdeniz ülkesi olup, Türk Dünyası'nın önemli bir parçası, Doğu ile Batı kültürünün kaynaştığı her iki kültürünün uyumunu sağlayan büyük bir ülkedir (Sevim, 2014:210; Harunoğulları, 2018:966). Türkiye, İslam âlemi ile Hristiyan Batı âleminin karşılaşma bölgesinde bir devlet olmakla birlikte ayrıca NATO'nun güney kanadını oluşturmaktadır. Bununla birlikte pek çok medeniyetin kurulmasıyla, medeniyetler beşiği olarak adlandırılan Türkiye, batıdan Avrupa kültürü, doğudan Asya kültürü, kuzeyden Rus kültürü, güneyden Afrika ve Arap kültürü ile sınırlıdır. Bu sebeple ülkemiz aynı zamanda dünya kültürlerinin kesişme noktasında bulunmaktadır (Özey, 2003:12). Türkiye, dünyanın en büyük petrol rezerv alanı olan Orta Doğu ve Hazar havzasına ve aynı zamanda stratejik maddeleri elinde bulunduran Orta Asya ülkelerine çok yakın konumdadır. Bu konum Türkiye'yi global güç dengesinde son derece önemli bir yere taşımaktadır (Yılmaz, 2009:9).

BP'nin 2018 yılı verilerine göre Rusya ve Türkiye Cumhuriyetlerindeki toplam petrol rezervleri 144.7 milyar varil, doğal gaz rezervleri 62.8 m³, Orta Doğu petrol rezervleri 113.2 milyar varil, doğal gaz rezervleri 549.0 m³, Cezayir, Libya ve Mısır'ın toplam petrol rezervi 8.2 milyar varil, doğal gaz rezervi ise 7.8 milyar m³'tür. Avrupa'nın toplam petrol tüketimi 742 MTEP, doğal gaz tüketimi ise 549 milyar m³'tür (Şekil 3) (BP, 2019). Bu verilere göre Türkiye zengin petrol ve doğal gaz rezerv alanları ile tüketim bölgeleri arasında önemli bir enerji dağıtım merkezinde yer almaktadır.



Şekil 3. Türkiye çevresindeki sahalarda yer alan petrol ve doğal gaz rezerv alanları. Kaynak: BP, 2019.

ABD, BDT, AB, Rusya, Çin ve Japonya gibi dünya güç odaklarının merkezinde bulunan Türkiye'nin jeopolitiği bu güç odaklarına göre değerlendirilmelidir (Özey, 2003:12). Türkiye, hem bir transport ülkesi hem de son zamanlarda geliştirdiği terminal ülke projeleriyle beraber, enerji jeopolitiğinde yeni bir pozisyon elde etmeye başlamıştır. Türkiye'nin bu yeni pozisyonu, hem enerji jeopolitiğindeki değişikliklerle hem de yeni jeopolitik koşulların bölgesel ve global sonuçlarının da tesiriyle meydana gelmiştir. En büyük küresel enerji kaynaklarına olan karasal coğrafi komşuluğu, Türkiye'nin küresel enerji jeopolitiğindeki rolünü güçlendirmeye devam etmektedir (Demir, 2010).

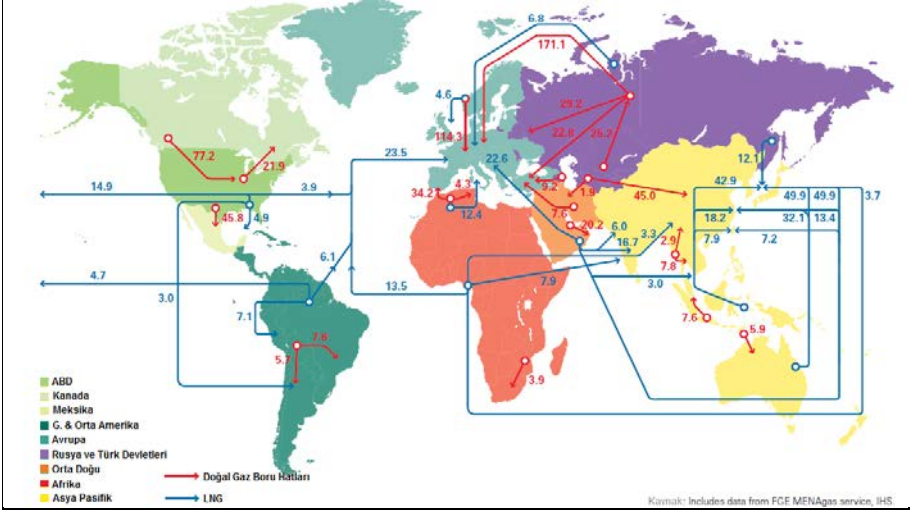
Orta Doğu, Kafkaslar, Kuzey Afrika, Hazar havzasında yaşanan pek çok krizin odağında enerji bulunmaktadır (Oral, 2017:192). Türkiye, siyasi ve ekonomik istikrarsızlığın yaşandığı bu bölgelerin ortasında yer almasından dolayı pek çok jeopolitik riskle de karşı karşıya kalabilmektedir (Oral ve Özdemir, 2017:949). Batılı ülkelerin ve Rusya'nın enerji kaynak rezerv alanları ve enerji transport coğrafyasını kontrol etme çabaları Türkiye'ye hem fırsat sunmakta hem de Türkiye'nin bu ülkelerin ekonomik ve politik baskısı altına girme gibi bir riskle karşı karşıya bırakmaktadır. AB, Rusya, ABD, Çin gibi ülkelerin Orta Doğu enerji havzası üzerinde uyguladıkları politikalarla çoğu zaman Türkiye için tehdit edici pozisyonlara girebilmekte ve bu durum Türkiye açısından birçok olumsuzluğa neden olabilmektedir. Ayrıca Orta Doğu gibi siyasi istikrarsızlığın ve güvensizliğin

yüksek olduğu bir bölgenin Kuzey komşusu olması Türkiye'yi güvenlik bakımından da pek çok riskle/tehditle yüz yüze getirmektedir. Türkiye, güvenliğini etkin bir biçimde sağlamak için askeri yatırımları ve harcamaları hep yüksek seviye tutmak zorunda kalmaktadır.

Türkiye'nin ulusal güvenliği ile ilgili yaptığı savunma yatırımları, enerji arz güvenliğini sağlamada siyasi hareket yeteneğinin sınırlanması riskini de beraberinde getirmektedir (Oral ve Özdemir, 2017:952). Emperyalist batılı güçlerin bölge üzerindeki emellerini gerçekleştirmelerinde; Türkiye tehdit olarak algılanmakta, Türkiye'nin bölgede güçlenmesinin önüne geçmek için ülke üzerinde çeşitli oyunlar oynanmakta, projeler geliştirilmektedir. Türkiye'nin güney komşu ülkelerinde yaşanan siyasi istikrarsızlıklar, kaos veya iç savaş, bu ülkeler içinde yapılandırılan terör örgütlerine verilen askeri ve politik destekler Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı en büyük güvenlik sorunlarıdır. Güvenlik sorunu yaşayan ve bunun önlemlerini almak adına sürekli teyakkuzda bulunan bir ülkenin farklı yatırım alanlarındaki ve toplumun refah seviyesindeki artışın hızı düşmekte ve bu durum ekonomide bir baskı oluşturmaktadır.

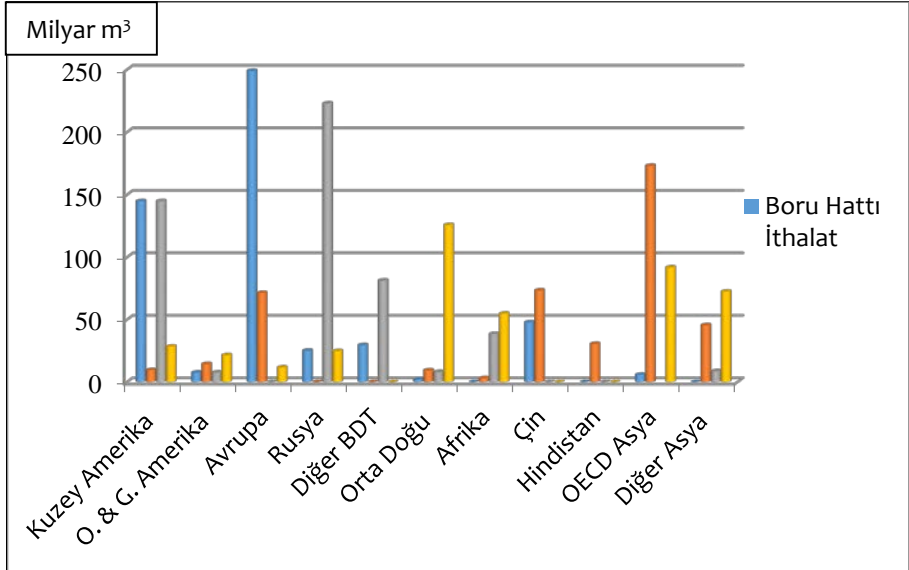
3. Türkiye'nin Petrol ve Doğal Gaz Boru Hatları Taşımacılığı

XX. yüzyıl teknolojisinin bir eseri olan boru hatları taşımacılığında (Doğanay ve Coşkun, 2017:198) Türkiye; Avrupa, Asya, Afrika arasında yer alan konumuyla bölge ve dünya ülkelerinin enerji ticareti alanında vazgeçemeyecekleri bir ülkedir. Türkiye, Orta Asya enerji güzergâhları, tedarik ülkeleri ve Pazar sahaları arasındaki bağlantının en hayati çıkış kapılarından biridir. Hem Orta Doğu, Hazar petrolünün hem de Rus, Hazar, Afrika ve Doğu Akdeniz gazının izleyeceği güzergâh için de Türkiye'nin konumu göz ardı edilemez. Rusya'nın Akdeniz ve Hint Okyanusu pazarlarına, Hazar havzası, Irak ve İran'ın global enerji pazarlarına erişiminde en önemli aktör Türkiye'dir (Şekil 4).



Şekil 4. Dünya çapında doğal gaz ticaret hareketleri (milyar metre³) 2018, Kaynak: BP, 2019.

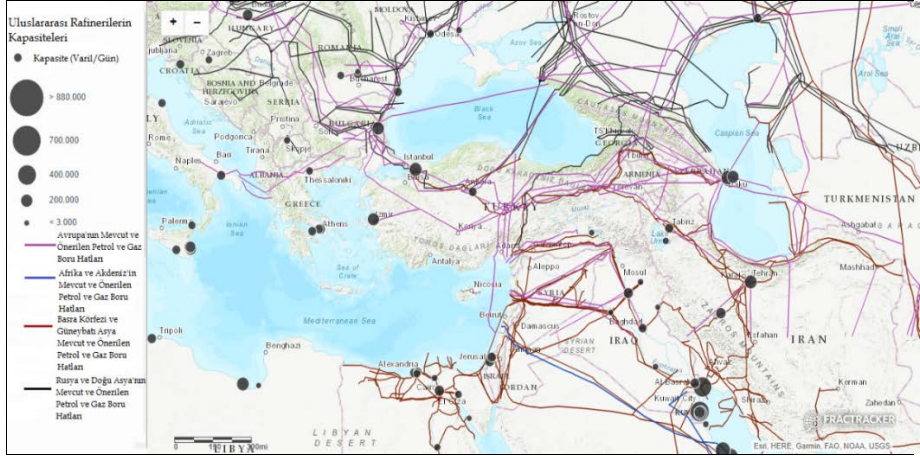
BP (2019)'nin 2018 yılı dünya doğal gaz ihracat ve ithalat verileri dikkate alındığında küresel en büyük doğal gaz ihracatçısının 247.9 milyar m³ ile Rusya olduğu görülmektedir. Dünya doğal gaz ithalatında ise 121.4 milyar m³ ile Çin önde gelmektedir. Doğal gaz ticaretinin yarından fazlası boru hatları üzerinden yapılmaktadır (Şekil 5). Türkiye, Rusya'nın doğal gaz ihracatında enerji dağıtım merkezi açısından en güvenilir ülkedir.



	Boru Hattı İthalat	LNG İthalat	Boru Hattı İhracat	LNG İhracat
Kuzey Amerika	144.9	9.6	144.9	28.5
O. & G. Amerika	7.6	14.5	7.6	21.6
Avrupa	249.1	71.5	0	11.7
Rusya	25.2	0	223.0	24.9
Diğer BDT	29.6	0	81.4	0
Orta Doğu	2.1	9.4	8.1	125.8
Afrika	0	3.2	38.6	54.9
Çin	47.9	73.5	0	0
Hindistan	0	30.6	0	0
OECD Asya	5.9	173.2		91.9
Diğer Asya	0	45.6	8.7	72.6
Bölgeler Arası Boru Hattı Ticareti		512.4		
LNG Ticareti		431.0		
Toplam Ticaret		943.4		

Şekil 5. Bölgelerarası dünya doğal gaz ticareti (milyar m³) 2018. Kaynak: BP, 2019: 37.

Türkiye, yeni jeopolitik ortamda, AB'nin karasal kaynak taşımacılığında en önemli güzergâhlardan biri durumundadır (Şekil 6). AB ülkelerindeki artan talep göz önüne alındığında, Avrupa ek miktarda doğal gaz ithal etmek zorunda kalacaktır. Hazar bölgesinden gelen gazın Avrupa'ya derhal ve verimli bir şekilde akması AB'nin stratejik çıkarları için önemlidir. Azerbaycan, son 20 yılda, yenilikçi ve güvenilir bir petrol ve gaz tedarikçisi olarak etkileyici ve başarılı bir sicil inşa etmiştir (Fackrell, 2013: 86).



Şekil 6. Uluslararası Petrol ve Doğal Gaz Boru Hatları ve Önerileri. Kaynak: Fractracker Alliance, 2019.

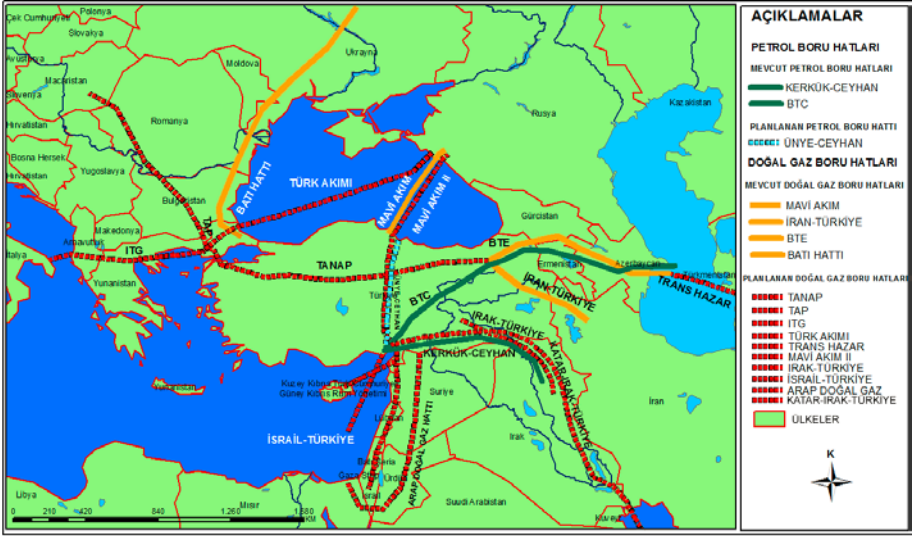
Öte yandan, Türkiye'nin terminal ülke hedefiyle, enerji jeopolitiğinde ikincil kaynak arzı sağlayan bir ülke konumuna ulaşması da enerji jeopolitiğindeki görünümünü oldukça etkileyecektir. Türkiye'nin enerji jeopolitiği görünümü, iki boyutludur. Birinci boyut, Türkiye'nin enerji kaynaklarının transportu ile ilgili olarak coğrafi avantajlarını yansıtır. İkinci boyut ise, kaynak jeopolitiği ile pazar arasındaki kilit rolünün üzerinde, kendi tercihleri dışındaki seçenekleri de kabul etmesiyle ilgili daha büyük siyasi ve diğer risklerin niteliğini belirler. Türkiye, yeni jeopolitik ortamda küresel enerji jeopolitiğinin dikkat çeken bir ülkesi olarak, gelecekte enerji jeopolitiğindeki değişimlere bağlı bir şekilde önemini daha da arttıracaktır (Demir, 2010).

Türkiye, 1990'ların sonlarında, Orta Doğu ve Orta Asya'daki tedarikçiler için Avrupa'ya bir transit geçiş merkezi haline getirilerek, bölgesel ve küresel enerji sektörünün ana aktörlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Küresel petrol taşımacılığının önemli bir kısmına ev sahipliği yapması sebebiyle Türkiye'nin bir enerji transit ülkesi olarak rolü sadece bölgesel ihracatçılar için değil, küresel ithalatçılar için de hayati öneme sahiptir (Coşkun, 2010: 76). AB, Avrupa'nın enerji güvenliğinde Türkiye'nin önemli bir rol oynadığının bilincindedir (Harunoğulları, 2017b:163).

Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan Ceyhan Liman'ı, Irak ve Hazar petrol ihracatı için oldukça önemlidir. Türkiye, birçok ülkenin ulusal veya bölgesel ve küresel politikalarını mevcut veya gelecekteki enerji akışlarına göre şekillendirmesi için potansiyel bir model göstermektedir. Doğal bir “enerji köprüsü” olarak tanınmayı hedefleyen Türkiye, Kafkaslar ve Orta Doğu bölgelerinden Avrupa'ya doğru petrol ve doğal gaz akışını kontrol eden bölgesel bir enerji merkezi olma konusunda stratejik bir karar almıştır. Türkiye'nin kaynak bakımından zengin bölgelere yakınlığı ve enerji merkezi olma konusundaki coğrafi konumuyla Avrupa enerji güvenliğine olumlu katkı sunmaktadır. Türkiye, kendi topraklarındaki boru hatlarının başarılı bir şekilde işletilmesi için Rusya, İran ve ABD ile ortak çıkarları paylaşmaktadır. Stratejik planı ve onu destekleyen politikalarıyla, enerji merkezi olmayı amaçlayan Türkiye'nin kilit alt yapı ve boru hattı güzergâhları üzerindeki kontrolü nedeniyle bölgedeki politik etkisi artacaktır (Vidakis ve Baltos, 2015:6).

Günümüzde ve gelecekte, Türkiye'nin olmadığı bir seçenek tüm bölgesel ve küresel sorunların çözümünde yetersiz kalacaktır. Türkiye, Bakü-Tiflis-Ceyhan Ham Petrol Boru Hattı, Bakü-Tiflis-Erzurum Doğal Gaz Boru Hattı ve Ara Bağlantı Türkiye-Yunanistan Boru Hattı gibi başarılı projelerle güvenilir bir ortak olduğunu kanıtlamıştır (Yıldız, 2012:17). Türkiye üzerinden bir enerji geçiş koridoru, ABD'de de daha fazla çeşitlilik sağlayacaktır. Bu nedenle, enerji açısından bakıldığında Türkiye, AB için olduğu kadar büyük bir önemi olmasa da, ABD için de önemli bir jeopolitik güçtür. Boru hatları anlaşmaları, enerji üreten bölgelerdeki nüfuzu yönlendirmekte, enerji güzergahları üzerindeki mücadeleyi arttırmakta ve aynı zamanda Rusya ile Türkiye arasındaki rekabeti körüklemektedir. Doğu-Batı enerji koridorunu, ABD ve bir dereceye kadar AB'nin güçlü bir şekilde teşvik edilmesiyle, Türkiye üzerinden gerçekleştirmede somut kazanımlar olmuştur. Aynı zamanda, Orta Doğu ve Hazar'daki “Büyük Oyun” rekabetleri, Türkiye'nin büyük bir geçiş yolu olma potansiyelini sınırlamaktadır. Bu kısıtlamalara rağmen ülke, bölgesel ve küresel enerji arz güvenliğine önemli katkı yapma potansiyeline sahiptir (Tekin ve Walterova, 2007: 91).

Türkiye, petrol ve doğal gaz rezerv alanları ile arz bölgeleri arasında son derece önemli bir enerji ağında konumlanmıştır. Bu özellik Türkiye'yi transit geçiş bölgesi avantajının ötesinde enerji dağıtım merkezi/kavşağı (hub) olabilme avantajı sağlamaktadır. Türkiye içinde bulunacağı projelerle Hazar havzası, Doğu Akdeniz, Orta Doğu gibi kaynak coğrafyasındaki enerjinin Avrupa'ya iletiminde en güvenli ve en istikrarlı ülke olma avantajını elinde tutmaktadır. Türkiye zengin petrol ve doğal gaz üretim bölgeleri arasında, hem kuzey- güney hem de doğu-batı ekseninde bünyesinde terminal ve merkez olma potansiyelini içinde barındıran stratejik bir coğrafyadadır (Şekil 7) (Oral ve Özdemir, 2017:954).



Şekil 7. Türkiye'nin Mevcut ve Planlanan Petrol ile Doğal Gaz Boru Hatları. Kaynak: Oral, 2017: 264.

Türkiye'nin doğu-batı boru hatları arasında; Bakü-Tiflis-Ceyhan Projesi (BTC), Kerkük-Ceyhan Petrol Boru Hattı, Güney Kafkasya Boru Hattı, Türkiye-Yunanistan-İtalya Gaz Boru Hattı, Trans-Hazar Boru Hattı, BTC'ye Kazak-petrol genişlemesi ve Irak Gazı bulunmaktadır. Kuzey-güney boru hatları arasında; Mavi Akım Doğal Gaz Boru Hattı, Doğu Trakya Kıyıköy-İbrice Petrol Boru Hattı, Samsun-Ceyhan Boru Hattı ve Türkiye-İsrail Petrol ve Gaz Boru Hattı yer almaktadır. BTC ham petrol boru hattına ev sahipliği yaparak Azerbaycan'ın petrolünü dünya pazarlarına taşımaktadır (Şekil 8). BTC, dünyanın en büyük ve en başarılı mühendislik projelerinden biri olduğunu kanıtlamıştır (Fackrell, 2013:86). BTC, ağırlıklı olarak Azeri petrolünü taşımakta, ayrıca Kazak petrolü de bu yoldan dünya pazarlarına ulaşmaktadır (GİFGRF, 2013: 31).



Şekil 8. Türkiye petrol ve doğal gaz boru hatları (mevcut ve projeler). Kaynak: Cohen ve Sabadus, 2017.

Azerbaycan dünyanın en büyük doğal gaz üreticilerinden biri olarak ortaya çıkmakta ve önümüzdeki yıllarda piyasalara bir dizi yeni gaz kaynağı getirme potansiyeline sahiptir. Türkiye, Hazar'ın önemli gaz ihracat potansiyelini ortaya çıkarmanın anahtarıdır. Bu hem Azerbaycan hem de Türkiye için önemli bir zamandır. Avrupa'ya giden en kısa yol, Türkiye'den geçmektedir. BP ve Azerbaycan'daki ortakları Güney Koridorunu açacak dev bir gaz projesi olan Şah Deniz 2'yi geliştirmektedir. Şah Deniz 2'ye ek olarak, Hazar'da daha fazla gaz kaynağı gelecek yıllarda çevrimiçi olacaktır. 1990'ların sonlarında keşfedilen Şah Deniz, dünyanın en büyük gaz alanlarından biri ve aslında BP'nin portföyünde en büyüğüdür (Fackrell, 2013:86). 2006 yılından beri Şah Deniz 1, yılda yaklaşık dokuz milyar m³ doğal gaz üretmektedir. Bu, Güney Kafkasya Boru Hattı (SCP) tarafından taşınan gaz Azerbaycan, Gürcistan ve Türkiye'de tüketilmekte ve ayrıca AB'ye gönderilmektedir (Harunoğulları, 2018:979). BP ve ortakları şimdi 2018'de ilk gaz dağıtımına yönelik Şah Deniz 2 projesini geliştirmek için yoğun bir şekilde çalışmıştır. Proje, birden fazla kuyu sondajını, iki bağlantılı denizaltı platform ve tesis inşa etmeyi, 500 km su altı boru hattı inşa etmeyi ve mevcut Sangachal Terminal'ini genişletmeyi içermektedir (Fackrell, 2013:86).

Özellikle doğal gaz alanında kaynak çeşitliliğinin sağlanması amacıyla Türkiye, birçok projeye imza atmıştır. İran-Türkiye ve Mavi Akım doğal gaz boru hatları gibi mevcut boru hatları yanında yeni projelere de dâhil olmaktadır. Azerbaycan doğal gazının Avrupa'ya nakledilmesi için Türkiye ile Azerbaycan arasında TANAP projesi, Rusya-Türkiye arasında Türk Akımı projesi imzalanmıştır (Şekil 9) (Budak, 2017:1). Sürdürülebilir enerji lojistiği için Türkiye, uygun bir coğrafi bölgede bulunduğundan alternatif bir koridor oluşturabilir. Hazar petrolünü BTC boru hattı ile dünya pazarına taşıyan Türkiye, Hazar petrolünü

AB'ye taşıyacak TANAP projesiyle kayda değer bir ağ oluşturmada hayati rol oynamaktadır (Kısacık, 2013; Saka vd., 2016:15).



Şekil 9. Türkiye'den geçen büyük doğal gaz transit boru hatları. Kaynak: EIA and IHS EDIN; EIA, 2018.

Türk Akımı ile Rus gazı Karadeniz'in altından Türkiye'ye, buradan Yunanistan üzerinden Avrupa'ya ulaştırılacaktır. Proje her biri yaklaşık 15 milyar m³ kapasiteli 4 hattan oluşacaktır. Bu hattın taşıma kapasitesinin 63 milyar m³ olması beklenmektedir. Türkiye'nin bu hattın yılda 14 milyar m³ gaz alması ve 49 milyar m³'ünü de Avrupa'ya taşıması planlanmaktadır. Türk Akımı projesi, hem Türkiye ve Rusya hem de bölgesel aktörler için enerji denkleminde kritik bir noktadır (Budak, 2017:5-6).

Türkiye, Rusya ile karşılaştırıldığında, Hazar'la tamamen farklı bir ilişki içerisinde. Coğrafi konumu nedeniyle, Rusya potansiyel olarak Türkiye üzerinden Batı pazarlarına (İsrail de dâhil olmak üzere) enerji ihraç edebilir. Ancak, Hazar'ın aksine, Rusya AB'yi sınırlandırmakta, uluslararası limanlara erişebilmekte ve Batı'ya kurulmuş ve önemli bir ihracatçı konumundadır. Rusya ayrıca Hazar'dan enerji kaynaklarını Rusya'ya getirecek altyapıya sahiptir. Bu nedenle, Türkiye, Hazar ihracatının transit geçişi için enerji geçiş güzergâhı olmaktan ziyade Rusya ile rekabet edebilecek durumdadır. Türkiye'nin dezavantajını eklemek, kendi doğal gaz ithalatı için büyük ölçüde Rusya'ya bağımlı olduğu gerçeğidir. Her iki taraf da ikili enerji ticaretini genişletmek için çaba sarf etmektedir. Rusya'dan Türkiye'ye doğal gaz getiren Mavi Akım boru hattı buna bir örnektir. Her ne kadar Türkiye iyi niyet gösterse ve "Rusya'ya karşı Batı" mücadelesinde taraf tutmamaya çalışsa da, boru hatları konusundaki rekabet devam etmektedir (Tekin ve Walterova, 2007:89).

Rusya'nın Avrupa'ya göndereceği gaz rotası üzerinde Türkiye stratejik bir ortaktır. Türk Boğazları; Doğu Akdeniz, Orta Doğu, Balkanlar, Karadeniz Havzası ve Kafkasya'da etkin olmak isteyen güçler için büyük önem taşımaktadır. Türkiye için, Türk Boğazları'nın jeostratejik açıdan önemli olmasının sebebi; ulusal düzeyde sahip olduğu değerden çok, Doğu Akdeniz, Orta Doğu, Balkanlar, Karadeniz Havzası ve Kafkasya'da etkin olmak güçler için atfettiği önemden kaynaklanmaktadır. Karadeniz kıyılarına yapılacak hatların işlerlik kazanmasında Türk Boğazları, etkin ve yoğun bir şekilde kullanıma açıktır. Boğazlar hidrokarbon kaynakların Türkiye üzerinden dünya pazarlarına ulaştırılmasında önemli olduğundan Rusya ile karşılıklı işbirliği artmıştır (Emanet, 2003:37-39). Rusya'nın enerjisini deniz yoluyla ekonomik bir biçimde uluslararası pazara ulaştırması için Karadeniz'den Akdeniz'e ve oradan da diğer denizlere açılan tek geçiş Türkiye'nin İstanbul ve Çanakkale Boğazlarıdır. Enerji, Türk- Rus ilişkilerini güçlendiren, karşılıklı çıkarları ve işbirliğini besleyen son derece önemli bir unsurdur. Enerji, iki ülkenin dış politikasında ve uluslararası ilişkilerinde gittikçe artan bir önem göstermektedir (Abbasigil, 2016:52). İstanbul ve Çanakkale Boğazlarının kullanımının artması, boğazlarda var olan aşırı yoğunluk ve tehlikeleri de arttırmaktadır. BTC petrol boru hattı gibi boru hatlarının hayata geçmesi, Boğazlar üzerindeki yoğunluğu ve tehlikeyi azaltmaktadır. Türkiye, Boğazlardaki aşırı tanker trafiğini azaltmak için Rusya ve çok uluslu petrol şirketleriyle stratejik açılımlar yapacak boru hattı antlaşmalarını hayata geçirebilmek için politikalar geliştirmektedir (Emanet, 2003:48). Türkiye'nin; Hazar havzası ülkeleri, Rusya ve İran'dan alacağı doğal gaz miktarı, hayata geçirdiği ve geçirebileceği doğu-batı yönlü doğal gaz boru hatları ile Türkiye jeopolitik gücünü her geçen gün arttırmaktadır. Rusya ile Türkiye arasında yapılan doğal gaz boru hatları antlaşmaları iki ülkenin ekonomik ve siyasi gücünü arttırma açısından da değerlidir. Türkiye'nin enerji taşımacılığında eksen ülke olma girişimleri dâhilinde, hali hazırda pek çok petrol ve doğal gaz boru hatları işletmeye alınmış olmakla birlikte yeni boru hatları ülkeler arası antlaşmalarla faaliyete geçmekte ve yeni projelere imza atılmaktadır.

Türkiye'nin enerji jeopolitiğinde artan önemi, Türkiye'ye AB ile ilişkilerinde özel bir kaldıraç görevi görmektedir. AB-Rusya enerji dinamikleri kırılğan durumu göz önüne alındığında AB, "Türkiye'nin Rus dışı enerji kaynaklarını ithal etmek için nispeten güvenli ve bağımsız bir yol olarak potansiyel değerini" kabul etmiştir. Ayrıca, 2001'den bu yana Türkiye'ye gaz ihraç eden İran, Türkiye'nin bir enerji merkezi olma arayışı içinde önemli bir ortaktır (Coşkun, 2010:77).

Avrupa, yıllardır doğal gaz kaynaklarının %25'inden büyük bölümünü, başta eski Sovyetler Birliği'nin ülkelerinden geçen boru hatlarından Rusya'dan ithal etmiştir. Bununla birlikte, AB daha yakın bir zamanda Rus kaynaklarına bağımlılığına çok duyarlı hale gelmiştir. Rusya ve Ukrayna arasında çıkan doğal gaz ile ilgili kriz AB ülkelerini büyük oranda olumsuz etkilemiştir. Bu gibi sorunları daha kolay bir şekilde atlatmak isteyen Avrupa, enerji arzını çeşitlendirmeye çalıştığında, tek doğal gaz boru hattı alternatifi Orta Asya ve Orta Doğu'dan

gelmektedir. İkisi de nihayetinde Türkiye'den geçmesi gereken yollardır. Tıpkı Rusya gibi, Türkiye'nin komşuları İran, Azerbaycan, Irak ve Suriye'nin de önemli enerji kaynakları bulunmaktadır. Şu anda, bu ülkelerin birçoğu uygun boru hattı güzergâhlarının bulunmamasından dolayı Avrupa pazarına etkili bir şekilde nüfuz edememiştir. Türkiye, bu kaynakların Avrupalı tüketicilere ulaştırılmasında önemli rol oynamaktadır (Shah, 2009:3).

4. Doğu Akdeniz'in Türkiye'nin Enerji Jeopolitiğindeki Önemi

Avrasya, geçmişten günümüze dünya devletlerinin mücadele ettiği ekonomik ve politik bir alan olmuştur. Ülkelerarası mücadelelerin, çekişmelerin temelinde bölgedeki zengin enerji kaynakları bulunmaktadır. Dünya enerji kaynaklarının yarısından fazlası bu bölgede Orta Doğu ve Hazar Havzası'nda yer almaktadır. Bu bölgelerden tüketim alanlarına çıkış yaptığı yollar; batıda Beyaz Rusya, Ukrayna ve Türkiye, doğuda ise Pakistan, Afganistan ve Özbekistan'dır (IEA, 2008). Rusya'nın; Ukrayna, Beyaz Rusya ve Baltık Deniz'i çıkış kapılarını kontrol altında tutması Türkiye'nin ve Doğu Akdeniz'in tüketim merkezlerine çıkış yolu olarak önemini daha da arttırmakta ve Türkiye'ye önemli avantajlar sağlamaktadır. Bu açıdan Türkiye, üretici ülkeler ile tüketici ülkeler arasında güvenli bir boru hattı enerji geçişi sağlamaktadır (Harunoğulları, 2013). Doğu Akdeniz hem sahip olduğu hidrokarbon enerji kaynak rezervleri hem de enerji dağıtımındaki konumu nedeniyle Türkiye ve diğer ülkeler bakımından büyük bir önem taşımaktadır.

Doğu Akdeniz kıyıları, tarihi dönemler boyunca dünya devletlerinin, üzerinde güç mücadelesi yaşandığı bir coğrafya olmuştur. Son yıllarda bu coğrafya, keşfedilen petrol ve doğal gaz rezervleriyle siyasi, hukuki ve ekonomik tartışmaların merkezine yerleşmiştir (Kedikli ve Deniz, 2015:400). Mısır ve İsrail açıklarında yer alan Leviathan, Tamar ve Zohr sahalarında önemli miktarda doğal gaz keşiflerinin yapılması ve üretime geçilmesi ile Doğu Akdeniz dünyanın gündemine oturmuştur (Özdemir ve Hasan, 2018:410). U.S. Geological Survey (ABD Jeolojik Araştırmalar) tarafından Levant baseni deniz bölgesi için yapılan çalışmada ortalama 1.7 milyar varil petrol ve 122 trilyon metre³ gaz rezervinin olduğu tahmin edilmiştir. Ayrıca, İsrail'in kuzey sahili açıklarında Dalit (2009/500 bcf), Tamar (2009/8.4 tcf) ve Leviathan (2010/16 tcf) sahalarında zengin doğal gaz keşifleri yapılmıştır. Suriye ve Lübnan kıyıları dışındaki alanlarda hala keşfedilmemiş zengin yatakların olduğu düşünülmektedir (Atun ve Atun, 2018:7). Hâlihazırda belirlenen rezervler; Basra Körfezi, Rusya veya Hazar deniz havzasında bulunanlara oranla küçük olsa da, Doğu Akdeniz'deki devletlerin enerji güvenliği üzerinde önemli bir etkiye sahip olacak ve özellikle bazı ülkeleri daha fazla etkili hale getirecek büyüktedirler (Mankoff, 2013:1).

Doğu Akdeniz, keşfedilen enerji kaynaklarıyla Akdeniz'e kıyıdaş (Şekil 10) olan Türkiye, KKTC, Yunanistan, GKRY, Lübnan, İsrail, Suriye ve Mısır'ı karşı

karşıya getirmiştir. Türkiye'nin Doğu Akdeniz ile ilgili hukuki argümanları ve coğrafi konumu ile istikrarlı bir duruş sergilemesine rağmen, Yunanistan ve GKRY'de vuku bulan ekonomik kriz, Suriye, Lübnan, Mısır ve Libya'daki siyasi kargaşa, İsrail'in Filistin'in Doğu Akdeniz'deki haklarına el koyma girişimleri, yine İsrail'in diğer komşuları ve Türkiye ile arasında yaşadığı sorunlar Doğu Akdeniz'deki gerginliklerin artmasına sebep olmaktadır (Kedikli ve Deniz, 2015:400).



Şekil 10. Doğu Akdeniz'e kıyısı olan ülkelerin karasuları. Kaynak: BİLGESAM, 2013: 19.

Yunanistan ve GKRY, Türkiye'nin ve KKTC'nin Doğu Akdeniz'deki haklarını tamamen göz ardı ederek buradaki suların hepsini uluslararası hukuka aykırı bir şekilde sahiplenmek istemektedirler. GKRY, deniz yetki alanlarının sınırlandırılmasında atak, akılcı ve sinsî davranarak, 17 Şubat 2003'te Mısır, 17 Ocak 2007'de Lübnan ve 17 Aralık 2010'da İsrail ile MEB sınırlandırma antlaşmaları imzalamıştır. GKRY, özellikle Mısır ve Lübnan ile iki MEB sınırını kendince

çizdikten sonra, 26 Ocak 2007'de Kıbrıs adasının güneyinde, toplamı 51.000 km² olan 13 adet petrol arama ruhsat sahası ilan etmiş, bu sahalardan 11'inde yabancı petrol şirketlerini davet ederek uluslararası ihale açmıştır (Ak, 2013:335). Yaptığı MEB antlaşmaları ve ilan ettiği ruhsat sahaları ile GKRY, adanın bütününe temsil ediyor gibi görünmekte ve dolayısıyla KKTC'nin tüm haklarını yok saymaktadır.

Suriye'de 2011'de başlayan çatışmaların hala devam etmesi, Astana antlaşması gereği Rusya, Türkiye ve İran'ın Suriye'de ateşkes antlaşmasının fiili garantörleri olarak kabul edilmesi, bölgede dengelerin değişmesine sebep olmuştur. AB, ABD, Çin, Fransa ve Yunanistan'ın Doğu Akdeniz doğal gaz rezervleriyle ilgilenmeleri ve kendi menfaatleri doğrultusunda girişimlerde bulunmaları, GKRY'den askeri üs, hava/deniz limanlarını kullanma taleplerini gündeme taşımıştır. GKRY, Rusya ve Fransa ile hava ve deniz limanlarını kullanma antlaşması yapmış, bununla birlikte Türkiye'ye karşı kendini koruyacak bir güç oluşturma çabası başlatmıştır. ABD, GKRY'den üs talep etmesi ve bu yönde görüşmeler başlamış olması bölgede yeni güç dengelerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır (Atun ve Atun, 2018:7).

Mısır ve Libya'da süren istikrarsızlık ve toplumsal gerilimler, Suriye'de devam eden iç çatışmalar, bölgedeki enerji güvenliğini tehdit etmektedir. Suriye büyük bir enerji üreticisi olmasa da ülkedeki iç gerilimlerin komşu ülkeleri etkileme ve yayılma potansiyeli bulunmaktadır. Bu durum tüm bölgedeki petrol arzı üzerinde son derece önemli etkiler yaratabilir. Suriye'deki değişken çatışma ortamı endişe kaynağıdır ve bölgesel istikrarsızlığın sürmesinde önemini korumaktadır. Mısır, Libya, Irak ve Suriye'nin içinde bulunduğu istikrarsızlık göz önüne alındığında, Orta Doğu'nun enerji güvenliği açısından oldukça belirsiz bir süreç içinde olduğu net bir şekilde ifade edilebilir. Bu bağlamda Türkiye, Orta Doğu bölgesinde enerji güvenliğini sağlayabilen yegâne ülke olarak kendini göstermektedir.

Ancak İsrail ve Kıbrıs açıklarındaki son doğal gaz bulguları bölgesel enerji haritasının yeniden şekillendirilmesinde ve Doğu Akdeniz'i hızla dünya standartlarında bir doğal gaz üreticisine dönüştürmesine yardımcı olabilir. İsrail, Yunanistan ve GKRY işbirliği, enerji sektöründe ortak projelerin hayata geçmesi ve Doğu Akdeniz enerji koridorunun ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Doğu Akdeniz'den AB'ye doğrudan ve alternatif enerji tedariki sağlayarak, aynı zamanda AB üyesi olmayan ülkeleri by-pass ederek bölgenin siyasi ve ekonomik dengesi üzerinde değiştirici bir rol oynayabilir (Şekil 11). Uluslararası politika ve buna bağlı olarak enerji güvenliği açısından, Yunanistan, İsrail, GKRY ekseninde boyunca bir jeopolitik bloğun Avrupa enerji arzında önemli rol oynayacağı giderek daha açık hale gelmektedir (IENE, 2012).



Şekil 11. Kıbrıs'ın enerji kavşağı olma potansiyeli. Kaynak: IENE, 2012'den geliştirilerek.

Türkiye, GKRY'nin uluslararası hukuka aykırı bir şekilde Doğu Akdeniz'de petrol ve doğal gaz araması üzerine Doğu Akdeniz'deki haklarını korumak için petrol ve doğal gaz arama faaliyetlerine başlamıştır. Arama faaliyetlerinin İskenderun ve Antalya körfezleri dışında GKRY'nin ruhsat verdiği sahaları da kapsayacağı belirtilmiştir. GKRY bu arama faaliyetlerini uluslararası hukuku ihlal eden bir girişim olarak yorumlamakta ve arama faaliyetlerini engellemeye çalışmaktadır. Türkiye GKRY, Yunanistan, Fransa, İsrail ve ABD'nin ortak engelleme çabalarına rağmen bölgedeki arama faaliyetlerinden vazgeçmemiştir (Özgen, 2013:109).

Türkiye, GKRY'nin MEB antlaşmalarına dayanarak garantör devlet statüsünü gündeme getirerek KKTC'nin çıkarlarını koruduğunu belirtmektedir. GKRY'nin Kıbrıs Adası'nın tamamını temsil etme yetkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple Türkiye, GKRY'nin 2003'te Mısır, 2007 Lübnan ve 2010'da İsrail ile imzaladığı MEB antlaşmalarına karşı çıkmıştır (Collinsworth, 2012:26).

Türkiye, 20 Eylül 2011 tarihinde KKTC ile Kıta Sahaneliği Sınırlandırma Antlaşması imzalamış, 2007 ve 2012 yılında TPAO'ya Doğu Akdeniz'de petrol ve doğal gaz arama izni vermiş, KKTC, TPAO ile petrol ve doğal gaz arama antlaşması imzalamış, TPAO sondaj çalışmalarına başlamıştır. Aynı zamanda Türkiye, GKRY ile münhasır ekonomik bölge antlaşması imzalayan Lübnan ve Mısır üzerindeki etkisini kullanarak, Lübnan yönetiminin antlaşmayı onaylamaması ve Mısır'ın da

antlaşmayı iptal etmesinde muvaffak olmuştur. Bununla birlikte Türkiye, GKRY'nin tespit ettiği münhasır ekonomik bölgeleri ve belirlediği petrol ve doğal gaz arama ruhsatlarını da tanımamakta ve GKRY'nin belirlediği bölgelerde arama yapmaya karar veren petrol şirketlerine müeyyide uygulamaktadır. Ayrıca Türkiye Doğu Akdeniz'deki varlığını arttırmak ve bölge üzerindeki haklarından vazgeçmeyeceğindeki kararlılığı göstermek için savaş gemilerini bölgeye göndermiştir (Tamçelik ve Kurt, 2014:898).

GKRY, Yunanistan ve İsrail arasında devam eden işbirliği görüşmeleri, GKRY ve İsrail'in Münhasır Ekonomik Bölgesinden çıkarılacak doğal gazın Güney Kıbrıs, Girit, Yunanistan, Arnavutluk ve İtalya üzerinden AB'nin sıvı doğal gaz merkezi olan Viyana'ya taşınması hususunda devam etmektedir. Kıbrıs açıklarında çıkarılacak doğal gazın Avrupa'ya taşınmasında Yunanistan geçişli bir boru hattının yapılması güvenlik açısından riskli olduğu gibi maliyeti de oldukça yüksek olacaktır (Özer, 2013:76). Doğu Akdeniz'de, Kıbrıs'ın güneyi, İsrail'in batısı ve Mısır'ın kuzeyi arasındaki Leviathan Off Shore bölgesinden çıkartılacak doğal gazın, Kıbrıs-Girit-Yunanistan-Arnavutluk-Adriyatik Denizi-İtalya üzerinden geçecek olan bir boru hattı ile AB'ye iletilmesi projesi (Şekil 12) 2013'te hazırlanmıştır. Projenin yapılabirlik/olabilirlik (fizibilite) aşamasına gelince, deniz derinliğinin 860 metre olması, derin deniz geçişine (Deep Sea Passage) ihtiyaç duyulması ve deniz tabanının tektonik olması ve ayrıca maliyetin Leviathan-Mersin hattına kıyasla neredeyse 3 misli (tam olarak 2.8 misli) olması sebebiyle uygulanmaya konamayacağı ortaya çıkmış, bu aşamada İsrail yönetimi, Türkiye ile Ekim 2016'da bir ön protokol imzalayarak "Leviathan-Mersin Doğal Gaz Boru Hattı Antlaşması'nın çalışması başlatılmıştır (Atun ve Atun, 2018:12).

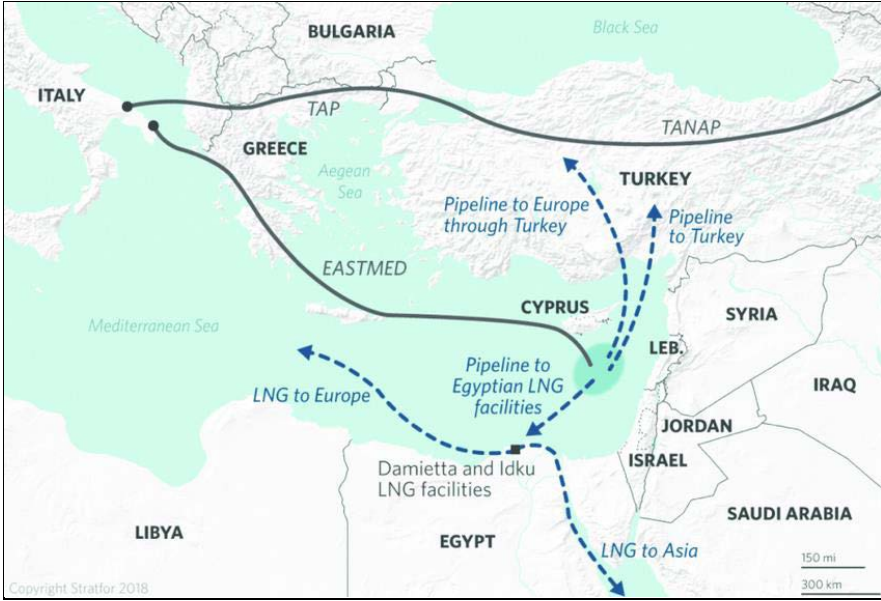


Şekil 12. Doğu Med Boru Hattı güzergahı. Kaynak: Tagliapietra ve Mattei, 2013'ten geliştirilerek.

Doğu Med Projesi, yılda 8-16 milyar metre³ doğal gazın, bazı noktalarda denizin 2000 m. altından geçen 2000 km. uzunluğunda bir boru hattı ile Akdeniz'den Yunanistan üzerinden Avrupa'ya taşınmasını içermektedir. Bu boru hattının yaklaşık 6 milyar Euro'luk maliyeti olduğu iddia edilmektedir. Yunanistan, GKRY ve Mısır Doğu Med projesine destek vermektedirler. Ancak nihai fiyatın Rus gazının yaklaşık 2 katı olması projeye olan desteği azaltmaktadır. BM Deniz Hukuku Sözleşmesinin 300. maddesine göre kıyıdaş tüm devletler kıta sahanlığında denizaltı boru hatları ve kablo döşeme yetkisine sahipse de bu girişimleri için mutlaka ilgili devletlerin izni gerekmektedir. Ancak Türkiye'den henüz böyle bir izin çıkması söz konusu değildir (Peker vd. 2019:101).

Doğu Akdeniz'de keşfedilen doğal gaz ve petrol kaynakları, bölgedeki stratejik dengeleri de Türkiye'nin aleyhine değiştirmektedir. Yunanistan'ın Doğu Akdeniz'de GKRY'ninkine benzer bir MEB politikası izlemesi, GKRY-Yunanistan-İsrail arasındaki yakınlaşma, bölge dışı diğer devletlerin Doğu Akdeniz politikaları, AB ve özellikle Fransa'nın GKRY'nin petrol ve doğal gaz aramalarına verdiği destek, Türkiye'nin Doğu Akdeniz'deki güvenliğini ve menfaatlerini tehlikeye düşürmüştür (Tamçelik ve Kurt, 2014:883).

Bölgedeki enerji eksenli mücadelede Türkiye, doğal gazın taşınmasında önemli bir potansiyele sahipken, Kıbrıs adasının statüsünün belirlenmesi açısından ise uluslararası baskılara maruz kalmaktadır. Akdeniz'deki doğal gazın GKRY ile İsrail tarafından çıkarılması ve pazarlanması dikkate alındığında Türkiye'nin dış politikasında yeni avantajlar ve riskler de ortaya çıkmaktadır. Türkiye açısından diğer bir tehdit ise İsrail doğal gazının, GKRY ve diğer devletlerin keşfedeceği muhtemel petrol ve doğal gazın Doğu Med Boru Hattı Projesiyle Girit üzerinden Avrupa'ya taşınmasıdır. GKRY ve Yunanistan'ın projelerini hayata geçirmesi durumunda makro düzeyde Türkiye'nin enerji koridoru, mikro düzeyde Ceyhan ve İskenderun Körfezi'nin enerji dağıtım üssü haline getirilmesi projeleri büyük darbe yiyecektir (Tamçelik ve Kurt, 2014:900). İleriki dönemlerde Avrupa'nın ve Türkiye'nin doğal gaz talebinin artacağı göz önünde bulundurulduğunda jeopolitik engellerin aşılarda Doğu Akdeniz doğal gazının tüketim merkezlerine ulaştırılmasında en makul seçenek Türkiye'nin transit olduğu pozisyonudur. Bölgede keşfedilen enerji kaynakların tüketici pazarlara ulaştırılmasında en ekonomik yol Türkiye üzerinden geçmektedir (Şekil 13) (Sandıklı, 2014:6).



Şekil 13. Doğu Akdeniz Havzası doğal gazının alternatif rotaları Kaynak: Boutros, 2018.

Bu hattın tamamlanması ve Doğu Akdeniz'den çıkarılacak doğal gazın Mersin'e ulaşması sonrasında, Mersin Limanındaki doğal gaz özel limanı "hub", yani ana dağıtım merkez üssü haline gelecektir. Buradan da, Türk Akımı 1 hattı ve Türk Akımı 2 hattına ilaveten Marmara denizinin güneyinden, Çanakkale Boğaz'ından geçerek Yunanistan, Arnavutluk ve İtalya üzerinden AB'nin ana dağıtım merkezi olan Viyana'ya ulaşması planlanmaktadır (Atun ve Atun, 2018:12). Bu sebeple ülkeler arasında enerji alanında işbirliği yapılması bölgede uzun yıllardır yaşanan siyasi sorunların çözümünde etkili olacaktır (Sandıklı, 2014:6).

Türkiye'nin Doğu Akdeniz'de Mısır, KKTC, Suriye, Libya, İsrail ve Lübnan ile karşılıklı kıyıları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ülkelerle deniz yetki alanı anlaşmaları yapma hakkına sahiptir. Bu doğrultuda Türkiye, Doğu Akdeniz'de uluslararası hukuka uygun hak ve menfaatleri doğrultusunda yeni bir deniz yetki alanları haritası ortaya koyabilir (Yaycı, 2012:1). Bu doğrultuda Türkiye 27 Kasım 2019'da Libya ile "Deniz Yetki Alanları Sınırlandırma" anlaşması imzalamıştır. Anlaşma, KKTC ile 2011'de yapılan mutabakat dışında Doğu Akdeniz'deki bir kıyıdaş ülke ile yapılan ilk deniz yetki alanları sınırlandırma anlaşması olması bakımından önemlidir. Bu anlaşma ile Türkiye, Yunanistan'la Kıbrıs ve Mısır arasında bir kalkan oluşturmuş, münhasır ekonomik bölgesinin batı sınırını belirlemiştir (BBC News, 2019) (Şekil 14).



Şekil 14. Türkiye-Libya deniz yetki alanları ve Türkiye'nin MEB sınırları. Kaynak: TRT 1; ngazete, 2019.

Türkiye- Libya mutabakatı ile "Türkiye'nin Marmaris-Fethiye-Kaş kıyı hattı ile Libya'nın Derne-Tobruk ve Bordiya kıyı hattı" komşu olmuştur (Şekil 15). Bu hattı birbirine bağlayan en batıdaki çizgi Girit Adası'na bir kaç deniz mili mesafeden geçmektedir. Dolayısıyla Türkiye, Doğu Akdeniz'deki menfaatlerini tehdit eden gelişmeleri Girit Adası açıklarından başlayarak karşılama hakkı elde etmiştir (Kancı, 2019).



Şekil 15. Türkiye ve Libya'nın birbirlerine komşu kıyı hatları

Bu mutabakat ile Türkiye, Yunanistan'ın ileride GKRY ve Mısır ile yapmayı öngördüğü deniz yetki alanlarının sınırlandırılması anlaşmalarının da önüne geçmiştir. Ayrıca Türkiye karasularındaki egemenlik haklarını da korumak için hayati bir adım atmıştır. Türkiye-Libya MEB anlaşması enerji jeopolitiğini değiştirmesi bakımından da önemlidir. Bu antlaşmaya ABD, AB ve Rusya kendi menfaatlerine aykırı olduğu için tepki göstermiştir. Türkiye-Libya MEB ve Askeri İşbirliği Antlaşmalarını kendi çıkarlarına uygun görmeyen Mısır, BAE, Yunanistan, ABD ve Fransa gibi ülkeler Libya'nın meşru hükümetine karşı saldırılar düzenleyen Hafter güçlerini desteklemiştir (BBC News, 2019). Hafter'e bağlı güçlerin Trablus'u ele geçirmek için başlattıkları teşebbüsün aynı zamanda Akdeniz'deki hâkimiyet mücadelesinin bir parçası olduğu aşikârdır (Kancı, 2019). Türkiye Libya'nın meşru hükümetine verdiği destekle Doğu Akdeniz'deki egemenlik haklarını koruma altına almıştır.

Sonuç

Enerji jeopolitiğinde önemli bir yere haiz ülkelerden biri de Türkiye'dir. Aynı anda Orta Doğu, Avrupa, Balkan, Karadeniz, Akdeniz ve Avrasya ülkesi ayrıcalığına sahip olan Türkiye, tüm komşuları ile yakın ilişkileri geliştirmek mecburiyetindedir. Enerji tedarikinde büyük ölçüde dışa bağımlı olan Türkiye, enerji bağımlılığını azaltmak için, enerji ulaşımında Rusya, ABD, İran, Irak, Azerbaycan, Türkmenistan gibi ülkelerle önemli projeler gerçekleştirme çalışmalarına girmiştir. Enerji boru hatları projelerinde Türkiye'nin oyuna dahil olması şüphesiz ülkemizin enerji jeopolitiğindeki öneminden kaynaklanmaktadır. Kuzey ve güney güzergâhlı enerji hatlarının çoğu Türkiye üzerinden geçmektedir. Türkiye'nin yönünü Orta Asya ve Orta Doğu ülkelerine dönmesi, bu ülkelerle siyasi ve ekonomik işbirliğine girmesi enerji ulaşımı alanında merkez ülke olma özelliğini kazanmasında büyük önem sağlamıştır. Rusya ile Türkiye arasında yapılan ve yapılacak olan enerji antlaşmaları Türkiye'nin dünya enerji jeopolitiğindeki önemini kat be kat arttıracaktır.

Türkiye'nin ekonomik olarak büyümesinde enerji yatırımları son derece önemlidir. Hızlı bir kalkınma sürecine giren ülkemiz, enerji sektörü için büyük bir pazardır. Türkiye, Orta Doğu ve Orta Asya ülkelerinin zengin petrol ve doğal gaz kaynaklarını, enerji ihtiyacı sürekli artan Batılı ülkelere iletmede bir köprü görevi görmektedir. Türkiye'nin bölgesel enerji kaynaklarının nakil yolları üzerindeki kontrolü, ülkemizin stratejik ve jeopolitik değerini daha da arttıracaktır.

Enerji yatırımlarında yaptığı atılımlarla Türkiye, ekonomik alanda büyük bir hamle yapmıştır. Enerji iletim hatlarına sahip olmak ülkemiz açısından iki yönden faydalı olmuştur. Bunlardan biri kendi enerji ihtiyacını karşılama bir diğeri ise rakipleri karşısında daha güçlü olmaktır. Kuzey Irak kaynaklarının özellikle Musul-Kerkük petrolünün Ceyhan'a gelmesi yolunda ciddi adımlar atılmış ve antlaşmalar yapılmıştır. BTC'nin hayata geçmesi ülkemizi enerji ulaşımında önemli bir yere

taşımıştır. TANAP'ın faaliyete geçmiş olması bu anlamda Türkiye'nin gücüne güç katacaktır. Avrupa ve Asya arasında kavşak olma konumuyla Türkiye, enerji diplomasisinde başarılı bir şekilde üstüne düşeni yapmaya çalışmakta ve komşularının birçoğuyla etkili bir ticaret ortağı olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Ayrıca komşularıyla ikili ilişkiler geliştirerek hem Orta Doğu ve Hazar bölgeleri hem de Avrupa bağlantılarını arttırarak enerji nakliyesi için ana güzergah hâline gelmiştir. Bununla Türkiye hem tedarik kaynaklarını arttırmakta hem de Avrupa'nın enerji güvenliğine katkı sağlamaktadır. Zengin hidrokarbon bölgeleri ve enerji ihtiyacını bu bölgelerden karşılamak zorunda olan Avrupa ile geçişi sağlayan Türkiye aynı zamanda bir enerji merkezi olacak hamleler de yapmaktadır. Dolayısıyla Türkiye gelecekte dünya enerji piyasasında vazgeçilmez bir aktör olacağını şimdiden göstermektedir. Enerji iletiminde bölgesel bir aktör olan Türkiye yapacağı boru hattı antlaşmalarıyla Küresel bir aktör hâline de gelme potansiyeline sahiptir. Enerji ulaştırma hatlarını kontrol eden bir ülke, küresel ekonomiyi ilgilendirecek jeopolitik eğilimleri/planları yönlendirebilecek yeteneği içinde barındırır.

Türkiye, kaynak ve arz coğrafyaları arasında geçişi sağlayan bir coğrafyada bulunduğu için enerji merkezi (hubu) olması yönündeki avantajları elinde bulundurmaktadır. Türkiye, BTC, TANAP ve Türk Akımı projeleriyle enerji hubu olmak yönünde son derece stratejik adımlar atmıştır. Ancak bu adımlar tek başına yeterli görülmemektedir. Bununla birlikte Doğu Akdeniz, Türkiye için Doğu Akdeniz'deki deniz ulaştırma hatlarının korunması ve enerji güvenliğinin sağlanması bakımından önemli olduğu gibi enerji kaynak çeşitliliğinin Türkiye'nin enerji merkezi olma yolunda attığı adımlar bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Enerji piyasası içinde tam anlamıyla söz sahibi olmak için Türkiye'nin, enerji üzerine yaşanan ülkelerarası güç mücadelelerinde siyasi ve ekonomik alanlarda meydana gelen güncel konjonktürel gelişmelere hızlı bir biçimde adapte olarak politikalar üretmesi ve zaman kaybetmeden uygulamaya geçmesi gerekmektedir. Enerji rezerv alanları ve geçiş coğrafyalarında yaşanan her türlü politik, iktisadi, toplumsal, askeri gelişmelerde Türkiye'nin hızlı bir şekilde stratejik kararlar alarak rol alması, bu alanlarda politika üreten ve uygulayan bir konumda olması önemlidir. Enerji sektörüne yapılan yatırımların artması da diğer göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Enerji yatırımlarının etkin bir biçimde hayata geçmesi için ülkenin, siyasi ve ekonomik istikrarın sürdürülebilirliği ve aynı zamanda kaynak coğrafyasındaki politik-ekonomik istikrarın sağlanmasında da rol alması gerekmektedir. Tüm bunların yanında bilgi ve her türlü teknoloji alanında politika üreten, bu politikaları uygulayan ve yatırımlarını arttıran devlet olması, aynı zamanda enerji havzalarında yaşanacak yeni gelişmeleri dikkate alarak yapacağı tercihler Türkiye'nin jeopolitik ve jeostratejik konumunu güçlendirerek ülkeler arası güç mücadelesinde hem ekonomik hem de siyasi karar verici pozisyonunu kuvvetlendirecektir.

Kaynakça

- Abbasgil, S. Ö. (2016). Son dönemde gelişen Rus ilişkilerinin enerji perspektifinden analizi, Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi, 4(2):50-83.
- Ak, G. (2013). Kıbrıs Adası çevresindeki deniz dibi hidrokarbon zenginliklerinin adadaki sorunun çözümüne muhtemel etkileri, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, (Kıbrıs Özel Sayısı-1), s.333-338
- Akdemir, I. O. (2011). Global energy circulation, turkey's geographical location and petropolitics, Procedia Social and Behavioral Sciences, (19), 71–80.
- Akdemir, İ.O. Kuşçu, V. (2012). Küresel enerji eksenleri ve Türkiye'nin coğrafi konumu, Marmara Coğrafya Dergisi, (26), 82-107.
- Akengin, H., Gürçay, H. K. (2014). Coğrafya, demokrasi ve yönetim sorunu üzerine bir bölgesel değerlendirme: orta doğu ve kuzey afrika örneği, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, (33), 19-40.
- Atun, Y., Atun, A. (2018). Doğu Akdeniz'de Yeni Siyasi Dengeler, TURAN-SAM, 10 (39), 7-14.
- BBC News. (2019). Doğu Akdeniz: Türkiye-Libya anlaşması bölgede dengeleri nasıl etkiler?, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50682215>, E.T. 30/01/2020.
- BİLGESAM (Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi). (2013). Doğu Akdeniz'de Enerji Keşifleri ve Türkiye, Bilge Adamlar Kurulu Raporu, Rapor No: 59, Aralık 2013, BİLGESAM Yayınları: Ankara.
- Bireselioglu, E.M. (2007). Turkey: Europe's emerging energy corridor for Central Eurasian, Caucasian and Caspian oil and gas. Balkanalysis.com Publications. <http://www.balkananalysis.com/blog/2007/01/20/turkey-europe%E2%80%99s-emerging-energy-corridor-for-central-urasian-caucasian-and-caspian-oil-and-gas/>. E.T.15/01/ 2019.
- Boutros, E. (2018). Natural Gas in East-Mediterranean Basin – Changing the Energy Landscape. Energy Paper – Situation Analysis. Doha.
- BP (2019). Statistical Review World Energy Report. <https://www.bp.com/content/dam/bp/business-sites/en/global/corporate/pdfs/energy-economics/statistical-review/bp-stats-review-2019-full-report.pdf>. E.T. 30/12/2019.
- Brzezinski, Z. (1997). *The grand chessboard*, Basic Books, New York.
- Brzezinski, Z. (2005). *Büyük satranç tahtası, -Amerika'nın küresel üstünlüğü ve bunun jeostratejik gereklilikleri*. (Çev. Yelda Türedi). İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Budak, T. (2017). Türkiye'nin enerji politikasında Tanap ve Türk Akımı, BİLGESAM Analiz/Enerji, No: 1364.
- Campos, A., Fernandes, C. P. (2017). The geopolitics of energy, chapter in the book geopolitics of energy and energy security, Instituto da Defesa Nacional, Lisboa – Portugal, 23-40.

- Cohen, G., Sabadus, A. (2017). Israel's role in Turkey's gas hub, <https://www.petroleum-economist.com/articles/midstream-downstream/lng/2017/israels-role-in-turkeys-gas-hub>.
- Cohen, S. B. (2015). Geopolitics – the geography of international relations. 3rd ed. London: Rowman & Littlefield.
- Collinsworth, D. A. (2012). Doğu Akdeniz gazı ve Türkiye'nin duruşu, Kıbrıs açık denizindeki hidrokarbonlar bölgesel siyaset ve servet dağılımı adlı kitapta bölüm, PCC Raporu 1/2012. Friedrich Ebert Stiftung. S. 23-28
- Coşkun, B. B. (2010). Energizing the Middle East: Iran, Turkey and Persian Gulf states. Turkish Policy Quarterly, 71-80.
- Davutoğlu, A. (2002). *Stratejik derinlik Türkiye'nin uluslararası konumu*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Defay, A. (2005). *Jeopolitik*. (Çev. İsmail Yerguz). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Demir, M. F. (2010). *Enerji oyunu*. İstanbul: Ayrım Yayınları.
- Doğanay, H., Coşkun, O. (2017). *Enerji kaynakları*. Ankara: Pegem Akademi.
- EIA. (2018). U.S. Energy Information Administration and IHS EDIN, <https://www.eia.gov/beta/international/analysis.php?iso=TUR>
- Emanet, H. (2003). *Türk Boğazları*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayınları.
- Eslen, N. (2008). *Çok kutuplu düzene doğru*. İstanbul: Truva Yayınları.
- Fackrell, B. E. (2013). Turkey and regional energy security on the road to 2023, Turkish Policy Quarterly, 12 (2), 83-89.
- Fractracker Alliance (2019). International Pipelines and Proposals, <https://www.fractracker.org/map/international/pipelines-and-proposals/>
- Global İlişkiler Forumu (GİFGRF). (2013). 21. Yüzyılda Türkiye'nin enerji stratejisi: belirsizlikler, yapısal kırılmalar ve bazı öneriler, İstanbul: Çalışma Grubu Raporu.
- Hacısalihoğlu, Y. (2001). *Yeni dünya düzeni arayışı ve Türkiye Jeopolitik analiz*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Hafeznia, M. R. (2010). Geopolitics quarterly, emerging perspective of the world geopolitical structure, 6 (4), 1-6.
- Harunoğulları, M. (2013). Yumurtalık- Ceyhan enerji yatırımları ve çevresel etkileri, doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Harunoğulları, M. (2017a). Orta Doğu jeopolitiği ve küresel güçlerin enerji mücadelesi, *Humanitas*, 5(9): 121-137.
- Harunoğulları, M. (2017b). Enerji Kaynaklarının Jeopolitiği ve Küresel Güçlerin Enerji Politikaları, *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3 (1), 146-171.
- Harunoğulları, M. (2018). *TANAP'ın AB Enerji Güvenliği ve Türkiye'nin Jeopolitik Önemi Üzerindeki Etkileri*, "Modern Dönemde Edebiyat, Eğitim, İktisat ve Mühendislik" adlı kitapta bölüm, (Ed.: Başal, H.A., Ulutürk, Y., Öner, N. K.), Ankara: Berikan Yayınevi.
- IENE (Institute of Energy) 2012). The East Mediterranean Geopolitical Puzzle and the Risks to Regional Energy Security, For South-East Europe, Analysis.

- (<https://www.iene.eu/the-east-mediterranean-geopolitical-puzzle-and-the-risks-to-regional-energy-security-p20.html>).
- İlhan, S. (2003). *Jeopolitik duyarlılık*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İlhan, S. (2004). *Türkiye'nin zorlaşan konumu* (uygarlıklar savaşı-küreselleşme-petrol). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İlhan, S. (2006). *Türklerin jeopolitiği ve Avrasyacılık*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Kancı, M. (2019). Türkiye ile Libya arasında Doğu Akdeniz için tarihi anlaşma!, Bölge Gündem, <https://www.bolgegundem.com/turkiye-ile-libya-arasinda-dogu-akdeniz-icin-tarihi-anlasma-imzalar-atildi-1098038h.htm>, E.T. 31.01.2020.
- Kaplan, R. D. (2014). The geopolitics of energy, Stratfor Global Intelligence.
- Karabulut, B. (2005). *Strateji jeostrateji jeopolitik*. Ankara: Platin Yayınları.
- Kedikli, U. Deniz, T. (2015). Enerji Kaynakları Mücadelesinde Doğu Akdeniz Havzası ve Deniz Yetki Alanları Uyuşmazlığı, Alternatif Politika, (7) 3, 399-424.
- Kısacık, S. (2013). Türk dış politikasında enerji koridorlarının önemi. National Politics Academy, <http://politikaakademisi.org/2013/09/25/turk-dis-politikasinda-enerji-koridorlarinin-onemi>.
- Mankoff, J. (2013). Eastern Mediterranean Energy, Center for Strategic and International Studies (CSIS), Washington DC, pp. 1-4.
- Metin, M. (2004). *Politik ve bölgesel güç Hazar*. İstanbul: IQ Sanat Yayıncılık.
- Ngazete. (2019). İngiltere, Türkiye- Libya anlaşmasından rahatsız, <http://www.ngazete.com/ingiltere-turkiye-libya-anlasmastan-rahatsiz-23461h.htm>, E.T. 02/02/2020.
- Oral, M. (2017). Enerji coğrafyası perspektifinde Türkiye'nin enerji politikaları, doktora tezi, Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Oral, M., Özdemir, Ü. (2017). Küresel Enerji Jeopolitiğinde Türkiye: Fırsatlar ve Riskler, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 6 (4), 948- 959. DOI: 10.7596/taksad.v6i4.1054
- Özdemir, V., Hasan, B. (2018). Uluslararası Ekonomi Politik Bir Değerlendirme: Karadeniz Ve Doğu Akdeniz Deniz Alanları Sorunu, Turkish Studies Economics, Finance and Politics Volume 13/22, Summer 2018, p. 401-416 DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14059>
- Özer, S. (2013). Doğu Akdeniz'de Enerji Güvenliği ve Savaşları, Ortadoğu Analiz, 5 (60), 68-79
- Özey, R. (2003). Türkiye'nin coğrafyası ve jeopolitiği neden önemlidir?, Stradigma, Sayı 9, 1-12.
- Özey, R. (2017). *Ortadoğu'nun jeopolitiği*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Özey, R. (2002). *Türkiye coğrafyası ve jeopolitiği*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Özgen, C. (2013). Doğu Akdeniz'de enerji güvenliğine yönelik bir girişim: Akdeniz Kalkanı Harekâtı, Akademik Orta Doğu, 8 (1), 101-114.
- Parlar, S. (2008). *Barbarlığın kaynağı petrol*. İstanbul: Bağdat Yayınları.

- Peker, H. S., Oktay, K. Ö., Şensoy, Y. (2019). Doğu Akdeniz'de deniz yetki alanları ve enerji kaynakları çerçevesinde Türkiye'nin enerji güvenliği, *Güvenlik Bilimleri Dergisi*, 8 (1), 85-106, DOI:10.28956/gbd.562972
- Saka, A., Çemberci, M., Civelek, M. E. (2016). Logistics applications on energy supply chain management: Turkey model, *Journal of International Trade Logistics and Law*, 2 (1), 9-19.
- Sandıklı, A. (2014). Doğu Akdeniz'de enerji denklemi ve olası yan etkiler, *Uluslararası Enerji ve Güvenlik Kongresi bildiriler kitabı, BİLGESAM*, 23-24 Eylül 2014, İzmit/Kocaeli. Sayfa 1-10.
- Sevim, C. (2012). *Küresel enerji stratejileri ve jeopolitik*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sevim, T. V. (2014). Energy impact of coming Eurasian Union and relations between Russia and Turkey, *Globalistics and Globalization Studies*, pp. 209–222.
- Shah, R. (2009). The geopolitics of water and oil in Turkey, *Actuelles de l'Ifri*, <https://www.ifri.org/en/.../geopolitics-water-and-oil-turkey>.
- Tagliapietra, S., Mattei, F. E. E. (2013). Towards a New Eastern Mediterranean Energy Corridor? Natural Gas Developments Between Market Opportunities And Geopolitical Risks, *The rise of Turkey and the New Mediterranean Research Programme, FEEM Nota di Lavoro n. 12*, pp. 1-32.
- Tamçelik, S., Kurt, E. (2014). *Türkiye'nin Münhasır Ekonomik Bölge Algısı ve Yakın Tehdit Alanı: Kıbrıs, Uluslararası Güvenlik Kongresi Bildiriler Kitabı (Cilt 3)*, Editör: Hasret Çomak, Kocaeli Üniversitesi Yayınları 1. Baskı, Nisan 2014, Kocaeli.
- Tekin, A. Walterova, I. (2007). Turkey's geopolitical role: the energy angle, *Middle East Policy*, 14 (1), 84-94.
- Vidakis, I., Baltos, G. (2015). Security aspects of “geoenergeia” and the significance of energy resources management in international politics, *Geopolitics of Energy*, 37 (3), 1-16.
- Vlad, L. B., Josan, A., Vlasceanu, G. (2010). Active geo-strategic players, geopolitical pivots and the changing balance of power in Eurasia, *Revista Română de Geografie Politică*, Year XII, no. 1, pp. 116-125.
- Yaycı, C. (2012). Doğu Akdeniz'de Deniz Yetki Alanlarının Paylaşılması Sorunu ve Türkiye, *Bilge Strateji*, 4 (6) 1-70.
- Yıldız, T. (2012). Turkey's energy economy and future energy vision. Retrieved October 1, 2012, from Turkish Policy: <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/13-18.pdf>.
- Yılmaz, T. (2009). *Uluslararası politikada Orta Doğu*. Ankara: Barış Platin Yayınları.

Boncuklu Tarla Doğu Alanı Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem Mimarisi ve Köy-Mekan Organizasyonu

Bahattin İPEK , Yunus ÇİFTÇİ²

Öz

Yukarı Dicle Havzası Neolitik Dönem üzerine olan bilgilerimiz son yıllarda gerçekleştirilen arkeolojik kazılar sayesinde giderek artmaktadır. Mardin İli Dargeçit İlçesi'ne bağlı olan Ilısu Barajı'na ismini veren Ilısu Köyü sınırları içerisinde bulunan Boncuklu Tarla yerleşimi Yukarı Dicle Havzası Çanak-Çömleksiz Neolitik Dönem mimarisi üzerine önemli bilgiler vermektedir. Boncuklu Tarla Doğu Alanı'nda tespit edilen "Kamu Binası" ve etrafında bulunan binalar hem konut ve kamu mimarisi hem de dönemin köy-mekan organizasyonları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Özellikle 4b tabakasına ait Kamu Binası ve binanın etrafından bulunan konutlar dönemin köy-mekan organizasyonlarının incelemesi için ayrı bir önem taşımaktadır. Bu binalarda ortaya çıkarılan buluntular, mezarlar ve farklı tipteki duvar teknikleri bahsi geçen dönemin hem Yukarı Dicle hem de Güneydoğu Anadolu Bölgesi açısından zenginliği ön plana çıkarmaktadır. Bu bölgede aynı döneme ait kazıları yapılan yerleşimlerle hem farklılıkları hem de benzerlikleri olan Boncuklu Tarla'daki Doğu Alan yapıları, Boncuklu Tarla içinde de farklı bir öneme sahiptir. 3 Kamu Binası ile birlikte bölgedeki diğer anıtsal yapılara oranla farklı bir öneme sahiptir. Her ne kadar Boncuklu Tarla Doğu Alanı kazıları 2017 ve 2019 yılı olmak üzere iki kazı sezonu olsa da verdiği bilgiler sayesinde Çanak-Çömleksiz Neolitik Çağ'da çok önemli verilere ulaşılmasına olanak sağlamıştır. Mardin ili ve bölgenin tarihi için önemli bilgiler veren Boncuklu Tarla kazıları hem Mardin tarihini günümüzden 12.000 yıl öncesine kadar geri götürmüş hem de o dönemde bölgede yaşayan halklar için de önemli veriler vermiştir. Ayrıca yerleşim yerinin yaklaşık olarak 2000 yıl boyunca kullanılması bize yerleşim yerinin bölge tarihi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu nedenlerden dolayı Boncuklu Tarla Doğu Alanı mimarisi ve verileri Boncuklu Tarla yerleşiminin Yukarı Dicle Havzası ve Mardin bölgesinin tarihi için ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

1 Arş. Gör. Bahattin İpek, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü, bahattinipek47@gmail.com, naramsin47@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4380-9283.

2 Doktora Öğrencisi Yunus Çiftçi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü, cftc.yns@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5547-7613.

Anahtar Kelimeler: Yakındoğu Neolitik Dönem, Yukarı Dicle Havzası, Kuzey Mezopotamya Neolitik Dönem, Boncuklu Tarla, Neolitikleşme, Epipaleolitik, PPNA, PPNB, Kamu Yapısı (Stelli Yapı), Köy-Mekan Organizasyonu

Pre-Pottery Neolithic Period Architecture of Eastern Area of Boncuklu Tarla and Village-Space Organization

Abstract

Our knowledge of the Upper Tigris Basin on the Neolithic Period has been increasing gradually by means of the archaeological excavations carried out in recent years. Boncuklu Tarla settlement, which is in Mardin Province's Dargeçit District, located in the borders of the Ilisu Village which gives its name to Ilisu Dam, presents substantial information about the Pre-Pottery Neolithic Period architecture of the Upper Tigris Basin. The Public Building identified in the East Area of the Boncuklu Tarla and the buildings around it provide important information about both the residential and public architecture and the village-space organizations of the period. Especially the public building belonging to level 4b and the structures around the building bear special importance for the examination of village-space organizations of the period. The finds, graves and different types of wall techniques unearthed in the these buildings highlight the wealth of the period in terms of both the Upper Tigris valley and the Southeastern Anatolia Region. The Eastern Area structures in the Boncuklu Tarla, which have both differences and similarities with the excavated settlements in the same period in this region, have a different importance in the Boncuklu Tarla, too. The three Public Buildings, along with other monumental structures and the unique Public Building with four stele and niche, have a different importance compared to other monumental structures in the region. Although the Boncuklu Tarla East Area excavations have two excavation seasons in 2017 and 2019, it has enabled us to reach very important data for the Pre-Pottery Neolithic Period. The Boncuklu Tarla excavations provide important information for the province of Mardin and the region's history and take the history of Mardin back to 12,000 years ago and give important data for the people living in the region at that time. In addition, the use of the settlement for approximately 2000 years shows us how the this settlement is important for the history of the region. For these reasons, the Boncuklu Tarla Eastern Area architecture and data show how the Boncuklu Tarla has importance for the history of the Upper Tigris Basin and the Mardin region.

Keywords: The Near-East Neolithic Period, The Upper Tigris Basin, The Northern Mesopotamia Neolithic Period, The Boncuklu Tarla, The Neolithization, Epipaleolithic Period, PPNA, PPNB, Public Building (Stele Building), Village-space Organization.

Extended Abstract

Our knowledge of the Neolithic Period of the Upper Tigris Basin has been increasing over the last 20 years thanks to the identification and excavation of settlements during the archaeological surveys conducted within the scope of the Ilisu Dam and HES Project. Although only three excavation seasons (2012, 2017, 2019) have been carried out so far, Boncuklu Tarla provides important information not only about the Mardin region but also the history and socio-cultural structure of the Pre-Pottery Neolithic period. The studies and the C14 analysis at Boncuklu Tarla indicate that the settlement has been inhabited by six different Levels from Late Epipalaeolithic to Late PPNB: Level 1: Late PPNB; Level 2: Middle PPNB; Level 3: Early PPNB; Level 4: transition PPNA-PPNB; Level 5: PPNA; Level 6; Late Epipalaeolithic. Boncuklu Tarla was first identified and investigated by two different teams in 2008 as a result of the surveys carried out within the scope of the studies for Documenting and Rescuing Cultural Heritage Remaining in the Ilisu Dam and HES Project Interaction Area in the Mardin region. But, the site was excavated in 2012, 2017 and 2019. During the excavations, different architectural remains, skeletal remains, beads, pendants, bone tools, grinding stone and chipped stone finds were unearthed from the Late Epipalaeolithic Period to the end of the Late PPNB Period. The substantial amount of chipped stone tools found in Boncuklu Tarla show significant variation in terms of both typology and technology. Although obsidian fragments are found at the site, flint stone tools dominate. During the excavations in 2017 and 2019, 130 individuals from 70 graves were exposed. As a result of the excavations, all the graves are inside the houses and single or multiple burials belonging to different individuals. These primary inhumations were intramural in nature and consisted of subadults and adults of both sexes. In addition, three secondary burials were recorded, as well as the skulls of nine individuals unearthed in seven different graves suggestive of the “skull cult” seen elsewhere in the Neolithic Near East. Most of the burials were buried with different types of grave finds, especially beads. Thanks to the graves found as a result of excavations, important information was obtained about Pre-Pottery Neolithic Period burial traditions. When we look at decorative objects in the Boncuklu Tarla, they consist beads, pendants, bracelets, belt buckles, bone plaques, earrings and figured stone objects. Most of the beads were made of serpentine, limestone, chlorite, sandstone, bone, obsidian, malachite and various pebble stones. Animal-shaped beads are common, especially beads (pendants) with bull's heads, deer, leopard, wild goat heads and beads with snake, bird and scorpion shapes. During the excavation, it is possible to mention about at least 6 levels of architectural levels were recovered at the site. Cell-planned structures, grid-planned structures, Terrazzo Building, Public Building (Stele Building) constitute different architectural structures as a result of excavations. The Public Building identified in the East Area (level 4b) of the Boncuklu Tarla and the buildings around it provide important information about both the residential and public architecture and the village-space organizations of the period.

Giriş

Yakındoğu Neolitikleşme sürecinde anıtsal binalar dönemin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapıların incelenmesi için önemli bir yere sahiptir (Kodaş, 2013; Özdoğan, 2018; Stordeur, 2014). Söz konusu bu yapılar Neolitik Dönem yerleşim yerlerinin köy-mekan organizasyonlarının oluşumunda belirleyici etken olmuşlardır. Bu tür yapıların incelenmesinde veya sınıflandırılması kapsamında Kamu Binası (*Public Building*) terimi daha tarafsız bir tanımlama olarak kabul görmekle birlikte (Kodaş, 2013; Rosenberg, 2011; Stordeur, 2014;), özel, anıtsal, tapınak veya megalitik gibi farklı tanımlamalar da bu tür özel yapılar için kullanılmaktadır (Aurenche ve Kozłowski, 2000; Hauptmann, 2011; Özdoğan, 2018; Schmidt, 2011; Watkins, 2006; Yartah, 2013). Güneydoğu Anadolu Bölgesi Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ merkezlerine bakıldığında bu tür “Kamu Yapılarını” görmek mümkündür. Ancak bu yapıların çoğunlukla tek amaç için kullanıldığı düşünülmüş ve bu sebeple çoğunlukla belli bir kategori içinde değerlendirilmiştir. Bu tür yapılar genellikle “Kült Yapıları” veya “Dini Yapılar” olarak değerlendirilmiştir (Bknz Schmidt, 2007; Türkcan, 2006). Örneğin, yapılan kazılar sonucunda Göbekli Tepe (Schmidt, 2007) ve Nevalı Çori'deki anıtsal yapıların içinden taş heykeller, steller, ve Kült Yapısı II'de ocak taşından çamurla örülmüş mekanı içten çevreleyen bir seki ve Kült Yapısı III'te taş levhalarla kaplı seki bulunmuştur (Hauptmann, 2007). Kazıcıları tarafından bu buluntular dini veya ritüel amaçlı buluntular olarak nitelendirilmişlerdir. Fakat bu iki merkez dışında Boncuklu Tarla başta olmak üzere Güsir Höyük (Karul, 2011; 2013), Hasankeyf Höyük (Miyake ve diğ., 2012; Miyake, 2013), Hallan Çemi, Tell Abr 3 (Yartah, 2013), Jerf El Ahmar (Stordeur, 2014), Mureybet (Stordeur ve Ibáñez, 2008), Nemrik 9 (Kozłowski ve Kempisty, 1990) gibi birbirinden farklı merkezlerde ortaya çıkarılan “Anıtsal (Kamu) Yapıları” için bu bulgular oldukça sınırlıdır. Ayrıca Yukarı Dicle Havzasında bulunan Hasankeyf Höyük (Miyake ve diğ., 2012; Miyake, 2013), Güsir Höyük (Karul, 2011; Karul, 2013) ve Hallan Çemi (Rosenberg, 1995; Rosenberg, 1998; Rosenberg, 2007; Rosenberg, 2011; Rosenberg ve Davis, 1992) gibi merkezlerde ortaya çıkarılan Kamu yapılarında havaneleri, öğütme taşları, dilgi ve dilgicik gibi buluntulara rastlanmıştır. Kuşkusuz günlük yaşama ait genelde 3-5 metreye arasında ebatları olan konutlarda ailelerin yaşadığı düşünüldüğünde, 10.00 metreye varan büyüklükteki yapıların yerleşimlerde farklı işlevleri olduğu kesindir. Fakat bu denli büyük ölçekli yapıların tek bir olgu (Din, Kült) üzerinden değerlendirilmesi yanlıştır. Din ya da inançla birlikte sosyal hayatı da içine alan bunun yanında büyük ihtimalle ekonomik bir rolü de olan yapıların “Kamu Yapısı”, “Kolektif Yapı” veya “Özel Anıtsal Yapılar” gibi tanımlayıcı terimlerle ele alınması gerekmektedir. “Kamu Yapısı” terimi aslında Neolitik Çağ gibi yazısız ve birebir ilişkilendirilebilecek kanıtlardan yoksun olan dönemin bu tür anıtsal yapıları için kullanılması daha uygundur.

Bu çalışmanın amacı hem Yukarı Dicle Bölgesi'nde hem de çevresinde bulunan önemli merkezler ve bu merkezlerde ortaya çıkarılan anıtsal yapıların Boncuklu Tarla örnekleri ile özellikle de Doğu alanda ortaya çıkarılan "Kamu Yapısı (Stelli Yapı)" ile karşılaştırılmasıdır. Anıtsal yapılardan kasıt ise sosyal, ekonomik, kültürel ve dini organizasyonların merkezi konumundaki büyük ölçekli ve özel yapılarıdır. Yukarıda da değinildiği üzere "Kamu Yapıları" olarak ele alınan ve dönemlerini en iyi anlatan bu yapılar buldukları yerleşimlerin odak noktası halindedirler. Yerleşim yerindeki konumları ile dikkat çeken, bazı merkezlerde farklılık göstermesine karşın konutlardan ayrı tutulan bu yapılar Boncuklu Tarla Kamu Yapısı "Stelli Yapı" üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Bahsi geçen yapıların köy-mekan organizasyonundaki yerleri, farklılıkları ve benzerlikleri, bu yapıların değerlendirilmesi gibi konular açıklanmıştır.

Boncuklu Tarla'nın Konumu

Boncuklu Tarla, Ilisu Barajı kapağının 3 km güney-batısında (Kartal ve diğ., 2014; Kodaş, ve diğ. 2019: 3; Ökse ve diğ., 2010; Taşkıran ve Kartal, 2010), Dicle Nehri'nin yaklaşık 2 kilometre batısında ve Nevala Maherk çayının güneyinde bulunmaktadır³ (Resim 1) (Kodaş, 2018; Kodaş, ve diğ. 2019: 3). Yerleşim yeri, Ilisu Barajı ve HES Projesi Etkileşim Alanında Kalan Kültür Varlıklarının Belgelenmesi ve Kurtarılmasına Yönelik Çalışmalar kapsamında yapılan yüzey araştırmalarında ilk kez 2008 yılında iki farklı ekip tarafından tespit edilmiş ve incelenmiştir. Prof. Dr. Tuba Ökse *Ilisu Barajı İnşaat Sahası Yüzey Araştırması* kapsamında Boncuklu Tarla'yı Çanak Çömleksiz Neolitik Dönemi temsil eden bir yerleşim yeri olarak nitelendirilmiştir⁴ (Kodaş, 2018: 7; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 694; Ökse ve diğ., 2010: 334, 341). Prof. Dr. Harun Taşkıran ve Prof. Dr. Metin Kartal *Ilisu Baraj Gövdesi Alanı Yüzey Araştırması* kapsamında yaptıkları yüzey araştırması sırasında Boncuklu Tarla yerleşim yerinde prehistorik döneme ait buluntular tespit etmişlerdir⁵ (Kartal ve diğ., 2014; Taşkıran ve Kartal, 2010 : 239-41). Yerleşim yerinde 2012, 2017 ve 2019⁶ yılında yapılan arkeolojik çalışmalar ve C14 analizleri yerleşim yerinin Geç Epipaleolitik Dönem'den Geç PPNB⁷ sonuna kadar 6 ayrı tabakaya sahip olduğu ve MÖ 11. ile 8. bin arasında aralıksız iskan edildiği tespit

3 Yerleşim yeri aynı zamanda Çanak-Çömleksiz Neolitik döneme ait Çemka Höyük yerleşiminin kuş uçuşu yaklaşık olarak 500 metre batısında bulunmaktadır.

4 Yerleşim yeri, Ilisu Barajı ve HES Projesi Etkileşim Alanında Kalan Kültür Varlıklarının Belgelenmesi ve Kurtarılmasına Yönelik Çalışmalar kapsamında ilk kez 2008 yılında Prof. Dr. Tuba Ökse Ilisu Barajı İnşaat Sahası Yüzey Araştırması kapsamında Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem yerleşim yeri olarak tanımlanmıştır (Alan No 26) (Kodaş, 2018: 7; Kodaş ve Erdoğan: 2019: 694).

5 Prof. Dr. Harun Taşkıran ve Prof. Dr. Metin Kartal Ilisu Baraj Gövdesi Alanı Yüzey Araştırması kapsamında yaptıkları yüzey araştırması sırasında yerleşim yerinde Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem'e tarihlenen obsidiyen ve çakmaktaşı parçaları toplamışlardır (Kodu T 64) (Kodaş, 2018: 8; Kodaş ve Erdoğan: 2019: 694).

6 2012, 2017 ve 2019 yılında Boncuklu Tarla'da gerçekleştirilen kurtarma kazıları Mardin Müze Müdürlüğü başkanlığında yürütülmüştür. Ayrıca 2017'den beri kazının bilimsel danışmanlığını Mardin Artuklu Üniversitesi Arkeoloji Bölümünden Doktora Öğretim Üyesi Ergül KODAŞ yürütmektedir.

7 PPN: Pre-Pottery Neolithic (Çanak-çömleksiz Neolitik).

edilmiştir (Kodaş, 2018; Kodaş, 2019a; Kodaş ve Genç, 2019; Kodaş, ve diğ. 2019: 3). Şimdiki verilere bakılarak yerleşim yerinin Geç Epipaleolitik Dönem'den Geç PPNB'ye kadar neredeyse aralıksız iskan edilmesi Mardin bölgesi ve tarihi için Boncuklu Tarla ilk örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliğinden dolayı Boncuklu Tarla kazıları Mardin'in tarihi ve arkeolojisi için de önemli bir yere sahiptir.

Boncuklu Tarla Stratigrafisi ve Mimari Kalıntılar

Son dönem verilere dayanılarak, 2012, 2017 ve 2019 yıllarında yapılan kazılarda elde edilen buluntu, bulgular ve tarihleme (C14) yöntemi sonucu yerleşim yerinde Epipaleolitik Dönem'den Geç PPNB'ye kadar 6 ayrı tabaka tespit edilmiştir. Boncuklu Tarla'daki tabakalanmaya bakıldığında: Tabaka 1: Geç PPNB; Tabaka 2: Orta PPNB; Tabaka 3: Erken PPNB; Tabaka 4: PPNA-PPNB geçiş evresi; Tabaka 5: PPNA; Tabaka 6: Epipaleolitik⁸ (Kodaş, 2018: 8; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 694; Kodaş, ve diğ. 2019: 3). Boncuklu Tarla üzerinde tarımsal faaliyetlerden dolayı üst tabakalarda oldukça aşınma olmuştur ve yapılan kazı ve sondajlar sonucunda yerleşim yerinde kültür dolgusunun yaklaşık olarak 2,5 metre kalınlığında olduğu saptanmıştır (Kodaş, 2018: 9; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 695).

Genel olarak Boncuklu Tarla mimarisine bakıldığında, Geç PPNB'ye ait tabakada yapılan kazılar sonucunda iki adet hücreli yapı saptanmış, iyi korunmuş olan yapıların uzunluğu 10 metre ve genişliği yaklaşık olarak 5,5 metredir (Kodaş, 2018: 9-10; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 695). Orta PPNB'ye ait tabakada yapılan kazılar sonucunda bu dönemde ilk kez yapılan 'Terrazo Binası' ortaya çıkarılmıştır (Kodaş, 2018: 10; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 695). Terrazo Binası yaklaşık 15x13 metre boyutlarında olup yapının içinde çatıyı taşıdığı düşünülen 4 ayrı dikme/stelin ise tarımsal faaliyetlerin vermiş olduğu tahribattan dolayı sadece yuvaları tespit edilebilmiştir (Kodaş, 2018: 10; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 696). Yapılan kazılar sonucunda gündelik yaşam için kullanılan konutların Terrazo Binası'nın batısında, tarımsal ürünlerin saklanması veya korunması için yapılan siloların (depo) ise binanın doğusunda yapıldığı tespit edilmiştir (Kodaş, 2018: 11). Erken PPNB'ye ait mimari buluntular sadece yapılan sondajlar sonucunda tespit edilmiştir. Bu dönemin mimari özelliklerini yansıtacak bilgiler kısıtlı olmakla birlikte ancak yapılacak yeni kazılar sonucunda daha ayrıntılı bilgiler elde edilecektir (Kodaş, 2018: 12; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 696). Boncuklu Tarla PPNA dönemi mimarisi ise şuan ki çalışmalarda tam olarak ortaya çıkarılamamış ancak alanın kuzeyindeki yamaç kısmında ele geçen buluntularla desteklenmiştir. Aynı şekilde Doğu Alanında da elde edilen son verilerle bu dönemin yapıları

8 Yerleşim için atıfta bulunulan tüm dönem ve tarihler kazıda elde edilen buluntu ve bilgilerin değerlendirilmesi ve benzerleri ile karşılaştırılması sonucu varılan yaklaşık sonuçlardır. Bu bağlamda yerleşimin farklı tabaka ve kontekstlerinden alınan analiz örnekleri "TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi" laboratuvarına gönderilmiş ve C14 yaşlandırma yöntemi (Radyokarbon) uygulanmıştır ve 3 örnekte yaşlandırma yapılabilmektedir.

belirlenmeye başlanmıştır. Boncuklu Tarla'nın Epi-Paleolitik dönemine ait en alt tabakaya ait mimari ise yine kuzey sınırdaki yamaçta ortaya çıkarılan yuvarlak "Payeli Kamu Yapısıdır".

Küçük Buluntular

Boncuklu Tarla'da ele geçen küçük buluntular arasında boncuklar öne çıkmakla birlikte bilezikler, kulak tıkaçları/küpeler, figürlü taş objeler ve kemik plakalar küçük buluntular için örnek buluntular arasında yer almaktadır (Kodaş, 2018: 15; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700). Yerleşim yerine ismini veren boncukların hammaddeleri serpantin, kireçtaşı, klorit, kumtaşı, kemik, obsidiyen, malakit ve değişik çay taşlarının yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir (Resim 2) (Kodaş, 2018: 15; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700). Figürlü boncuklara baktığımızda çoğunlukla hayvan motiflerinden oluştuğu ve özellikle boğa başı, geyik, leopar, yaban keçisi başı, yılan, kuş ve akrep biçimlidirler (Resim 3) (Kodaş, 2018: 15; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700). Özellikle Boncuklu Tarla'da boncuk yapımında kullanılan hammaddeler arasında bakırtaşı (malakit) ve bakırın kullanılmış olması daha önceden Çayönü, Aşıklı Höyük, Tell Halula gibi yerleşimlerden de bilinen örneklerde olduğu gibi bizlere madencilik tarihi hakkında yeni bilgiler vermektedir (Kodaş, 2018: 16; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700-701). Yapılan kazılarda figüratif yönleri ile öne çıkan Boncuklu Tarla'daki buluntuları içerisinde insan ve hayvan figürinleri bulunmamıştır (Kodaş, 2018: 16; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700).

Boncuklar haricinde farklı taşlardan yapılmış (kireçtaşı, kumtaşı, mermer, obsidiyen, vb.) kulak tıkaçları (stone plugs) veya küpeler, sayma taşları (token veya jeton) yapılan kazılarda bulunmuştur (Kodaş, 2018: 17; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 700-701). Kemik objelere bakıldığında kabartmalı veya çizgi bezemeli kemik objelerin sayıları az olmakla birlikte farklı formda ve teknikte üretilmiştir (Kodaş, 2018: 17-18). Kemik objeler arasında kakma tekniği ile yapılmış oldukça nadir olan ve üzerinde iki örümcek motifli buluntuya bakıldığında, söz konusu motifler kemik plak üzerine kazılmış olan iki örümcek motifinin (kakma yuvalarının) yeşilimsi taşların (bazıları malahit?) yapıştırılmasıyla yapılmıştır (Resim 4) (Kodaş, 2018: 18). Boncuklu Tarla'da az da olsa üzerinde geometrik bezemelerin bulunduğu ve yapımında daha çok siyah çay taşları, klorit ve sabuntaşının kullanıldığı taş objeler yapılan kazılarda yerleşim yerinde bulunan küçük buluntulara örnektir (Kodaş, 2018: 18). Ayrıca boyutları 5-8 cm yarıçapında değişen ve mermerden yapılmış yaklaşık olarak 10 tane bilezik yapılan kazılar sonucunda bulunmuştur (Kodaş, 2018: 18).

Yontmataş Buluntular

Boncuklu Tarla'da yontmataş alet üretiminde obsidyenden yapılan aletler bulunmuşsa da alet üretiminde hammadde olarak yoğun olarak çakmaktaşıdan faydalanmıştır (Kodaş, 2018: 13; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 698). Özellikle kazıdan çıkan toprakların kazı alanında yüzdürme yoluyla yıkama ve eleme yöntemleri sayesinde mikrolit alet ve mikrolit çekirdekleri bulunmuştur (Kodaş, 2018: 14). Bu küçük buluntular sayesinde dönemim alet üretimi hakkında önemli bilgiler elde edilmiştir (Kodaş, 2018: 14).

Mezarlar

2017 ve 2019 yılı kazı çalışmalarında kazılan 70 mezardan 130 bireye ait kalıntı açığa çıkarılmıştır (Resim 5) (Kodaş, 2018: 14; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 699). Erkek, kadın ve çocuk bireylerin gömüldüğü mezarların tamamı mekân içi gömüt niteliğindedir (Kodaş, 2018: 14; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 699). Birincil gömütlere ait olan mezarların yanı sıra 3 adet ikincil gömü ve hatta kafatası kültürüne ait olabilecek 7 ayrı mezarda açığa çıkartılan 9 bireye ait kafatası bulunmaktadır (Kodaş, 2018: 14; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 699). Ayrıca 9 adet ikili bireyin, 5 adet üçlü bireyin, 1 adet dörtlü bireyin, 1 adet altılı bireyin, 2 adet yedili bireyin ve 1 adet de onbir bireyin bulunduğu çoklu mezarlar yapılan kazılar sonucunda ortaya çıkarılmıştır (Kodaş, 2018: 14-15). Bu buluntular bizlere Çanak-çömleksiz Neolitik dönem ölü gömme gelenekleri hakkında önemli veriler vermektedir.

Boncuklu Tarla Doğu Alanı “Kamu Yapısı” ve Doğu Alanı Genel Mimarisi

Boncuklu Tarla Doğu Alanı'nda açığa çıkarılan mimari kalıntılar toplamda 3 ayrı yapı katı (4a, 4b ve 5. tabaka) üzerinden ele alınmıştır. Söz konusu kalıntılar bakıldığında, 4a ve 5. tabakaya ait mimari kalıntılar daha az sayıdaki örnekle temsil edilmekle birlikte, inşa tarzları ve planları bakımından kendi içerisinde önemli farklılıklar sergilemektedirler (Resim 6) (Kodaş, 2018; Kodaş, 2019a). Boncuklu Tarla yerleşiminde genel olarak Tabaka 4 PPNA-PPNB Geçiş Dönemine aittir ve Tabaka 5 ise PPNA'ya aittir (Kodaş, 2018: 12; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 696). Kısaca bu tabakaların mimarisine bakıldığında;

4a Tabaka Mimarisi

Bu tabaka mimarisi ızgara planlı bir yapı (Str. 5) ve yine ızgara planlı başka bir yapıya ait olduğu düşünülen bir kaç duvar kalıntısı ile temsil edilmektedir (Resim 6). Tarımsal aktivitelerden dolayı kötü korunmuş olan söz konusu yapı (Str. 5) yaklaşık 7 metre uzunluğunda ve 5 metre genişliğindedir. Taş temelli olan yapıya bakıldığında tahribattan dolayı yapının duvarlarına ait herhangi bir veriye

ulaşılmamıştır. Fakat söz konusu yapının tabanı sıkıştırılmış toprak ile yapılmıştır. Binaya detaylı bakıldığında doğu bölümünde 5x4 metre boyutlarında olan bir mekanın var olduğu ve bu alanda ızgaraların olmadığı, fakat binanın batı bölümünde ise kötü korunmuş olmakla birlikte ızgaralar olduğu görülmektedir. Söz konusu bina aynı zamanda 4b tabakasına ait yuvarlak planlı bir yapının üzerinde bulunmaktadır ve 4b tabakasına ait Stelli Bina'nın (Str. 1) hemen kuzey batısında yer almaktadır. Fakat Stelli Bina'nın 4a tabakasında kullanıldığına dair herhangi bir bilgi şuan için mevcut değildir. Çayönü yerleşiminde Izgara Planlı yapılar evresinin mimari kalıntıları oldukça düzgün iken (Erim-Özdoğan, 1994; Erim-Özdoğan, 2007) Boncuklu Tarla Doğu Alanı örneklerinde bu görülmemektedir. Oldukça basit bir şekilde yapılmış olan yapılar ihtimalle yüzeye yakın olmalarından dolayı tahrip olmuşlardır. Bu tip yapıların varlığı Çayönü dışında PPNA-PPNB merkezlerinde pek bilinmemektedir.

4b Tabaka Mimarisi

Bu tabakaya ait mimari kalıntılar sadece höyüğün doğu alanında açılan J20-21 ve K20-21 açmalarında tespit edilmiştir (Resim 6). Bu dönemin konut mimarisi 8-10 x 2-5 metre boyutlarındaki köşeleri yuvarlatılmış yapılarla (Str. 2, 3, 7) ve aynı alanda açığa çıkarılan yuvarlak planlı yapılarla temsil edilmektedir (Str. 4 ve 6). Bu binaların etrafında yapıların kapı girişlerinin karşısına denk gelen alanlarda silo tabanları tespit edilmiştir. Alanda açığa çıkarılan konutların tamamı tek odalıdır ve köşeli planlı, yere gömülü olarak inşa edilmiş olan 'Kamu Binası'nın etrafında bulunmaktadır (Str. 1; Resim 6) (Kodaş, 2018: 12; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 696-697).

Bu döneme ait konutların ortasında bulunan söz konusu 'Kamu Binası (Stelli Bina)' ise yaklaşık 8,50x8,30 metre boyutlarındadır (Resim 7) (Kodaş, 2018: 12). Yapılan kazılar sonucunda binanın yaklaşık olarak 2 metre bir derinliğe sahip çukur içerisine gömülü olarak inşa edilmiş olduğu, fakat etrafında bulunan evlerin ise yüzeyden 20-25 cm derinliğe sahip taş temellere sahip oldukları tespit edilmiştir (Kodaş, 2018: 12). Bahsi geçen PPNA-PPNB geçiş dönemi de dahil olmak üzere bölgede Çanak-Çömleksiz Neolitik Çağ yerleşimlerinde ortaya çıkarılan tüm "Kamu Yapıları" tam ya da yarı gömülü şekildedir. Binanın duvarları yassı doğal taşlar ve çamur harç ile inşa edilmiştir. Binanın merkezinde simetrik bir şekilde yerleştirilmiş olan 4 adet düz taş stel bulunmaktadır. Yaklaşık 1,50 cm yükseklikte olan söz konusu steller Yukarı Dicle Havzası'na özgü olan ve daha önceden Çayönü, Güsir Höyük ve Hasankeyf Höyük'te de bilinen sade ve düz bir form sergilemektedirler (Erim-Özdoğan, 2011; Karul, 2011; Kodaş, 2015; Miyake ve diğ., 2012; Özdoğan, 2018) ve Şanlıurfa Bölgesi'nde bulunan yerleşimlerde olduğu gibi T biçimli bir form sergilememektedirler (Hauptmann, 2011; Schmidt, 2011). Söz konusu binayı özel kılan durumlardan bir diğeri ise binanın kuzey-doğu duvarında 2 ve güney-batı duvarında ise 3 adet payanda tipinde niş bulunmasıdır. Kamu yapısı olarak ele alınan Stelli Yapı dikdörtgen bir form vermektedir. Binanın

kuzeybatı duvarı üzerinde herhangi bir yenileme izi yokken binanın güneybatı uzun duvarı ve güneydoğu kısa duvarı üzerinde yenileme izlerine rastlanmıştır. Güneybatı duvarı üzerindeki yenileme işlemi aslında iki farklı duvarın varlığına işaret etmektedir. Büyük ihtimalle bu yenileme işlemi sırasında eski duvar eğimden de kaynaklı olarak içe doğru çökme yapmış, ikinci duvar da buna istinaden oturtulmuş ve yine bu duruma destek amaçlı çıkıntıları/payeleri oturtulmuştur. Payelerle birlikte, eski ve yeni duvarın olduğu kısımda ihtimalle tahrip olmuş kısa bir seki/bank ya da platforma yer verilmiştir. Bu yeni duvarın kuzey ucunda çok küçük ölçülerde pencere gibi bırakılmış oldukça derin bir niş açığa çıkarılmıştır. Nişin içinin sıvalı olması da oldukça ilginç bir uygulama gibi görünmektedir. Niş içinde herhangi bir buluntu ele geçmemiştir. Güneybatı duvarının kalınlaştırılması ve sağlamlaştırılması için yapılan uygulamalar aynı şekilde güneydoğu duvarında da görülmektedir. Ancak bu duvarda ilginç olarak farklı taşlar kullanılmış ve kalınlaştırma yapılmamıştır. Aksine diğer üç duvara göre oldukça ince görünen bu duvarın neden böyle bırakıldığı anlaşılmamaktadır. Binanın gömülü olduğu düşünüldüğünde çevresindeki toprağın baskısı da üzerine geldiğinde yıkılması muhtemel olan güneydoğu duvarının sadece üst sıra birkaç taşının değişmesi ilginçtir.

Kamu Yapısı içerisinde oldukça fazla dolgu toprak çıkarılmış, yapının içinde çakmaktaşı ve obsidyen alet ve alet parçaları, kemik aletler, taş aletler ve oldukça iri düzensiz bağımsız kayalar da bulunmuştur. Yapının dolgu toprağının ise yanık malzeme ve hayvan kemikleri ile dolu olması aslında yapının terk edildikten sonra çöp atım alanı olarak kullanıldığını düşündürmüştür ancak çalışmalar ilerledikçe buranın bilinçli olarak doldurulduğu fark edilmiştir. Birçok yerleşimde açığa çıkarılan anıtsal yapılarda bu uygulamanın varlığından bahsedilmiş ve kullanımdan düşen ya da halkın o yerleşimi terk etmeden önce binayı bilinçli olarak doldurulduğu veya yapının yakıldığı görülmüştür (Özdöl, 2011, 195). Bu uygulamanın Boncuklu Tarla Doğu Alanı Stelli Yapısı için uygulanıp uygulanmadığı henüz kesin değildir. Değerlendirmeler için gerekli analizlik malzemeler toplanmış ve gerekli yerlere ulaştırılmıştır. Stelli Yapı biçim olarak her ne kadar Nevali Çori ve Göbekli Tepe (Aslan Payeli Yapı) Kamu Yapılarına benzese de dönemsel farklılıklar ve stel farklılıkları bulunmaktadır. Her iki merkezde ortaya çıkarılan yapılar PPNB/ÇÇNB dönemi örneklerini oluşturmaktadır. Boncuklu Tarla Stelli Yapı ise PPNA-PPNB Geçiş Evresine ait bir yapıdır. Ayrıca Boncuklu Tarla'daki yapı, Kuzey Suriye topraklarında bulunan Mureybet (Stordeur ve Ibáñez, 2008), Jerf El Ahmar (Stordeur, 2014) ve Jade El Mughara (Coqueugniot, 1994; 1998; 2011) "Kamu Yapıları" ile dönemsel olarak aynı olsalar da biçim ve iç düzenleme yönünden oldukça farklılık göstermektedirler.

5. Tabaka Mimarisi

PPNA tabakasına ait mimari kalıntılar çok kısıtlı bir alanda tespit edilmiştir. J21 açmasında iki adet yuvarlak planlı yapı ortaya çıkarılmıştır (Str. 12-13; Resim 6).

J21 açmasındaki bu yuvarlak planlı yapılar yaklaşık 1,5-2 metre çapındadır ve konut olmaktan çok silo oldukları düşünülmektedir (Kodaş, 2018: 13; Kodaş ve Erdoğan, 2019: 697). Bu yapıların benzerleri Hallan Çemi yerleşiminde ortaya çıkarılmış, çoğunlukla “C” tipinde olan konutlarına benzer özellikler sergilemelerinin yanında tam yuvarlak örnekleri de bulunmaktadır (Rosenberg, 2007: 2). Özellikle taş döşeme tabanları olan yapıların ya da siloların Boncuklu Tarla yerleşiminde ayrımları henüz kesinleşmemiştir.

Köy-Mekan Organizasyonları

Boncuklu Tarla Doğu Alanı köy-mekan organizasyonuna genel olarak bakıldığında sadece 4b tabakasının konu hakkında bilgi verdiği gözlemlenmektedir. Söz konusu döneme ait mimari kalıntılara detaylı bakıldığında ise Kamu Binası'nın (Stelli Bina) merkezde olduğu ve bu binanın etrafında da yuvarlak veya yarı yuvarlak formda olan konutların bulunduğu görülmektedir. Genellikle birbirinden bağımsız olarak inşa edilen konutların iki tanesinin Stelli Bina'nın doğu ve batı yönünde inşa edildikleri ve söz konusu Stelli Bina ile ortak duvarlarının olduğu gözlemlenmektedir. Stelli Bina'nın etrafında bulunan konutlara bakıldığında ise tüm konutların içerisinde mezarların var olduğu ve günlük aktivitelere işaret eden öğütme taşları, havaneleri ve ocakların olduğu görülmektedir. Buna karşın Kamu Binası'nın (Stelli Bina) içerisinde söz konusu buluntular ele geçmemiştir. Ancak yapı içindeki dolgu toprakta birçok buluntu olmasına karşın muhtemelen doldurma işlemi sırasında atıldıkları düşünüldüğünden yapı ile ilişkilendirilmemişlerdir. Kuşkusuz bir Kamu Binası olan Stelli Bina'ya ek olarak konutlar arasında ortak kullanım alanı olan açık alanların ve bu alanlarda da yuvarlak planlı silo tabanlarının olduğu gözlemlenmektedir (Str. 8-11). Bu tabakaya ait köy-mekan organizasyonlarına toplu olarak bakıldığında ise Boncuklu Tarla'da bu döneme ait 4 ayrı alanın olduğu görülmektedir: Kamu Binası, konutlar, silolar ve binalar arası geçişi sağlayan ortak açık alanlar. Ortak açık alanlar Jerf El Ahmar (Stordeur, 2014) ve Tell Abr 3 (Yartah, 2013) gibi Kuzey Suriye Bölgesi merkezlerinde genellikle bulunur. Nevali Çori'de ise Kamu Yapıları kuzey alanda yerleştirilmiş, konutlarla kamu yapıları arasında fazla olmasa da bir genişlik bulunmaktadır (Hauptmann, 2007). Çayönü'nde ise anıtsal bir ortak kullanım alanı mevcuttur (Erim-Özdoğan, 2007). Boncuklu Tarla Kamu Yapısı ile inilti olduğu düşünülen Str 2 yapısı aslında bu anıtsal yapıya koşut olarak yapılmış gibi görünmektedir. Sadece bir ek olarak görünen yapı aslında oldukça işlevli ve önemli bir yapıdır. Boncuklu Tarla Doğu Alanı “Stelli Yapısı” diğer aynı yerleşimde bulunana kamu yapıları olan Terazzolu Yapı ve Payeli Yapı gibi yerleşimin odak noktasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde Yukarı Dicle Bölgesi'nde Güsir Höyük (Karul, 2011), Hasankeyf Höyük (Miyake ve diğ., 2012; Miyake, 2013), Çayönü (Erim-Özdoğan, 1994; Erim-Özdoğan, 2007), Yukarı Suriye Bölgesi'nde Mureybet (Stordeur ve Ibáñez, 2008), Tell Abr 3 (Yartah, 2013), Jerf El Ahmar (Stordeur, 2014), Djade El Mungara (Coqueugniot,

1994; 1998; 2011), Cezire Bölgesi'nde Qermez Dere (Watkins vd., 1989; Watkins vd., 1995) ve Nemrik 9 (Kozłowski ve Kempisty, 1990) gibi merkezlerde bu organizasyon görülmektedir. Göbekli Tepe'de ise PPNA/ÇÇNA dönemine tarihlendirilen yuvarlak, “T” payeli yapıların bulunduğu tabakada sivil yapıya ait veriler henüz bulunmadığından şuan için böyle bir organizasyondan bahsetmek mümkün değildir. Bunun yanında Göbekli Tepe PPNB/ÇÇNB tarihlendirilen “Aslan Payeli Yapı” aslında böyle bir organizasyonu göstermektedir ancak kazıcısı tarafından yapının çevresindeki ufak yapılarda birer “Kült Yapısı” olarak kabul edildiğinden “Aslan Payeli Yapı”nın etrafında konut ya da diğer işlevli yapıların varlığından bahsetmek mümkün değildir (Schmidt, 2007).

Sonuç

Yukarı Dicle Havzası'nda son yıllarda yapılan arkeolojik çalışmalar hem bölgenin Neolitik kültürleri üzerine yeni bilgilerin elde edilmesini hem de Dicle Havzası ile çevre bölgeler arasında karşılaştırmaların yapılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda dönemin Kamu Binaları ve köy-mekan organizasyonları üzerine yeni bilgiler elde edilmiştir. Boncuklu Tarla Doğu Alanı'nda açığa çıkarılan mimari öğeler ise bu bağlamda Yukarı Dicle Havzası'nda hem Çanak-Çömleksiz Neolitik (PPN) dönem mimarisinin kronolojik gelişimi hem de dönemin köy-mekan organizasyonları ve kamu binası mimarisi hakkında bölgesel ve bölgeler arası ilişkiler bağlamında önemli bilgiler vermektedir. Kendine has bir planı ve iç düzeni olan söz konusu Kamu Binası'nın etrafında organize olmuş olan konutlar, silolar ve binalar arası geçişi sağlayan ortak açık alanlar yerleşim yerinin bir planlama ile inşa edildiğini düşündürmektedir. Bunun yanı sıra Kamu Binası'nın bir çukur içerisinde inşa edilmiş olması ortak bir iş gücü ve organizasyona işaret etmektedir. Boncuklu Tarla Doğu Alanınının, 4b tabakası, mimarisi bu bağlamda benzer bir sistem ile inşa edilmiş olan Çayönü (Erim-Özdoğan, 1994; Erim-Özdoğan, 2007), Nevalı Çori, Göbekli Tepe, Jerf el-Ahmar gibi yerleşim yerleri ile benzer özellikler sergilemektedir (Kodaş, 2015; Stordeur, 2014;). Fakat kamu binasının planı ve içerisinde bulunan sade taş steller ve 4a tabakasına ait ızgara planlı konut daha çok Yukarı Dicle Bölgesi mimari gelenekleri ile bağlantılıdır (Kodaş, 2019b; Özdoğan, 2018). Boncuklu Tarla Doğu Alanı Kamu Yapısı mimari unsurları, köy-mekan uygulamaları ile de farklı bir yere sahiptir. Farklı tipte konutların ortasında bulunan yapı, merkezi bir sistem ağının içindeymiş gibi görünmektedir. Aynı durum daha geç dönem (Orta PPNB) yapısı olan Boncuklu Tarla'da açığa çıkarılan Terazzo yapısında da görülmektedir. Kompleks bir yapı özelliğine sahip olan Terazzo Yapısı çevresindeki konutlara bağlı olarak, doğusunda depo/silo açık alanlara ve kendisine ek olarak yapılmış işliklere sahiptir. Ve insanların yaşadığı mekânlar Terrazo yapısının batısında yer almaktadır. Boncuklu Tarla'daki merkezi bir sisteme yönelik yapılan özel yapıların aslında bölgede daha erken dönemlere ait olan Güsir ve Hasankeyf Höyük sistemine benzemektedir (Karul, 2011; Karul, 2013; Miyake ve diğ., 2012; Miyake,

2013). Aynı şekilde Jerf El Ahmar EA30 ve EA53 yapıları yine orta kısımda yer almış ve etrafı boş bırakılarak ortak alan oluşturulmuştur (Stordeur, 2014). Fakat, Boncuklu Tarla Terazzo Yapısından daha erken olan Stelli Yapı'da bu kadar belirgin bir ayrıma sahip değildir. Biçimsel olarak Nevali Çori (Hauptmann, 1993; Hauptmann, 2007; Hauptmann, 2011) yapısına oldukça benzeyen Stelli Yapı yerleşim organizasyonu ve dönemi bakımından ayrılmaktadır. Boncuklu Tarla Doğu Alanı sadece Kamu Alanı (Stelli Alan) ile belirgin bir ayarıma sahip değildir. Bu alanda ortaya çıkarılan karma konutlarda da değişkenlik söz konusudur. Köşeleri yuvarlatılmış yapılar PPNA-PPNB geçiş dönemine ait yapılardan oluşmaktadır. Özellikle Str 6 yapısı yarım ay şeklindeki (C) duvar örgüsüyle Hallan emi (Rosenberg, 1995; Rosenberg, 1998; Rosenberg, 2007; Rosenberg, 2011; Rosenberg ve Davis, 1992) Erken PPNA örneklerini ile benzer özellikler yansıtmaktadır. Hallan emi basit konutları olarak geçen bu yapılar erken konut örneklerinden sayılmaktadır. Duvar örgüsü ve diğer benzerliklerle Boncuklu Tarla Doğu Alanı örneği olan Str6 yapısı ise ihtimalle zamansal bir ayrılığa bağlı olarak farklılık göstermektedir. Izgara Planlı yapılar ise Çayönü yerleşiminden bilinmektedir (Erim-Özdoğan, 1994; Erim-Özdoğan, 2007). Boncuklu Tarla Yapı örneklerinin biraz zayıf kaldığı bu tip mimari yapılar yüzeye oldukça yakın olduklarından tahribata maruz kalmışlardır.

Boncuklu Tarla Doğu Alanında ortaya çıkarılan mimari unsurlara ek olarak silo/depo yapıları da ilgi çekicidir. Aslında Boncuklu Tarla'da birçok silo alanı ortaya çıkarılmıştır. Bunlar genellikle terazzo taban ile oluşturulan yuvarlak yapılardan meydana gelirken, bazı örneklerde taş tabanlılar da ele geçmiştir. Bu taş tabanlı silo yapıları genellikle sıkıştırılmış toprak ile tamamlanmış gibi durmaktadır. Doğu alanında ortaya çıkarılan silo yapılarında nehir taşlarıyla oluşturulmuş zemin doğrudan toprak içine hafif ovallik yapılarak yerleştirilmiştir. Ancak taban yüzeyinin işlemini gösteren herhangi bir olguya rastlanmamıştır. Hasankeyf (Miyake ve diğer., 2012; Miyake, 2013) ve Güsir Höyük (Karul, 2011) örneklerinde de görünen bu tip silolar ihtimalle sert toprakla kaplı olmalıdırlar. Boncuklu Tarla da dahil olmak üzere Güsir, Hasankeyf merkezleri kısacası Yukarı Dicle Bölgesi merkezleri daha çok Kuzey Suriye Neolitik merkezlerine benzemektedir. Yukarı Suriye bölgesi merkezlerinde de oldukça fazla taş döşeme tabanlı depo yapıları ortaya çıkarılmış, buluntular ve mimari özelliklerle birlikte birebir olmasa da yakın bir benzerlik içindedirler.

Boncuklu Tarla Doğu Alanında mimari unsurlar dışında Kamu Binası (Stelli Yapı) içinden mezar buluntuları hiç ele geçmemiş ancak çevresinde bulunan konutlardan toplamda 16 mezar ve 20 birey ortaya çıkarılmıştır. Aynı şekilde Stelli Yapı'nın çevresinden oldukça fazla işlenmiş taş aletler, dilgi ve dilgicikler, konutlarda havaneleri ve vurgaçlar ele geçmiştir. Stelli Yapı içinden ise ilişkili buluntu olmamasına karşın içinden çıkarılan dolgu toprakta oldukça fazla hayvan kemikleri, kırık aletler ve yongalar ele geçmiştir.

Yukarıda da bahsi geçen merkezlerde ortaya çıkarılan yapıların ve Boncuklu Tarla anıtsal yapılarının tarihi ve kültürel önemlerinin yanında geçmiş anlamakta bizlere yadsınamaz bilgiler sunmaktadırlar. Tarihi, kültürel bir obje olmalarının yanında kendi dönemlerinin uygulamaları, sosyal hayatları ve bunlar gibi birçok saklı kalmış sırları açığa çıkarmaktadırlar. Bu sebeple bahsi geçen yapıların tek konuya (Tapınak, Din) cevap olmaları düşünülmemeli, birçok konuyla (Sosyal, Ekonomik, Kültürel ve Dini) birlikte ele alınmalıdır. Bu çalışmada ele alınan Boncuklu Tarla anıtsal kamu yapıları da incelendiğinde birçok yenilik ve farklılık görülmektedir. Bunlardan en önemlisi kamu yapısı/yapılarının o günkü hayat koşullarında merkezi bir öneminin oluşu ve dönemin dinamiğini yönlendirmeleriydi. Bu sebeple bu tür yapıların sadece tapınma için kullanıla gelen bir tapınak yapısından çok halkın ortak kullanımı, ortak sorunların ve kararlarının alındığı, gerekli aktivitelerin yapıldığı bir alan olarak görülmektedir. Son Kamu Yapısı ise Epipaleolitik Çağ'a tarihlendirilen ve kesinlikle çok farklı bir yeri ve önemi olan payeli yuvarlak yapıdır. Henüz yerleşik hayata geçmemiş insanların bu denli özel bir yapı yapması dikkate şayandır. Boncuklu Tarla'da yapılacak ilerideki çalışmalar bu yapının etrafında yapılacak ve ilk yerleşimin izleri aranacaktır.

Kaynakça

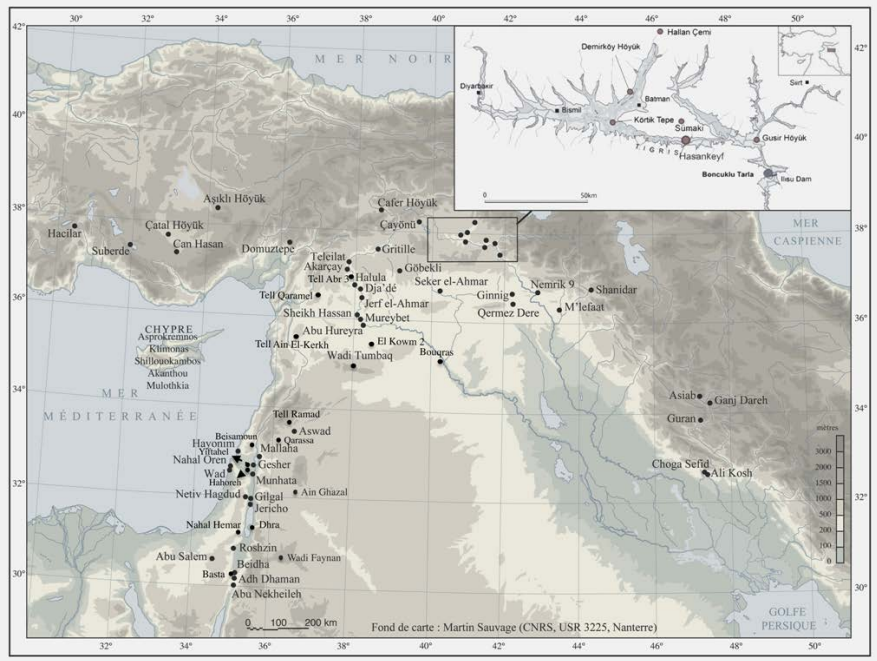
- Aurenche, O. ve Kozlowski, S.K. (2000). *La Naissance Du Néolithique Au Proche Orient*. Paris: Editions Errance.
- Coqueugniot, E. (1994). 'L'industrie Lithique de Dja'de El Mughara et le Debut du PPNB sur L'Euphrate Syrien (Sondages 1991 et 1992).' H.G. Gebel et K. S. Kozlowski (Eds.). *Neolithic Chipped Stone Industries of the Fertile Crescent and Their Contemporaries in Adjacent Region. Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence and Environment 2* içinde (ss. 313-330). Berlin.
- Coqueugniot, E. (1998). "Dja'de El Mughara (Moyen-Euphrate), Un Village Néolithique Dans Son Environnement Naturel À La Veille De La Domestication." *Espace Naturel, Espace Habité En Syrie Du Nord (10e - 2e Millénaires Av. J.-C.)/Natural Space, Inhabited Space In Northern Syria (10th - 2nd Millennium B.C.)*. Actes Du Colloque Tenu À l'Université Laval (Québec) Du 5 Au 7 Mai 1997. Lyon: Maison De l'Orient Et De La Méditerranée Jean Pouilloux, 109-114.
- Coqueugniot, E. (2011). "Des Peintures Dans Un Bâtiment Communautaire Du Néolithique Précéramique (Vers 9000 Av. J.-C.) À Dja'de (Syrie) : Nature, Insertion Dans L'architecture Et Tentative D'interprétation." *PAPERS, XXIV Valcamonica Symposium 2011*, 151-156.
- Erim-Özdoğan, A. (1994). "Çayönü Yerleşmesinin Çanak-Çömleksiz Neolitikteki Yeri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Erim-Özdoğan, A. (2007). "Çayönü." *Anadolu'da Uygarlığın Doğuşu ve Avrupa'ya Yayılımı, Türkiye'de Neolitik Dönem: Yeni Kazılar-Yeni Bulgular*, İstanbul, 57-97.
- Erim-Özdoğan, A. (2011). 'Çayönü.' M. Özdoğan, N. Başgelen, and P. Kuniholm (Eds.). *The Neolithic in Turkey 1* içinde (ss.185-269). İstanbul: Archaeology and Art Publications.
- Hauptmann, H. (1993). 'Ein Kultgebaude in Nevalı Çori.' M. Frangipane vd. (Eds.). *Between the Rivers and Over the Mountain* içinde (ss. 38-69). *Archaeologica Anatolica e Mezopotamica*, Alba Plamieri Dedicata.
- Hauptmann, H. (2007). 'Nevalı Çori ve Urfa Bölgesi'nde Neolitik Dönem.' M. Özdoğan, ve N. Başgelen (Eds.). *Türkiye'de Neolitik Dönem* içinde (ss.131-164). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Hauptmann, H. (2011). 'The Urfa Region.' M. Özdoğan, N. Başgelen, and P. Kuniholm (Eds.). *Neolithic in Turkey Volume 2* içinde (ss.85-138). İstanbul: Archaeology and Art Publications.
- Kartal, M. Taşkıran, H., Bulut, K., ve Dinç, O. (2014). "Yontmataş Bulgular Işığında Yukarı Dicle Havzası'nda Yeni Bir Neolitik Yerleşim: Boncuklu Tarla." *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54, 489-500.
- Karul, N. (2011). 'Gusir Höyük.' M. Özdoğan, N. Başgelen, ve P. Kuniholm (Eds.). *Neolithic in Turkey Volume 1* içinde (ss. 1-19). İstanbul: Archaeology and Art Publications.
- Karul, N. (2013). "Güsir Höyük." *Eski Dünya'nın İlk Köyleri, Yerleşik Avcılar*, Atlas.
- Kodaş, E. (2013). "Jerf el-Ahmar EA 30 Binası ve Yakınoğlu'da PPPNA-PPNB'ye Geçiş Dönemine ait Kamu Binaları." *Tüba-ar*, 16(1), 9-19.
- Kodaş, E. (2015) "Le Bâtiment DE de Çayönü: un bâtiment au coffrage?" *Neolithic*, 2015(1), 42-52.
- Kodaş, E. (2018). "Yukarı Dicle'de Yeni Bir Çanak Çömleksiz Neolitik Yerleşim Yeri: Boncuklu Tarla Kazıları ve İlk Gözlemler." *Arkeoloji ve Sanat Dergisi* 158, 7-20.
- Kodaş, E. (2019 a). "Un nouveau site du Néolithique précéramique dans la vallée du Haut Tigre : Résultats préliminaires de Boncuklu Tarla." *Neolithic*, 19(1), 3-15.
- Kodaş, E. (2019b). "Kuzey Mezopotamya'da PPNA ve PPNA-PPNB Geçiş Dönemi'ne Tarihlenen 'Sembolik Objelerin' Bölgesel Dağılımı Üzerine Bazı Gözlemler. Kültürel Çeşitlilik ve Yorumlanması." *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 161, 1-22.
- Kodaş, E. Genç, B. Labedan-Kodaş, C., İpek, B., Erdoğan, N. (2019). "Boncuklu Tarla Çanak-Çömleksiz Neolitik Dönem'e Tarihlenen Bir Grup Figürlü Kemik Plak." *Artuklu İnsan ve Toplum Dergisi*, 4(1), 1-6.
- Kodaş, E. ve Erdoğan, N. (2019). "Boncuklu Tarla 2017 Yılı Kazıları." *40. Kazı Sonuçları Toplantısı I*, 693-710.
- Kodaş, E. ve Genç, B. (2019). "Çemka Höyük: Yukarı Dicle Havzasında Bulunan Yeni Bir ÇÇNA ve Geç Epipaleolitik Dönem Yerleşim Yeri." *Anadolu/Anatolia* 45, 211-221.

- Kozłowski, S.K ve Kempisty, A., (1990). "Architecture of the Pre-Pottery Neolithic Settlement in Nemrik, Iraq." *World Archaeology*, Vol. 21, No. 3, Architectural Innovation, 348-362.
- Miyake, Y. (2013). "HasanKeyf Höyük". *Atlas*, 96.
- Miyake, Y. Maeda, O., Tanno K., Hongo H., ve Gündem C. Y. (2012) "New Excavations at Hasankeyf Höyük: A 10th Millennium Cal. BC Site on the Upper Tigris, Southeast Anatolia." *Neo-Lithic 1/12*, 3-8.
- Ökse, T., Görmüş, A. ve Atay, E. (2010). "İlisu Barajı İnşaat Sahası 2008 Yüze Araştırması." *27. Araştırma Sonuçları Toplantısı (I)*, 333-349.
- Özdoğan, M. (2018). "Humanization of Building. The Neolithic Ritual of Burying the Sacred." *Origini XLI(1)*, 7-24.
- Özdöl, S. (2011). "Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ'da Güneydoğu Anadolu'da Din ve Sosyal Yapı." *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVI(1). 173-199.
- Rosenberg, M. (2007). 'Hallan Çemi.' M. Özdoğan, ve N. Başgelen (Eds.), *Anadolu'da Uygarlığın Doğuşu ve Avrupa'ya Yayılımı, Türkiye'de Neolitik Dönem: Yeni Kazılar-Yeni Bulgular* içinde (1-11). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Rosenberg, M. (2011). 'Hallan Çemi.' M. Özdoğan, N. Başgelen, and P. Kuniholm (Eds.), *Neolithic in Turkey Volume 1* içinde (ss.61-78). İstanbul: Archaeology and Art Publications.
- Rosenberg, M. vd. (1995). "Hallan Çemi Tepesi: Some Preliminary Observations Concerning Early Neolithic Subsistence Behaviors in Eastern Anatolia." *Anatolica 21*, 1995, 1-12.
- Rosenberg, M. vd. (1998). "Hallan Çemi, Pig Husbandry, and Post-Pleistocene Adaptations Along the Taurus-Zagros Arc (Turkey)." *Paleorient 24/1*, 25-41.
- Rosenberg, M. ve Davis, M. K. (1992) "Hallan Çemi Tepesi, An Early Aceramic Neolithic Site in Eastern Anatolia: Soma Preliminary Observations Concerning Material Culture." *Anatolica 18*, 1-18.
- Schmidt, K. (2007). 'Göbekli Tepe.' M. Özdoğan, ve N. Başgelen (Eds.), *Anadolu'da Uygarlığın Doğuşu ve Avrupa'ya Yayılımı, Türkiye'de Neolitik Dönem: Yeni Kazılar-Yeni Bulgular* içinde (115-129). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Schmidt, K. (2011). 'Göbekli Tepe.' M. Özdoğan, N. Başgelen, and P. Kuniholm (Eds.). *Neolithic in Turkey Volume 2* içinde (ss. 41-83). İstanbul: Archaeology and Art Publications.
- Stordeur D. ve Ibáñez, J.J., (2008). "Stratigraphie Et Répartition Des Architectures De Mureybet." Ibáñez, Juan José (Ed.). *Le site néolithique de Tell Mureybet (Syrie du Nord). En hommage à Jacques Cauvin*, BAR International Series (in French), 1843 içinde (ss. 33-94). Oxford: Archaeopress.
- Stordeur, D. (2014). "Jerf el Ahmar entre 9500 et 8700 av. J.-C. Un village des débuts de l'agriculture. Une société complexe." C. Manen, T. Perrin et J. Guilaine (eds.). *La Transition Neolithique en Méditerranée, ou*

- comment des chasseurs devinrent agriculteurs içinde (ss. 27-41). Paris: Errance.
- Taşkıran, H. ve Kartal, M. (2010). "2008 Yılı İlisu Baraj Gövdesi Alanı 2008 Yüzey Araştırması." 27. Araştırma Sonuçları Toplantısı (III), 233-244.
- Türkcan, A. U. (2006). Çanak ömlüksüz Neolitik Dönem Yukarı Mezopotamya Anıtsal Kült Binaları ve Gelişimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Watkins, T. – Baird, D. J. – Betts, A. (1989). "Qermez Dere and the Early Aceramic Neolithic of N. Iraq." *Paléorient* 15/1, 19–24
- Watkins, T. – Betts, A.V.G. – Dobney, K, - Nesbitt, R.M. (1995). Qermez Dere, Tel Afar: Interim Report No. 3. Edinburgh, University of Edinburgh, Department of Archaeology, Occassional Paper No. 14.
- Watkins, T. (2006). Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds." E. Banning and M. Chavan (Eds.), *Domesticating Space. Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment* 12 içinde (ss. 15-24). Berlin: Ex Oriente.
- Yartah, T. (2013). *Vie quotidienne, vie communautaire et symbolique a Tell Abr 3 – Syrie du Nord. Donnees et Nouvelles reflexions sur l’horizon PPNA au Nord du Levant 10 000-9 000 BP.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Lyon: Universite de Lyon 2.

Ekler



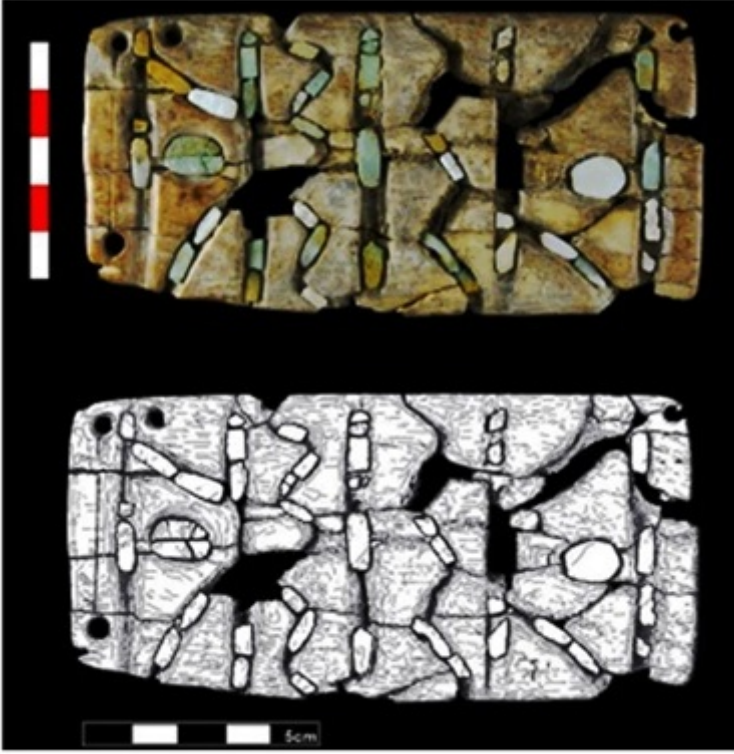
Ek 1: Boncuklu Tarla yerleşim yerinin lokalizasyonu.



Ek 2: Farklı Mezarlarda ele geçen boncuklar (Kodaş, 2018: Resim 9a; Kodaş ve Erdoğan, 2019: Resim 8a).



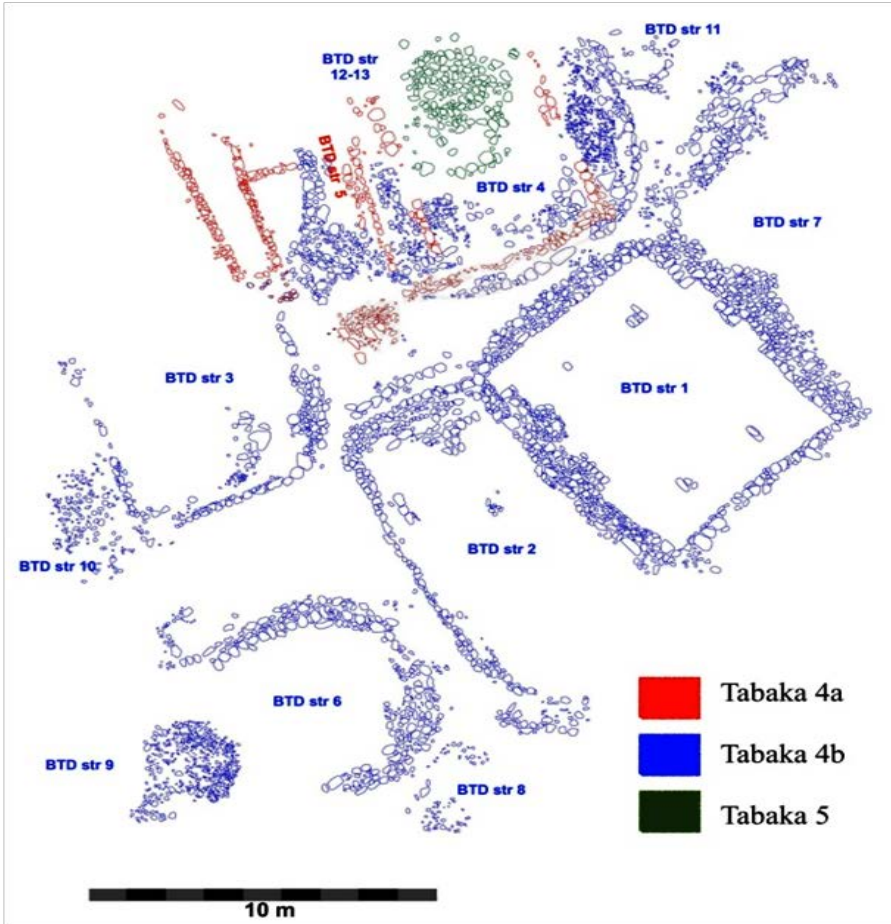
Ek 3: Farklı evrelerde ele geçen boncuk ve pendants (Kodaş, 2018: Resim 9b; Kodaş ve Erdoğan, 2019: Resim 8b).



Ek 4: Örümcek Motifi (Boncuklu Tarla Kazı arşivi).



Ek 5: 2017 yılında kazılan bazı mezar örnekleri (Kodaş, 2018: Resim 8; Kodaş ve Erdoğan, 2019: Resim 7).



Ek 6: Boncuklu Tarla Doğu Alanı mimari kalıntıları ve tabakaları (Boncuklu Tarla Kazı arşivi).



Ek 7: Boncuklu Tarla Kamı Binası (Stelli Bina) (Boncuklu Tarla Kazı Arşivi).

Mardin'deki 13.-15. Yüzyıl Cami ve Medreselerinde Taç Kapı Tasarımı ve Bezemesi

Evindar YEŞİLBAŞ¹

Öz

Süsleme, yapıları izleyenler üzerinde beğeniye yönelik bir etki oluşturmasını sağlayan yapının tamamlayıcı bir bileşenidir. Her dönemde kendi içinde mimari yapıların süsleme repertuarında bir modanın yansımaları şeklinde benzer uygulamalarla karşılaşmak mümkündür. Mardin'de de farklı dönemlerde hakimiyet kuran devletlerin günümüze ulaşan mimari eserlerine baktığımızda stil birlikteliğinin varlığı çok net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Taç kapı, yapıların süsleme programlarında taş işçiliğinin en iyi şekilde sergilendiği, yapılara anıtsallık katan en önemli unsurdur. Taş ustasının sanatını en iyi yansıttığı alan olan bu mimari elemanlar, devrin sanat üslubunun da belirlenmesinde en dikkat çekici öğelerdir. Çalışmamızda Mardin merkezde yer alan 13.-15. yüzyıla ait cami ve medrese taç kapı örneklerimizi; Latifiye Camii, Melik Mahmut Camii, Şehidiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi oluşturmaktadır.

Çalışmada yapıların genel tanımları mimari ve plan özellikleri kısaca verildikten sonra, taç kapı tasarımları aynı başlık altında detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Değerlendirme ve tartışma bölümünde ise cami ve medreselerin taç kapı süsleme programlarında karşımıza çıkan malzeme, teknik, süsleme görülen desen ve motiflerin özellikleri ortaya konulmaktadır.

Taş işçiliğine sahip bu yapıların süslemelerinde motif ve kompozisyon ortaklığı ile bütüncül bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Anıtsal ölçüde inşa edilen taç kapıların, Selçuklu taç kapı geleneğini ve Suriye taç işçiliği bezemesinin birleştirilerek ortaya konulduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mardin, cami, medrese, taç kapı (portal), bezeme

¹ Doç. Dr. Evindar YEŞİLBAŞ, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, evindaryesilbas@artuklu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2420-5620.

The Design and Decorative Properties of the 13th-15th Century Mosques and Madrasah's Portals in Mardin

Abstract

The decoration is a component of the architectural structures that appeals to the spectators. Architectural decoration repertoires reflect the spirit of the period in which they are used. Mardin has been ruled by various civilizations throughout the history. They still intact architectural works of those civilizations share a common style.

Portals are the most important elements that display the stone workmanship in decoration programs and bring monumentality to architectural structures. The stonemasons show their skills best on portals, which also define the artistic style of the period in which they are constructed. This study focused on the portals of Latifiye, Melik Mahmut, Şehidiye, and Hamza-i Kebir Mosques, and Zinciriye and Kasımiye Madrasas that were built between the thirteenth and fifteenth centuries in Mardin.

The study described those buildings in general and briefly stated their architectural and plan characteristics and explained their portal designs in detail. The evaluation and discussion section addressed the materials, techniques, and characteristics of the decorative patterns and motifs in the portal decoration programs of the buildings.

They have stonework and common decorative motifs and compositions, which reflects a holistic style. The monumental portals of the mosques and madrasas in Mardin combine the Seljuk portal construction tradition and the Syrian stone decoration style.

Keywords: Mardin, mosque, madrasa, portal, decoration

Extended Abstract

Decoration is a component of architectural structures that appeals to spectators. Architectural decoration repertoires reflect the spirit of the period in which they are used. Mardin has been ruled by various civilizations throughout history. The still intact architectural works of those civilizations share a common style. Portals are the most important elements that display the stone workmanship in decoration programs and bring monumentality to architectural structures. The stonemasons show their skills best on portals, which also define the artistic style of the period in which they are constructed. This study focused on the portals of Latifiye, Melik Mahmut, Şehidiye, and Hamza-i Kebir Mosques, and Zinciriye and Kasımiye Madrasas that were built between the thirteenth and fifteenth centuries in Mardin.

The study described those buildings in general and briefly stated their architectural and plan characteristics and explained their portal designs in detail. The evaluation and discussion section addressed the materials, techniques, and characteristics of the decorative patterns and motifs in the portal decoration programs of the buildings. The results allow us to state the following about the portals. They slight protrude from the main outer walls and are positioned higher than the facades to bring out the

entrances. Decoration is used extensively in the portals, which have a massive image and appear as part of the whole, and thus, have a spatial characteristic. The portals are the most prominent elements of the facades of the buildings. The main reason for that is that they are higher than the facades.

The portals are made of yellowish limestone, which is a conventional construction material used in all buildings in Mardin. Two-colored stone decoration was used on the portals to break the monotony of limestone. Black, brown, and light blue marble were also used. Yellow limestone is the most widely used material for construction and decoration in buildings in Mardin. Although black basalt stone was the main construction material in the buildings of both the Artuqid and Aq Qoyunlu dynasties in Diyarbakır, it was used together with limestone for decoration in the mosques and madrasas in Mardin. This shows that the use of a material as the main construction material in architecture depends on geographical conditions and local prevalence of that material. We can interpret the two-color stone decoration as a reflection of cultural interaction because the southern architectural style manifests itself in the artworks.

The decorative compositions of the portals consist of palmet, rumi, intertwined branches, and stylized floral motifs. Their geometric motifs consist mostly of intertwined eight-armed stars, zigzag motifs, muqarnas, and intertwined polygons. Like other ornaments, the portals have examples of carvings, embossed calligraphy, ma'kili, floral kufi, thuluth, and naskh. The mosques, except Şehidiye and Hamza-i Kebir, have portals with recessed arches in the style of muqarnas. The recessed arches are surrounded by acute or cusped arches. Rose windows and bosses, which are common decoration motifs in Anatolian Seljuk Period portals, are also present in Mardin portals. The sizes and dimensions of the portals are determined, not randomly, but mathematically. The portals are not eye-straining, indicating that the aspect ratio, entrance opening width/portal ratio, and portal/building ratio were taken into account in their design and construction.

The portals of the mosques and madrasas in Mardin do not have mihrabiye niches, which are however present in the portals of the architectural structures of the Anatolian Seljuk Era. This is a regional architectural characteristic of the Artuquids and Aq Qoyunlus. Although the mosques and madrasas in Mardin were built in different periods, they have similar plan types and similar portals in terms of fiction and decoration. They have stonework and common decorative motifs and compositions, which reflects a holistic style. The monumental portals of the mosques and madrasas in Mardin combine the Seljuk portal construction tradition and the Syrian stone decoration style.

Giriş

Süsleme, eserin izleyenler üzerinde beğeniye yönelik etki oluşturmasını sağlayan yapının tamamlayıcı bir bileşenidir. Her dönemin mimari süsleme repertuarında bir modanın yansımaları şeklinde benzer uygulamalarla karşılaşmak mümkündür. Bu benzerlik, bazı durum ve siyasi ilişkiler ile birlikte bölgeler ötesi bir hâl alabilmektedir. Kültürel etkileşimin bir yansıması şeklinde yorumlayabileceğimiz bu husus, sanat eserlerinde somut anlamda varlığını hissettirmektedir.

Mardin'de uzun bir dönem hakimiyet kuran Artuklu Devleti ve Akkoyunlu Devleti'nin günümüze ulaşan mimari eserlerine baktığımızda stil birlikteliğinin varlığı çok net bir biçimde anlaşılmaktadır. Artuklu Dönemi Mardin taş ustalarının birkaç taş atölyesinde üretim yaptığı ve aynı atölyelerin varlığını Akkoyunlu Dönemi'nde de koruduğunu çalışma konusunu oluşturan örnekler üzerinden okumak mümkündür. Taş ustasının sahip olduğu bilgi ve birikimini kendinden sonraki ustalara bıraktığını aynı süsleme stiline daha sonraki süreçte de karşımıza çıkmasından anlamaktayız. Bugün dahi, modern mimaride geleneksel taş malzemenin kullanıldığı örneklerde yerel süsleme unsuru sayılabilecek birçok motif ve kompozisyon dikkati çekmektedir.

Taç kapı, yapıların süsleme programlarında taş işçiliğinin en iyi şekilde sergilendiği, yapılara anıtsallık katan önemli bir unsurdur. Taç kapılar, yapıların giriş açıklıkları önünde adeta bağımsız bir mekân algısı yaratan bazen eyvan görümlü bazen de dikdörtgen planlı genelde dışa taşırılmış derin bir niş olarak karşımıza çıkar (Karademir, 2014: 18). Ana nişin örtülmesi meselesi, genellikle mukarnaslı veya sivri kemer tonozlu bir kavсарayla çözüme kavuşturulmuştur (Çakmak, 1999: 4). Taç kapıların ayrılmaz bir parçası haline gelen mukarnaslar, mimari süslemenin de ön plana çıkan unsurudur. Ana niş içerisinde yapıya giriş sağlayan açıklıklar ise çoğunlukla basık kemer veya düz atkı kemer ile oluşturulmuştur.

Yapılara anıtsallık katan ve mimari süslemenin karakterini sergileyen taç kapılara yönelik çalışmamızda Mardin merkezde yer alan 13.-15. yüzyıla ait cami ve medrese taç kapı örneklerimizi, Latifiye Camii, Melik Mahmut Camii, Şehidiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Mardin'deki Artuklu ve Akkoyunlu dönemi yapılarının taç kapıları kurgu, malzeme-teknik ve bezeme özellikleri açısından incelenecektir.

Örneklerimizin 13.yüzyıl-15.yüzyıl eserlerinden seçilmesinin sebebi bu yapıların süsleme programlarında ortak bir dilin varlığından söz edilip edilemeyeceği sorunsalı çerçevesinde bir cevap üretmektir. Artuklu Dönemi mimari eserlerinin hem malzeme hem de mekan kurgusu ve süsleme repertuarı bakımından kendinden sonraki süreçte bazı eserlerde devam ettiğini görmekteyiz.

Mardin'deki cami ve medreselerin tek tek veya toplu halde çalışmalarına² konu oldukları görülmekle birlikte, münferit ve spesifik bazı çalışmaların da yapıldığı anlaşılmaktadır³. Süsleme ve taç kapı tasarımına yönelik çalışma eksikliği böyle bir çalışmanın yapılmasını zorunlu kılmıştır. Çalışmanın amacı; Anadolu Türk İslam Sanatı içinde bölgesel özelliklerin ve güneyli etkilerin kendini hissettirdiği Mardin'deki cami ve medreselerin taç kapılarının literatüre kazandırılmasıdır.

Çalışmada yapıların genel tanımları, mimari ve plan özellikleri kısaca verildikten sonra, bu yapıların taç kapı süsleme programlarında karşımıza çıkan malzeme, teknik, desen ve motif özellikleri, fotoğraf ve çizimlerle desteklenerek anlatılmıştır.

1. Mardin'deki 13.-15. Yüzyıl Cami ve Medrese Taç Kapıları

1.1. Latifiye Camii

Latifiye Mahallesi, 152. Sokak No:2 adresinde ve 509 Ada 14 numaralı parsel ile kayıtlı Latifiye Camii, kentin güney yakasında doğu-batı doğrultuda uzanır vaziyette konumlanmıştır. Yapının kitabesine göre, Melik es-Salih ve Melik el-Muzaffer'in Hizmetkârı Abdülatif bin Abdullah, tarafından H.772 M.1371 yılında yaptırıldığı bilinmektedir (Altun, 2011: 43; Gabriel, 2014: 26-27). Mihrabın doğusundaki pencerelerin üzerlerinde ise Melik el-Muzaffer Davud adının ve caminin vakıf kayıtlarının yazılı olduğu vakfiyesi bulunmaktadır (Altun, 2011: 43). Birçok onarım geçiren Latifiye Camii'nin, 1968 yılındaki onarımlarda avlusu bozulmuş, ana mekanın avluya bakan kuzey cephesi bir takım eklemelerle özgünlüğünü yitirmiştir (Altun, 1978: 100). Cami, kûfe plan şemasına sahip, mihrap duvarına paralel iki sahınlı ve mihrap önü kubbeli olup kuzeyinde revaklı avlusu bulunan kare bir alana oturmaktadır. Caminin günümüzdeki minaresi 1845 yılında Musul Valisi Gürcü Mehmet Paşa tarafından yaptırılmıştır (Altun, 2011: 43; Yuvalı, 2006: 34)

² Mardin mimari eserleri üzerine yayınlanmış çalışmalardan bazıları şunlardır; Altun, 1978; Altun, 2011; Gabriel, 2014; Çaça, 2013; Alioğlu, 2003; Alper, 2005, s.241-263; Altun, 2005, s.149-176; Altun, 1973, s.229,234; Altun, 1970, s.253-263.

³ Bezeme alanında A. Saylan 2014'te hazırladığı, "Artuklu Dönemi Camilerindeki Bezemeler" isimli yüksek lisans tezinde Artuklu Dönemine ait camilerde karşılaştığımız süslemeleri incelemiştir. Tezde süslemeler, konularına göre sınıflandırılarak açıklanmakla birlikte, taç kapılar ayrı bir başlık altında değerlendirilmemiştir (Saylan, 2014).



Fotoğraf 1- Latifiye Camii Taç Kapısı

Caminin avlusuyla harimin birleştiği yerin batı ve doğu ucunda konumlandırılan iki kapı görülmektedir. Batıdaki basit kemerli olmasına rağmen doğuya yerleştirilen anıtsal taç kapı özelliğine sahiptir.

Latifiye Camii'nin taç kapısı, tamamen kesme taştan yapılmıştır (Fotoğraf 1). Mardin yapıları içinde en iyi korunmuş taç kapı, Doğu girişte bulunan taç kapıdır. Taş süslemenin yoğun kullanıldığı taç kapı, dikdörtgen bir çerçeve içinde dışa taşkın, caminin ana mekânı boyunca yükselen bir sıra profilli bir sıra mukarnaslı silmelerden oluştuğu görülmektedir. İki renkle (sarı kalker taşı ve açık mavi mermer) oluşturulmuş üç dilimli kemer, mukarnas başlıklı iki köşe sütuncesinin üzerine yükselmektedir. Derin bir niş içerisine alınmış mukarnas

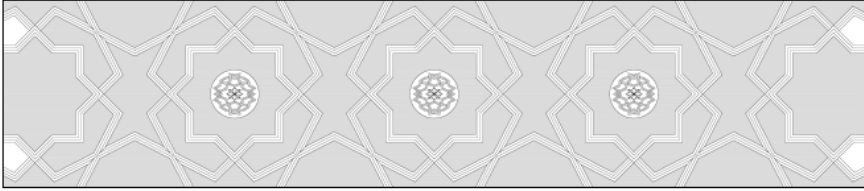
dolgulu kavsara giriş açıklığını örtmektedir. Mukarnas kavsarası on bir sıradan oluşmakla birlikte yedinci sırada sağda ve solda olmak üzere iki adet sarkıt görülmektedir. Mukarnas dolgularının içi yer yer istiridye kabuğu motifiyle işlenmiştir (Fotoğraf 2). Mukarnaslı kavsaranın altında ön yüzde iki sıra, yan yüzlerde ise bir sıra nesih hatla Melik es-Salih ve Melik el-Muzaffer'in Hizmetkârı Abdüllatif bin Abdullah" yazılı kitabe şeridi bulunmaktadır (Altun, 2011:42-43). Yan yüzlerdeki kitabe şeritlerinin üst kısımlarında iki sıra oluşturulacak şekilde mukarnas dolgularla birer konsol oluşturulduğu görülmektedir. Yan yüzeylerdeki kitabe şeritlerinin altında ma'kûlî hatla yazılan birer kare kitabe yer almaktadır. Avluya geçiş sağlayan dikdörtgen formlu kapı açıklığının üstünde iki adet geometrik desenli bordür bulunmaktadır. Kapıyı üç taraftan çevreleyen birinci bordür iki renkli olup silmelerle köşelerde sekiz kollu yıldızlar iç içe geçirilmiş, yan taraflarda daha uzun sekiz kollu yıldızlarla benzer çokgenlerin iç içe geçirilmesiyle oluşturulmuş oyma teknikli bezemeye sahiptir. İkinci bordür bu bezemenin üst kısmında bir şerit halinde sadece ön yüzdedir. İkinci bordürün süslemesi iç içe geçirilmiş farklı büyüklüklerdeki sekiz kollu yıldızlarla oluşturulmuş bir kompozisyona sahiptir (Fotoğraf 3, Çizim 1). Yüzeysel oymalara sahip taş yüzeyindeki yıldızların içleri ve aralarda kalan çeşitli geometrik oyuklar siyah renkli başka taşlarla kakma tekniğinde doldurulmuştur. İki renkli taş ile kompoze edilen bu yüzeydeki süsleme bordürünün, üç yıldız motifinin ortasına konumlandırılmış aynı boyutlarda üç adet kabara dikkati çekmektedir. Kabaraların her birinin ortasında ise gülbezek motifi bulunmaktadır. Taç kapının dilimli kemerini taşıyan köşelerdeki sütuncelerin başlıkları mukarnas, gövdeleri ise zencerek motiflerine sahiptir (Fotoğraf 4, Çizim 2).



Fotoğraf 2- Latifiye Camii Taç Kapı Süsleme Detayı



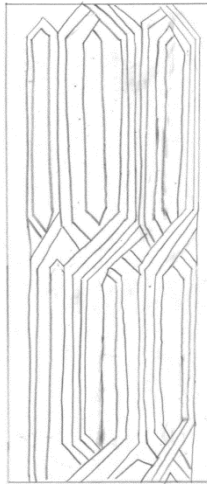
Fotoğraf 3- Latifiye Camii Taç Kapı Bordür Detayı



Çizim 1- Latifiye Camii Taç Kapıdaki Süsleme Detay Çizimi (M. Şakir Güler'e Aittir)



Fotoğraf 4- Latifiye Camii Sütunce Başlığı ve Gövdesi



Çizim 2- Latifiye Cami Taç Kapı Sütunce Gövdesi Çizimi

1.2. Melik Mahmud Camii

Melik Mahmud Camii, Artuklu İlçesinde Savur Kapı Mahallesi 1. Cadde No: 62 adresinde ve tapu kadastral kaydı ile 163 ada 7 numaralı parsel ile kayıtlıdır. Caminin taç kapı nişinde bulunan kitabede “... ed din Ahmed bin Sultan el-Melik es-Salih Şems ed Dünya veddin bin Artuk adını ve sonunda...sene 7...” bilgisi verilmiştir (Altun, 1978: 110). Kitabesine göre caminin 14. yüzyılda yapıldığı anlaşılmaktadır (Altun, 1978: 38). Caminin banisinin Ahmed bin Sultan el-Melik es-Salih olduğu kaynaklarda vurgulanmıştır (Altun, 1978: 110).

Cami, avlulu ve harim mekânı enine gelişme gösteren kûfe plan tipine sahiptir. Mihrap önü kubbesi ortada kademeli tromplar üzerine oturtulmuştur. Harim mekânında mihrap önü kubbesinin yan taraflarındaki mekânlar ise beşik tonozlarla örtülüdür. Ana mekâna girişi sağlayan kuzey duvarının ortasında bulunan giriş açıklığının yanlarında iki pencere bulunmaktadır. Caminin mihrabı kesme taştan yapılmış ve iki yanında sütuncelerle taşınan sivri bir kemer içine alınmıştır. Avlu ise kuzeyinde sebili bulunan eyvan ünitesi ve iki yanında tonozlarla örtülü mekânlara sahiptir. Caminin minaresi, taç kapının sağında kare bir kaide üzerine oturtulmuş kesme taşlarla yapılmış silindirik gövdeli bir forma sahiptir.

Caminin doğu tarafında konumlandırılan ve yapının tek giriş açıklığı olan taç kapısı hem yapının beden duvarından daha yüksek hem de öne doğru taşkındır (Fotoğraf 5). Dikdörtgen bir forma sahip taç kapı tamamen kesme taştan inşa edilmiş ve giriş açıklığı lento ile oluşturulmuştur. Yapının sivri kemerli taç kapısından üç basamaklı bir merdivenden sonra yıldız tonozla örtülü kare bir mekândan avluya geçilmektedir. Giriş açıklığının yanlarında oturmak için iki adet seki mevcuttur.

Taç kapının kavsarası istiridye motifli on sıradan oluşan mukarnas dolguludur (Fotoğraf 6). Kavsara kuşatma kemeri, sivri kemerlidir. Kavsarayı kuşatan sivri kemer birer köşe sütuncesi tarafından taşınmaktadır. Köşe sütuncelerinin başlıkları mukarnas dolgulu olup, gövdeleri ise zencerek motiflerinden oluşmaktadır. (Fotoğraf 7) Kavsaradaki mukarnas dizilerinin altında üç tarafı çevreleyen nesih tarzda yazı şeridi bulunmaktadır. Yan taraflarda tahrip olan kitabe şeridinin alt kısımlarında iki sıra mukarnas dolgusu bulunmaktadır. Taç kapı, en dışta iki sıradan oluşan mukarnas dolgulu süsleme bordürü ile çerçevelenmiştir. İçteki ikinci bordür ise kapıyı üç taraftan çevreleyen kıvrım dallarla oluşturulmuş palmet ve rumi motiflerinden oluşmaktadır. (Fotoğraf 8, Çizim 3) Süsleme öğesi bulunmayan giriş açıklığı lentosunda muhtelif zamanlarda müdahale gördüğü anlaşılmaktadır. Taç kapıda süslemeli yüzeylerde yağmur suyu, nem vb. nedenlerden olduğu düşünülen kararmalar mevcuttur.



Fotoğraf 5- Melik Mahmud Camii Taç Kapısı



Fotoğraf 6- Melik Mahmud Camii Mukarnas Kavsarası



Fotoğraf 7- Melik Mahmud Camii Taç Kapı Köşe Sütunce Gövdesi



Fotoğraf 8- Melik Mahmud Camii Taç Kapı Bordürü



Çizim 3- Melik Mahmud Camii Taç Kapı Bordür Çizimi

1.3. Şehidiye Camii Ve Medresesi

Şehidiye Camii, Artuklu İlçesinde Şehidiye Mahallesi 1. Cadde No: 143 adresinde ve tapu kadastral kaydı ile 335 ada 4 ve 5 numaralı parsel ile kayıtlıdır. Melik Nasreddin Artuk Arslan (1201-1239) veya oğlu Necmeddin Gazi I. zamanından (1239-1260) kaldığı ileri sürülmekle birlikte, 12. yüzyılın ilk yarısına da tarihlendirilmektedir.⁴ Yapı, 2000 ve 2005 yıllarında olmak üzere iki kez restore edilmiştir (Güzel, 2010: 40). Yapı, cami ve medresenin ortak avluda yer aldığı, revaklı avlulu, iki sahnalı küfe planlı cami ve açık avlulu medrese şemasına sahiptir. Küfe plan şemasına sahip cami, mihraba paralel iki sahindan meydana gelmektedir. Sahnılar, ortada bağımsız iki ayak ve kemer sistemi ile oluşturulmuştur. Caminin harim kısmı içten beşik tonoz, dıştan düz dam sistemi ile örtülüdür. Avlunun batısında beş açıklığa sahip revaklı bir düzenleme görülmektedir. Revaklar ve revakların gerisinde kalan odaların örtü sistemi çapraz tonozlardan oluşmaktadır. Avlunun kuzeyinde sebilli bir eyvan yer almaktadır. 1967 yılına ait yayınlardan anlaşıldığı üzere bu eyvan bir setle ortasından ikiye bölünmüş, arkası su deposu olarak kullanılmıştır (Altun, 2011: 78-79). Caminin güneyde dam üzerinde yükselen minaresi kare bir kaide üzerine oturtulmuş, silindirik gövdeli ve çift şerefelidir.

⁴ Kitabe, "Artuklu Melik es Said Necmeddin Gazi Bin Artuk Arslan b. İlğazi b. Alpi b. Timurtaş b. İlğazi b. Artuk'un...." İfadesi ile başlar ve medreseye ait çeşitli vakıflar sayılır, bkz. Altun, 2011: 82. Yapının yaptıranı ve tarihlendirilmesine yönelik bazı görüşler mevcut olup bunlardan bazıları şöyledir; Ali Emiri'nin seksen hücreli olduğu için Semanin Medresesi denildiğini kaydettiği, Katip Ferdi yapının Sultan Melik Nasreddin Artuk Arslan (1201-1239) tarafından yaptırılıp kendisinin de ölümünden sonra buraya gömüldüğünü, bildirmektedir, (Katip Ferdi, 1939). Sauvaget ve Gabriel de kitabeyi okuyarak yapının, 1239-1259 yılları arasında, Sultan Melik Nasreddin Artuk Arslan'ın oğlu Melik Es Said Necmeddin Gazi b. Artuk Arslan tarafından inşa edildiği ifade etmişlerdir, (Gabriel, 1939: 28; Sauvaget, 1940: 13). M. Sözen ve A. Kuran da aynı şekilde yapının XIII. Yüzyılın başına tarihlendirmektedirler, (Sözen, 1967: 30; Kuran, 1969: 35).



Fotoğraf 9- Şehidiye Camii Taç Kapısı Genel Görünüşü

Yapının avlusuna doğu cepheye konumlandırılan taç kapıdan sonra beşik tonozla örtülü bir koridorla geçiş sağlanmaktadır (Fotoğraf 9). Mardin'de geleneksel taş işçiliğinin devam ediyor olmasından kaynaklı yeni ve eskiyi ayırt etme zorluğu ile birlikte yapının taç kapısında son dönemlerde ciddi müdahalelerin uygulandığı anlaşılmaktadır. Taç kapıda büyük bir kısmı bozulan nişlerin altında yer alan kitabe nesih hatlıdır (Fotoğraf 10).



Fotoğraf 10- Şehidiye Camii Taç Kapı Detayı

Yapının tek girişi olan taç kapısı, tamamen kesme taştan yüksek ve derin bir niş şeklinde düzenlenmiştir. Ana caddenin zemin kotundan çok aşağıda kalan taç kapıya beş basamaklı bir merdiven ile ulaşılmaktadır. Taç kapının her iki yanda dış kenarlarında üç sıra olan silmeler, farklı düzenlemelere sahiptir. İçten dışa doğru birinci silme zikzaklarla balık sırtı motifi oluşturmaktadır. İkinci silme oyma teknikli, yedi yapraklı stilize edilmiş bir çiçek motifi olup dıştan iki silmenin üst

üste gelecek şekilde düzenlenmesiyle oluşturulmuştur. Üçüncü silmede yer alan motif ise oyma tekniğiyle palmetlerin yanyana dizilmesi ile elde edilmiştir (Fotoğraf 11). Palmetlerin dışında boş kalan kısımların mukarnaslarla doldurulduğu görülmektedir. Derin bir niş içerisine alınmış kavsara kuşatma kemeri sivri bir kemerden meydana gelmektedir. Kavsara kuşatma kemerinin başladığı yerden nişin içine doğru bir şerit halinde üçgenlerle istiridye motifi oluşturulmuştur. Derin nişin içerisinde beş adet üç dilimli kemerlerle oluşturulan trompçuklar bulunmaktadır. Yanlarda birer tane, ortada üç tane görülen bu dilimli trompçukların yüzeyleri iki silme ile hareketlendirilmiş, yanlarda yer alanlar süslemesiz sade, ortada bulunan üç tanenin ise içi süslemelidir. Ortadaki trompçuk yüzeysel bir niş içerisine alınmış, kare bir kitabelik içerisinde yerleştirilmiş ma'kılı hatlı kitabesi bulunmaktadır (Fotoğraf 10). Bu trompçuğun her iki yanındaki trompçuklar ise derin bir niş içerisine alınmış dilimlere ayrılmış istiridye kabuğu motifi ve mukarnaslı bir süsleme kompozisyonundan oluşmaktadır. Giriş açıklığını sağlayan basık kemerin taşları kahverengi, kemer üzengi taşları ise siyahtır. Kemerin yüzeyinde palmet ve kıvrım dallarla bitkisel bezemeler meydana getirilmiştir (Fotoğraf 12). Kemerin üst kısmında kapıyı üç taraftan çevreleyen bir bordür görülmektedir. Bu bordürde sekiz kollu yıldızlarla oluşturulan geometrik süslemenin bir sıra atlatılarak ortalarına birer kabara yerleştirilmesi suretiyle kompozisyon oluşturulmuştur. Bir sıra da sekiz kollu yıldızların içerisinde çarkifelek motifli kabara yerleştirilmişken diğer sırada yıldız motiflerinin içi tamamen oyulmuştur (Fotoğraf 13). Yan duvar yüzeylerinde de görülen üç tarafı dolaşan mukarnas dizileri ile oluşturan süsleme kuşağının üzerinde bir mukarnas dolu biri boş olacak şekilde süsleme motifleri işlenmiştir. Motifler iç içe geçmiş kıvrım dalların yukarı ve aşağı bitiş noktalarında palmet motiflerine dönüşmesi ile oluşturulmuştur. Taç kapının belli noktalarında karamalar, aşınmalar mevcut olup özellikle yan taraftaki kitabeler okunmayacak şekilde tahrip olmuştur.



Fotoğraf 11- Şehidiye Camii Taç Kapı Silmeleri



Fotoğraf 12- Şehidiye Camii Giriş Açıklığı Kemer Süsleme Detayı



Fotoğraf 13- Şehidiye Camii Giriş Açıklığı Bordürü

1.4. Hamza-İ Kebir Camii

Mardin, Artuklu İlçesi, 1. Cadde üzerinde, Savurkapı (Bab es-Sur) Mahallesinde, Meydanbaşı yakınlarında, yolun güney kanadında yer alan yapı, 158 ada, 2 parsel numarası ile kayıtlıdır (Yeşilbaş, 2014: 163-182).

Bugün cami olarak kullanılan eserin, vaktiyle bir zaviye topluluğu içinde yer aldığı bilinmektedir (Göyünç, 1991: 120; Altun, 2011: 116; Yeşilbaş, 2014: 168). Kapı açıklığının üstündeki duvar yüzeyinde iki parça halinde dikdörtgen forma sahip bir kitabe yer almaktadır. Büyük oranda tahrip olan kitabe bugün okunamamaktadır. Eserin banisi Akkoyunlu Devleti'nin hükümdarı Sultan Hamza tarafından ölümünden önce kendisine ait türbe olarak inşa ettirmiştir. (Yeşilbaş, 2014: 168). Ancak Sultanın Diyarbakır'da vefat etmesi üzerine söz konusu yapıya (türbeye) değil de avluya defin edildiği ve bu sebepten ötürü inşa edildiğinden beri mescit olarak kullanılmıştır⁵.

Anadolu'da türbe olarak inşa edilen yapılardan farklı olarak ortada kare bir mekanın dört yöne uzanan kolların oluşturduğu haçvârî plan şeması hakimdir. Plan şemasında ortada oluşan kare alanı, içten düz dıştan ise dilimli bir kubbe örtmektedir. Kubbe, dıştan sekizgen formlu kasnağa otururken, içten kubbeye geçişte tromp kullanılmıştır. Kubbe kasnağının güneye bakan yüzeyine iki tromp arasında hafif sivri kemerli bir pencere açılmıştır. Tromplar mukarnas süslemelerle doldurulmuş ve trompları çevreleyen sivri kemerler siyah ve sarımsı renkli kesme taşların birbirini nöbetleşe takibinden oluşan almaşık teknikte kurgulanmıştır.

⁵ Yapı ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Yeşilbaş, 2014: 168.



Fotoğraf 14- Hamza-i Kebir Camii Taç Kapısı

Ana caddeye bakan eserin kuzey cephesinde öne doğru taşırılan gösterişten uzak girişi, düz atkı kemerli açıklığın etrafını sivri kemer kuşatmaktadır (Fotoğraf 14). Sivri kemer, iki renkli siyah/grimsi bazalt ve sarımsı kalker taşının birbirini alternatif nöbetleşe takip etmesi ile elde edilen almaşık bir sistemle örülmüştür (Fotoğraf 15). Derinlemesine kurgulanan giriş açıklığında, zemin seviyesinden yaklaşık 1 m kadar yükseklikte karşılıklı iki seki yer almaktadır. Kapı açıklığının üst tarafındaki duvar yüzeyinde dikdörtgen formda bir kitabe yer almaktadır. Bunun üzerinde ise sekizgen formda bezeme panosu mevcuttur.

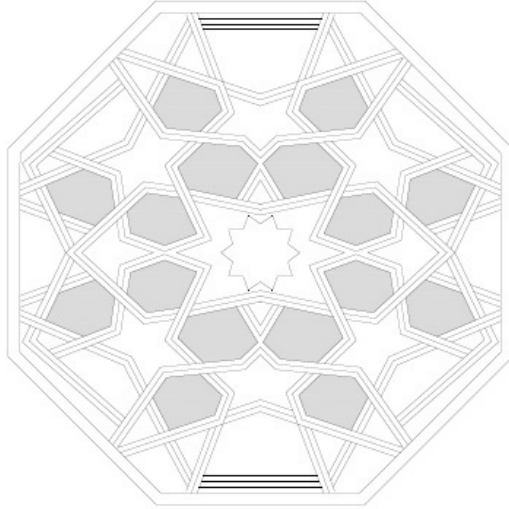
Panoda arada beş kollu yıldızlar ve düzgün olmayan altıgenler oluşturan, ortada sekiz kollu bir yıldız meydana getiren geometrik geçmeler kullanılmıştır (Fotoğraf 16). Geçmelerin aralarındaki boşluklar renkli çini parçalarının applike edilmesi ile oluşturulmuş ve eşkenar olmayan altıgenlerde ise firuze ve lacivert sır kullanılmıştır. Büyük oranda tahribata uğrayan süsleme panosu, giriş kütesine hareketlilik kazandıran bir unsur olarak tanımlanabilir (Çizim 4).



Fotoğraf 15- Hamza-i Kebir Camii'ne Geçiş Sağlayan Kapı Açıklığı



Fotoğraf 16- Hamza-i Kebir Camii Taç Kapısı Üzerindeki Süsleme Panosu



Çizim 4- Hamza-i Kebir Camii Taç Kapısı Üzerindeki Süsleme Panosu Çizimi (M. Şakir Güler'e Aittir)

1.5. Zinciriye Medresesi

Medrese Mahallesi'nin kuzeyinde bulunan Zinciriye Medresesi, Melik Necmeddin İsa bin Muzaffer Davut bin el-Melik Salih tarafından H.787/1385 yılında yaptırılmıştır (Yuvalı, 2006: 32; Gabriel, 1939: 29; Diğler; Seçkin, 2008: 369; Sözen, 1970: 187; Tuncer, 1992: 52). Doğu-batı doğrultusunda geniş bir alana oturan medrese; mescid, türbe ve ek yapılardan meydana gelmiştir.

Medresenin anıtsal taç kapı girintisinin duvar yüzeyinde bulunan yazı kuşağında “İsa b. Davud b. Salih b. Gazi b. Kara Arslan Artuklu 787/ 1385” ifadesi yer almaktadır (Tuncer, 2007: 152; Yuvalı, 2006: 34). Bu ifadeye istinaden medreseyi yaptıran tespit edilirken, yapının mimarı hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Yapının kitabelerinden bilinen ilk onarımı 1997 yılında gerçekleştirilmiştir. Kalenin eteklerine ve eğimli bir araziye konumlanmasından dolayı farklı dönemlerde kaya düşmesi ve toprak kaymasına bağlı olarak özellikle kuzey bölümlerde bazı onarımların yapıldığı ifade edilmektedir (Çağlayan; Tanyeli, 2016: 89).

Yapı, güney cephe boyunca doğu-batı doğrultusunda uzanır vaziyette konumlanmıştır. Zinciriye Medresesi ana işlevleri mescit ve medrese olan iki kütle'nin birleşmesiyle, tipik Anadolu medreselerinden farklı bir şemada tasarlanmıştır. Doğu-batı doğrultusunda konumlanan kütle'nin batı ucunda türbe, doğuda ise mescit ve bitişindeki anıtsal taç kapı yer alır (Fotoğraf 17).



Fotoğraf 17- Zinciriye Medresesi Taç Kapısı

Zinciriye Medresesi bütünüyle açık renkli, sarımsı kesme kalker taştan inşa edilmiş bir binadır. Bezeme kompozisyonlarının oluşturulmasında renkli taş ve mermer malzeme de kullanılmıştır. Fildişi renkli doğal taştan yapılmış ve yer yer mavi renkli doğal taş kullanılarak bezenen taç kapıda iki teknik uygulanmıştır. Mavi, fildişi taşlarla oluşturulmuş kompozisyonda kakma tekniği, girişin yan duvar yüzeylerinde ise rozetler içinde oyma tekniği kullanılmıştır. Taç kapının dilimli kemer taşlarına ve kemer karnına fildişi renkli mermer malzeme kakma tekniğinde kübik olarak yerleştirilmiştir (Fotoğraf 18).

Giriş açıklığının atkı kemeri ile damla formundaki madalyonun arasında cephe boyunca uzanan geometrik örgülü süsleme şeridi yer alır. İlk bordürde taşın yüzeyinde biri aşağı biri yukarı bakar vaziyette palmetlerin içi oyulmuş ve bu oyuntulara yine fildişi renkli mermer malzemeler kakma tekniği ile doldurulmuştur. İkinci kuşakta kıvrım dallar alttan ve üstten geçerek altıgenler oluşturmuştur. Kıvrım dalların aralarında kalan üçgen geometrik kısımlar, fildişi renkli malzeme ile doldurulmuştur. Bu altıgen alanlarda oyma tekniği ile tek kelimelik Arapça celi sülüs hatla 'Esmâ-yi Hüsnâ' (Allahın isimleri) yer alır (Fotoğraf 19).

Medresede süsleme programının yoğunlaştığı taç kapı yapının beden duvarından daha yüksek ve öne doğru dışa taşırılmış vaziyette kurgulanmıştır. Taç kapının dış bordüründe iki sıra mukarnas kademesi, iç kısımda ise rumilerden ve palmetlerden oluşan bordürler dikkati çekmektedir. "Tevekkel alâ'llah" terkininin tekrar edildiği örgülü kûfi yazı şeridi iki yanda çokgen geometrik motifleri ile bezenmiş iki sütunca ile son bulmaktadır (Tuncer, 2007: 164). Oyma tekniğinde örgülü kûfi hat, bir düğüm görünümü verecek şekilde sıkışık olarak istiflenmiştir. Birbirine düğümlemiş harflerin saplarında ve diğer boşluklarda küçük rumi ve palmetler kullanılmıştır (Ünal, 1982: 94).



Fotoğraf 18- Zinciriye Medresesi Taç Kapı Kakma Teknikli Süsleme Bordürü ve Kavsarası



Fotoğraf 19- Zinciriye Medresesi Taç Kapı Kakma Teknikli Süsleme Bordüründen Detay

Taç kapının kavsarası 11 sıra mukarnas dolgusuna sahip olup, dilimli bir kemer ile kuşatılmıştır. Dilimli kemer yanlarda mukarnas başlıklı ve geometrik desene sahip sütunceler tarafından taşınmaktadır. Taç kapının mukarnaslı kavsaranın hemen altında nişin, doğu, batı ve kuzey cephe duvarını çevreleyen bir satırlık kitabe frizi Selçuklu tarzındaki celi sülüs hatlı Arapça metin, oyma tekniği ile yazılmıştır. Kitabe metninde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yanı sıra yazılı tarih ve medresenin banisi ile ilgili verilen bilgilerden vakıf kitabesi olduğu anlaşılmaktadır. Harflerin arasındaki boşluklarda ve yazılara dolanmış şekilde kıvrım dallı rumi motifleri yazıyı süsler.

Yazı kuşağının ve giriş lentosunun arasında kalan yüzeyde damla motifi içerisine yazıların işlendiği süsleme panosu, oyma tekniğiyle işlenmiş; celi sülüs hatlı bir madalyon şeklindeki kitabe ise aynalı bir istifle yazılmıştır. Arapça yazıları, en dıştan bitkisel yaprak motifleri madalyonu çerçeve içine alır. Çerçeveden sonra çift olarak Kur'an-ı Kerim Tevbe Süresi 18. ayeti ve ortada ise yine ikinci bir çerçeve içinde müsenna celi sülüs hatla “*Tevekkeli ala Allah Teâlâ*” metni yer alır (Çaça, 2013: 179).

Taç kapının yan duvar yüzeylerinde ise daire formulu rozetler içerisinde stilize çiçek, rumi, palmet ve kıvrım dallardan oluşan süsleme kompozisyonu dikkati çekmektedir (Fotoğraf 20).



Fotoğraf 20- Zinciriye Medresesi Taç Kapı Yan Duvar Yüzeyi Süsleme Panosu

1.6. Kasimiye Medresesi

Medresenin inşaatının başlangıç ve bitiş tarihini veren bir kitabesi bulunmadığı, kaynaklardan da konuya ilişkin herhangi bir kayda rastlanmadığından, yapım tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Artuklu döneminde yapımına başlandığı (Altun, 1978: 277; Gabriel, 1939: 36,37), Akkoyunlu hükümdarı Cihangir'in oğlu Sultan Kasım döneminde 1487-1502 yıllarında tamamlandığı kabul edilmektedir (Tuncer, 1996: 58; Atalan, 2008: 307). Medresenin adını Sultan Kasım'dan almasına dayanarak, hükümdarın başta bulunduğu yıllar göz önüne alınarak 1487-1502 yılları arasına tarihlendirilmektedir (Alper, 2005: 241; Altun, 2005: 165; Sözen, 1981: 119).

Mardin'de tek bir avlu etrafında sıralı mekânlar düzeninden farklı açık avlulu plan şemasına sahip medrese, mescid ve medrese olan iki kütlelerin birleşmesiyle, tipik Anadolu medreselerinden farklı bir şemada tasarlanmıştır. Doğu-batı doğrultusunda konumlanan kütlelerin batı ucunda bulunan cami ile doğudaki medrese arasında anıtsal taç kapı yer alır (Fotoğraf 21). Medrese kültesinin güney cephesi kendi içinde simetrik bir duruma sahipken, yapının genel kompozisyonunda simetri etkisi yoktur.



Fotoğraf 21- Kasımiye Medresesi Genel Görünüşü

Sultan Kasım Medresesi'nde açık renkli, sarımsı kalker taşı; duvar, ayak, kemer, lento, geçiş ögesi ve örtü gibi yapı elemanlarından kubbelerin kaplama malzemesine dek uzanan tüm yapı ve bezeme elemanlarının biçimlenmesini sağlayan ana malzemedir. Medresenin bezeme bantlarında kakma tekniğinin uygulanmasında değişik renkte taş ve mermerler de kullanılmıştır.

Kasımiye Medresesi'nin taşları ve taş süslemeleri aşınmış taç kapısı, yapının beden duvarlarından daha yüksek ve öne doğru dışa taşınmış vaziyettedir (Fotoğraf 22). Taç kapı, en dışta iki sıra mukarnaslı çerçeve ile başlayıp tepe noktada, üç sıra mukarnasın altta sarkıt yaptığı bir silme ile sonlandırılmıştır. Köşelerine sütuncelerle profil verilmiş kapı nişi ve nişin başlıkları üzerinde devam eden üç dilimli kemer taç kapıdaki ihtişamı arttırmıştır (Fotoğraf 23). Taç kapının süslemelerini oluşturan taşların yüzeylerinin ciddi oranda aşınmış olmasından dolayı sadece izlerinden hareketle tanımlama yapılabilmektedir. Taç kapıda, kapı açıklığının bulunduğu duvardan kemer yüzeyine kadar 11 sıra mukarnaslı kavsara ve yan duvar yüzeyleri içlerine de içi oyma bezemelerle doldurulan iri rozetler yerleştirilmiştir. Rozetlerden bir tanesine ait mevcut izlerden Zinciriye Medresesi rozetleri ile büyük oranda benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Kakma taşlarının büyük çoğunluğu dökülen giriş açıklığı üzerindeki süsleme bordüründe kompozisyon kısmen de olsa anlaşılmaktadır. Kompozisyonda ters yöne bakacak şekilde karşılıklı yerleştirilmiş palmet motiflerinin içleri oyularak bu noktalara siyah renkli taşlar yerleştirilmiştir. Taç

kapının mukarnaslı kavsarasını çevreleyen üç dilimli kemerin karnında da kakma teknikli beyaz renkli kübik taşlar kullanılmıştır.



Fotoğraf 22- Kasımiye Medresesi Taç Kapısı



Fotoğraf 23- Kasımiye Medresesi Taç Kapı Süsleme Detayı

2. Değerlendirme

Çalışma kapsamında 13. ve 15. yüzyıllarda inşa edilmiş Latifiye Camii, Melik Mahmud Camii, Şehidiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi ve Kasımiye Medresesi olmak üzere Artuklu ve Akkoyunlu dönemi taç kapıları incelenmiştir.

2.1. Malzeme ve Teknik

Taç kapılarda kullanılan yapı malzemesi, Mardin'deki diğer bütün yapılarda olduğu gibi geleneksel yapıyı oluşturan temel malzeme olan sarımsı kalker taşıdır. Kalker taşının tek düze monoton etkisini yıkmak amacıyla iki renkli taş süslemeye yer verildiği de görülmektedir⁶. İki renkli taş süslemede siyah, kahverengi, açık mavi mermer gibi malzeme de yer yer kullanılmıştır. Latifiye Camii, Hamza-i Kebir Camii, Zinciriye Medresesi ile Kasımiye Medreselerinde iki renkli taş süslemede kakma tekniğinin ön plana çıktığını görmekteyiz⁷. Hamza-i

⁶ İki renkli taş süsleme de kalker taşı ile birlikte kullanılan bazalt taşı, Diyarbakır'daki sönmüş bir yanardağ olan Karacadağ'ın püskürttüğü lavların soğuması sonucunda oluşmuştur. Sert bir özellik gösteren bazalt taşı, bezemede oyma tekniğinde pek tercih edilmemekle beraber iki renkli süslemede özellikle kemerlerin kurgusunda sıkça karşımıza çıkmaktadır, bkz, (Halifeoğlu; Dalkılıç, 2002: 570-579).

⁷ S. Çaça hazırladığı yüksek lisans tezinde Zinciriye Medresesi'nin mukarnas kavsarasını çevreleyen dilimli kemerin iç kısmında ve süsleme şeritlerinde kakma tekniği ile yapılan kompozisyonda açık mavi renkli sırlı çinilerin kullanıldığını ifade etmiştir, bkz, (Çaça, 2013: 196). Oysaki kakma olarak açık mavi mermer malzeme kullanılmıştır.

Kebir Camii'nin Mardin tarihi eserleri arasında kakma tekniğinde çini kullanımını gördüğümüz tek eserdir. Bu tek örnek, çini panonun da yakın çevrelerden temin edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Geleneksel mimaride, dış ve iç mekanların bezemesinde taş işçiliği önemli bir yere sahiptir. Taş işçiliğinde kullanılan farklı teknikler, mimari yapının estetik ve görseelliğine katkıda bulunmaktadır. Taç kapılarda derin oyma, yüzeysel oyma ve kakma teknikleri en çok kullanılan tekniklerdir. Şehidiye Camii taç kapısında yıldız motiflerinin içlerinin derin oyma ile boşaltılmasına karşılık bir diğer sırada derin oyma ile oluşturulan kabaların kullanılması görsel anlamda bir etki yaratmıştır. Yine Latifiye Camii'nin taç kapısında kalker taşı zemin üzerine farklı renkli taş ile kakma tekniğinin uygulanması, kabaların derin oyma tekniği ile oluşturulması ve kabaların yüzeyinde yüzeysel oymanın tercih edilmesi taş ustalarının birçok tekniği bir arada kullanmadaki yeteneklerini sergilemektedir.

Taç kapıların yüzeylerinde bulunan kitabelerin de sathi oyma tekniği kullanılarak oluşturulduğu dikkati çekmektedir.

2.2. Süsleme

Mimaride süsleme sanatının gelişmesi, bu sanatın doğup yayıldığı alanlarda varisi olduğu uygarlıkların izleri ve sanatsal gelişimi ile bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Mardin dini mimari taş süsleme, taç kapılarda olduğu gibi mihraplarda, pencere sövelerinde, cephe kompozisyonlarında da görülmektedir. Taş ustasının sahip olduğu yeteneklerini sergilediği ve süslemenin en yoğun görüldüğü taç kapılar, taş işçiliğinin en dikkat çekici noktalarıdır (Karademir, 2014: 27) Süsleme, taç kapıların kavsara, kemer, silme, sütunce, mihrabiye gibi yapı elemanlarında sıkça kullanılarak bu elemanlara süsleme niteliği kazandırmış ve hareketlilik sağlamışlardır. Mardin yapılarında sarı kalker taş malzeme, mimaride ve süslemede en önemli unsur ve en yoğun kullanılan süsleme malzemesi olarak karşımıza çıkmıştır. Artuklu ve Akkoyunlu Dönemlerine ait yapılarımızın dönem farklılıkları olsa bile aslında taç kapılardaki süsleme kompozisyonlarında bir öncekinin devamlılığını sağlar niteliğe sahiptir. İzleyenler üzerinde keskin hatlarla farklı iki dönemi vurgulayan unsurlar tespit etmek mümkün değildir. Taç kapılarda taş süslemeyi oluşturan kompozisyonlar, dağılım bakımından yazı, bitkisel, geometrik motiflerden oluşmaktadır.

2.2.1. Geometrik Süsleme

Taç kapıların süsleme kompozisyonunda karşılaştığımız geometrik motiflerde daha çok iç içe geçmiş sekiz kollu yıldızlar, zikzak motifleri, mukarnas dizileri, iç içe geçmiş çokgenler görülmektedir.

Geometrik süslemelerde düz, eğri veya kırık çizgilerle, sonsuzluk ilkesi çerçevesinde belirli bir denge, uyum ve oranla, üçgen, beşgen, sekizgen gibi kapalı şekillerin, birleşmesi sonucu oluşan düzen dikkati çeker (Güzel, 2010: 37). Mardin'deki taç kapılarda geometrik süslemeler sonsuzluğu simgeleyen farklı kompozisyonlarla karşımıza çıkmaktadır. Taç kapılarda oyma- tekniğiyle yapılmış çok kollu yıldız motiflerinin farklı çeşitleri, Latifiye Camii, Şehidiye Camii, Hamza-i Kebir Camii örneklerinde görülmektedir. Zikzak motiflerinin taç kapı ana kemerini taşıyan sütunçelerin gövdelerinde kullanıldığı örnek ise Şehidiye Camii taç kapısıdır. Mukarnas dizilerinin Hamza-i Kebir Camii hariç Latifiye Camii, Şehidiye Camii, Melik Mahmut Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi taç kapıların kavsaralarında, Latifiye Camii, Şehidiye Camii, Melik Mahmut Camii yan duvar yüzeylerinin sütun başlıkları seviyelerinde ve Latifiye Camii, Şehidiye Camii, Melik Mahmut Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi sütun başlıklarında tercih edilmiştir. Ayrıca Melik Mahmut Camii, Latifiye Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi taç kapılarını üç yönden dolaşan çerçevelerinde mukarnas dizileri benzer özelliklerle kullanılmıştır. Sütun gövdelerinde iç içe geçmiş çokgenlerin tercih edildiği örneklerimiz ise Latifiye Camii, Zinciriye Medresesi ve Melik Mahmut Camii'dir.

2.2.2. Bitkisel Süsleme

İncelenen taç kapıların süsleme kompozisyonlarında bitkisel süslemelerin stilize edilmiş motiflerden oluştuğu dikkati çekmektedir. Latifiye Camii, Melik Mahmut Camii, Şehidiye Camii, Zinciriye Medresesi, Kasımiye Medresesi'nde görüldüğü gibi bitkisel kompozisyonların palmet, rumi, iç içe geçmiş kıvrım dallar ve stilize edilmiş çiçek motiflerinden oluştuğu görülmektedir.

Zinciriye Medresesi'nin bitkisel süsleme bakımından daha yoğun süslemelere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Taç kapıyı çevreleyen mukarnas dizilerin arasında, yazı kuşağında harflerin aralarında usta bir işçilikle rumi ve kıvrım dallar kullanılmıştır. Medresenin yan duvar yüzeylerinde madalyonlar içerisinde stilize çiçek motifleri ve rumi, palmet, kıvrım dallar oldukça etkileyici bir üslupla yerini almıştır. Kasımiye Medresesi'nin yan duvar yüzeylerinde de benzer özelliklere sahip bitkisel karakterli süsleme madalyonların olduğu büyük oranda tahrip olsa bile mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Melik Mahmut Camii taç kapısını çevreleyen bitkisel bordürde de birbirine kıvrım dallarla bağlanan ikili palmet motifleri dikkati çekmektedir. Şehidiye Camii'nin giriş açıklığını sağlayan kemer yüzeyinde de palmet motifleri ve kıvrım dallar ile oluşturulan süsleme kompozisyonu farklı bir uygulama olarak görülmüştür. Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinin giriş açıklıklarının üzerinde yer alan kakma teknikli süsleme bordürlerinde de aynı özelliklerle palmet dizileri biri aşağı diğeri yukarı bakacak şekilde yerleştirilmiştir (Barışta, 2008; 244). Latifiye Camii'nin mukarnas sütun başlıkları üzerinden başlayarak yan duvar yüzeylerinde devam eden

mukarnasların da üzerinde görülen ince işçilikli bitkisel süslemeler, bu işi yapan ustanın maharetini ortaya koyan önemli bir detaydır.

2.2.3. Yazı Süsleme

İslam Sanatı içerisinde hattatların yazıyı birçok farklı şekillerle deneyerek, plastik bir değer katarak bir sanat türü haline getirmişlerdir (Baltacıoğlu, 1971: 115). Arap harflerinin anatomik karakterlerinin süslemeye imkân tanınması nedeni ile bu harflere plastik değerler katılarak estetik bir boyut kazandırılmıştır (Avcı, 1977: 20-33).

Anadolu İslam Mimarisinde ilk yıllarda kûfi yazı çeşidi çok sık kullanılmakla birlikte, Selçuklularda sülüs tarzın daha çok tercih edildiği, Beylikler Döneminde çiçekli kûfi ve ma'kılının kullanımı azalırken Osmanlılarda ise küçük boyutlu karaktere sahip nesih yazının kullanıldığı söylenebilir (Ögel, 1966: 89).

Taç kapılarda diğer süslemeler gibi oyma tekniği ile taşta işlenmiş hat yazılar, ma'kılı, çiçekli kûfi, celi sülüs, nesih örnekleri şeklinde görülür. Ma'kılı yazı Şehidiye Camii, Latifiye Camii'nde karşımıza çıkarken, çiçekli kûfi dediğimiz harflerin saplarının uçlarında ve harf aralarında rumi, palmet ve kıvrım dalların kullanıldığı hat örneğini Zinciriye Medresesi'nde görmekteyiz. Anadolu'da bitkisel motiflerin eklenerek zenginleştirildiği çiçekli kûfi karakterli kitabelere Diyarbakır Ulu Camii, Bitlis Ulu Camii, Divriği Kale Camii, Kayseri Külük Camii, Van Ulu Camii taç kapısı, ma'kılı yazı çeşitlerine ise Mardin Ulu Camii minaresinde, Karaman Hacı Beyler Camii taç kapısında (Özbek: 2002, 624), Aksaray Sultan Hanı portalinde, Sivas Çifte Minareli Medrese minaresi, Selçuk İsa Bey Camii pencere söveleri gibi birçok yapıda karşılaşmak mümkündür (Tüfekçioğlu, 2001: 14). Sülüs karakterli yazı ve kitabeler ise Kasımiye Medresesi hariç diğer eserlerin taç kapıları ile silik durumda olan Hamza-i Kebir Camii'nin taç kapısında tercih edilmiştir. Zinciriye Medresesi'nde farklı bir kompozisyonla kullanılan damla motifli yazı panosu Artuklu Dönemi karakteristik özelliği olarak da yorumlanabilir. Bakü Şirvan Şah Türbesi'nin taç kapı alınlık köşeliğinde de içi yazıyla doldurulmuş damla biçimli oyma bir pano yer almaktadır. (Özbek, 2002: 599). Yazıların bir kısmı yapıya dair inşa ve onarım bilgileri sunarken, bir kısmı *Esmâ'ül Hüsna*, *Tevekkel Allah* gibi çeşitli terkipleri ihtiva etmektedir.

2.3. Taç kapının Yapıyla İlişkisi

İncelenen taç kapılar, yapılarda konumlandığı yer ve yapı ile kurulan organik bağ bakımından benzer özelliklere sahiptir. Taç kapılar, yapıların ana giriş açıklıkları olmakla birlikte eserin en süslü ve en ihtişamlı yapı elemanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Taç kapılardan Latifiye Camii ile Hamza-i Kebir Camii örneklerinde görüldüğü üzere yapılara giriş cephelerinin orta noktasına konumlandığı gibi Zinciriye Medresesi, Melik Mahmut Camii, Şehidiye Camii gibi

örneklerde de giriş cephesinin doğu noktasına kaydırılarak yerleştirildiği görülmektedir. Kasımiye Medresesi'nin taç kapısı ise giriş cephesinin batı tarafına konumlandırılmıştır. Taç kapılardan Hamza-i Kebir Camii hariç diğerlerinde dikkat çeken temel husus ise mihrap aksına uzanır vaziyette yerleştirilmemiş olmalarıdır. Hamza-i Kebir Camii'nde taç kapı kuzey cephede yer almakla birlikte mihrap ile aynı aks üzerinde yer almaktadır. Söz konusu diğer örneklerin mihrap ile aynı aks üzerinde yerleştirilmeleri durumunda taç kapıların kuzey cephede yer almaları zorunluluğu ortaya çıkardı. Oysaki Mardin topografik açıdan kuzeyden güneye yayılan bir yamaç üzerine kurulmuştur. O nedenle eserlerin birçoğu kuzey cephede sırtını ana kayaya yaslayarak kurgulanmıştır. Zinciriye Medresesi ile Kasımiye Medreselerine bakıldığında mihrap cephesi aynı zamanda giriş cephesi olarak taç kapının yerleştirildiği ana cephe'dir.

Taç kapılar, yapıların beden duvarlarından hafif dışa taşınmış ve daha yüksek tutularak girişlerin vurgulanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bezemenin en yoğun kullanıldığı taç kapılar, kütleli görüntüleri ile bütünü'nün parçası olarak bir mekân karakteri kazandıkları görülmektedir. Taç kapıların dış cephede yapının en belirgin unsuru olmasını sağlayan özelliklerden biri de, taç kapının cephe yüksekliğini aşıyor olması ile ilgilidir (Karademir, 2014: 27). İncelediğimiz taç kapıların tamamı bu anlamda cephe yüksekliğini aşan bir yüksekliğe sahiptir.

Taç kapıların boyut ve oranlarının rastgele belirlenmediğini, matematiksel bir yaklaşımla taç kapının eni ile boyunun oranı, giriş açıklığı eninin taç kapıya oranı ve taç kapının yapıya oranı arasında bir ilişki kurulduğu gözü yormayan izlenimden anlaşılmaktadır.

Sonuç

Anadolu'da büyük boyutlu inşa edilen Harput Ulu Camii, Silvan Ulu Camii ve Bitlis Ulu Camii gibi erken dönem eserlerinde yapıya girişlerde anıtsallıktan ziyade işlevsellik ön planda tutulmuştur. Bu yapılarda gösterişten uzak sade tutulmuş giriş açıklıklarının tercih edildiği, taç kapı düzenlemesinin uygulanmadığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Anadolu'daki en eski taç kapısı yüzyılın sonlarına doğru 1180-1181 yıllarında inşa edilen Divriği Kale Camisinde karşımıza çıkmaktadır (Ögel, 1966: 5; Ünal, 1982: 12). Mardin'deki anıtsal mimari eserlerden incelemeye dahil ettiğimiz yüzyıllar arasında da sadece altı yapının anıtsal nitelikte taç kapı düzenlemesine sahip olması, ilk dönem eserlerinin işlevsellikle ön plana çıkmış olmasıdır. Nitekim Artuklu dönemi eserlerine baktığımızda Latifiye Camii, Melik Mahmud Camii, Şehidiye Camii ve Zinciriye Medresesinin daha geç tarihli olmaları bu durumu doğrulamaktadır.

Eserleri kendi içlerinde benzerlik ve atölye birlikteliği üzerinden değerlendirecek olursak Latifiye Camii ve Melik Mahmud Camii taç kapılarının⁸, Zinciriye Medresesi ile Kasımiye Medresesi'nin⁹ kendi içinde taç kapının kurgusu, kullanılan malzeme ve bezemeler bakımından benzerlik gösterdiklerini söyleyebiliriz. Her iki medresenin de taç kapı yan duvar yüzeylerinde karşılaştığımız bezeme panolarının teknik ve kompozisyon bakımından benzer özellikteki bezemelerini, Karaman Hacı Beyler Camii taç kapı köşeliği, Niğde Sungur Bey Camii kuzey taç kapı yüzey bezemesinde de görmekteyiz (Doğan, 2013: 125; Özbek, 2002: 625,632).

Hamza-i Kebir Camii'nin taç kapısı ise sadeliğinin yanısıra Mardin'de çini kakma tekniğinin kullanıldığı tek örnek olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Mardin'de mimari süslemede bu örnek dışında çini malzeme kullanılmadığı için bu çini parçasının da başka bir yerden alınarak devşirme malzeme olarak kullanılmış olabileceği akla gelmektedir. Anadolu'da taç kapıda çini mozaik kullanımı Selçuklularda ilk örnek olarak Divriği Kale Camii'dir (Ayduslu, 2012 : 19). Taşa kakılmış çininin en işçilikli örneği ise Balat İlyas Bey Camiinde görülür ki, bu örnek kompozisyon bakımından incelediğimiz Hamza-i Kebir Camii örneği ile büyük benzerlik göstermektedir.

Çalışma kapsamında günümüze ulaşabilen Mardin'de Artuklu Dönemi taç kapı özelliğine sahip dört eser incelenmiştir. Bunlar Latifiye Camii, Melik Mahmut Camii ve Şehidiye Camii ile Zinciriye Medresesi'dir. Hamza-i Kebir Camii ile Kasımiye Medresesi Akkoyunlu Dönemi'ne ait yapılarıdır. Burada dikkati çeken hususlardan biri, birbirini takip eden iki devletin sanat üretiminde doğal olarak büyük benzerliğin olmasıdır. Bu doğal benzerliğin sebeplerinden biri ise taş işleme ustalığına sahip atölyelerin varlığını bir sonraki dönemlerde de devam ettirmiş olmasıdır. Özellikle Kasımiye Medresesi'nin Artuklu Döneminde yapımına başlanıp Akkoyunlular zamanında tamamlanmış olduğu görüşü aynı atölyede üretimin devam ettiğini göstermektedir.

Birbirinin devamı olan bu devletlerin mimari yapı süsleme programında benzer teknik ve özelliklerle karşımıza çıkıyor olması sanattaki kültürel aktarımın bir sonucu olarak yorumlanabilir. Mardin'de ilk olarak Artuklu döneminde gördüğümüz bu süslemeler, siyasi bağlantılar ve coğrafi yakınlığa da paralel olarak, Zengî ve Eyyubi sanatıyla yakın bir benzerlik sunmaktadır (Turan, 2014: 178). Sanattaki bu benzerlikten dolayı özellikle de kakma tekniği, Anadolu dışında Suriye ve Irak'la birlikte düşünülmesi gereken bir nitelik taşımaktadır. Artuklu ve Akkoyunlu Devletlerinin yönetimi altındaki bölgelerde farklı kültür ve inanç kodları ile üretilen mimari süslemeler (iki renkli taş kullanımı, kakma tekniği vb.),

⁸ Her iki yapının da mukarnas kavsaralı kısımlarında yer yer istiridyeye motifi görülmektedir ve sütunce gövdeleri iç içe geçirilmiş çokgen motiflerinden oluşmaktadır.

⁹ Medreseler bir avlu etrafında sıralanan mekanların ortaya çıkardığı plan bakımından benzerliğin yanısıra taç kapının yapı ile olan ilişkisi, süslemelerde kullanılan kireç taşı, kakma tekniği ve süsleme motifleri bakımından en fazla benzerlik arz eden yapılarıdır.

Anadolu sınırlandırmasının ötesinde daha geniş sınırlar içinde değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır.

Taç kapılarda kullanılan malzemenin düzgün kesme taş olduğu görülmüştür. Ancak renklerde ve taşın niteliğinde zaman içerisinde bazı değişiklikler oluşmuştur. Mardin yapılarında sarı kalker taş malzeme, mimaride ve süslemede en önemli unsur, en yoğun kullanılan süsleme malzemesi olmuşken, Diyarbakır'da hem Artuklu Devleti hem de Akkoyunlu Devleti mimarisinde siyah bazalt taşı temel inşa malzemesi olmakla birlikte süslemede kalker taşı ile bir arada kullanılmıştır. Bu durum coğrafi koşullara ve yörede elde edilebilen en yoğun malzemenin mimaride ana yapı malzemesi olarak seçilmesine sebep olduğunu göstermektedir. Kültürel etkileşimin¹⁰ bir yansıması şeklinde yorumlayabileceğimiz bir husus da iki renkli taş süslemenin güney etkili sayılan izlerinin sanat eserlerinde somut anlamda varlığını hissettirmeleridir. Taç süslemede kakma tekniği ile iki renkli taş süslemeyi, Memlûkluların sanatı¹¹ ile de ilişkilendirebiliriz. Memlûkluların hakim olduğu Suriye ve Mısır'da, Memlûk öncesi dönemde Eyyubî, Zengî, Fatimî ve Tolunoğulları gibi devletler kurulmuş ve Memlûklular bu devletlerin mimari mirasını olduğu gibi devralmıştır (Meinecke, 1992: 118). Anadolu'da gelişen mimariye göre daha anıtsal bir karaktere sahip olmakla birlikte Memlûkluların üslubu ile iki renkli taş kullanımı açısından benzerlikler izlenebilmektedir (Özbek, 2002: 596). Öyle ki; siyasi ilişkiler bağlamında, bazı kaynaklarda Artukluların, Memlûkluların muasır bir şubesi olduğu şeklinde ifadeler kullanılmıştır¹².

İncelenen taç kapılardan Şehidiye Camii ile Hamza-i Kebir Camii dışındaki yapıların taç kapılarının kavsara kısmı mukarnaslı olup birbirine benzemektedir. Kavsaralar sivri veya dilimli sivri kemerle kuşatılmıştır. Kuşatma kemerlerine, kavsara şekli ne olursa olsun Anadolu Selçuklu dönemi taç kapılarının hemen hepsinde rastlanmaktadır. Mukarnaslı kavsara Anadolu Selçuklu Dönemi eserlerinden Konya Karatay Medresesi, Kayseri Hacı Kılıç Medresesi (Kara, 2011: 46), Kayseri Sahabiye Medresesi (Kara, 2011: 95), Karamanoğlu Beyliği eseri olan Niğde Ak Medrese (Doğan, 2013:132) gibi birçok yapıda karşımıza çıkmaktadır. Anadolu mimarisinde tarihi kırılma noktalarının yaşandığı dönemlerden sonra dahi dekoratif anlayışın büyük oranda devam ettiği görülmektedir. Bu anlamda, mimari geleneklere bağlılığın yansıması şeklinde ifade edebileceğimiz mukarnaslı kavsaraların Artuklu Dönemi yapılarında görülüyor olması Memlûkluların etki düşüncesini desteklemektedir (Özbek, 2002: 585). Şehidiye Camii ve Hamza-i

¹⁰ Haçlı seferleri sebebiyle Artuklularla Zengiler ile ve dolayısıyla Suriye bölgesi arasında sıkı bir kültür ve sanat alışverişi olmuştur.

¹¹ Memlûklular, 1250-1517 yılları arasında Suriye ve Mısır'da hüküm süren bir Türk sülalesinin adıdır. XIII. yüzyılda Moğol Saldırılarına, XIV. yüzyılda Timur saldırılarına ve haçlı saldırılarına karşı mücadele etmiş olmaları kendilerine şöhret kazandırmıştır, bkz., Yiğit, 2015: 16; Aslanapa, 1993: 96-100).

¹² El- Kalkaşandı (1355-1418) tarafından kaleme alınan Subh El-'Aşâ, adlı eserde Mardin'e dair bilgiler arasında, Mardin Artuklularının Hükümdarlarının Memlûklularla olan ilişkilerinde " Artukoğulları hükümdarlarının Mısır Sultanlarıyla aralarında muhabbet ve dostluk bulunduğunu ve devamlı yazışmaların olduğunu" ifade etmektedir, bkz., (Çetin, 2006: 389).

Kebir Camii'nde mukarnas kavsara kısmı bulunmamaktadır. Fakat Anadolu Selçuklularında görülen üç şeritli süsleme şeridi Şehidiye Camii'nin dış bordürü ile aynı düzenlemeye sahiptir.

Mardin dışındaki Artuklu dönemi camilerindeki taç kapılara bakıldığında Mardin'de bulunan yapılardan farklı bir düzenleme söz konusudur. Kızıltepe Ulu Camii'nin orta kapısı taç kapı özelliğine sahip olmasına rağmen cepheden öne doğru taşınılmamış ve yükseklik olarak da beden duvarını aşmamıştır (Saylan, 2014: 97). Mardin'deki taç kapılarıyla tek benzerliği iki renkli taç süslemenin tercih edilmiş olmasıdır. Artuklu yapısı olan Silvan Ulu Camii'nin (1154) taç kapısı Mardin'deki taç kapılardan ayrı alışımlışın dışında bir görüntüsü vardır. Her ne kadar kullanılan taş malzeme ve cinsi açısından aynı olsa da kurgusu bakımından farklı olan taç kapı yapıdan bağımsız dışa taşkın değildir. Geç dönem onarımlarında son şeklini aldığını düşündüğümüz¹³ iki tane taç kapısı bulunan Silvan Ulu Camii'nde kuzey cephesindeki kemer dizilerinde geometrik bezemelerle birlikte rumi ağırlıklı bezemeler kullanılmıştır (Saylan, 2014: 47). Kavsara bölümünde mukarnas kullanılmamıştır. Diğer bir Artuklu yapısı olan Harput Ulu Camii'nde (1156-1157) giriş açıklığının yapıdan bağımsız bir mekân şeklinde değil de yapı ile aynı hiza da tutulmuş bir giriş olarak tasarlandığı dikkat çekmektedir.

Anadolu Selçuklu Dönemi taç kapılarında¹⁴ süsleme motifi olarak çok sık kullanılan gülbezek ve kabaralar, Mardin taç kapılarında da kullanılan bir unsurdur. Latifiye Camii ve Şehidiye Camii taç kapılarının giriş açıklığı üzerindeki kemerde görülen kabaralar, Anadolu Selçuklu Dönemi, Beylikler ve Erken Dönem Osmanlı yapılarından, Konya Karatay Medresesi, Karaman İbrahim Bey Türbesi (Özbek, 2002: 622), Karaman Aleaddin Bey Türbesi (Özbek, 2002: 623), Karaman Hacı Beyler Camii (Özbek, 2002: 624), Niğde Ak Medrese (Doğan, 2013: 132) taç kapılarında olduğu gibi daha çok taç kapının köşeliklerinde kullanılmıştır. Hamza-i Kebir Camii taç kapısı dışında hepsinde benzer özelliklerle kullanılan zencerek motifli köşe sütuncelerinin benzerlerini Kayseri Hunat Hatun Camii doğu taç kapısında, Aksaray Sultan Hanı (Ögel, 1966: 16), Avanos Sarı Han (Demiriz, 2017: 352), Niğde Alaeddin Camii (Ögel, 1966: res.11) gibi yapıların süslemelerinde görmekteyiz. Anadolu Selçuklu Mimarisinde XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren taç kapıların dış köşelerinde sütuncelerin kullanıldığı bilinmekle birlikte (Ünal, 1982: 56) Mardin'deki taç kapılarda böyle bir uygulama ile karşılaşmamıştır. Hamza-i Kebir Camii'nde taç kapı nişi iki renkli sivri bir kemerle örtülmüşken kemerin doğrudan duvarlara oturduğu görülmektedir. Manisa Ulu Camii (Acun, 1985: 141), Selçuk İsa Bey Camii (Öney, 1976: res. 9-10) gibi örneklerde görüldüğü üzere Anadolu'da XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren köşe sütunceleri ve mihrabiyelelere yer verilmemiştir (Çakmak, 1999: 7).

¹³ Mardin'deki 19.yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında onarım gören ve ya yeni inşa edilen bir çok yapı ile büyük benzerlik gösterdiğinden, Silvan Ulu Camii onarımlarında Mardin taş ustalarının çalışmış olabileceği düşünülebilir.

¹⁴ Anadolu Selçuklu dönemi taç kapıları hakkında detaylı bilgi için bkz., (Ögel, 1987 ; Ünal, 1982: 83-109; Mülâyim, 1982; Tansuğ, 1974: 42-53; Öney, 1976: 12-29).

İncelediğimiz taç kapıların yan duvar yüzeylerinde Anadolu Selçuklu Dönemi taç kapılarında karşılaştığımız mihrabiye nişleri ile karşılaşmamaktayız. Bu da Artuklu ve Akkoyunlu dönemi mimarisinin bölgesel özellikleri arasında sayılabilir.

Yukarıda belirtildiği gibi, incelediğimiz cami ve medreseler farklı zaman diliminde inşa edilen örnekler olmasına karşın, kendi grubu içinde plan tipi, taç kapılarının kurgu ve süslemeleri ile benzerlik taşıdığı dikkati çeker. Taş işçiliğine sahip bu yapıların süslemelerinde motif ve kompozisyon ortaklığı ile bütüncül bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Anıtsal ölçüde inşa edilen taç kapıların Selçuklu taç kapı geleneğini ve Suriye taş işçiliği bezemesinin birleştirilerek ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Son olarak; incelediğimiz bu yapıların kent tarihi ve kent simgesi bakımından son derece önemli ve taç kapılarının da Osmanlı öncesi Anadolu'da İslam sanatının gelişimine ilişkin bilgi veren önemli birer yapı elemanı olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Acun, H. (1985). Manisa İshak Çelebi Külliyesi. Vakıflar Dergisi, XIX, 127-146.
- Alioğlu, E. F. (2003). Mardin Şehir Dokusu ve Evler. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Alper, B. (2005). Mercək Altında Bir Yapı; Sultan Kasım Medresesi, Taşın Belleği Mardin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 241-263.
- Altun, A. (1970). Mardin'de İki Artuklu Medresesi. Sanat Tarihi Yıllığı, III, 253-263.
- Altun, A. (1973). Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plan Şemaları Üzerine Notlar. Vakıflar Dergisi, X, 229,234.
- Altun, A. (1978). Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Altun, A. (2005). Mardin'de Türk Devri Anıtsal Mimarisine Genel Bakış, Taşın Belleği Mardin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 149-176.
- Altun, A. (2011). Mardin'deki Türk Devri Mimarisi. İstanbul: Mardin Valiliği Yayınları
- Atalan, Ö. (2008). Artuklu Mimarisi'nin Anıtsal Mimarisinin Korunması Üzerine Model Yaklaşımı: Kasımiye Medresesi Örneği. I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, İbrahim Özçoşar Ed., II, (305-315), Mardin: Mardin Valiliği.
- Aslanapa, O. (1993). Türk Sanatı. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Avcı, C. (1977). Türk Sanatında Aynalı Yazılar,.Kültür ve Sanat. 5, 20-33.
- Ayduşlu, N. (2012). Selçuklu Ve Beylikler Döneminde Kakma Çiniler Ve Günümüz Sanatından Bir Kaç Örnek. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, 29, 17-33.
- Baltacıoğlu, İ.H. (1971). Türk Plastik Sanatları. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

- Barişta, H. Ö. (2008). Mardin Kasımiye ve Zinciriye Medreselerinin Taş Süslemelerinde Gözlenen Benzerlikler. İbrahim Özçoşar Ed., I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri II, (s.231-252). Mardin: Mardin Valiliği.
- Çaça, S. (2013). Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Bir Medrese: Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Çağlayan, M.; Tanyeli, G. (2016). Mardin Zinciriye (Sultan İsa) Medresesi ve Osmanlıdan Günümüze Medresedeki Restorasyon Müdahaleleri. Mimarist, 55, İstanbul, 89-93.
- Çakmak, Ş. (1999). Erken Osmanlı Dönemi Mimarisinde Taç kapılar (1300-1500). Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Çetin, A. (2006). Memlûk Kaynaklarına Göre Mardin. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş (Ed.), I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu, (s.387-399). İstanbul: Mardin Valiliği.
- Diğler, M.; Aydın, S. (2008). Mardin'de Artuklu Dönemine Ait Taş İşçiliğinde Kullanılan Motiflerin Plastik Öğeleri. İbrahim Özçoşar (Ed.), I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri II, (s.349-381). Mardin: Mardin Valiliği.
- Gabriel, A. (2014). Şarki Türkiye'de Arkeolojik Geziler. (İ. Çetin, Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Göyünç, N. (1991). XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Güzel, G. (2010). Mardin'deki Osmanlı Dönemi Mimari Yapılarında Taş Süsleme. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van .
- Halifeoğlu F. M., Dalkılıç, N. (2002). Tarihten Günümüze Diyarbakır Bazaltının Gelişim Süreci ve Bugünkü Kullanım Alanları. 1. Ulusal Yapı Malzemesi Kongresi ve Sergisi Kongre Bildirileri II, 570-579. İstanbul: İstanbul TMMOB Mimarlar Odası.
- Kara, Gönen, G. (2011). Kayseri Anadolu Selçuklu Dönemi Taç Kapıları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Karademir, M. (2014). Mimar Sinan Dönemi Yapılarında Taç kapılar. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Katip Ferdi, (1939). Mardin Artukluları Tarihi. İstanbul: Mardin Halkevi.
- Meinecke, M. (1992). Die Memlukische Architectur in Agypten and Syrien 648/1250 bis 923/1517, Glückstadt: Verlag J.J. Augustin.
- Mülayim, S. (1982). Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tansuğ, S. (1974). Soyutlamaya ilişkin olarak Selçuk Portalı Üstüne. Yeni Ufuklar, XXII/258, 42-53.
- Ögel, S. (1987). Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öney, G. (1976). Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Saylan, A. (2014). Artuklu Dönemi Camilerindeki Bezemeler. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Sözen, M. (1970). Anadolu Medreseleri I. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Sözen, M. (1981). Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- Şaman Doğan, N. (2013). Niğde'deki Türk Dönemi (13-15. Yüzyıl) Yapılarında Taç Kapı-Mihrap Tasarımı ve Bezeme İlişkisi. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 30/1, 132.
- Tuncer, O. C. (2015). Diyarbakır Camileri. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Turan, Ç. (2014). Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler Ve Orta Asya Kültürünün Etkileri. Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Batman.
- Ünal, R. H. (1982). Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Yeşilbaş, E. (2014). Hamza-i Kebir Türbesi Üzerine Yeni Değerlendirmeler. Milet ve Nihal, 2, 163-182.
- Yiğit, İ. (2015). Memlûkler. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Yuvalı, A. (2006). Artukoğulları Döneminde Mardin'deki Maddi Kültür Unsurları. İbrahim Özçoşar, Hüseyin Haşimi Güneş (Ed.), I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu. (s.27-37).İstanbul: Mardin Valiliği.

Risk Toplumu ve Din -Yeni Bir Sosyolojiye Doğru-, Mustafa Günerigök, İstanbul: Maarif Mektepleri Eğitim Basın Yayın, 2018, 253 sayfa, ISBN: 978-605-9791-80-9

Toplumsal hayattaki dönüşüme koşut olarak bakış açıları ve düşünce içerikleri de değişmektedir. Gerçekliği tespit ve anlama arayışında olan entelektüel; öncelikle onu dolaysız, aracısız, olduğu gibi görme arayışına girer, ancak bu arayışın zorluğu çoğu zaman bireysel bir çabayı aşar. Çünkü gerçeklik hayatın dinamizmi içerisinde durmadan kendini yeniler. Bu durumda kaçınılmaz olarak teorilere ihtiyaç duyulur. Çünkü teoriler, “gerçekliğin modelleri, onu resmetme iddiasında bulunan dilsel tasarımlardır.” (s.9) 21. yüzyılın ilk yirmi yılını geride bırakmak üzere olduğumuz bir dönemde toplumsal gerçekliği kavramada şimdiye kadar kullandığımız kavram ve kuramların zaman zaman yetersiz kaldıklarını fark etmekteyiz. Bu farkındalık yaşadığı çağa karşı sorumluluk taşıyan entelektüel gerçekliği görme, belirleme ve aktarma çabalarından doğan teorilerin (nazariye) iletişiminden yararlanarak “yeni (bir) sosyoloji(ye/sosyolojilere doğru” arayışa yönlendirmektedir. Çünkü o bilir ki bir yönüyle eleştiri olan her model, kendi döneminin rengine bulanmıştır. O halde geliştirilecek olan yeni model de kendi dönemiyle sınırlı kalmama adına “bir gözüyle geçmişteki modellere, ...metinlere; bir gözüyle de içerisinde debelendiği, serpiildiği veya çiçeklendiği zamana bakmak” (s.9) durumundadır.

Risk Toplumu ve Din -Yeni Bir Sosyolojiye Doğru- başlıklı çalışmasında Mustafa Günerigök, bir taraftan modern sosyolojik paradigmalardan eleştirisi, diğer taraftan akış ve oluş halindeki dünyanın tasvirinden yararlanarak tezini ortaya koymayı amaçlamıştır. Öncülerin kritiğinden yola çıkarak günümüz dünyasının anlamını ortaya koyma çabasında olan yazar; modernitenin çöküşünü haber veren modellerin geçersizliğini, kanonik ilkeleri ve modernite modellerini revize ederek yapmaya çalışır. Yazar çalışmasında ‘akışı betimleme, çağı çözümlü ve çöküş çağı olarak niteleme iddiasında olan öncül yorumların çökmüş olduğunu ve bu yorumcuların öngöremediği bir dünyaya doğru hareket halinde olduğumuzu’ (s.10) göstermek çabasıdır.

Organik birliğinden feragat etmiş olan, her anı bir kopuşu ve krizi işaret eden modernite; serüvenini kritikler aracılığı ile sürdürmektedir. Risk toplumu teorisi de modernite ile birlikte ortaya çıkan ve olağanlaşan kopuşları ve krizleri derinleştirerek, krizlerin çelişkilerini ortaya koyarak günümüz dünyasında krizin bir imkân olarak insan yaşamını nasıl canlandırdığını ortaya koymaya çalışan bir kritik olarak değerlendirilebilir. Teoriye göre, “modernite; modern insanın ontolojisinde yer alan bir risk fikrine dayanmakta, yeni riskler üretmekte ve bu

riskler üzerinden kendisini, kurumları, dünyayı, küreselliği ve bireysellikleri yeniden yapılandırmaktadır” (s.10). Dolayısıyla yeni modernlikler üreterek kendini sürekli revize eden modernitenin ürettiği krizleri, söz konusu teoriye göre tarihin kopuşu veya sıfırlanışı olarak görmek mümkün değildir.

Ulrich Beck’in (1944-2015) kurucusu olduğu risk toplumu kuramı; sanayi sonrası geç/ileri modern toplumu, düşünümsel risk, düşünümsel modernleşme, modernliğin eleştirisi, küreselleşme, kozmopolitanizm, (dinsel) bireyselleşme, sekülerleşme ve ekoloji gibi kavramlarla okuyarak tanımlamaya çalışan bir girişimdir (s.16). Beck’in risk toplumu kavramsallaştırması, kendisinden sonraki sosyolojik arayışlara üzerinde tartışılabilir verimli bir zemin hazırlamış ve başta Giddens olmak üzere birçok sosyologa yeni bakış açıları geliştirmede ilham kaynağı olmuştur (s.16-17). Günerigök; doktora tezi olan, risk toplumuna dair kavramsal sosyolojik bir giriş olarak tanımladığı bu çalışmasında, ana tema olarak risk toplumu-din ilişkisine yoğunlaşmıştır. Çalışma; risk toplumunda ortaya çıkan yeni dinselilikleri, tarihsel ve kuramsal boyutlarıyla sekülerleşme, dinsel bireycilik ve kozmopolitanizm üçgeninde tartışmaya açmaktadır. Giriş ve sonuç dışında dört bölümden oluşan çalışmanın bölüm başlıkları, Risk Toplumu Sosyolojisi, Düşünümsel Modernleşme Sosyolojisi, Yeni Sosyolojik Temayüller ve Risk Toplumu ve Din şeklindedir. Çalışmanın, odak noktası açısından bekleneceği gibi, daha hacimli olan bölümü dördüncü bölümdür. Yeni bir sosyoloji arayışının kavramsal dünyasını betimleyici bir özellik gösteren çalışmada; risk, düşünümsellik, geleneksel ve ileri/geç görünümüleriyle modernleşme, postmodernizm, dünya risk toplumu, küreselleşme, düşünümsel kozmopolitanizm, kurumsallaşan bireyselleşme, kozmopolitan din sosyolojisi, din ve dinselilik (ilişkisi) gibi birçok kavram ve konu günümüzden geleceğe bir projeksiyon oluşturacak tarzda yoğun bir anlatımla işlenmektedir.

Aydınlanma’nın ve Alman idealizmi geleneğinin varislerinden olarak yetişen ve kırk beşten çok esere imza atmış olan Beck, 1986’da yayımladığı Risk Toplumu çalışmasıyla sosyoloji literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Onun terorisine göre, risk toplumunda bizler, modernlik dâhilinde yaşanılmakta olan yapısal-düşünümsel (reflexive) bir dönüşümün içerisindeyiz ve belki paradoksal olarak toplumsal ilişkilerin yeniden örgütlenmesini mümkün kılacak imkânlar sahibiz. İşte bu noktada Beck’e göre klasik sosyoloji bize, “ikinci modernliğin” gündeme getirdiği bu imkânları ve yeni sorunları yeterince kavrama şansı sunmamaktadır (s.27). Bu sebeple kaos ve belirsizliklerle içi içe olan küresel dünya yeni bir sosyolojik bakış açısıyla yeniden okunmalıdır.

İleri modern toplumu anlamada kullanılabilecek bir sosyal risk haritası oluşturan Beck; risk, doğa, toplum, bilim, güven, belirsizlik, korku, tehdit, tehlike, zarar ve kriz gibi kavramların kombinasyonu ile çizdiği bu haritada; Çernobil, BSE, HIV ve terörizm gibi küresel olaylarla feminizm, küresel tüketim, sınıfın sonu, kozmopolitleşme, küreselleşme, sekülerleşme ve (dinsel) bireyselleşme gibi olgu ve süreçleri birbirleriyle ilişkilendirilip açıklanmaktadır (s.29). Ona göre klasik, basit,

geleneksel modernleşme yerini düşünümsel modernleşmeye bırakmaktadır ki tanıdığı olduğumuz şey modernliğin sonu değil bilakis şafağıdır (s. 31).

Risk sosyolojisinin anlaşılmasında anahtar kavramlarından biri olan ve gerek başlıklarda gerekse içerikte defalarca kullanılan reflexivity kavramı bir dipnotta gerekçeleri de açıklanarak çalışma boyunca “düşünümsellik” sözcüğü ile karşılanmıştır. Günerigök, kavramların çevirisi konusundaki sıkıntı ve açmazlarımızın farkındadır. Öznenin eylemleri ve varlığı ile bir bütün olarak kendi üzerinde düşünmesini içeren düşünümsellik kavramının günümüz sosyolojisinde merkezi konuma gelmesi de Beck, Giddens ve ScottLash’ın kuramsal çalışmalarıyla söz konusu olmuştur (s.59-60).

Risk toplumu kuramcılarına göre sekülerleşme, rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve bilimsel düşünceyle (Giddens) kendini tahkim eden modernlik ana akım sosyologlarının çizdiği çerçeveden daha geniş bir alanı kuşatmış görünmektedir (Beck). Şöyle ki günümüzde modernleşme; bilinemez sonuçlar doğurabilmekte, özellikle rasyonelleşme, sanayileşme ve kapitalistleşme gibi süreçlerde başına buyrukluğu ile yabancılaşmakta ve yeniliğin yenilmez habercisi edasıyla yeninin kontrolsüz egemenliğine dönüşmektedir (s.73). Biraz da bu sebepten Beck, toplumsal değişimi “modernlik öncesi” (geleneksel toplum), “basit modernlik (sanayi toplumu) ve “düşünümsel modernlik” (risk toplumu/ ikinci modernlik) şeklinde üç ana döneme ayırır (s.74).

Risk Toplumunda Din(sellik)

Risk toplumunda din, geleneksel görünümünden ziyade yeni formlarla görünür olabilmektedir. Her şeyden önce inanan bireyler, geleneksel dinsel kurumlara en az seviyede bile katılmadan kendilerine ait melez desenli odalarda yaşamakta ısrarlı görünmektedir (s.153). Beck, din sosyolojisinde doğa ve geleneğin diktasından kurtulan bireyin refleksif olarak kendisi için inşa ettiği bir hayatın dinselliğini tespit ve tahlil etmeye çalışır. Burada din olgusu kendisini çok öznel ve bireysel taraflarıyla da göstermektedir (s.154).

Geç modern toplumda din sosyolojisinin en temel üç konusu sekülerleşme, kozmopolitanizm ve dinsel bireycilik meseleleridir (s.156). Bu meseleler ulus devletin verili referans çerçevesine dayanan metodolojik milliyetçilikle, pozitivist bilimsellikle yeterince tahlil edilemez ve anlaşılabilir. Bu bağlamda Beck, dinsel alan söz konusu olduğunda dinin ilahî mahiyetinden ziyade beşerî, bireysel ve modern şartlara vurgu yapan sosyolojik yaklaşımı tercih eder. Ve nihayet onun dine bakış açısını ileri modernleşme sosyolojisi çerçevesinde İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan bireyselleşme temelli dine dönüş (de-sekülerizasyon) yaklaşımı şekillendirmektedir (s.158). Zira Durkheim, Marx ve Weber’in ulus devlet eksenli tanımladıkları toplum, din ve sosyoloji modelleri bugün kozmopoliteleşme ile birlikte sosyal gerçekliği resmetme ve teşhiste yetersiz kalmaktadır (s.161).

Katıksız saf dinin kalmadığı varsayılan bu kozmopolitan çağda (s.163) bireyler kendi dinsel geleneklerini cemaatsel özelliklerle açıklamak yerine çoğulculuğun hakimiyetinde dinsel bireyciliği merkeze alan bir söylemi tercih etmektedirler (s.164). Ancak bu Beck, Giddens ve Habermas'ın da kabul ettiği gibi dinin, bireysel kimlik oluşumundaki ve bireylerin endişe, ümit ve hoşnutsuzluklarını ifade etmede ortak dil sağlamadaki rolünü azaltmamaktadır (s.165).

Beck'in din sosyolojisinde dikkat çeken bir başka husus ise onun din ile dinselilik arasındaki farka yaptığı vurgudur. Bu şekilde o, tanrısal (resmi) olan dine değil de bireyin kendisine ilişkin bir kurmaca olarak ürettiği dinselliğe dikkat çeker. Bu bakış açısıyla din sabit, dinselilik ise refleksiftir. Din bireye “ya - ya da” mantığını sunarken dinselilik bireyi “hem - hem de” ‘özgürlüğüne’ davet eder. Aynı zamanda bu dinselilik günümüzün yaşam standartlarıyla da uyumludur. Zira riskler, belirsizlikler, toplumsallığın yitirilişi ve aşırı bireyselleşme vb. sebeplerle dinin geleneksel yapıları, modernizm karşısında albenilerini kaybetmektedir (s.167).

“Kendine ait bir Tanrı” (a God of One'sown) inancı ile dinsel bireyselleşmenin hâkim olduğu risk toplumunda (s.168) tam bir din paradoksu yaşanıyor görünmektedir. Bir tarafta kiliseler boşalmış durumdayken diğer tarafta dinsel konular, tartışmalar ve çatışmalar; politik ve gündelik hayatta, kişisel yaşamda ve toplumsal ilişkilerde gündemin önde gelen maddeleri arasında yer almaktadır (s.173).

Geç modernleşmenin yaşandığı günümüzde kutsalın ya da dinlerin geri dönüşü olgusu ile Avrupa'da yaklaşık iki yüzyıldır hâkim olan pozitivist sekülerleşme yaklaşımı yara almış görünmektedir. Beck'e göre klasik sekülerleşme tezinin çöküşü Doğu Bloğu'nun çöküşünden çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü bu durum kurumları, toplumsal yapıların temel varsayımlarını ve nihayet Avrupa modernliğinin geleceğini tehdit etmektedir (s.182). Bu bağlamda söz konusu olan geleneksel inanç ve kurumları ile dinden ziyade kutsal algısı ve (üretilen) dinseliliklerdir. Bu bakış açısına göre günümüzde din ile sekülerleşme “o ya da bu” ayrımından ziyade dinselilik ve seküler kültür formunda “hem o hem de bu” ilişkisi ile görünürlük kazanmaktadır.

Günerigök; risk toplumu teorisinde kendini bulan düşünümsel sekülerleşmenin, dini reddetmek yerine dinin varlığı belli bir hiyerarşiye göre kategorize eden işlevini değişime uğrattığını vurgulamaktadır. Bu bakış açısına göre din dünyevileştirmelere uğrayarak her defasında yeniden yorumlanmaktadır. Ve nihayetinde karşımıza Beck'in vurgusuyla dinsel bireyselleşimin evrenselliği çıkmaktadır. Dinsel bireyselleşme teorisinde ise vurgulanan kurumsal din ile bireyselleşen inanç ayrımıdır. Özetle günümüz toplumunda cemaat dışı dinselilik, kurumsallaşmış dinin yerini almaktadır (s.190).

Kozmopolitanizm, Bireyselleşme ve Cemaat başlığı altında sözü Avrupalılaştıran İslam konusuna getiren yazar; Beck, Turner, Göle ve Roy gibi sosyologları referans göstererek İslam dininin de küreselleşen dünyada bireyselleşme habitusu temelinde dönüşüme uğrar görüldüğüne dikkat çekmektedir. Bu bakış açısıyla Avrupalı Müslümanlar; kendilerini kutsal mekânlardan, otoritelerden, dinsel kurum ve topluluklardan ayırıştırarak bireyselleşmektedirler. Roy ise bu bireyselleşme evresini "Post İslamcılık" olarak tanımlamaktadır. Bu doğrultuda Beck'e göre Batı'da İslam'ın yükselişi geleneksel İslam'ın yükselişi anlamına gelmemektedir. Zira ortaya çıkan bu yenileşme, İslam'ın kültürel zemininden doğmamaktadır ve köklü bir kopuş olarak okunabilir (s.218).

Özetle günümüz toplumunda kesin inançlılığın yerini belirsizlik alacak görünmektedir. Bu belirsizliğin ötesinde (yeni) dinsellikler bir sel gibi etrafa yayılacaktır. Bir tarafta Budizm dekorlu sağlıklı yaşam merkezleri; diğer tarafta salgın gibi dinsel cehalet, hangi Tanrı'ya inanmadığını hatırlamayan ateist kalabalıklar...

Sonuç olarak bu çalışma, günümüz dünyasının sosyolojik sorunlarını belirleme ve analiz çabası bağlamında geliştirilen modellerle hesaplaşarak söz konusu modellerde dinin yerini ortaya koyma çabasıdır. Günerigök, küreselleşen dünyada günümüz toplumunu anlama yolunda ortaya konan Avrupa merkezli modellerin bağlı oldukları geleneğin içerisinde, her ne kadar kimi zaman bu geleneğe eleştirel yaklaşabilseler de, belli bir konumu sahiplenerek konuştuklarının farkındadır. Hatta o, bu sosyolojik kuramlarda bütünsellik ve süreklilik arayışı içerisinde modernizm-postmodernizm ardıllığı tartışmasında olduğu gibi canlılığını artırma, varlığını pekiştirme çabasının görülebildiğini vurgulamaktadır. Böylelikle bu çalışma; başta Beck, Giddens ve onların çabasıyla gelişen risk toplumu sosyolojisi olmak üzere günümüz küreselleşen/kozopolitanlaşmış toplumuna dair oluşan literatürü eleştirel bir gözle irdelemek ve yeni (din) sosyoloji tahayyüller tasarlamak çabasında olan tüm okuyucular için yoğun içerikli ancak kuşatıcı bir başvuru kitabı özelliği taşımaktadır.

Risk Toplumu ve Din ile yazar okuyucuyu, "sosyo-tarihsel gelişme"yi anlamak için yeni bir paradigma önerisinde bulunmaya davet etmektedir. Beck'in kuramının kök kavramı "risk"tir. Ve bugün dünyamızın her geçen gün ne kadar büyük risklerle yüzleşerek döndüğüne tanık olmaktadır. Covid 19 gibi bir salgınla yüzleşen dünyanın entelektüelleri Beck'e yeniden kulak kesilmek durumunda kalacaktır. Zira insani eylemler ve bu eylemlerin nasıl gerçekleşeceğine dair alınan kararlarla ilgili olan riskler, insanlığı içinde doğa ve insan bilimleri de olmak üzere tüm ürettiklerini gözden geçirmeye zorlamaktadır. Yazar da bu doğrultuda okuyucuya Beck'in öngördüğü şekilde kaos ve belirsizliklerle iç içe olan küresel dünyada yeni bir sosyolojik bakış açısıyla başta din olmak üzere toplumsal varoluşa dair her şeyi farklı bir gözle değerlendirmenin gereğini hatırlatmaktadır.

Çünkü insanlığın “kendi suçu ile düştüğü ergin olmama durumundan yine kendi çabasıyla” çıkması gerektiği apaçık ortadadır. Tıpkı Kant’ın 1784’te Aydınlanma için dediği gibi.

Kaynakça

Beck, Ulrich; Risk Toplumu – Başka Bir Modernliğe Doğru. K. Özdoğan ve B. Doğan (çev.). İstanbul: İthaki, 2014.

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ASLAN,
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
ahmet.aslan@erzincan.edu.tr,
ORCID ID: 0000-0003-1657-9662.

The Early History of the Levant Company (Levant Kumpanyası'nın Erken Dönem Tarihi), M. Epstein, George Routledge, Londra 1908, 270 sayfa.

Levant ticareti, Orta Çağ'da İtalya elinde olan Doğu mallarının Hristiyan dünyasına ulaşma imkânı bulduğu bir ticaret olarak ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde, İngiliz hegemonyasına giren bu ticareti, etkin olan tüccarlar bağlamında incelemek Levant ticaretinin ilk dönemlerini anlamak noktasında geniş bir perspektif sağlayacaktır. M. Epstein'in 1908 yılında kaleme aldığı *The Early History of The Levant Company* (Levant Kumpanyası'nın Erken Dönem Tarihi) kitabı, konuyu iki ana dönem de on bir başlık altında inceleyerek bu ticaretin kapsamını ortaya koymuştur. Kitabın ilk bölümü içerisinde erken dönemde (1592-1605) kurulan ve bölgesel üstünlüklere dayalı olarak ticaret yapan Türkiye, Kumpanyası ve Levant Kumpanyaları değerlendirilmiştir. Kitabın ikinci bölümünde ise Levant ticaretini 1640 yılına kadar kalıcı ticari üstünlükler ve imtiyazlar gibi birçok unsuru göz önüne alarak değerlendirmiştir. Dr. Epstein'in bu çalışması hem dönemi çalışan tarih araştırmacılarına mahkeme tutanakları, mektuplar ve liman/gemi bilgileri gibi orijinal belgelerle Levant ticaretinin doğasını ve işleyişini anlama imkânı sunarken hem de dönemin uluslararası ilişkilerini siyasi tarih çerçevesinden anlama imkânı sunmaktadır. Bir asırdan önce kaleme alınmış olan bu eser özellikle ülkemizde Levant konusunu çalışan kişilere, dönemin Osmanlı kaynaklarına ek olarak İngiliz kaynaklarının da kapılarını açmıştır. Çalışma bu açıdan bakıldığında Levant Kumpanyası'nın ticari hacmine ek olarak bu ticaretin dünya siyasetine ne derece damga vurduğunu da ilgili ülkelerin arşivlerini kullanarak ortaya koymuştur. Ekonomik servet olarak tanımlanan ve devletlerin ellerinde tuttıkları altın ve gümüş gibi değerli madenlerin, diğer devletlerle olan ticari ilişkilerle sağlanması/biriktirilmesi konusunun altını çizen merkantalizmin de bir anlamda temelleri bu çalışmada görülebilmektedir. Kısacası bahsi geçen bu çalışma, hem ekonomik ve ticari hareketleri hem de siyasi ve diplomatik adımları arşiv belgeleriyle harmanlayarak Tarih, Ekonomi ve Uluslararası İlişkiler alanlarında 16.yy ve sonrası dönemlerini çalışanlar için günümüzde bile önemini koruyan bir başyapıt niteliğindedir.

Kitabın giriş bölümünde 1581 yılına kadar olan ticari eğilimlerden ve dönüşümlerden bahsedilmektedir. Bu dönemde İngiltere ve Venedik arasında ticareti şekillendiren "*Flanders Galleys*" adındaki küçük bir filonun İngiltere'ye getirdiği ticari mallar sınıflandırılmış ve iki gruba ayrılmıştır. İlk grup dönemin ticaretine ağırlığını koyan baharatlar ve ikinci grup ise Doğu'dan getirilen genel kullanıma yönelik ürünler ve Venedik'ten getirilen mallar olarak belirtilmiştir (s.2-3). Fakat, 8. Henry'nin İngiliz gemilerinin şarap ticaretinde üstünlük kurmasını

arzulayan yaklaşımlarını desteklemek amacıyla uyguladığı ticaret ve denizcilik politikaları nedeniyle Venedik'in İngiltere ile olan ticareti gerilemeye başlamıştır. 1532 yılında ticarete yön veren filo son kez Southampton limanından demir almıştır. Yine de bu durum iki devlet arasındaki ticaretin sonunu getirememiştir. Venedikli tüccarlar Akdeniz mallarını doğabilecek tüm riskleri kendileri üstlenerek İngiltere'ye götürmeye devam etmişlerdir. Bu riskli ticaret ise Ekim 1587 yılında bir Venedik gemisinin batmasıyla son bulmuştur. Bu süreç içerisinde İngiltere, Sicilya, Girit (*Candia*) ve Sakız (*Chios*) adalarına ticarete başlamış olmasına rağmen Levant İngiliz denizciler için bir muamma şeklinde kalmış ve keşfedilmesi için biraz daha zamana ihtiyaç duyulmuştur. 1500'lü yılların ortalarına gelindiğinde Akdeniz ticaretinde İngilizler, Venedikli denizcilerden daha uygun fiyata ticaret yapabildikleri için ön plana çıkmaya başlamışlardır. İngilizlerin bu ticari atağı süresince Osmanlı Devleti ile ilk karşılaşması Anthony Jenkinson adındaki seyyahın 1553 yılında Halep'te Kanuni Sultan Süleyman tarafından verilen ticari haklar ile olmuştur. Bu haklar Jenkinson'a Venedikli ve Fransız tüccarlarla aynı şekilde ticaret yapma olanağı sağlamıştır. İngiliz tüccarın Osmanlı Devleti'nde yapmış olduğu bu ticaret 1575 yılına kadar bireysel olarak devam etmiştir. 1578 yılında ise Sultan'dan alınan bir ticaret serbestisiyle William Harborne İstanbul'a ulaşmıştır. Harborne, yetenekli bir tüccar olmasının yanı sıra diplomat olarak da çalışmış ve sultandan Kraliçe Elizabeth'e yazılan bir mektup götürerek iki devlet arasında imtiyazlı bir ticaretin başlamasına vesile olmuştur. Sultan III. Murat Haziran 1580 yılında İngiliz tüccarları Avrupalı tüccarlarla aynı seviyeye getiren imtiyazları onaylamıştır.

Kitabın ikinci bölümünde de, Akdeniz ticaretinde Avrupalıların yanında İngilizlerin de güç kazanmasına sebep olan İngilizler ve Osmanlı arasındaki imtiyazlar konu edilmiştir (s.16). Sultan'ın imtiyazları ile başlayan ticaret serbestisi yedi yıllık bir dönemi kapsamaktaydı. Bu bağlamda 11 Eylül 1581 tarihinde Osmanlı ya da Türkiye Kumpanyası kurulmuştur. Ancak ticaret beklendiği gibi karlı olursa ikinci bir yedi yıllık imtiyaz hakkının verileceğine dair şerh konulmuştur. Yedi yıllık sürecin altısında yıllık 500 Sterlinin altında ticaret yapılamayacağına dair de bir şart konulmuştur. Osmanlı imtiyazlarında gemi adedi ve sınırı da getirdiğinden İngilizler özel durumlarda gemi adedine dair verilmiş olunan izni genişletmek istemişlerdir. Kitapta, Osmanlı-İngiliz ticaretine konu olan mallardan da bahsedilerek, İngilizlerin Osmanlı'dan baharat, pamuk, ham ipek, üzüm ve sabun aldığından, Osmanlı'nın ise kıyafetler, şayak, boyanmış ve tabaklanmış tavşan derisi aldığından bahsedilmiştir. Osmanlı-İngiliz ticaretinin ilk beş yıllık değerlendirmesine değinen (s.19) kitap, bu süreçte 19 geminin 27 sefer yaptığından bu seferlerde 787 denizcinin çalıştığından ve toplam 11,358 Sterlinlik bir ticaret yapıldığından bahsetmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde İngilizlerin Osmanlı ticareti için kurdukları kumpanyanın yanı sıra Venedik ile olan ticareti yöneten kumpanyadan (*Venice Company*) bahsedilmiştir. Bu bağlamda, 1575 yılında Kraliçe Elizabeth'in Floransalı Acerbo Velutelli adına verdiği frenk üzümü ticareti için bir imtiyazdan

bahsedilmiştir (s.20). Bu dönemde İspanya'nın uyguladığı ambargo neticesiyle İngiliz tüccarlar İspanya ticaretinden çekilmek zorunda kalmışlardır. Bunun üzerine İngilizler Akdeniz'den frenk üzümü ticaretine devam etmişlerdir. Fakat ortaya çıkan memnuniyetsizlik Kraliçeye yansımış ve tüm yabancı tüccarlar ticaret lisansları için ödeme yapmak zorunda bırakılmışlardır. Bunun yansıması olarak Venedik de aynı şekilde bir uygulamaya gitmiş ve yabancı tüccarlar ağır ödemelerle karşı karşıya bırakılmışlardır. Sürecin sonrasında, Kraliçe bazı İngiliz tüccarlara Venedik'e ticaret yapma ayrıcalığı tanımıştır. Bu ayrıcalık Edward Cordell, Edward Hambdon, Paul Banning ve diğerlerine Venedik'ten frenk üzümü, tatlı şarap ve zeytinyağı getirebileceklerine dairdir. Bu tüccarların dahil olduğu kumpanya haricinde İngiltere'ye bu ürünleri sokmak isteyenlere de Kumpanya ağır vergiler uygulamıştır.

Kitabın dördüncü bölümünde Akdeniz ticaretine damgasını vuran Levant Kumpanyası'nın kuruluşundan bahsedilmektedir. Önceki bölümlerde bahsedilen özellikle Venedikli ve İngiliz tüccarlar arasında ortaya çıkan ve ticareti sekteye uğratan problemler ve 1588 yılında Osmanlı'nın tanımış olduğu imtiyazların yenilenmemesi üzerine bazı tüccarların ümitleri kırılmıştır. Hem Osmanlı ile ticaret yapan (*Turkey Company*) hem de Venedik ile ticaret yapan (*Venice Company*) tüccarlar aynı ya da benzer malların ticaretini yapmakta, farklı vergilendirmelere maruz kalmakta ve coğrafi olarak birbirlerine çok yakın konumlanmak zorunda kalmaktaydı. Bunun üzerine İngiliz Hazine Bakanı bu iki kumpanyayı birleştirmekten ve tek bir yapı altında toplamaktan bahsetmiştir. Her iki kumpanyanın kendilerine ait imtiyazlarının sona ermesi ile beraber Levant Kumpanyası (*The Governor and Company of Merchants of the Levant*) 53 tüccarın katılımıyla 7 Ocak 1592 yılında kurulmuştur ve Levant Kumpanyası'nın ilk yöneticisi Sir Richard Osborne olmuştur (s.36). Tek çatı altında birleşen kumpanyalar Osmanlı'nın hakimiyeti altındaki bölgeleri tekellerine almışlardır. Bu bölgeler, Venedik ve hatta Zante, Kefalonya ve Girit diğer bir deyişle de Levant'ı yani Akdeniz'i ifade etmektedir. Daha sonraları, Levant ticaretinin kapsama alanı Güney Asya'yı bile kapsar hale gelmiştir. Levant Kumpanyası 12 yıllık bir tekel hakkı ile kurulmuş ve üyesi olan tüccarlara gümrük vergileri veya silahlanma gibi avantajlar sağlamıştır. Bu kumpanya ile ilgili olarak karlı olmadığına dair bir fikir ortaya çıkarsa 18 aylık bir bildirimden sonra kumpanya fesih edilebilir, eğer karlı olduğu ortaya çıkarsa 12 yıllık tekel olma hakkı 12 yıl daha uzatılabilirdi (s.39).

Kitabın iki ana bölümünün ilki altındaki son bölümde ise Levant Kumpanyası'nın ilk tekel dönemi değerlendirilmiştir. Kumpanya içerisindeki tüccarlara tanınmış olan haklar, ticaretin yoğun yapıldığı mallardan olan şarap ve kuru üzüm gibi malların fiyatlarını arttırmıştır. Dr. Epstein konu ile ilgili olarak "Türklerle ilişkinin sürdürülmesi için gerekli gözlemler" adlı bir belgede mevcut tüccarlara yeni tüccarlar eklenmesinin neredeyse imkansız olduğuna dair yapılan açıklamaya da atıf yaparak karlılık durumunu göstermiştir. Kumpanya İngiltere'ye sokulan her 100 librelik frenk üzümü için yabancılardan ve kumpanyaya dahil olmayan İngilizlerden 5 Şilin 6 Peni aldığı için kendini popüler olmaktan çok uzak

bir yere konumlandırmıştır. Yükselen şikayetler üzerine Kraliçe vermiş olduğu imtiyazları geri çekmiştir ve Kumpanya'nın kurulmasını sağlayan tüm haklar hükümsüz kılınarak tüccarların Levant içerisinde ticaret yapması durdurulmuştur. Kaybedilen bu imtiyazın üzerine 12 Temmuz 1600 tarihinde Kraliçeye bir dilekçe yazılarak ellerinden alınan ayrıcalıkları geri talep eden tüccarlar, bu haklarına Kraliçeye ödeme yapmaya dair söz verdikten sonra 31 Aralık 1601 tarihinde 15 yıllığına kavuşmuşlardır (s.46). Fakat bu ayrıcalıkları I.James tahta çıkana kadar yani sadece iki yıl kullanabilmişlerdir. 31 Ekim 1603 yılında Kral, kumpanyadan gelen yıllık 4000 sterlinlik ödemeyi alamamasından dolayı gelir kaybına uğradığını düşünerek hazine bakanlığına yeni vergiler getirilmesini emretmiş ve bu vergilerin ve ödemelerin tüccarların mallarından değil doğrudan kiralardan alınmasını emretmiştir. Rahatsızlık büyümüş ve Kral ile anlaşma yoluna gidilmiş fakat Kral "ticaret hacminin kendisine yapılacak ödemeleri rahatlıkla kaldırabileceğini" söyleyerek anlaşmaya yanaşmamıştır. Bu süreç içerisinde tüccarlar düzensizlikten, Venedikli tüccarlarla rekabetten ve yeni kurulmuş olan Doğu Hindistan Kumpanyası'ndan mustarip hale gelmişlerdir. Richard Straper 8 Temmuz 1605 yılında yazmış olduğu mektupta Levant ticaretinin devam etmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Bu durumun ticari bir gelir kaybından ziyade 1588 de olduğu gibi siyasi bir kayıp olabileceği konusuna da vurgu yapmıştır. Yapılan bu değerlendirmeler ve ticaretin hem maddi hem de siyasi getirilerinin göz önüne alınmasının ardından, Kral tekelliliği reddederek 14 Aralık 1605 yılında Levant Kumpanyası için yeni bir başlangıca müsaade etmiştir. Halen kısaca Levant Kumpanyası olarak kullanılan isim ise (The Governor and Company of Merchants of England trading into the Levant Seas) olarak değiştirilmiş ve Akdeniz de ticaret yapan İngiliz tüccarlar vurgusu yapılmıştır. Bu bağlamda bakıldığında, Kumpanyanın getirdiği ayrıcalıklardan sadece İngiliz tüccarlar yararlanabilmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde, Dr. Epstein, Levant Kumpanyası'nın 1605 yılında başlayan ikinci dönemine dair beş başlık altında değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerin kapsamı ticarete konu olan mallar, ticaretin düzenlenmesine dair kurallar, tüccarların yıllık toplantıları, kumpanyada görevli kişiler ve ticareti sekteye uğratan samsarlar, korsanlar ve yetkisiz tüccarlardır. 1605 yılında Kumpanya kalıcı bir sözleşmeye kavuşunca, 200 yıldan daha uzun bir süre bu sözleşmeyle yönetilebilmiş ve 1825 yılında Kumpanya'nın faaliyetleri sonlandırılmıştır. İkinci bölümün ilk içeriği, bu süreç içerisinde özellikle 1640 yılına kadar olan dönemde Levant Kumpanyası'nda görevli personel hakkında olmuştur. Kumpanyada görevli olanlar, toplantı tutanakları (*the Court Books*) içerisinde detaylı olarak belirtilmiştir. Bunlara göre kumpanya da görevli kişiler, yönetici/vali (*the Governor*), yönetici/vali yardımcısı (*Deputy Governor*), hazine (*treasurer*), arşiv personeli-aynı zamanda gemilerin ve malların kaydını tutan kişi (*husband*), sekreter (*secretary*), sayman (*bookkeeper*), mübaşir (*beadle*), ve sonraki dönemde ise yıllık seçilen gözlemciler (*auditors*) olarak sıralanmıştır (s.68-69). Kumpanyanın görevlileri işlerini merkezden yürütürken sonraları temsil

ettikleri bölgelerde de temsilci bulundurmuşlardır. Bu temsilciler, tercümanlar, hazine görevlileri ve vaizlerden oluşmaktadır. Örnek olarak, İstanbul'a, Halep'e ve İzmir'e vaizler gönderilmiştir. Kitabın önceki bölümlerinde de bahsedildiği gibi ticari aktiviteler aynı zamanda siyasi kimliklere de sahiptir. Bu bağlamda, İstanbul'a gelen büyükelçiler kumpanyanın menfaatlerini gözeten diplomatik ajanlar olarak konumlanmışlardır (s.76). Bu süreçte Osmanlı tarafından diplomatik temsilcilerin aynı zamanda tüccarların menfaatine çalışıldığı öğrenilirse mallarına el konulacağını bilen Kumpanya büyükelçileri kendi belirlemeye başlamıştır. Bu durum hem kumpanya içerisinde taraftarlık konusunda problemler doğurmuş hem de Osmanlı Devleti'nin bu durumu anlamasından duyulan endişe artmıştır. Nihayetinde 13 Nisan 1632 yılında İstanbul'da bulunan büyükelçinin hiçbir malın ticaretiyle doğrudan veya dolaylı olarak ilgilenemeyeceği belirtilmiştir. Aynı döneme denk gelen bir başka sorun ise kumpanyaya konsolos/konsül atanması olmuştur. Kral 1. Charles konsülleri kendi atamaya başlamıştır. 2 Aralık 1633 yılında İzmir konsülü kendi adına veya başkası adına ticaret yapmama kuralıyla yıllık 1200 dolar maaşla Kral tarafından görevlendirilmiştir. Konsüllere ödenen maaşlarla ilgili kesin bir düzenleme bulunmamaktadır. Konuya Dr. Epstein, Patras konsülü Humphrey Bunnington örnek vererek Bunnington'un tüm giderleri kumpanya tarafından karşılanırken aynı zamanda Patras'a giren ve çıkan tüm ürünlerden %2 oranında konsül vergisi alma yetkisinin olduğunu altını çizmiştir. (s.97).

Kitabın yedinci başlığı olan kumpanyanın toplantıları ve üyelik konusu kitabın ikinci bölümünün de ikinci başlığıdır. Kumpanyanın yönetim kurulu toplantısı mahiyetinde olan *Meeting of the Court* düzenli aralıklarla toplanmamıştır. Hatta Ekim 1622 yılında kumpanyadaki bu düzensiz toplanma konusunun hem ticarete hem de yönetime dair sorunlara neden olmasından ötürü cezai yaptırım fikri ortaya atılmıştır. Bu bağlamda 3 Şubat 1629 yılının toplantı tutanaklarında, toplantılara katılmayanlara para cezası verilmesi yönünde ki karar görülmektedir. Toplantılar kural olarak valinin evinde yapılmıştır. Kumpanyanın üyeleri ticaret yapmakla ilgili sahip oldukları ayrıcalıkları yeni tüccarlarla paylaşmak konusunda her zaman isteksiz olmuşlardır. Bu sebepten ötürü, aslında kumpanyanın kurucu sözleşmesinde 25 Sterlin giriş ücreti veren herkesi kumpanyaya dahil olabileceğine dair kural bir çok kez göz ardı edilmiştir.

Bölümün üçüncü başlığı ise Levant ticaretinin ana mallarından biri olan frenk üzümünün ticareti ve ticarete konu olan diğer malların ticareti üzerinedir. Kitabın bu başlığı altında, Dr. Epstein kumpanyanın asıl amacının ve niyetinin ticarete tekel olmak olduğunun altını çizmiştir (s.109). Bu noktada yazar bu başlık altında yetkisiz tüccarların ticari tekel olma çabası içinde olan kumpanyaya verdiği ticari zararların da altını çizmiştir. Bu dönemde, frenk üzümü konusunda ticaret yapan kökenleri 1400'lü yıllara dayanan Tüccar Maceraperestler Kumpanyası (Company of Mercant Adventurers) da etkinliğini arttırmaya başlamıştır. İki kumpanyanın-Tüccar Maceraperestler Kumpanyası ve Levant Kumpanyası- da valisi olan Sir Thomas Lowe özellikle Almanya'dan ve Belçika'nın

Flaman Bölgesi olan Fladers'ten frenk üzümü ithalini yasaklamıştır. Bu dönemde ve genel olarak her dönemde yetkisiz tüccarlardan kaynaklanan sorunlar ortaya çıkmıştır fakat buna ek olarak kumpanyanın üyesi olan tüccarlar da düzenlemelerden veya fiyatlandırmadan kaçmak için sık sık hilelere başvurmuştur. Hileli durumların tespitinde kumpanya gemi üzerindeki mallara el koyarak bir caydırıcılık ortaya koymuştur. Bir diğer düzenleme olarak tüccarların kat edecekleri mil başına ağırlık miktarına verilecek maksimum tutarlar belirlenmiştir. Bunun sebebi olarak ise hem iç piyasada hem de dış piyasada frenk üzümünün fiyatını büyük ölçüde sabitleyebilmektir (s.120). Bu bahsedilen düzenlemelerin kontrolünün sağlanabilmesi için Zante'de özel bir görevli bulundurulacak ve bu kişinin görevleri ise piyasanın ihtiyaçlarını belirlemek, pazarın kaydını tutmak ve frenk üzüm fiyatını gözlemlemek olarak listelenmiştir. 1638 yılında, ticaretin düzen içerisinde işlemesine yönelik, yıllık alış veriş zamanları, depolama, fiyatlandırma, sınırlandırma gibi düzenlemeler yapılmıştır (s.127-128). Ticaretin temel ürünü frenk üzümü olsa bile kimyasallar, deri, ipek, zeytinyağı, şarap gibi pek çok ürünün kumpanyada ki tüccarlar tarafın ticarete konu edilmişlerdi. Ve hatta, kıyafet ve mısır ticaretleri de düzenlemelere konu edilmiştir. Hatta, Sultan, mısırın sadece özel bir ayrıcalık olarak ihracatına izin vermiştir.

Bölümün dördüncü başlığı ise denizcilikle ilgili düzenlemeleri konu etmiştir. Kumpanya sadece gemilerin yelken açabileceği zamana karar vermekle değil aynı zamanda da gemilerin her seferinde navlun ücretlerini de belirlemiştir. 1631 tarihine kadar farklı ürünler için farklı ücretler belirlenmiş olsa da bu tarihten itibaren her gemi gidiş-geliş yolculuğu için ton başına toplamda 10 sterlin ödemiştir. Ödemelere ek olarak, yolculukların ne kadar sürmesi gerektiğine dair de düzenlemeler yapılmıştır. 1637 yılında müşterilerin *Royal Exchange* adlı gemiyi tehlikeli olarak nitelendirip ticaret yapmaktan çekinmeleri Kumpanyanın gelecekte ticarete dahil olacak gemileri denetleme kararı almasına neden olmuştur.

Bölümün son başlığı ise deniz ticaretini tehlikeye sokan simsarlar, korsanlar ve ticarete karın düşmesine sebep olan yetkisiz tüccarlardır. Yetkisiz tüccarlar, kumpanyaya üye olmayan fakat üyelerin sahip olduğu ayrıcalıklardan faydalanmak isteyen tüccarlardır. Dr. Epstein bu tüccarları tarif ederken “kaçakçı” ifadesini kullanmıştır (s.142). Kumpanyaya üye olmak tüccarlara ayrıcalık kazandırmaktaydı. Bu ayrıcalıklar hem ticaretin serbestçe yapılmasını hem de gemilerin güvenliğini kapsamaktaydı. İşte bu noktada Akdeniz ticaretinin başlangıcından beri sorun olan korsanlığa karşı kumpanyaya üye olmayanlar koruma altında değillerdir. Bu dönem için korsanlar ve yetkisiz tüccarlar kumpanya için sürekli var olan meselelerdir, ancak buna rağmen Doğu'daki simsarlar kadar Kumpanyayı rahatsız etmemişlerdir. Simsarlar şirket üyelerinin Levant ticareti içerisindeki ajanlarıydılar ve patronları adına iş yapmak için oradaydılar. Fakat bu kişiler kendi hesaplarına iş yapmak gibi bir eğilimin içinde

olmuşlardır. Kumpanya bu duruma engel olmaya çalışsa bile güçsüz ve yetersiz düzenlemelerle bu sorun ile baş edememiştir (s. 148).

Kitabın ana bölümlerinin ardından kitap içerisinde geniş bir “ekler” bölümü bulunmaktadır. Yazar burada, 1605 yılında kumpanyayı yeniden şekillendiren sözleşmeyi, kumpanyanın valilerini, büyükelçileri, konsülleri ve yardımcılarını, ticarete katılmış gemileri ve ticaretin yapıldığı limanları, vergileri ve dönem içerisinde yazılmış muhtelif belgeleri okuyuculara ve araştırmacılara kaynak olarak sunmuştur. Kitap, sade bir dil ile kaleme alınmış ve ilk elden arşiv kaynakları kullanarak konuları dönemin siyasi ve ticari konjonktürüne göre ele almıştır. İçerik bakımından da esere baktığımızda başta da bahsedildiği gibi bu eser, Osmanlı-İngiliz ilişkileri başta olmak üzere Akdeniz ticaretine dahil olan veya olmak isteyen her devletin ilişkiler ağını, dönem içerisinde yapılan ticari ve diplomatik sözleşmeleri ve dönemin ticaretle bağlantılı olarak şekillenen politikalarını ortaya koyduğu için hem tarih okumalarında hem de uluslararası ilişkiler okumalarında bir başucu kaynağı niteliğindedir. 1908 yılında ilk olarak yayınlanan bu kitap 2015 yılında Routledge tarafından yeniden yayınlanmıştır (ISBN-13: 978-0678004166).

Dr. Öğr. Üyesi Furkan YILDIZ,
Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Dış Ticaret Bölümü,
furkanyildiz1985@hotmail.com,
ORCID ID: 0000-0003-1533-222X.

**Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde
Osmanlı İmparatorluğu, Stanford J. Shaw, Çev. Hür
Güldü, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, XIV+625 Sayfa, ISBN:
978-994-448-66-51**

Stanford J. Shaw, Stanford Üniversitesi'nden mezun olup yüksek lisansını tamamladıktan sonra, Ortadoğu Tarihi üzerine ikinci yüksek lisansını yaptı. Bir süre Oxford üniversitesinde bulundu ve bu süre zarfında Bernard Lewis, Paul Wittek gibi önemli hocalardan istifade etti. 1955-1956 yıllarında Mısır'a giderek burada Osmanlı Mısır'ı üzerine çalışmalara başladı, İstanbul Üniversitesi'nde bu çalışmaların devamını getirirken Ömer Lütfi Barkan, Zeki Velidi Togan, İsmail Hakkı Uzunçarşılı gibi Türk tarihçiliğinin önemli isimleriyle tanıştı. "The Financial and Administrative Organisation and Development of Ottoman Egypt 1517-1798" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Harvard ve Los Angeles üniversitelerinde dersler verdi ve 2000 yılında Bilkent Üniversitesi'nde Osmanlı ve Türkiye tarihi uzmanı olarak bulundu. Shaw, Türkiye ve Osmanlı'yı konu alan ve bir kısmı Türkçeye çevrilen pek çok akademik çalışmaya imza attı. Bu eserlerin başında "History of the Ottoman Empire and Modern Turkey" adlı çalışması gelmektedir. Shaw'ın "The Budget of Ottoman Egypt", "The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic", "Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution", "Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution", "The Ottoman Empire in World War I" adlı eserleri ve pek çok makalesi bulunmaktadır.

Shaw'ın burada tanıtımını yapacağımız eseri 1971 yılında Harvard University Press tarafından "Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807" adı ile neşredilmiş ve Türkçe'ye 2008 yılında çevrilmiştir. Shaw bu eseri yazmasında asıl gerekçe olarak, Fransız Devrimi'nin Osmanlı'ya yansımalarını ve o dönemin Osmanlı Devleti'ni askerî, ekonomik, idarî, siyasî, iktisadî yönlerden ele almak olduğunu söylemektedir. Kitabın başlığında da dikkat çekildiği gibi III. Selim'in eski ve yeni arasında yani 'geleneksel ve modern dönem' arasında köprü işlevi gördüğünü söyleyen Shaw, Osmanlı ve yabancı arşiv belgelerini kullanarak ayrıntılı bir inceleme ile döneme ışık tutmuştur. Kitap giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. "Giriş" kısmında yazar, Osmanlı Devleti'nin yüzyıllardır karşı karşıya olduğu çürümeyi durdurmak için ıslahat girişiminde bulunduğunu; fakat bu girişimi başlangıçta, 'eskiye dönüş' olarak uyguladığından ıslahat girişiminin bir fayda sağlamadığını belirterek eski kurumların lağvedilip Batı tarzı yeni kurumların açılması şeklindeki anlayışın Tanzimat hareketiyle özdeşleştiğinden bahsetmektedir. Bu çerçevede III. Selim dönemi ıslahatlarını

sınırlı, gecikmeli ve başarısız olarak değerlendirilen Shaw, III. Selim'in çabaları ile Türk modernleşmesinin tohumlarının ekildiğini belirtmektedir.

“İslahat Öncesi” adlı birinci bölümün ilk kısmında Shaw; zayıflayan merkezî yönetim, adam kayırmacılık, yolsuzluk, anarşi, yerel eşkiyalar, ayanlar, malî denetimden yoksunluk gibi sonuçları olan iç çürümeye bir de Avrupa'dan habersizlik sonucu oluşan dış çürümenin eklendiğini belirtmiştir. Osmanlı'nın bu asırlardaki belirgin özelliğinin; kendi dünyalarına kapanmışlıkları ve bütün sorunların nedenini kendi uygulamalarının iyi işlenemediğine bağlamaları olduğunu tespit etmiştir. Bu anlayışa göre “gavur”un üreteceği bilgi ve yeniliğe her koşulda üstün olma varsayımı, en üst derecedeki ulema da görülmektedir. Osmanlılar bu düşünceler içinde kavrulurken; ordunun durumu git gide kötüleşiyor ve Avrupa savaşlardaki yenilgiler sonucu Osmanlı Devleti'nin artık eskisi kadar iyi olmadığını görüyordu. Ne var ki Osmanlılar 18. yüzyılda Avrupa'ya elçiler göndermeye başlayınca bu durumun farkına vararak askerî alanda ıslahat teşebbüslerinde bulunmuşlardı. Bu şekilde bir çerçeve çizen Shaw, bölümün diğer bir başlığı olarak Şehzade Selim'in Eğitimi ele almıştır. İslahat teşebbüslerine bizzat şahit olan III. Selim'in şehzadelik döneminde askerî alana ilgi duyduğundan bahseden Shaw, kafes uygulaması sırasında bile şehzade Selim'in Ebubekir Ratıb Efendi, Hüseyin Ağa, Şakir Ağa gibi isimler vasıtasıyla Avrupa elçilikleri ile iletişim halinde olmasının şehzadeye özgür bir ortam sağladığını belirtmektedir. Bu süreçte Selim'in Fransız elçilerden gördüğü yakınlık tahta çıktıktan sonra sultanın Fransız yanlısı siyasetinin temelini teşkil etmiştir.¹[s.3-23]

“*Rusya ve Avusturya'yla Savaş (1787-1792)*” adlı ikinci bölümün başlangıcında Shaw, III. Selim tahta çıktığında Rusya ve Avusturya ile olan savaşın sürdüğünden ve bu ortamda ıslahat planlarının rafa kaldırılmak zorunda olduğundan bahsetmiştir. Bu dönemdeki savaşların ve diplomatik zaferlerin sultanın ilerleyen zamanlardaki başarı ve başarısızlıklarının arka planını oluşturduğundan dolayı bu hususu önemli gördüğünü ifade etmiştir. Savaşta Rus-Avusturya planlarından bahseden Shaw, Fransa'nın da bu planın içine girerek Osmanlılara yapılan yardımları kestiğine ve Rusya'nın savaşta kazanımlarına değinmektedir. Rusların kışkırtma hareketlerine bir de Eflak ve Boğdan müdahaleleri eklenince Osmanlı Devleti savaş ilan etmek durumunda kalmıştır. Shaw, Rusların bu tepkiden çekindiklerini ve ilk kez rolleri değiştirdiklerini belirtmiştir. Takip eden başlıkta *Avrupa diplomasisinde savaş sona erdirmeye yönelik çabaları* ele almakta; bu çabaların en önemli nedeni olarak da Fransız Devrimi'ni göstermektedir. Bu ortamda Avrupalı dostların yardımı olmadan hedeflerine ulaşamayacağını farkında olan III. Selim, Prusya ve İsveç ile ittifak anlaşması yapmıştır. Bu süreçte Şerif Hasan Paşa'nın sadrazam olması ile devletin idari kademesinde önemli değişiklikler meydana gelse de Osmanlıların savaş

¹ Eserin tanıtımına temel alınan Türkçe çevirisinde içindekiler kısmında “I. Abdülhamid'in Dönemindeki Savaşın Kökenleri” yanlışlıkla birinci bölümde gösterilmiştir.

hazırlıkları devam etmiştir. Ancak 1790 savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya karşı koyabilecek askeri mühimmatının olmadığına, askeri yardımların gönderilmesiyle durumun düzeltilmeye çalışıldığına ve akabinde Avrupa'nın müdahalesiyle barışın tesis edildiğine değinen Shaw, Reichenbach Konferansı'nın Avrupa diplomatik ilişkilerinde bir dönüm noktası olduğunu belirtmiştir. Böylesine önemli olan bu konferansa Babiali temsilcileri davet edilmemiş ve bilgi verilmemiştir. Buna rağmen Osmanlılar tarafından anlaşma onaylanmış ve ardından Avusturya ile Zıştovi, Rusya ile Yaş Anlaşması imzalanmıştır. Küçük Kaynarca Anlaşmasının devamı niteliğinde olan Yaş Anlaşmasının üzerinde duran yazar, Babiali'nin Fransız Devrimi ve Avrupa diplomasisi sayesinde devletin zayıflığının farkına vararak daha büyük zararlardan kurtulduğundan bahsetmiştir. [s.27-92]

“III. Selim'in Nizam-ı Cedit'i” başlıklı üçüncü bölümünün ilk kısmında 1789-92 yılları arasında yapılan ıslahat hareketleri anlatılmıştır. Sultan Selim'e göre, geleneksel kurumlar iyi işlemediği için imparatorluk zor durumdaydı; disiplin ve sadakat yeniden tesis edilmeli, nihayetinde kurumlar eski verimli haline getirilmeliydi. Ayrıca, Batıda geliştirilen modern teknik ve silahların benimsenmesi, bunları kullanabilecek yeni askeri kurumların oluşturulmasını da zorunlu kılmaktaydı. Bu çerçevede 1789 yılından itibaren istişare amacıyla kurulan Meclis-i Meşveret oluşturulmuş ve böylece ıslahat süreci başlatılmıştır. Kökleri derinlerde yatan ve bu tür tedbirlerle düzelmeyeceği aşikâr olan hastalığın “özüyle değil, görünümüleriyle uğraşıldığını” belirten Shaw, savaş döneminde yapılan ıslahatlarda sadece Humbaracı ve Lağımıcı ocaklarında başarı sağlandığını belirterek, ıslahat hareketlerinin zorluğuna rağmen Sultanın pes etmeden devamlılık getirdiğinden de bahsetmiştir. Yazar, “Islahatçılar” alt başlığında, ıslahat kadrosunun oluşumunu ve ıslahat tasarılarını ortaya koymuştur. Shaw'ın “mutfak kabinesi” olarak tanımladığı, “Nizam-ı Cedit'in itici gücü ve bel kemiğini” oluşturan ıslahatçılar “Batı'yı güçlendiren şeyin doğru biçimde uygulandığında Doğu'yu da güçlendireceğini” savunmuş ve yenilikler konusunda itici güç olmuşlardır. III. Selim'in iktidarı sırasında ne yapılması gerektiğine karar veren ve yeni mevzuatları hazırlayan ıslahatçı kadro, savaş döneminde dahî divana yazılı raporlar sunmuştur. Tüm raporların hemfikir olduğu hususun “askerî alandaki çürüme” olduğunu belirten Shaw, ordudaki belli başlı mevkilerin niteliklerine ya da tecrübesine bakılmaksızın en yüksek fiyatı verene satıldığını belirterek bu durumun “çürümenin nedeni mi yoksa sonucu mu” olduğunun tartışılmadığını eleştirmiştir. Tatarcık Abdullah Efendi ve Ebubekir Ratib Efendi'nin fikirlerinin III. Selim gibi liberal düşünceli bir sultan için bile devrimci fikirler olduğunu belirten yazar, rapor sahiplerinin bu vasıta ile kendi nüfuzlarını artırmak ve sultanın gözüne girmek amacıyla yazdıklarının da altını çizmiştir. [s.95-147]

Askeri Islahatlar alt başlığında, ordu için yapılan ıslahat hareketlerinin sık sık tekrarlanmasını “hükümetin gereklerini uygulamada düştüğü zorluğun

göstergesi” olarak değerlendiren Shaw, yapılan reform hareketlerinin yeniçeriler tarafından kanlı muhalefetle karşılandığını belirtmiştir. *Nizam-ı Cedit Ordusu* alt başlığında yazar, III. Selim döneminin en başarılı alanının Nizam-ı Cedit ve İrad-ı Cedit reformları olduğunu belirtmiştir. Sultan mevcut orduyu onarmaya çalışsa da asıl umudu Nizam-ı Cedit ordusu olmuştur. Avrupalı gözlemciler tarafından takdire şayan görülen yeni ordu, yalnızca Anadolu’dan toplanan askerlerden oluştuğundan *“Türk tarihinde eşi olmayan”* bir ordu olarak değerlendirilmiş, Osmanlıların Nizam-ı Cedit sayesinde düşman kuvvetleriyle eşit koşullarda savaşabileceğini de belirtmiştir. Öyle ki Nizam-ı Cedit ordusunun 1799’da Bonapart komutasındaki Fransız ordularına karşı elde ettiği başarı, yeni ordunun halk açısından kabulü için önemli bir etken oluşturmuştur. Ancak Shaw bu başarılarla rağmen muhalif kesimlerin boş durmadığını, reform çabalarını boşa çıkarmaya çalıştıklarını belirtmiştir. [s.148-184]

Yazar *Teknik Islahatlar* başlığı altında, *“askeri yapının islah edilmesi ya da teşkilatlandırma hareketleri ne kadar başarılı olursa olsun bunlar askerlerin kullanacakları silah ve teçhizatlarla desteklendiğinde gerçekten etkili olabileceğinden”* bahsederek, Batıda kullanımı zor ve ağır olan ilkel araçların yerini kolaylıkla taşınabilen hafif ve çakmaklı ateşleme sistemine bıraktığını; ancak Osmanlılardaki *“Avrupa’ya karşı korumacılık”* ve *“gavura ait olan her şeye karşı bir tür küçümseme”* anlayışının yeni silah kullanımını engellediğini belirtmiştir. Bu çerçevede ilk olarak tophanenin modernizasyonuna değinen Shaw, III. Selim’in teknik gelişmelerde en başarılı olduğu alanın *‘barut imalatı’* olduğunu belirtmiş ve askeri teknik eğitim çerçevesinde teknik okulların açılmasını da değerlendirerek *Mühendishane-i Sultani, Mühendishane-i Berri Hümayun* gibi eğitim kurumları ile *“Modern ve islahatçı bir nüvenin meydana geldiği”* tespitinde bulunmuştur. Osmanlı Donanmasının Canlandırılması alt başlığında genel çerçevede donanmanın durumundan bahseden yazar, Küçük Hüseyin Paşa’nın donanmadaki gelişimlerle ilgili faaliyetlerine değinerek, yapılan çalışmalar neticesinde Osmanlı donanmasının *“kara ordusunun aksine Avrupa donanmalarıyla rekabet edebilecek nitelikte”* gelişme gösterdiğini belirtmiştir. Donamadaki reformlar çerçevesinde, bulaşıcı hastalıklara, özellikle veba hastalığına karşı gemilerde hastane inşa edildiğinden bahseden Shaw, bu tedbir ile *“yüzyıllardır vebayı sorgusuz kabul etmiş olan Osmanlı ülkesine ilk defa karantina fikri gelmiş ve böylece modern ilke ve yöntemlere dayalı düzenli bir kamusal tıp hizmetinin Osmanlı Devleti’nde ilk defa III. Selim döneminde görüldüğünü bunun da “askeri reform” kanalı ile olduğunu belirtmiştir.* [s.185-224]

Shaw, III. bölümün *İdari, Ekonomik ve Sosyal Islahatlar* alt başlığında ilk olarak rüşvet, iltimas, yolsuzluk, ihmal, kayırmacılık ve zulüm konularını ele aldıktan sonra mali ve idari manada bir merkezi yapı olmadığını belirterek 1793’teki islahat çabalarını ele almış, bu çabaları III.Selim’in *“en başarılı ve somut programı”* olarak niteleyen yazar imparatorluğun en büyük şehirlerinde hububat ve kahve teminine yönelik düzenlemeler yapıldığını da belirtmiştir. Ancak fiyat

artışları ve açılığın, III. Selim'in islahatlarına karşı halk tarafından gittikçe artan bir husumet oluşturduğunu, Babialı'deki Avrupalı temsilcilerin idealist düşüncelerine rağmen "XIX. yüzyıla damgasını vuracak bir politika" gütmeye başladığını vurgulayarak Avrupalıların "gerçekte köklü nitelikte olan islahatlara, geleneksel imtiyazları tehlikeye düşeceği için karşı çıktıklarını, dolayısıyla pek çok yönden Osmanlı yönetici sınıfının tutucu kanadı kadar, gerçek islahatların muhalifi ve kendi çıkarlarının güçlü savunucuları" olarak III. Selim'in islahat çabaları karşısında bir dış engel oluşturduklarını vurgulamıştır.[s.225-242]

Yazar III. Bölümün son kısmında "Batıya Açılan Pencere" başlığı altında III. Selim'in islahat hareketlerinin sınırlılığına rağmen haleflerine yeni ufuklar açarak onlara kılavuzluk etmesi ve Batı'nın farkında olunması noktasında bir dönüm noktası teşkil ettiğini belirtmiştir. Batı tarzı eğitimlerin verilmeye başlanmasıyla, geleneksel "Osmanlı sisteminin sınırlılıkları" ortadan kalkmış olup yine benzer şekilde diplomasi kavramının da reform sürecinde 'sürekli diplomasiye' dönüşümü sağlanmıştır. Bu çerçevede Viyana, Londra, Paris ve Berlin gibi Avrupa başkentlerine elçilikler açılmış, ancak bu elçiliklerin önemli raporlar tanzim edemediklerini ve İstanbul ile verimli bir iletişim kuramadıklarını belirterek Osmanlı diplomasisinin kurumsal eksikliklerinden bahsedilmiştir. Islahatlara yön veren Batılı fikirler hakkında genel değerlendirmede bulunan Shaw, "III. Selim ve çevresindekilerin bazı yönlerden Avrupa'yı taklit etmeye çalışmaları ve bu çalışmalarının hükümdarlar ve tebaa arasında bir dereceye kadar destek görmesi az ya da çok etkin olduğunu gösterir" tespitinde bulunmuştur. "Islahatların çoğu aslında zamanın gereklerine karşı verilmiş geleneksel Osmanlı tepkileriydi ve 1807 de III. Selim'in tahttan nispeten kolaylıkla indirilmesi idarecilerin ve tebaasının tam desteğini alamadığını göstermiştir." yorumunu getiren yazar, III. Selim dönemi islahatlarının geleneksel karakterini bir kez daha vurgulamıştır. [s.270-272]

"İmparatorluğun Dağılışı İç İsyanlar ve Savaşlar 1792-1807" başlıklı bölümde yazar iç isyanlardan bahsederken, Osmanlı Devleti'nin zayıflamasının ilk nedenini "merkezi idarenin taşraya tam hâkim olmaması" şeklinde açıklamış ve ayaklanmaların çoğunun ayanlar ve eşkıyalar tarafından çıkarıldığından bahsetmiştir. Bu dönemde Babialı'nın isyanları bastırmaya gücü yeteceği halde bunu başaramadığını söyleyen Shaw, Babialı'nın yaptığı tek şeyin haraç gelirlerini ve asker yardımlarını sürdürmek adına "ayanların sadakatini ve dostluğunu muhafaza etmeye çalışmak olduğunu" belirtmiştir. Anadolu'da ve Balkanlarda ayanların, Arap Vilayetlerinde Suud ordusunun ve Vehhabi hareketlerinin artışını ele alarak "III. Selim'in bu tehlikelerin farkında olmadığını" ifade etmiştir. Doğu Sorunu alt başlığında Shaw, Fransız Devrimi fikirlerinin Osmanlı Devleti için alt üst edici olmasına karşı bunu engelleyecek tedbirler alınmadığını belirtmiştir. Sultanın Fransa'ya şehzadelik döneminden beri ilgi duymasına rağmen islahatlar için taraflardan birini tutmaktan kaçınarak, "hırs ve çıkarlarını birbirlerine karşı kullanarak geride durmayı" tercih etmiştir. Mısır'ın işgalinden sonra III. Selim'in İngiltere ve Rusya'ya yaklaşması Doğu Sorunu için yeni bir aşama oluşturmuştur. Bu süreçte III. Selim güçleri birbirine karşı kullanmayı tercih etmiş

ancak mümkün olduğunca “Fransızlarla ittifakı yeniden kurmayı” önclemiştir. Nitekim III. Selim Ruslar ve İngilizlerin çatışmasıyla parçalanmış üçlü ittifaktan istifade ederek 1802 Paris Antlaşması ile Fransa-Osmanlı münasebetleri yeniden başlamış; Fransa ise Mısır’ın işgaliyle kaybettiği konumunu, Karadeniz ve Boğazlar da ayrıcalıklar elde ederek geri kazanmıştır. [s.322-377]

İmparatorluğun Parçalanması alt başlığında Shaw, Anadolu, Arap Eyaletleri ve Balkanlardaki isyanlar doğrultusundaki hâkimiyet mücadelelerinden ayrıntılarıyla bahsetmiştir. Anadolu da hâkim güç olan Tayyar Paşa sınırlarını Bursa’ya kadar genişletirken, Arap Eyaletlerinde ise Vehhabiler Mekke ve Medine’ye kadar ilerlemişti. Balkanlarda da durum farksızdı; Batı da üçlü ittifak savaşı sürerken Yanyalı Ali Paşa, hâkimiyet alanını neredeyse İmparatorluk boyutuna çıkarmış, Pazvandoğlu ise Sırbistan üzerine birliklerini sefere göndermişti. Sırp’ların bağımsızlıklarını ilan etmesi hakkında Shaw, “Osmanlı’nın kaderi Avrupa güçlerinin eline geçmişti ve diplomasi en az savaş alanında kazanılan zaferler kadar etkili olacaktı. Dönemin Osmanlı diplomasisinin en belirgin özelliği olarak; Mısır’ın işgali üzerine oluşan ittifakları tersine çevirmek ve ulusal çıkarlar doğrultusunda, uzun vadeli eski ittifaklara dönmektir” tespitinde bulunmuştur. 1802-1807 yılları arasında Doğu Sorunu başlığı ile dönemin önemli gelişmelerini analiz eden yazar, ilk olarak Osmanlı Devleti’nin dış ilişkilerine, Sırbistan meselesine değinmiş, Nizam-ı Cedid’in akıbetinde önemli etkisi olan Edirne Vakasını da incelemiş son olarak Fransa’ya karşı Osmanlı Devleti’nin müttefiki olan Rusya ve İngiltere ile 1806’da başlayan savaşa değinmiştir. [s.447-502]

“Tepkinin Zaferi” adlı V. Bölümde yazar ilk olarak Osmanlı ıslahat politikalarından bahsetmiştir. “III. Selim’in uğraşmak zorunda kaldığı iç ve dış sorunlar hiç şüphesiz ıslahatları hem sınırladı hem de baltaladı” tespitinde bulunan Shaw, kronik asayişsizliğin, düzen bozukluğunun şehir ve köylerde olağan hale geldiğinden bahsederek, bu koşulların üstüne bir de Vehhabi ve Sırp isyanları, Pazvandoğlu, Yanyalı Ali Paşa, Tayyar Paşa ve Cezzar Ahmet Paşa’nın zafer haberleri eklenince, ıslahatlara karşı olan tepkinin daha da arttığını belirtmiştir. Bu süreçte Sultan Selim’in zayıf kişiliği hakkında da değerlendirmeler yaparak sultanın ıslahat sürecini doğru yönetmediğini belirten Shaw, III. Selim iktidarının en büyük trajedisini olarak “Devletin ileri gelenlerinden oluşan üst kadronun ulaşmak istedikleri siyasi emellerine” işaret etmekte ve “ıslahatçı kadronun birbirlerine karşı güç mücadelesi halinde olmasının” kronik bir siyasi istikrarsızlık tablosu ortaya çıkardığını belirtmiştir. Bu şartlar altında Sırp isyanının başarıya ulaşması, Arabistan da Vehhabilerin yeni saldırılar düzenlemesi ve en önemlisi de yeni bir Rus işgali tehlikesinin belirmesi üzerine III. Selim ıslahat programını rafa kaldırmak zorunda kalmıştır. Çanakkale Boğazı’nın Rus ablukaları altında olması nedeniyle İstanbul’daki koşulların kötüleşmesinin ıslahat muhaliflerinin eline bir koz verdiğini belirten Shaw, Haremeyn’e yönelik Vehhabi saldırılarının ve İngilizlerin Mısır’ı işgalinin Selim’in itibarını sarstığını belirtmiştir. Bu tabloda Sultan Selim’in “kafirlerle iş birliği yaptığı, başımıza pek çok felaketler getirdiği, sünnete uymadığı, ulemayı küçümsediği gibi iddiaların” Kabakçı Mustafa’nın

başında olduğu bir güruh tarafından dillendirilmeye başlaması, bunun Şeyhülislam Ataullah Efendi'nin fetvasıyla karşılık bulması üzerine Sultan Selim tahttan indirilip, IV. Mustafa'nın tahta geçmesi üzerine Rusçuk'ta III. Selim'i tekrar tahta çıkartmaya yönelik yapılan faaliyetler sonuçsuz kalmış ve ıslahat muhalifleri III. Selim'i öldürerek bir süreliğine ıslahat teşebbüslerinin önüne geçmekte muvaffak olmuşlardır.[s.503-560]

Shaw'ın son kısımda da belirttiği gibi, III. Selim imparatorluğa yeni kurumların, uygulamaların ve fikirlerin gelişine şahitlik etmiş, bu da eski ıslahat kavramının yerine yenisinin geçtiği bir süreç başlatmıştır. Fransız Devrimi'ne denk gelen bu dönemde Osmanlı ıslahat fikirlerini belirleyen 'demir perde' indiğinde Osmanlılar Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve sosyal gücünü görmeye başlamış ve bu çerçevede yeni bir ıslahat anlayışı da geliştirmeye başlamışlardır. Shaw, Osmanlı ve Avrupa arşivlerinin zengin literatüründen istifade ederek hazırladığı bu çalışmada III. Selim'in ıslahatları, iç ve dış politikası, savaşlardaki durumu, Nizam-ı Cedit'in kuruluşu, donanma, elçilikler, isyanlar, ıslahatçılar, eyaletler ve ayanların durumu gibi farklı başlıklar altında III. Selim dönemine ışık tutmaktadır. Bu sayede eser alanının en önemli kaynakları arasındaki yerini muhafaza etmektedir.

Kübra AKOĞLU,
Samsun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
kubraakoglu12@gmail.com,
ORCID ID: 0000-0003-4751-516X.